

La nueva historia de la singularidad europea contada por el tornalindo Fernando Pérez Herranz

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 11/02/2023

Resumen

El autor pasa revista a la concepción de la historia como disciplina que exhibe el filósofo Fernando Miguel Pérez Herranz. El motivo de este concienzudo análisis es la publicación en marcha del magno proyecto *Más allá de imperios y naciones* (4 vols.) iniciado en 2023 y que ya cuenta con dos tomos en el mercado: *Rutas, fronteras y complejidad* y *Singularidad imperial: del Mediterráneo al Atlántico*.

Esta concepción del estatuto gnoseológico de la historia tiene en *Lindos y tornadizos* (2016) y en *Ambiguus proetus* (2019) dos momentos esenciales que dibujan el paso Herranz a su perspectiva (la morfología filosófica) en el debate entre Gustavo Bueno y Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina a cuenta del sujeto trascendental. En tal contexto cobran relevancia las hipercategorías formuladas por Pérez Herranz y cuyo estatuto resulta problemático.

Palabras clave: morfología, tornadizos, hipercategorías, historia, Gustavo Bueno, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

Abstract

The new story of European singularity told by the *tornalindo* Fernando Pérez Herranz

The author reviews the conception of history as a discipline exhibited by the philosopher Fernando Miguel Pérez Herranz. The reason for this conscientious analysis is the ongoing publication of the great project *Beyond empires and nations* (4 vols.) started in 2023 and which already has two volumes on the market: *Routes, borders and complexity* and *Imperial singularity: of the Mediterranean to the Atlantic*.

This conception of the gnoseological status of history has in *Lindos y tornadizos* (2016) and in *Ambiguus proetus* (2019) two essential moments that draw Herranz's passage to his perspective (philosophical morphology) in the debate between Gustavo Bueno and Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina on account of the transcendental subject. In this context, the hypercategories formulated by Pérez Herranz become relevant and whose status is problematic.

Key words: Morphology, Converted, Hypercategories, History, Gustavo Bueno, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

La nueva historia de la singularidad europea contada por el tornalindo Fernando Pérez Herranz

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 11/02/2023

§ 1. Contra la *ignorantia elenchi* de los españoles sobre nosotros mismos

En la sentida necrológica que Fernando Pérez Herranz dedicó a Gustavo Bueno con motivo de su fallecimiento en ningún momento dejó de valorar su producción en el siglo XXI, ni sus esfuerzos más señeros en favor de la filosofía. Ni siquiera insistió en colocarlo en la rica tradición del pensamiento judío en España, pese a que acababa publicar un hermoso libro, en el que hace una concienzuda reconstrucción de la historia de la filosofía española entre los siglos XV y XVII, titulado *Lindos y tornadizos*, denominaciones clásicas, hoy perdidas, pero que todavía glosaba el *Tesoro de Covarrubias*¹. En este libro recoge Pérez Herranz la explicación del maestro ovetense de que en España no hubo un Descartes porque el criterio de «evidencia» lo marcaba la Inquisición, así como la tesis subsiguiente sobre la peculiaridad específica de la España imperial desde Alfonso X a Carlos V. En dicha necrológica se limitaba a señalar la dolorosa coincidencia de que su muerte biológica viniese a coincidir con la muerte académica de la filosofía a manos, no del pensamiento Alicia de Zapatero, sino de la famosa LOMCE del PP patrocinada por el ministro tráfuga Wert. Curiosa coincidencia. Literalmente vindicaba Fernando Pérez Herranz *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, porque su triunfo en aquella mítica polémica con Sacristán «se constata en el hecho mismo de haberse mantenido la filosofía como asignatura en los institutos hasta hoy, aunque, junto con las Humanidades en general, cada vez con

¹ «*Tornadizo*: “El que se ha tornado Cristiano, ora sea del judaísmo, ora del paganismo y Gentilidad; y este nombre les da la ley 3, de la partida séptima, tit. 25. Algunos quieren signifique, *con rigor*, y los que habiéndose convertido, apostataron, y después *se redujeron a la ley evangélica*; y otros llaman *tornadizos* a los que habiendo recibido el agua del Bautismo, se volvieron a su primer vómito”», en *Tesoro de la lengua castellana o española*. Hay ediciones recientes en Alta Fulla de Barcelona y en Castalia de Madrid. El uso del término fue prohibido, en efecto, por el *Fuero Real* de Alfonso X (1255) por considerarlo denigrante y despectivo. Las cursivas son nuestras y el registro ha sido adaptado.

mayores dificultades para superar la agresividad de los saberes técnicos, que pretenden monopolizar toda la Educación». Quien no vea esto tiene un serio problema de percepción histórica.

La necrológica tampoco niega valor a los titánicos esfuerzos realizados por Gustavo Bueno para seguir en la brecha de la crítica filosófica en el siglo XXI. Pero sí constata dolorosamente que:

[...] cuando podía haber disfrutado de esa envidiable posición, la de constituirse en referencia intelectual para la ciencia, la política o el arte, o la de haberse dedicado a escribir y explicar sistemáticamente su obra o la de las opiniones de los filósofos, se convirtió en *sujeto mismo del laboratorio intelectual que constituían los nuevos medios de Información y Comunicación*. Si antes del episodio en el que las miserias humanas le negaron la condición de profesor emérito —sigo citando literalmente— había participado en programas de televisión, a partir de aquí se lanzó con toda su alma en programas de masas, y muchos de sus discípulos y afectos a su filosofía pudimos comprobar los límites del discurso filosófico, no solo de Bueno, sino de la filosofía en general, en un medio tan frío y especializado, que tritura cualquier contenido que se le presente incluido, naturalmente, la argumentación filosófica. Pudimos experimentar en el otrora maestro, cómo el concepto que requiere de un espacio y de un tiempo que permita expresar la génesis del concepto, era absorbido por los espacios y tiempos de las nuevas Tecnologías, por los brillos de los platós, por los ritmos que establecen los cortes publicitarios, por todo el «ruido» que produce el medio. Fuimos testigos de cómo la filosofía no era capaz de triturar ni opiniones ni comentarios ni ideologías, como pretendía el método de Bueno, sino que la filosofía misma, por más que se autodenominara *materialista*, era triturada por los intereses inmediatos de la economía y de la política, o por las exigencias de la publicidad. Si Bueno pudo resistir en su papel de Sócrates de la sociedad de las Nuevas Tecnologías, se debió, sin duda, al hecho de estar arropado por la Fundación que lleva su nombre. Quiero creer que de este experimento al que se entregó Bueno se sacarán consecuencias muy valiosas.

Fin de la cita como aviso a navegantes para quienes pretendan seguir usando el cadáver de Gustavo Bueno como muñeco del *pim-pam-pum* de circos mediáticos. En todo caso, la observación de Pérez Herranz insinúa un problema crítico de la máxima envergadura para el siglo XXI y es el problema gnoseológico y sociológico de determinar si en la «sociedad de la información» el poder *mass*-mediático no es ya *una forma de conocimiento diferenciable del conocimiento científico y filosófico*. No voy a tratar aquí de esa cuestión, sino de los antecedentes y consecuentes de la heredad filosófica de Gustavo Bueno, que es múltiple y heterogénea, porque en sus desarrollos dialécticos combinó diversas tradiciones: escolástica, logicista, fenomenológica,

marxista, espinosista, judía, etc. También cosechó disidencias muy heterogéneas, de modo que espero con José Antonio Méndez que sus hibridaciones futuras resulten fértiles (v. *et. al.* 2017). Sin embargo, es difícil no aceptar la descripción de Pérez-Herranz que hace de la pelea que Gustavo Bueno lleva a cabo con ese nuevo tipo de expresión retórica (por no hablar de nuevo tipo de conocimiento) que supone el universo de la comunicación *mass*-mediático.

Puesto que no es mi objetivo discutir aquí las afinidades o discrepancias gnoseológicas que Fernando Pérez Herranz pudiera tener con las tesis del libro de G. Bueno sobre *Televisión: apariencia y verdad* (2000)², en lo que sigue voy a referirme a la discrepancia que aparece entre ambos en la *Wikipedia*, pero interpretada según mi leal saber y entender, por más que mi visión sea externa (no judía), lo que no resta un ápice a mi admiración por Espinosa, Marx, Husserl, Adorno o Derrida que también son judíos. Esa disidencia crítica ha sido representada paradigmáticamente en *Lindos y tornadizos* (2016), aunque el libro sirva también de correctivo a la *ignorantia elenchi* que los españoles tenemos respecto a nuestro propio pasado filosófico. Creo que el ajuste de cuentas que al abulense, presuntamente emparentado con Teresa de Jesús y Ahumada, Fernando Pérez Herranz hace en esta obra concierne a la forma en que el materialismo filosófico de Gustavo Bueno se ubica en esa tradición de judíos conversos tan profundamente arraigada en España. Y es que Gustavo Bueno, aunque acierta con la tesis de la importancia gnoseológica de la Inquisición en España no saca las consecuencias que ello tiene para el sujeto hispano. *Lindos y tornadizos* es un sólido constructo hermenéutico y gnoseológico que muestra cómo el materialismo filosófico de Gustavo Bueno acertó a enfrentar la carencia ontológica de la filosofía española acerca de la ciencia (en particular mediante su importante contribución publicitada como «teoría del cierre categorial»), pero marró el tiro en cuanto a su comprensión del papel del sujeto en la Modernidad.

Adelanto aquí la tesis central del libro en sus propios términos: aceptando la tesis de la consideración del proceso inquisitorial como concepto filosófico diferencial hispano respecto a Europa:

² Todavía siguen siendo relevantes como constatación de las disidencias aludidas por José Antonio Méndez Sanz (*et. al.* 2017), las actas del Congreso de Murcia editadas por Patricio Peñalver, Francisco Giménez y Enrique Ujaldón (2005), en particular los tres primeros artículos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Alberto Hidalgo y Pérez Herranz.

La cuestión que se plantea entonces es la del Sujeto moderno, la definición del *Sujeto* que en la Hispania de los siglos IX-XV se había constituido en una dialéctica (es decir, por afirmaciones y negaciones sucesivas) entre el sujeto cristiano, el sujeto musulmán y el sujeto judío (entreverado por el sujeto pagano-helenístico, siempre como referencia, sin tener que esperar la llegada del Renacimiento). Esta dialéctica habría conformado la gran discusión filosófica que se clausura con el debate de los universales, y tras el triunfo de los postulados escotistas y nominalistas contra Tomás de Aquino, con el *cogito* cartesiano... Al constituirse como criterio epistemológico, la Inquisición, rebasa su utilización por el monarca, e impide la *potestas* absoluta que pretendía Fernando (el católico). Y ahí cae en su propia trampa, porque la Inquisición limita no sólo la autonomía de la razón y la autonomización de los saberes humanos, sino también el poder absoluto del monarca. El nominalismo había defendido que Dios, *potentia absoluta*, podría incluso engañar al hombre (*Dieu trompeur*). La Inquisición (*auctoritas*) vigilará el propio poder, al que rebaja a *potentia ordinata*. Y con gran éxito para sus fines, pues todo el catolicismo, no solo el ortodoxo, sino también el alumbrado, denunciará siempre a la modernidad por su desmedida autoafirmación de la razón humana [Pérez Herranz, 2016: 223-225]

Nuclea, en efecto, Fernando Pérez Herranz su argumentación en la confrontación entre la *conciencia cristiana* y la *conciencia judía*, que se producirá en el suelo ibérico desde hace ahora unos mil años y cuyos avatares han tejido una riquísima producción bibliográfica, digna de ser buceada con toda clase de instrumentales científico-técnicos, filológicos, geográficos, infográficos e históricos, incluidos los arqueológicos, sugeridos por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*. Como heredero de una cierta narrativa hegeliana (por más que en su última producción abomine del hegelianismo), el autor no se resiste a seleccionar algunas figuras de esos conflictos entre conciencias que, por más que se remonten y enraícen al y en el periodo helenístico-romano, adquieren una textura especial en las templadas tierras de la romanizada Hispania, cruce de invasiones migratorias y crisol de culturas en abigarrados asentamientos urbanos como Toledo, Burgos, Córdoba, Zaragoza, Barcelona, Sevilla, etc. Allí en las aljamas y juderías, pero también en las cortes y los monasterios, confluyen conciencias paganas, cristianas, judías, musulmanas, gnósticas que adoptan papeles complementarios duales (*verbi gratia*: vencedores/vencidos, excluyentes/excluidos; rebeldes/sumisos, etc.), cuyas conversiones, disputas, disidencias, absorciones y articulaciones deben ser analizadas en sus propios términos.

Partiendo de un marco general que enfrenta los dos referentes culturales por antonomasia, el Libro y la Naturaleza (lo que supone categorizar la historia de la

cultura después del nacimiento de la escritura, lo que para la historia de la filosofía no es ninguna extravagancia), Fernando Pérez identifica desde el principio las dos ciudades que habrán de fusionarse en el cristianismo, Jerusalén y Atenas, como polos magnéticos que le permiten avanzar rápidamente por desdoblamientos (supuesta la *tesis de la legibilidad del mundo* de Hans Blumenberg), a través de la historia, sin dejar por ello de apuntar al presente desde la atalaya de la actualidad a la que, como se ve desde el prólogo del libro no renuncia. Valga como muestra el rotundo diagnóstico con el que nos

tropezamos de bruces en la página 20: «Tras la Segunda Guerra Mundial puede afirmarse, sin equívoco, que el sujeto europeo heredero del *cogito* cartesiano ha fracasado rotundamente como norma universal».

Es cierto que semejante afirmación, tras la proclamación de tantas muertes culturales (desde la de Dios por parte de Nietzsche en el siglo XIX, a la que han seguido la de la Metafísica Occidental de Heidegger, la del Hombre de Foucault, la de los Grandes Relatos de Lyotard, y *tutti quanti*) ya no escandaliza más que a los más beatos normativistas habermasianos (y no a todos), por más que el autor dedica su «prólogo para filósofos humanistas» (¿cómo no sentirse aludido?). A los que militamos todavía por extender mediante la praxis la cobertura de los derechos humanos a las masas de excluidos, aun siendo conscientes de los engaños agazapados bajo el discurso de la Modernidad, sigue abrumándonos el poderoso atractivo que sobre las conciencias desgraciadas de refugiados, emigrantes y perseguidos éticos (y étnicos), religiosos y políticos ejerce todavía (a pesar de sus crisis) esta invención cultural llamada Europa (y a pesar también de su merecida fama de peligrosa caverna racial).

Pero el sentido que confiere Fernando Pérez Herranz al invocar desde el citado prólogo a «dos sabios judíos hispanos, el rabino Crescas y el judío de corte Abravanel» (2016: 38), como antecedentes significativos de la denuncia de Husserl en *La crisis de*

FERNANDO MIGUEL PÉREZ HERRANZ

Lindos y tornadizos.
El pensamiento filosófico hispano
(siglos XV-XVII)

VI PREMIO JUAN ANDRÉS DE ENSAYO E
INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS HUMANAS

EDITORIAL
VERBUM

las ciencias europeas por su desviación filosófica «al naturalismo y al psicologismo que justificaron la inmoralidad de la guerra: “Meramente ciencias de hechos forman meros hombres de hechos (*Blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachemmenschen*)” sentenció. ¿Acaso la filosofía se constituía ahora como raíz del mal?» (*ib.*: 19), es muy otro. Y ese sentido tan diferente es justamente el que trata de explicarnos a nosotros, pero también a sus amigos europeos, personificados en la londinense Iris, profesora de literatura, el francés Guilles y el neerlandés Pieter, en el su último libro titulado *Más allá de imperios y naciones: rutas, fronteras y complejidad*³.

Volveremos pronto sobre Crescas y Abravanel para entender la posición de los judíos y marranos hispanos antes de la expulsión de 1492, que ha estudiado en detalle sobre todo Benzion Netanyahu⁴. Aquí únicamente quiero subrayar una curiosa coincidencia entre esta interpretación y el diagnóstico de Gustavo Bueno en *España frente a Europa* (2000) leído en perspectiva judía, cuando constata no sólo el fracaso del sujeto europeo como norma universal, sino también cuando se opone a la interpretación más europeísta que va de Erasmo a Ortega y Gasset, pero vindica al *Quijote*, a la *Celestina* y hasta a Calderón de la Barca. Que el problema es Europa y no España, quien ofreció a esa Europa cristiana y pura su rica cultura mudéjar para evitar ser tildada de «semita», hace coincidir irónicamente a ambos, como descendientes de hispano-conversos, tras la segunda guerra mundial en la pregunta crítica: ¿Y para concluir en esta carnicería entre cristianos, tolerantes, ilustrados y progresistas, derrocharon tanta energía destructiva para expulsar de la cristiandad a los judíos? Por eso Fernando Pérez Herranz opone los clásicos europeos Descartes-Locke-Kant a los que él llama *para-clásicos* de la cultura alfonsí, que reivindicaban un nuevo humanismo, en cuya estirpe coloca, después de destacar al maestro Américo Castro a «Gabriel Albiac, José Amador de los Ríos, Rica Amran, Yitzhak Baer, Marcel Bataillon, Bartolomé Bennassar, Gustavo Bueno, Julio Caro Baroja... etc.» (*Ib.*: 25).

Como quiera que esta interpretación sefardita no parezca tan convincente como él mismo parece asumir sin que nadie le haya replicado, emprende ahora Fernando Pérez Herranz la demostración de su gran tesis y es que la Europa ilustrada y racionalista es

³ Este es el primer volumen de cuatro proyectados. Esta obra no deja nada en el tintero, como veremos.

⁴ V. 2004, 2002 y sobre todo su importante *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (2000).

una Singularidad, que ha traído la barbarie de las guerras mundiales y, más en particular, el genocidio del pueblo judío —la *Shoah*— como remate final:

Todas las fuerzas militares, económicas, industriales y morales, las que forman la subjetividad de las personas, se dispusieron a organizar otra Guerra, esta no ya Gran Guerra sino Hiper-Guerra, para descartar que la Primera hubiera sido consecuencia de un simple accidente. Esta Segunda Guerra Mundial, con estrambote: el asesinato desde el Estado de judíos, homosexuales y gitanos. La violencia nazi matiza todas las demás violencias: adaptación del individuo a la voluntad del Führer (según el imperativo categórico de Adolf Eichmann: «Obra de tal manera que, si el Führer llegase a conocer tus acciones, las aprobará»), y la desaparición de los judíos, que de largo han cumplido ya su papel en la historia... No nos detendremos en este episodio, que es el más terrible de los sucedidos nunca jamás [...]. Y esta vez no se podrá echar la culpa ni al Anticristo de Roma, ni a la España inquisitorial. La Europa más civilizada, más progresista y más ilustrada [...] tras múltiples ampliaciones de las ideas virtuosas de Civilización, Cristiandad, Economía o Historicismo, lo que registramos fue la Barbarie y el Horror. Pero siempre encontrarán a España, a la Inquisición, a la Edad Media... palabras *infectas* para pasar de puntillas por los ocho millones de muertos de la Primera Guerra Mundial, y los entre cuarenta y ochenta millones de muertos de la Segunda (la mitad de ellos civiles), bombardeos de ciudades (Hamburgo, Dresde, Tokio...), entre cinco y seis millones de judíos exterminados... [Pérez Herranz, 2023a: 314-315]

15

Pero no anticipemos análisis y volvamos a *Lindos y tornadizos*, cuyo mérito hay que cifrarlo en su esfuerzo por dibujar una auténtica historia de las figuras del espíritu que jalonan un discurso de la razón filológica, paralela y contrapuesta a la de Hegel. Para él:

[...] el mundo del Libro es el *mundo de la traducción*, de los desdoblamientos del lector y del escritor que piensan en una lengua y hablan o escriben en otra, carácter sustancial al judío que habita una lengua del exilio y difumina su identidad, una lengua que en tantas ocasiones vivifica la lengua receptora, como ocurrió en la época de Pablo entre judíos, griegos y romanos y luego en la época de Alfonso X en la Hispania entre monjes y rabinos en la Escuela de Traductores de Toledo. Y si el gentil o el pagano, por hablar en genérico, puede pensar que su patria es la Naturaleza, el judío, el cristiano o el gnóstico pensarán que su patria se encuentra en la Lengua santa, en una lengua inaccesible al discurso cotidiano. [Pérez Herranz, 2016: 59]

El triunfo de la razón filológica significa para Pérez Herranz la propia constitución de la narrativa de la lengua española como la articulación territorial de un lenguaje en

el que confluyen redes arraigadas en las que la Naturaleza no existe como objeto, sino situaciones específicas en las que sujetos de distinta índole y condición entablan relaciones dialógicas entre ellos y en función de proyectos compartidos. Es cierto que Gustavo Bueno parece atribuir a veces la voz cantante en el diseño de los programas (u *ortogramas* dominantes) a las élites monárquicas gobernantes, incluso a las armas antes que a las letras, mientras Pérez Herranz advierte contra los atrevimientos lingüísticos, pues si la Naturaleza se revuelve contra los que la banalizan, también el Libro se revuelve contra los que lo interpretan frívolamente.

¿Cómo a partir de la dialéctica entre los tres libros en liza (el Viejo Testamento, cuya interpretación genuina corresponde al pueblo de Israel; el Nuevo Testamento, que se apropia de la figura simbólica del Mesías para construir la hermenéutica cristiana; y el Corán, que ajustó la racionalidad griega de Aristóteles a la norma antigua del desierto para construir una teología (*kalām*) propia) pudo originarse una realidad literaria nueva? Fernando Pérez Herranz tiene que acumular una enorme erudición multicultural para sacar adelante su idea de convertir a la *traducción en el núcleo originario de un pensamiento novedoso, asociado a una lengua sincrética: el español*. No es cuestión de reproducir aquí el denso capítulo primero dedicado a rastrear los antecedentes de las tradiciones que van a tomar tierra en la península ibérica a partir del siglo octavo en una suerte de combates entre conciencias que se despliegan ya a principios del capítulo segundo, en el que tras contraponer la «conciencia excluyente» de los visigodos a la «conciencia protectora» —inaugurada con el modelo Carlomagno— caracteriza a la conciencia musulmana como «vencedora», bajo cuya tolerante protección (judíos y cristianos eran considerados «gentes del libro») floreció la «edad de oro» de la cultura hebrea.

Pérez Herranz señala el racionalismo de los mutazilíes en el califato de Córdoba, que alcanzó su apogeo durante el reinado de Abderramán III (912-971) como el momento del renacimiento de la cultura hebrea impulsada por el primer magnate hispanojudío conocido, el médico cortesano Hasday ibn Saprut, protector del poeta Menahem ben Saruq, que restaura la lengua hebrea en el círculo de Lucena. Recoge Pérez-Herranz en sus apretadas notas abundante bibliografía de A. Sáenz-Badillos, Talmide Menahem o Carlos del Valle para demostrar la espléndida riqueza de la filología comparada entre palabras hebreas, árabes y arameas que está a la base de este

renacimiento cultural: «El modo de armonizar novedad y tradición, pureza y comparatismo lingüístico, es el núcleo de las discusiones y los hebreos adquieren una habilidad especial para aplicar el sentido original del pasaje bíblico a temas profanos» (ib.: 87).

La fragmentación del califato en los reinos taifas del siglo XI favoreció aún más el desarrollo cultural de los judíos, como lo demuestra la creación de bibliotecas, el florecimiento de la poesía árabe (Ibn Hazm) y, sobre todo, la floración de Avicibrón (Šelomó ibn Gabirol, 1020-1059), cuya *Fons Vitae*:

[...] compagina de manera singular la creación hebrea y la emanación helenística: Dios crea a través de la Sabiduría, que emana de Dios mismo como si fuera luz; de la Sabiduría, «fuente de vida», emana la Voluntad, cuya misión es extraer el ser de la nada, igual que se extrae la luz que sale de los ojos, siguiendo la teoría del reflejo de Empédocles, Platón, Ptolomeo, Euclides o Galeno. [Ib.: 89]

Pérez Herranz subraya la ausencia de referencias bíblicas en el texto y la influencia que ejercerá sobre Duns Escoto y los nominales del XIV, pero también la línea racionalista que contra este voluntarismo inaugurará Maimónides (1135-1204), un siglo después, cuando por la presión fundamentalista de los fanáticos almohades (las conciencias excluyentes y excluidas, que se tematizan en la p. 93), las comunidades judías se desplacen a los reinos cristianos.

Pero más que la exposición de las filosofías árabes y judías en España, con la recuperación de muchos autores decisivos de segunda fila, lo que presta densidad y originalidad al libro de Pérez Herranz es la detallada relación que se hace del momento de las conciencias protectoras y rebelde que facilitó (por razones financieras y organizativas, sin duda) la instalación de las aljamas judías en los reinos de Aragón y de Castilla y permitió a los judíos gozar de un estatuto único en Europa. Esta instalación resulta esencial para entender la cultura alfonsí y ese prodigio cultural que se llama *Escuela de traductores de Toledo*, un mito que Julio César Santoyo (2008) ha deshecho al demostrar la presencia simultánea y sucesiva de traducciones en toda Hispania:

La Escuela de Toledo significa mucho más que una escuela de traductores. Funcionó como una institución intelectual organizada en ausencia de inmediatas consideraciones religiosas. Recordemos

algunos nombres para fijar el concepto: La primera obra traducida fue *Liber sextus de naturalibus* de Avicena por Abraham Ibn David, un judío que traduce del árabe al castellano. El arcediano cristiano Domingo Gundisalvo traduce al latín la *Fons Vitae* del judío de Málaga Ibn Gabirol. Yêhuda ben Mošeh, médico versado en astronomía y estrecho colaborador de Alfonso X, tradujo buena parte del *Lapidario* (1243-1250), otra parte la tradujo Eleazar de Toledo, *Libro Complido, Estrellas fixas...* Yishaq ibn Sai'd tradujo múltiples obras de astronomía. Rabi Yoel hizo una traducción de *Calila e Dimma* y Yaakov, otra de prosa rimada; Isaac Ibn Cid; Don Yhuda Mosca, etc. [*Ib.*: 103]

Gustavo Bueno en el capítulo IV de *España frente a Europa* defiende la unidad de España adscribiéndola a la forma unitaria política de un imperio y postula un ortograma que habría nacido con Alfonso II en Oviedo, habría eclosionado con Alfonso X y alcanzado dimensión universal con Carlos V, para intentar salvar el materialismo histórico señalando como «contradicción fundamental», no la que se da entre clases sociales definidas en el ámbito de una sociedad política, «sino en los conflictos entre diferentes sociedades políticas, enfrentadas también por el control de los medios de producción (tierras, ganado, minerales, mar...) y, singularmente, en el conflicto de la monarquía asturiana y “sucesoras” y el imperialismo islámico» (Bueno, 1999: 268).

Pero al subrayar la incompatibilidad entre moros y cristianos (una obviedad de Perogrullo) y tras burlarse de la convivencia entre las tres culturas tematizada por Américo Castro, dibuja su propuesta como un esqueleto de planes y programas imperiales que no concreta, parece olvidar los detalles de la historia (es decir, los citados planes y programas concretos) obsesionado por minimizar la oposición entre Carlomagno y Mahoma de H. Pirenne, sin percatarse de que la contraposición entre España y Europa discurre por los cauces de las diferencias políticas entre el *modelo cristiano de Cluny* y el *modelo de la cultura alfonsí*, en el que la lengua nace más como «rumor de los desarraigados» que como compañera del imperio (según Nebrija) y del papel fundamental que en este proceso tuvieron los judíos.

Al proporcionar la carne histórica al esquema puramente abstracto y lógico del ortograma de Gustavo Bueno, Pérez Herranz lo hace más operatorio e inteligible. No en vano su propuesta de un «morfologismo filosófico» se presenta como una filosofía de la inteligibilidad frente a las filosofías esencialistas o las utilitaristas en *Ambiguus Proteus*, obra autobiográfica sobre la que volveremos más tarde. Así quedaría integrado el ortograma buenista con la historia real de España, de una manera

diferente, a resguardo de las objeciones y el desprecio de los historiadores profesionales:

La *cultura alfonsí*, por seguir el rótulo propuesto por Márquez Villanueva, fue un proyecto no forzado, sino *elegido* por Alfonso X el Sabio y su corte, que utilizó la lengua castellana —el vernáculo frente al latín— como clave de un ambicioso proyecto, el fecho del imperio, que pretendió incorporar activa y eficazmente la “alteridad oriental”. Y fueron los hebreos quienes ofrecieron al monarca un programa de castellanización de las culturas islámica y vasca, puesto que en el latín solo encontraban indiferencia o desprecio; los judíos vieron una oportunidad de incorporarse al nuevo poderío de Castilla. Un proyecto que se asentaba en una realidad que todos compartían —cristianos, musulmanes y judíos—, esa aculturización que en las artes se ha solido denominar *mudéjar* o *mixtiárabe* (Camón Aznar) [...] Alfonso X proyectaba, por medio de una política cultural, una teoría del estado reconocible a través del racionalismo avanzado por Averroes y Maimónides en el siglo anterior... *rex magister*... ante la falta de una cultura fuerte y clerical, desengancha la idea de *saber* de la idea de latín e inicia un proyecto de renovación dirigido a y en beneficio del pueblo, o al menos de la mayoría y no de una minoría de clérigos. Y admite el saber no cristiano y la lengua árabe, la lengua que durante cuatro siglos es lengua de cultura. El recurso de Alfonso X no fue convocar clérigos y monjes, sino moros y judíos en aquella asombrosa institución de Traductores de Toledo del taller alfonsí. El traductor Álvaro de Oviedo (hacia 1280) es el nexo entre ambos grupos. Y Toledo se convierte en la fuente de las ciencias y de la filosofía. [Pérez Herranz, 2016: 105-106]

19

En efecto, por toda Europa Toledo será la fuente del averroísmo, de la recuperación de Aristóteles, auténtica «ciudad oriental» en Occidente a cuyos sabios atrae como un imán.

La historia de la filosofía hispana de Pérez Herranz muy pegada a los hechos explica con meridiana claridad cómo ocurrió la confrontación entre este modelo alfonsí y el modelo francés de Cluny, desde el que frailes y abades agitaron las cruzadas y el anti-islamismo después de quemar y perseguir a los judíos acusándolos de ser los asesinos de Cristo. En cambio, la historia del ortograma de la reconquista sobrevuela por encima de los siglos seleccionando aquellos episodios monárquicos que favorecen su interpretación tanto *emic* (desde el punto de vista de los monarcas) como *etic* (desde la perspectiva de los acontecimientos externos). Es curioso que Gustavo Bueno articule el materialismo histórico al que apela mediante las alianzas matrimoniales de los reyes y no a través del ser social y las condiciones materiales de existencia. Y si, de lo que se trata es de ejecutar otra *Ümstulpen*, no se entiende por qué no se presta más atención a

las producciones intelectuales de los cortesanos o a la buena gestión administrativa de los reinos y ciudades, que fue el campo donde los judíos se hicieron imprescindibles para muchos monarcas, lo que, por otro lado, explica mejor el hecho de la convivencia pacífica, así como la tardanza, pero también la peculiaridad de los asaltos a las juderías a partir del de Sevilla el 4 de julio de 1391 que, según el libro de Rica Amran, acabó propiciando la *conversión por miedo* de más de 200 000 judíos. Transformado el «problema judío» en el «problema converso», cobran sentido los debates sobre el Libro, los decretos de limpieza de sangre desde 1459 y, finalmente, la institución en España del Tribunal de la Inquisición en 1478, casi tres siglos después que se fundase en Francia (1183) para perseguir la herejía albigena⁵.

Pérez Herranz resume la situación en el capítulo III dedicado a repasar las disputas y cruces de conciencias en los siglos XIV y XV en los siguientes términos:

Hasta 1391, el judaísmo era beligerante con el escepticismo interno de las aljamas y entraba en polémica con los críticos del exterior. A partir de esta fecha fatídica, el judaísmo pasará de la defensa al ataque, porque la cuestión urgente no es ya la de mostrar su verdad (por *modus ponens*), sino la de mostrar la falsedad del cristianismo (por *modus tollens*). Se escriben obras que responden a las conversiones masivas y al terreno ganado por los cristianos (conversos). La argumentación se hace más agresiva, porque los rabinos se disponen a destruir la fe en Cristo. La situación es paralela a la de los cristianos, pero a la inversa: han de debilitar la fe en el cristianismo y conducir de nuevo a los conversos al judaísmo. El converso hacia el que va dirigido esta argumentación es aquel que cree en las doctrinas del cristianismo y al que habría que convencer de lo erróneo de su planteamiento. Profiat Durán, llamado *Efodi* (1350-1415) escribe una refutación del cristianismo a petición de Hasday Crescas (1340-1410), rabino jefe de la judería de Aragón. Insatisfecho por el trabajo de Durán, Crescas hará una crítica intensa de los dogmas cristianos en *Refutación del dogma cristiano*. En *Al Tehi ka Avoth* (*No seas como tus padres*) reduce el dogma cristiano al absurdo: habrían sido los santos padres, no los rabinos como dicen los cristianos, quienes habrían falsificado la Biblia al incorporar la figura de un hombre que era al tiempo Dios... Hasday Crescas hace referencia al pernicioso efecto producido por el racionalismo de Maimónides, al que califica de *averroísta*. [Pérez Herranz, 2016: 146]

⁵ Pérez Herranz saca a la luz una riquísima bibliografía histórica que la Biblioteca Miguel de Cervantes, que la Universidad de Alicante ha puesto a disposición del público general. No sólo reproduce textos clásicos como el de Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso* (Madrid, Real Academia de la Historia), Luis Suárez (*La expulsión de los judíos*), Valdeón (*El chivo expiatorio*), Rico (*Alfonso X*), Villanueva, etc.; en la línea de la tesis de B. Netanyahu. «Verdaderamente la campaña de Martínez de 1391 representa el único movimiento antisemita de la historia judía que inscribió en su bandera la conversión de los judíos. Aparentemente, no quería hacer daño a los judíos, sino un enorme bien...», v. *Los orígenes de la Inquisición* (2000: 149).

Para Pérez Herranz antes de reparar en el trabajo policial de la Inquisición habría que fijarse en el aciago decreto de conversión de 1391, y en lugar de preocuparse tanto por señalar el momento en que los Trastámara deciden otorgar el título de Príncipe de Asturias al heredero de la corona en 1388, habría que insistir en poner fecha a lo que Villacañas llama la *etnoformación hispana* que es el momento en que los sentimientos de recelo y odio fraguan las futuras naciones hispanas. Pero una cosa es argumentar que el irenismo y la armonía entre las tres religiones no se sostiene históricamente y otra muy distinta no reconocer la continuidad cultural que propicia la cultura alfonsí, que no tiene parangón en Europa. Cita Pérez Herranz a Julio Valdeón quien habla de la «revolución Trastámara» como el gran partido que —con el apoyo de Francia, el Pontífice y la corona de Aragón— funda la unidad católica sobre la Corona y una nobleza señorial, no feudal, siendo Enrique III (1369-1379), conde de Noreña y Gijón, mercenario al servicio de Francia, quien adaptará la monarquía alfonsí al modelo francés y al antijudaísmo. Pero matiza que «la violencia física contra los judíos hay que achacarla especialmente a las tropas extranjeras que vinieron a la península, los mercenarios franceses que ayudaron al bastardo y, desde el campo opuesto, los soldados ingleses del Príncipe de Gales, aliados de Pedro el Cruel» (Valdeón, 2000: 45)⁶.

Pérez Herranz sigue las tesis de Luis Suárez sobre la expulsión de los judíos y da cuenta de las contradicciones internas en el convulso período que se desató en Hispania durante la dinastía de los Trastámara durante la que los judíos llegaron a convertirse en el chivo expiatorio para la nueva sensibilidad cluniacense que llegó de Europa. Las luchas entre los nobles, las ciudades y los monarcas eran una desgracia para los judíos *medianos* y *menudos* y un negocio muy beneficioso para los judíos de Corte. Así, por ejemplo, Enrique II, por un lado, recaba el apoyo de tres judíos influyentes, los hermanos Joseph y Samuel Abravanel y el sevillano Joseph Pichó, y utiliza el antisemitismo como instrumento de propaganda para alcanzar el control político. No es del caso reproducir aquí el minucioso elenco de pensadores judíos que entre H. Crescas con su ataque furibundo a Aristóteles y al averroísmo racionalista y un siglo después Isaac Abravanel (1437-1508), nieto ya de conversos, quien desde los planteamientos de un nuevo judaísmo filosófico replantea la cuestión del mesianismo

⁶ V. también Villacañas (2008: 218) y Márquez Villanueva (1994).

en perspectiva universalista, interpretando la expulsión de 1492 como un episodio más del *sufrimiento* que deben padecer los elegidos antes del advenimiento del Mesías. En la página 185 diseña Pérez Herranz un cuadro que permite comparar las posiciones que recorren los judíos hispanos al categorizar las relaciones entre Religión y Filosofía o de fe y razón con las de la filosofía tradicional cristiana.

TABLA. Relación entre la filosofía y las religiones durante la Edad Media

	Religión	Filosofía
Religión cristianismo judaísmo	A) Solo hay religión La filosofía se identifica con la apologética: <i>v. gr.</i> Tertuliano Pedro Damían (1007-1072) Ha-Leví	C) Filosofía cristiana y judía Tiende a defender a la filosofía. Armonía Fe y Razón. Tomás de Aquino Maimónides
	B) Cristianismo o judaísmo fco. Tiende a renunciar a la filosofía. Agustín de Hipona. Subordinación de la razón a la fe. Judaísmo: <i>Saadía</i> /el Agustín judío	D) Sólo hay filosofía No es cristiana: Averroes y el averroísmo (Siger de Brabante...) Judíos: Gersónides...

Fuente: adaptada de la que figura en Pérez Herranz (2016: 185)

Baste aquí citar la conclusión del capítulo III que, como si de un teorema topológico se tratase, explica por qué las polémicas en torno al Libro que florecieron durante más de un siglo antes del decreto de expulsión de 1492 se cancelan inopinadamente cerrando las vías tanto a los lindos (como Alonso de Espina) como a los tornadizos (como el citado Abravanel).

Es difícil dejar de ponderar la penetración de Pérez Herranz en este trabajo histórico sobre la hermenéutica del sujeto mediante el que pretende suplir las carencias del materialismo filosófico desde una perspectiva cronológica indiscutible: la fecha de 1492. Pero para aclarar *la singularidad y complejidad del pensamiento hispánico* plantea dos tesis metodológicas muy generales que formula explícitamente al principio del capítulo 4.º:

[...] la primera es de cuño averroísta: los fenómenos que estudiamos —luchas y conflictos, armonías e inconmensurabilidades— no pueden traspasar ciertos límites; si Averroes los fijaba en el Entendimiento Agente, nosotros hablamos de los límites que impone la Topología a los fenómenos humanos —incluidos los de conciencia— la ley que envuelve las morfologías que habitamos sobre

la Tierra. La segunda, la necesidad de utilizar ciertas ideas para dar cuenta de ese tapiz, que no son ni categorías históricas tradicionales, ni Ideas especulativas, sino lo que hemos llamado *hipercategorías*. [Pérez Herranz, 2016: 195]

Ahora bien, mientras la primera tesis le resulta muy útil para dibujar la singularidad hispana en términos de cuatro factores concretos, las llamadas hipercategorías que se asocian al segundo criterio (a saber, rutas, fronteras, singularidades y complejidad) apenas juegan ningún papel en el resto del libro. ¿Realmente las hipercategorías que moviliza Pérez Herranz contribuyen en algo a erradicar la *ignorantia elenchi* que los españoles tenemos sobre nuestra propia historia (incluida la filosófica)? ¿No contribuye más a ello la acumulación de informaciones e investigaciones sobre autores medievales que o bien permanecían en la sombra o bien suelen estar marginadas en los relatos oficiales sobre la Edad Media? Aun cuando la singularidad hispana deba algo a su condición de frontera entre Oriente y Occidente ¿es realmente una singularidad distinta de la singularidad europea que es el problema que nos plantea su obra posterior *Más allá de imperios y naciones*?

Ciertamente no es una novedad la observación de Unamuno de que el pensamiento filosófico hispano hay que buscarlo diluido en la literatura, las acciones y la mística. Pérez Herranz hace suya la crítica de Juan Andrés acerca de la falta de flexibilidad de la escolástica universitaria para recoger tan precioso legado, de modo que tiene mucha lógica que su trabajo haya sido premiado con este patrocinio. Lo que nos saca de la *ignorantia elenchi*, y resulta sorprendente, es la inequívoca demostración del vínculo existente entre la incorporación de una masa de judíos conversos a la cultura y el fenómeno literario del llamado *Siglo de Oro*:

El fenómeno es raro, porque los escritores y artistas cristianos-viejos —poetas, dramaturgos, místicos— son una minoría respecto a los conversos. Hasta la sentencia de Toledo (1547) del cardenal Juan Martínez Silíceo (1477-1557), estos se atreven aún a ironizar con los linajes... El sabio judío ha de ser prudente, frente al filósofo, que puede expresar abiertamente la verdad. El sexto amo del *Lazarillo de Tormes* disimula sus creencias haciéndose capellán; el padre de Guzmán de Alfarache, el personaje de Mateo Alemán, lleva un rosario de cuentas más gruesas que avellanas; el joven Pablos del *Buscón* de Quevedo adopta los apellidos San Pedro, San Juan y San Cristóbal... Desde 1547 se hace cada vez más impensable la crítica, y, *a fortiori*, las sátiras de los dogmas del catolicismo

(Trinidad) o del pecado original, como las que en el siglo XV aparecen en el *Cancionero de Baena*. [Ib.: 307-308]

Después de hacer una exhaustiva clasificación temática, recupera Pérez Herranz una pléyade de intelectuales, obispos y funcionarios hispano-conversos entre los que destacaré aquí en el siglo XV sólo a tres por la atención que les presta: el enigmático bachiller Alfonso de la Torre (1410-1460), autor de *Visión deleytable de la philosophia e de otras sçiencias*, valorada como una nueva «guía de perplejos, especie de manual para cripto-judíos, incrédulos y precoces deístas», según Bataillon; el prolífico y admirado Alfonso de Madrigal, *El Tostado* (1400-1455), experto en la cábala, la astrología, la Biblia y Aristóteles, que llegó a ser obispo de Ávila, quien en su *De optima politia* neutraliza las Escrituras por la vía de la Ciudad, entendida aristotélicamente de forma muy diferente al Imperio, y, finalmente, Alonso de Cartagena (1384-1456), bautizado por su padre en 1391, quien llegó a ser obispo de Cartagena y reunió un numeroso grupo de discípulos (un círculo), cuyo programa de una *ciudad tornadiza* fracasó por la política de Fernando e Isabel. El minucioso estudio que Pérez Herranz dedica a la ontología de Cartagena le servirá para inspirar un nuevo humanismo, ya que «desliza una anábasis hacia la Naturaleza, a lo que está más allá de los pactos políticos y de la cultura, en la línea del individualismo cristiano frente al averroísmo del Entendimiento agente» (ib.: 291). Que la filosofía de la historia del círculo de Cartagena sirve de inspiración a los conceptos de la historia de Pérez Herranz se trasluce en la afirmación de que en lugar de ponderar la convivencia entre las tres comunidades (cristiana, judía y musulmana) se «prepara el terreno de la conversión en los reinos frontera de la península de la hegemonía castellana... en la que lindos y tornadizos se identifiquen en el límite, una característica específica de la península» (ib.: 296).

Antes de proceder a plantear el problema subyacente en el asunto de las hipercategorías, que concierne al estatuto gnoseológico de la llamada ciencia histórica, resumiré los cuatro factores en los que Pérez Herranz cifra la *singularidad hispana*, que consta de una pluralidad de reinos españoles, al menos hasta los Reyes Católicos.

El primer factor es la Inquisición como instrumento de cristianización forzosa, que afecta a los conversos y a las políticas racistas de «limpieza de sangre», pero que depende en gran medida de las presiones europeas, lo que matiza la tesis de Bueno,

en la medida en que la España moderna acabaría plegándose a las exigencias europeas. En el epílogo de *Lindos y tornadizos*, encontramos un anticipo de los desarrollos que aparecerán en *Más allá de imperios y de naciones*:

La historia, que siempre ha de contarse desde el presente, investiga las líneas de fuerza que nos han traído a la situación actual; y, en consecuencia, es valorativa, no neutral... La filosofía se fracturó en el momento en que se fraccionó la Europa cristiana, organizada hasta entonces contra el islam. En esa gran bifurcación que se produce en la Europa del siglo XVI se encuentra una de las claves de nuestra historia. La tesis que impuso la Europa protestante del norte, aceptada por la derecha (Michelet) y por la izquierda (Marx) hegelianas, es que sólo hay un camino histórico, que el desarrollo de la técnica va unida a su espíritu, y que todo lo que allí no encaje es superstición y oscurantismo. [Pérez Herranz, 2016: 434]⁷

Este reconocimiento explícito del carácter *valorativo* (tendencioso, ideológico) de la historia ¿no constituye un hándicap para sus pretensiones científicas? ¿Puede eludirse la ideología elevando la apuesta hiperbólicamente hasta unas supuestas hipercategorías?

El segundo factor es el *Decreto de conversión* de 1492, que no sólo produjo la expulsión de los judíos, sino consecuencias morales y políticas bien reflejadas en la literatura de la época y que agudizaron las consecuencias éticas (el odio y la desconfianza) y gnoseológicas aparejadas al primer factor, al quedar ligada el criterio de verdad a su materialización jurídica en las sentencias de los tribunales inquisitoriales. En particular, Pérez Herranz explora al respecto el movimiento de los «alumbrados» que en su mayoría eran conversos por lo que valoraban con especial interés «teológico» su nueva fe comparándola con la antigua mediante la lectura directa de la Biblia, y que se oponían a los métodos externos de la inquisición y profesaban una espiritualidad interiorista reformada en la línea del cardenal Cisneros, que protegió a muchos de ellos (*ib.*: 356-362). Pero atribuir al inquisidor Cisneros, que llevó a cabo la quema de la biblioteca nazarí en Granada, connivencia con los conversos porque se empeñó en la

⁷ ¿No es esta una respuesta a las dudas planteadas en la p. 365 a propósito de la alternativa jesuítica?: «¿Hay un único modelo de modernidad... o hay dos modelos, un reformado y otro contrarreformado...? ¿Es la modernidad un error histórico?... ¿Es superior el modelo de la inquisición al *cogito* cartesiano para el control de las supersticiones?»

edición trilingüe de la Biblia políglota complutense, que recuperaba el texto hebreo y arameo, me parece coger el rábano por las hojas ignorando además, no ya la conquista de Orán que seguiría con el ortograma de la reconquista, sino la controversia interna entre los franciscanos *conventuales* y su opción por franciscanos *observantes*, que sí tiene mucha importancia para la evangelización del Nuevo Mundo.

El tercer factor fue, en efecto, el descubrimiento de América, que para Pérez Herranz no tuvo tanto la consecuencia de cambiar el ortograma de la reconquista en la construcción de España, como interpretaba el *cisneriano* G. Bueno, cuanto el establecimiento de nuevas relaciones intersubjetivas al proclamar lo que Francisco de Vitoria tematiza como *ius communicationis* «un principio racional e indestructible, al modo en que Descartes lo hará mediante el *cogito*, que permitía justificar la situación creada por el descubrimiento/conquista... (separándola) de las justificaciones anteriores vinculadas a la potestad del papa o del emperador, incluso al recurso de la evangelización, y dota de autonomía al vínculo entre los seres humanos» (*ib.*: 240).

Para ello arranca Pérez Herranz de la *Historia de la invención de las Yndias* (1528) de Fernán Pérez de Oliva (1494-1533), humanista integral que está convencido de que españoles e indios «están llamados a emprender una nueva etapa de la historia inaugurada por Cristóbal Colón, que supone el reconocimiento de la dignidad de todos los hombres» (*ib.*: 363). Y este es el punto desde el que Pérez Herranz emprende una labor exegética tendente a sustituir el *cogito* cartesiano por el nuevo derecho subjetivo de los jesuitas, en especial Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), cuyas fórmulas prefiere a las de Hugo Grocio. Su argumentación filosófico-teológica comienza afirmando que «el escotismo y el nominalismo habían abierto una brecha abismal entre Dios y las criaturas, que obligaba a preguntarse cómo podían conciliarse la *potentia Dei* absoluta con la libertad humana» y que llevará al enfrentamiento entre los jesuitas Diego Laínez, Salmerón y Luis de Molina y la respuesta del dominico Domingo Báñez en el Concilio de Trento: «La polémica conocida como *De auxiliis* (1582-1607), fue tan rocosa, que requirió la mediación del papa, quien, sorprendentemente para una lectura desde el exterior, dictaminó libertad a dominicos y jesuitas para defender sus posiciones respectivas, dejando el problema abierto a la argumentación» (*ib.*: 373). Es esta apertura la que aprovecha Pérez Herranz para

malmeter contra la tradición europea de Descartes, alineando a los jesuitas con la tesis ontológica del Dios hebraico para quien los designios del hombre son irrelevantes:

Descartes destruyó toda la tradición judeocristiana al neutralizar el combate (o juego), entre conciencias, divina y humana, con la hipótesis del *Genio Maligno* y al no aceptar las condiciones en las que la razón se acredita, porque esas condiciones las pone ella misma. A partir de ahora los científicos argumentarán en este territorio que confunde a Dios con las leyes creadas por Él, a cuyo trazo no ha sido ajeno Kant que traslada la función del Genio Maligno a las antinomias de la razón pura y pone al sujeto del engaño en el propio sujeto racional. [Ib.: 376]

Pérez Herranz critica al propio Heidegger por haberse atrevido a prescindir de Dios, pero ¿qué se gana con prescindir del *ego transcendental* para regresar al omnipotente Yahvé de los judíos? Para un ateo no hay nadie omnipotente y el proceso de inversión teológica que marca la senda de la Modernidad, como reconocía en su momento el propio G. Bueno, justifica mejor los derechos humanos que cualquier relato bíblico, por mucho que el estado judío del arbitrario Netanyahu se empeñe en sus *derechos bíblicos* para negarles el pan y la sal a los semitas palestinos que permanecieron en el territorio, adaptándose a las circunstancias. ¿O acaso la victimización de la Shoah autoriza esta venganza que no va contra los alemanes ni contra los nazis?

El cuarto factor fue, en efecto, el Concilio de Trento, cuyas consecuencias epistemológicas (sobre la distinción entre verdad y falsedad), antropológicas (sobre el libre albedrío, recién mencionado) y ontológicas (sobre la oposición entre atomismo y sustancialismo) provocan una nueva escisión en Europa. Como se sabe, el Concilio se desarrolló en tres periodos (1545-1547, 1551-52 y 1562-1563) en el intermedio de los cuales se suceden tantos acontecimientos (incluido el relevo del propio Carlos V, que pretendía mediante su convocatoria conciliar a los protestantes con el papado para garantizar la continuidad del Sacro Imperio Romano-Germánico, por su hijo y heredero Felipe II quien logró culminar el concilio), que Pérez Herranz no consigue articular un relato unitario más allá de la confrontación topológica entre un *confesionalismo plural* y un *confesionalismo unitario*. Puesto que la ambición de Carlos V de unificar la cristiandad bajo el formato imperial europeo fracasa, Pérez Herranz abre un nuevo capítulo en este relato que quiere ir *Más allá de imperios y naciones*, escribiendo

un segundo volumen titulado: *Singularidad imperial: del Mediterráneo al Atlántico* (2023b). En el volumen primero, antes de un breve apartado que alude al Tratado de Tordesillas como origen de la fragmentación nacional europea, se refiere a las dos formas de confesionalismo europeo, el de los unitaristas y el de los pluralistas republicanos al estilo de Erasmo de Rotterdam. Entre las razones del fracaso de la política imperial de Carlos I de España y V de Alemania, se acuerda Pérez Herranz de citar a Karl Marx, pero no para apuntalar una interpretación materialista o economicista, sino para poder atribuirle el prejuicio racial de los europeos respecto a España, que, si antes era considerada, según su interpretación, *frontera semita* por su asimilación de judíos y moriscos, desde 1650 va a ser asimilada con los otomanos:

La monarquía absoluta en España, que solo superficialmente se parece a las monarquías absolutas europeas en general, debe ser clasificada más bien al lado de las formas asiáticas de gobierno. España, como Turquía, siguió siendo una aglomeración de repúblicas mal administradas con un soberano nominal a la cabeza⁸.

En *Lindos y tornadizos*, sin embargo, Pérez Herranz no trata cuestiones históricas; sólo alude a la ontología teológica de Trento, que exige incorporar la Trinidad y la Eucaristía para lo cual pasa revista a antitrinitarismo de Miguel Servet y al círculo de Basilea en oposición a la literatura mística cristiana de santa Teresa y san Juan de la Cruz: «La ontología de Teresa de Jesús desborda los límites de este capítulo y de este ensayo. He preferido elegir las experiencias que pudieran verificar los dogmas tridentinos, a la manera en que Miguel Servet lo llevó a cabo con su propia doctrina, verificada en la circulación de la Sangre. Juan de la Cruz mostró, experimentalmente, la posibilidad misma de la Trinidad» (Pérez Herranz, 2016: 390). La preciosista exégesis simbólico literaria que Pérez Herranz lleva a cabo del *Cántico espiritual*, se completa con la que hace de los personajes cervantinos Alonso Quijano y Sancho Zancas. Consciente, no obstante, de las múltiples interpretaciones y de la inmensa riqueza que acompaña al más ilustre de los tornadizos, Miguel de Cervantes, se limita a destacar tres mojonos que le sirven para demarcar el inmenso territorio que supone la recuperación filosófica de la literatura española, representada paradigmáticamente

⁸ Karl Marx, *Sobre España*. Moscú, Progreso, p. 4, cit. en Pérez Herranz (2023a: 198).

por *Don Quijote de la Mancha*, a saber: «una epistemología que neutraliza el Libro de los Libros; una ética trazada a la escala del guerrero cristiano; y una ontología del resto, construida desde el híbrido tornadizo» (*ib.*: 404). Que la argumentación se funda en una cuidadosa selección de textos demostrativos de las tesis que defiende se muestra con facilidad. En realidad, si Pérez Herranz se atreve a interpretar filosóficamente un texto tan clásico es porque previamente ha ensayado el funcionamiento de su instrumental⁹. De ahí que lo que contribuye a sacarnos de la *ignorantia elenchi*, cuando analiza autores clásicos conocidos como fray Luis de León o Calderón de la Barca, no es descubrir sus obras como las de los conversos medievales, sino el enfoque filosófico sobre unos textos desde una nueva perspectiva ontológica, epistemológica o ética, así como su contextualización.

Léase como muestra lo que dice sobre la ontología del «resto»:

El concilio de Trento comienza cuando nace Cervantes, y cuando tiene dieciséis años se introducen sus cánones y la compañía de Jesús inicia su expansión y su poder educativo... La ontología de *Don Quijote de la Mancha* no es una ontología de la naturaleza o de la ciencia (como las que desarrollarán Descartes, Leibniz o Kant) [...]. Cervantes absorbe la ontología de la Naturaleza (movimiento de los astros) y de la técnica (molinos y batanes) en una ontología de la monarquía de los Austrias, que quiere convertir el mundo (los guerreros, los letrados, los conversos, los protestantes, los indios del Nuevo Mundo) en almas, en seres *praeternaturales*. La ontología de Cervantes es la ontología de las relaciones humanas, de los poderosos y del *resto*... Y así van apareciendo los sujetos de aquella sociedad: los tridentinos y los no tridentinos: cristianos, moros (Zoraida) y moriscos (Ricote), judíos, aristócratas, guerreros... Todos están mezclados: amas y sobrinas, curas y barberos de las aldeas; venteros y mozas; yangüeses y cuadrilleros; cabreros y aldeanos ricos. Al lado del caballero cristiano precipitan todos los componentes de esa alquitara en que se había convertido la península ibérica y la imposibilidad de absorber el resto de una población mezclada, híbrida, mixta... *Don Quijote de la Mancha* hace precipitar todos los restos y se nos aparece la figura del *tornalindo*, el protagonista de aquella genial aventura que los contemporáneos entendieron como una chanza, y convirtieron a don Quijote y a Sancho en estereotipos burlescos... Lindos y tornadizos se irían difuminando poco a poco...: los conversos estaban muchas veces más cerca de la doctrina musulmana que de la doctrina de los rígidos rabinos askenazíes; la distinción entre conversos *anusin* (forzados) y *mesumad* (voluntarios) era rotunda; se toleraba más la violación de la ley en público que en privado; los conversos llamaban *villanos* a los cristianos viejos, y estos, a

⁹ Por ejemplo, sobre Cervantes tiene varios trabajos en torno al centenario de *El Quijote*. Por ejemplo, Pérez Herranz (2006) «El ser dicho a la manera cervantina: de Henri Poincaré a Paul Auster», o (2007), «El tercer hilo de la trama: El guerrero cristiano medieval contemplado desde “El Quijote”», entre otros.

hidalgos y nobles los llamaban *judíos*. Lo que queda fuera del cristiano tridentino es resto... Y tampoco hay que considerar, a la inversa, que los tornadizos sean los buenos y los lindos, los fanáticos; entre estos los hay sensatos y entre aquellos, fanáticos. [Pérez Herranz, 2016: 417]

Es difícil negarle a Pérez Herranz la extensión, profundidad y el derroche de ingenio desplegado a la hora de sacar a la luz la importancia histórica que ha tenido el sordo enfrentamiento entre *lindos* y *tornadizos* en el período que va desde 1391 hasta 1563. Ahora bien, la conclusión filosófica del libro, desde un punto de vista profesional, parece venir a desembocar en Baruch Spinoza (1632-1677), un descendiente de sefardíes afectados por el decreto de expulsión de 1492 y que tendría experiencia de primera mano tanto de los judeoconversos como de las tradiciones filosóficas musulmana y judeo-hispana de Avicena, Avempace, Ibn Arabí, Averroes y Maimónides, defensores de la razón y partidarios de reconciliar ciencia y teología y que, además, es conocedor de los grandes autores del barroco español (Cervantes, Góngora, Quevedo y Gracián).

Por otro lado, la investigación que ha dado como resultado el libro dice Pérez Herranz que le fue sugerida al estudiar la obra de Baltasar Gracián (1601-1658), que le hizo entender que la forma ensayística de expresión filosófica no sólo era legítima, sino que se ajustaba al propio formato de las disciplinas filosóficas¹⁰. En particular, Pérez Herranz desarrolla el argumento de que Gracián al ajustarse al dogma tridentino de la Eucaristía, como buen jesuita, debe acudir al hilemorfismo de Aristóteles, por un lado, mientras, por otro, defiende la escala racional-corpórea del hombre. ¿Dónde radica la cuestión filosófica, según Pérez Herranz?:

La filosofía tridentina bloqueaba la física atomista y mecanicista, por un lado, y la anatomía del cuerpo-máquina (de Vesalio a Borelli), por otro. De manera que, si bien el pensamiento español-hispánico desarrolló una espléndida comprensión del mundo humano, a partir de la «experiencia conversa» y luego de las Américas, esa experiencia de un sujeto plural dado en intersubjetividad bloqueó, a su vez, la ontología científica desde la ontología tridentina. [*Ib.*: 433]

Por su parte, Spinoza que sí es capaz de sortear con su filosofía las limitaciones tridentinas, por un lado, mientras por otro no sucumbe a las trampas cartesianas del

¹⁰ V. Pérez Herranz (2002 y 2011).

cogito, al aceptar la limitación que supone la composición corpórea, de modo que, desde el cuerpo, dominado por el *conatus*, logra neutralizar la *potentia Dei* absoluta, no fue capaz, sin embargo, de darse cuenta del resto descubierto por Cervantes o Calderón, que posibilitó, según Pérez Herranz un esplendoroso mestizaje interracial.

Lindos y tornadizos aparece, así, como un libro redondo. A partir de él, Pérez Herranz, sigue investigando y profundizando tanto en las fuentes como en la historia. Me parece, sin embargo, que al estirar la experiencia hispano-conversa a toda la historia de la humanidad, el constructo se rompe, sin que su sistemática apelación al morfologismo, como ontología, y a la topología, como instrumento, puedan evitarlo. Como quiera que esas limitaciones penden críticamente del concepto mismo de historia que maneja, debemos examinar con detalle las hipercategorías que le sirven de fundamento. Hay, sin embargo, una inconsistencia que me veo obligado a mencionar aquí y es que mientras el concepto de «resto ontológico» parece remitir a un pluralismo materialista irredento, en la práctica Pérez Herranz articula la historia mediante dicotomías entre las que parece forzoso elegir. Así ocurre al contar la historia de España a partir del siglo XVI en relación con Europa

El *confesionalismo unitario* es el propugnado por Carlos V y desplegado por España: no hubo tiempo para que cada parte (los reinos de Castilla y Aragón) fueran gestionando una formación de la subjetividad más allá de la subjetividad que se había dado durante el siglo de la frontera; en el resto de la cristiandad hay un movimiento de invaginación hacia el cristianismo (los musulmanes están muy lejos y los judíos marginados). De manera que hay una unidad cristiana y una multiplicidad de confesiones. Esto no ocurrió en España, donde, al ser derrotados los Comuneros, la formación de la subjetividad fue expansiva. El vencedor de España fue Carlos V. [Pérez Herranz, 2023a: 196]

§ 2. Las hipercategorías y el problema epistemológico de la historia

Mientras en *Lindos y tornadizos* se enuncian las hipercategorías al principio del libro IV, pero inmediatamente se acomete la tarea que subtitula el libro, a saber, «El pensamiento filosófico hispano (siglos XV y XVII)», en el volumen 1 de *Más allá de imperios y naciones*, después de alcanzar una visión filosófica propia en *Ambiguus proteus* (2019), emprende Pérez Herranz la ambiciosa tarea de resolver el «problema de España» en contraposición al panfleto de Gustavo Bueno en *España frente a Europa*, que

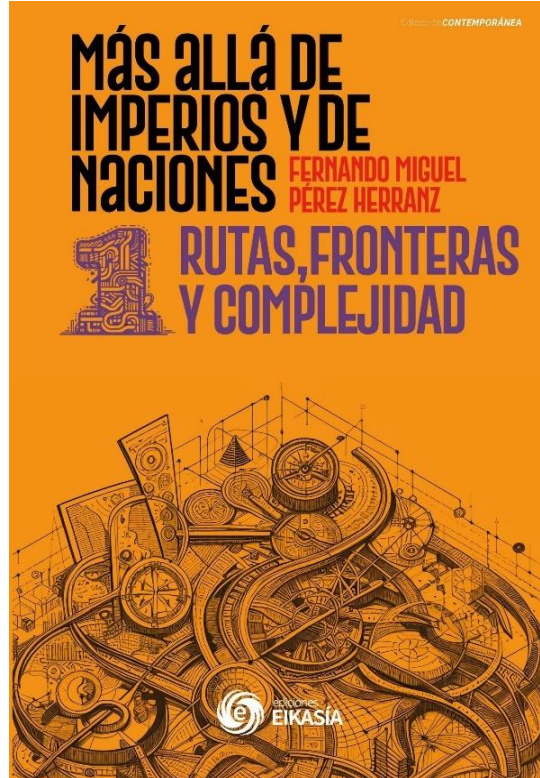
tanto nos había irritado a muchos. Para hacerlo en los dos volúmenes publicados hasta ahora pasa revista a todos los autores que han reflexionado sobre este problema desde *España defendida y los tiempos de ahora de las calumnias de los noveleros y los sediciosos* de Francisco de Quevedo en 1609 hasta *Imperiofobia* de José Luís Villacañas en 2018. Su estrategia no consiste en refutar directamente a G. Bueno, sino anegararlo, inundar su tesis, ampliando sus críticas hasta negar la formulación misma del silogismo que el maestro trata de refutar, a saber, que si España tiene un problema, en Europa hallará la solución, que es el punto en el que estábamos de acuerdo todos los que aceptamos la Constitución de 1978. Es decir, Pérez Herranz, quiere ir más allá del silogismo disyuntivo $[(A \vee B) \rightarrow (\neg A \rightarrow B)]$, negando que acudir a Europa pueda solucionar los problemas que ambos compartimos y se embarca en una investigación «histórica», cuyos límites están *Más allá de imperios y naciones*. Así lo formula paradigmáticamente en el volumen II:

España está desajustada; sin duda. Pero ni más ni menos que Europa. Desde España, tan dada a mirarse continuamente el ombligo (imperialista o nacionalista), es posible que no vayamos más allá del silogismo disyuntivo: si España está desajustada, entonces Europa no lo está $[(A \vee B) \rightarrow (\neg A \rightarrow B)]$; pero es una creencia ideológica que no supera el criterio ontológico de realidad. [Pérez Herranz, 2023b: 61]

¿Desde qué criterio ontológico opera? Lo que yo critiqué siempre al panfleto de *España frente a Europa* es la ignorancia del siglo XIX y su intento de saltar desde la época imperial al desastre de 1898. Por su parte Pérez Herranz afirma que la revolución industrial del siglo XIX es el factor que desajusta a todas las sociedades europeas, a lo que yo no tengo nada que objetar. Pero a partir de ahí se empecina en cargar las tintas sobre la ciencia y el sujeto como únicos factores ontológicos a considerar, de modo que su pregunta es: «¿Por qué en España no se conforma un Sujeto que cultive la Ciencia?» (*ib.*: 62). Ahora bien, el formato de la pregunta determina la respuesta: como quiera que para Pérez Herranz G. Bueno habría solucionado el problema de la ciencia, sólo queda por resolver el del Sujeto.

Dicho en román paladino, antes de comenzar a discutir cuestiones técnicas, la tesis de Pérez Herranz no es que España se oponga a Europa, pero tampoco que España sea el problema y Europa la solución, a lo Ortega, sino que España y Europa comparten

una frontera móvil y fluctuante en la que la historia oculta son los conflictos no resueltos en la Edad Media entre la sensibilidad cluniacense purista europea, que ha sido asimilada por los conversos judíos asquenazíes, y la sensibilidad conciliadora de la cultura alfonsí, que habría seguido anidada clandestinamente entre los sefardíes conversos, pero también entre los de la diáspora, que siguen propagando el español ladino por el mundo. Esta es la *complejidad* que no ha sido resuelta todavía, siendo la posmodernidad una suerte de distracción engañosa que viene a ocultar los verdaderos problemas de la historia. De esta manera puede



entenderse que Pérez Herranz trate de convencer a sus amigos europeos (una inglesa, un francés y un neerlandés) de que la clave de la historia sigue estando en la cultura libresca (el Talmud, la Torah, los Mishnah, antes que en la Biblia veterotestamentaria propiamente dicha) del pueblo judío y de que, tanto España como Europa, siguen atrapados en la disputa medieval entre asquenazíes del norte y sefardíes de sur.

Sin duda, esta caricatura escandalizará al propio Pérez Herranz pero, si yo entiendo bien lo que él mismo cuenta en el larguísimo prólogo de ochenta páginas que antecede al primer volumen y anuncia los demás *In nomine historiae*, su recorrido sólo tiene validez en la medida en que se ajusta a la historia. Por eso comienza explicando con detalle qué entiende por *hipercategorías*, que son las que sirven de fundamento epistemológico a esta disciplina desde la que se enjuicia todo lo demás. Ahora bien, como quiera que *Ambiguus proteus* está dedicado a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina por haberle descorchado la botella en la que estaba encerrado su sujeto-mosca, gracias a la crítica del sujeto trascendental de Bueno —que resultó ser a la postre el sujeto imperial católico hispano al que contrapone, como él mismo dice, el sujeto converso hispano— no está de más que comencemos catalogando el estatus gnoseológico que pudiera tener la disciplina histórica que ahora se erige como juez absoluto del proceso

filosófico en qué nos hallamos inmersos todos¹¹. Pero si leemos *Ambiguus proteus* como una autobiografía filosófica es obvio que, para él, arrancando del recuerdo de Gustavo Bueno, la proyección fenomenológica de Urbina (más volcada hacia los problemas epistemológicos de las ciencias) es muy diferente del *morfologismo* que abraza él mismo, pero también del materialismo dialéctico en el que yo me debato como un esclavo hegeliano preso de una germanofilia que me impide superar a Heidegger¹². Más tarde preguntaré cómo se las arregla para pasar de las *vindicaciones del cuerpo* en el materialismo al *cuerpo morfológico* que materializa en el sujeto hispano-converso, pero anticipo aquí el contexto buenista en el que dibuja las tres proyecciones sobre el *sujeto corpóreo*, la *verdad científica* y el *sujeto socialista* de la intersubjetividad, que explica en el arranque mismo de *Ambiguus proteus*:

Las tres proyecciones hay que entenderlas en el ámbito de filosófico pos-spinozista que ha destruido cualquier tipo de gnoseología que apele a la Revelación, al texto sagrado, pero no al olvido de sus narraciones. Es, por lo tanto, un ámbito cuyos límites son los del planeta Tierra: el criterio filosófico procede de experiencias parciales y concretas de grupos humanos que se abren no a un estado de autoconciencia absoluta que absorbe todas las contradicciones (Hegel), sino a un estado de *perplejidad* (Maimónides), de *intrincado* (Tito Livio) y aún de *tortuoso* (Stat, maestro de Diocleciano) o de *capcioso* (Fortunato), ante la lucha inmisericorde de quienes pretenden suplir la conciencia de Dios por la suya y envolver con ella a todos los hombres. [Pérez Herranz, 2019: 111-112]

Por un lado, así pues, reconoce su resistencia a aceptar los tecnicismos de la fenomenología por su alejamiento del lenguaje natural, pero, por otro, toma de Urbina los conceptos de *intersubjetividad* y de *exceso*, porque encajan mejor con sus propias concepciones del sujeto humano. Ahora bien, la referencia explícita que sigue Pérez Herranz en *Ambiguus proteus* es el libro *Estromatología*, pero no la epistemología que

¹¹ «De la mano de Sánchez Ortiz de Urbina me fui acercando al concepto de intersubjetividad en un nivel en el que aún no se habían constituido los egos identitarios, en un fondo que cada vez se me presentaba más como la fuente misma del EXCESO que es el ser humano», en Pérez Herranz (2019: 27). La intención de seguir a Urbina se explicita en la página 44 y se desarrolla sistemáticamente entre las pp. 325-426 y 436-440 a propósito del principio antrópico. Se resuelve cruzando la vertical del exceso de Urbina con la horizontal de la morfología que le había proporcionado Thom, de modo que aquí arranca la historia analizada en términos de las hipercategorías que había descubierto con Santacreu en el 2006.

¹² Al menos así parece indicarlo al dedicarme su libro *Tiempo soñado sobre Ser y Tiempo* (2022) que simula un seminario sobre *Ser y tiempo* de Heidegger.

desarrolla Urbina en *Orden oculto*¹³. Esta circunstancia es muy importante, porque, como ya he señalado en otro lugar (Hidalgo, 2014), la estromatología proporciona los andamios exteriores que permiten abordar los problemas filosóficos desde una perspectiva fenomenológica, pero no desarrolla ni una epistemología ni una ontología fenomenológicas. Pérez Herranz los utiliza con el obvio propósito de confrontar su propia filosofía del sujeto con la de G. Bueno, al que parece estar asimilando, según su argumentación, con la de los *judíos askenazíes*, de modo que, en el fondo, parece que su defensa del legado sefardí va dirigido más contra esa tradición judía que contra la dialéctica o el materialismo. De hecho, en ese libro autobiográfico en el que Pérez Herranz narra su evolución filosófica recoge la teoría del valor de Marx como una de las *revoluciones ontológicas* que asume como propia, una de cuyas consecuencias es la reorganización de los saberes. ¿Será esta la razón profunda de su querencia por la historia? Pero entonces habrá que explorar las razones profundas de su enemiga contra Hegel y el historicismo, cuya ontología parece asumir:

De esta ontología del *valor* brotarán dos ramas opuestas de investigación, cuya enorme potencia y desarrollo la esconden: una por conexión y elevación, que se dirige hacia los mecanismos de los intercambios de las mercancías y cuyas disciplinas propias son las ciencias llamadas *humanas* o *sociales*: Economía, Sociología, Historia, Lingüística; otra, por desconexión y hundimiento hasta sus raíces o soportes fenomenológicos de la experiencia humana. [Pérez Herranz, 2019: 212]

Sin embargo, nada dice aquí de la ciencia histórica o de la primera rama de la investigación que concierne a las ciencias humanas, porque lo que le interesa es explicar la influencia que tuvo en él la fenomenología que le puso delante del exceso y le llevó a comprender la literatura filosófica hispana, que explica en *Lindos y tornadizos*. Es decir, por un lado, toma de la *Estromatología* de Urbina el concepto de intersubjetividad en el nivel originario, en el que no hay egos identitarios, pero, por otro, acude a la historia en la que hay identidades concretas, que vienen marcadas por la adscripción de los sujetos a grupos humanos étnicos, nacionales, estatales, imperiales, y particularmente judíos. Véase al respecto, esta cita central:

¹³ V. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2014) y (2021). Sólo en esta última obra se hace una clasificación sistemática de los distintos tipos de conocimiento, incluidos el conocimiento artístico y estético o incluso el conocimiento religioso.

Y esta es mi tesis: son estas zonas originarias las que, en la modernidad, empezaron a explorar los hispanos-conversos, cuya experiencia quedó grabada en multitud de libros de poesía; de escritos imposibles de incorporar a un género, como *La Celestina*; de novelas: de la picaresca a Gracián pasando por Cervantes; o de representaciones teatrales, de Lope a Calderón, que se publicaron durante el siglo XVI y buena parte del XVII. Esta forma de escribir filosofía, mediante la acción y la reflexión de sus protagonistas, quiso ser neutralizada tanto por la escolástica como por los nuevos ensayistas; aunque fue la filosofía del *cogito* la que lo logró; luego la llevaron al límite los reformados (luteranos, calvinistas...); y se formalizó alrededor del ego trascendental kantiano. La filosofía hispana, tan corpórea, tan reacia siempre al *cogito*; desde *La Celestina* o Teresa de Ávila hasta Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. [Ib.: 380]

Así enunciada, no sólo entendemos la segunda parte de *Lindos y tornadizos*, sino la peculiar manera en la que Pérez Herranz enuncia la matriz fenomenológica de Urbina, cuyo argumento se cifra en regresar de golpe *al nivel oscuro originario del ambiguo sujeto proteico*, que él entiende como cuerpo vivo, o como se decía en nuestra juventud, como existencia, en tanto opuesta a la esencia. Pero antes de transitar desde la fenomenología a su propuesta de lo que llama *morfologismo del cuerpo* (o de la *carne* como decía Merleau-Ponty, en el que se apoya para saltar hasta la ambigua hibridación de Proteo), encontramos dos claves que explican los excesos retóricos que observaré a continuación en su último libro *Más allá de imperios y naciones*.

La primera clave es su vindicación de la ambigüedad de la tradición semítica que comienza con el primer libro, el libro de los Libros, la Biblia, en particular sus exégesis del Libro de Job y del Cantar de los Cantares. La segunda clave es la confrontación de esa tradición semítica, que es enemiga de la naturaleza entendida como animalidad, con la llamada tradición germana que representa el *culmen del naturalismo*, según un texto de Albert Cohen que Pérez Herranz recita, según el cual «los alemanes pueblo de naturaleza han detestado siempre a Israel *pueblo de antinaturaleza*»¹⁴ (*sic*). ¿Qué significa esa obsesión de los alemanes con el pueblo judío? ¿Es real o se trata de una reconstrucción sobrevenida para explicar la Shoah? En realidad, aunque la denominación de *askenazíes* proceda de los primeros judíos que se instalaron en época

¹⁴ Albert Cohen (1987) *Bella del Señor*, Anagrama, Barcelona. El texto aparece en toda su extensión en la nota de la página 271 y en las páginas 386-87, en cortes que reproducen las páginas 708-710 en un contexto, por cierto, en que se explota la vidriosa relación entre dos alemanes Husserl y Heidegger, maestro y discípulo, a propósito del Holocausto o el Shoah y del exterminio del ser humano, que se imputa al cartesianismo y sus derivados.

del Imperio romano en Germania y que el dialecto yidis se convirtiera en la lengua dominante entre todos los judíos de Europa central tras la emigración de las comunidades francesas hacia Alemania, los avatares del pueblo judío no fueron en este país muy diferentes de los ocurridos en toda Europa hasta la Segunda Guerra Mundial, cuya diferencia hay que imputarla a la persecución que sufrieron por parte de los nazis.

El recurso a la historia, así pues, parece inevitable. Y es que el libro de Gustavo Bueno que Pérez Herranz trata de superar, *España frente a Europa*, comienza preguntando por la identidad de España *en el contexto de la Historia Universal*. Me consta que, cuando le manifesté mis reservas críticas en un artículo periodístico (Hidalgo, 2000), me dijo que temía más las críticas de los historiadores profesionales que la de los filósofos. Y es obvio que entre los cien títulos que Bueno cataloga para una biblioteca particular en torno a España y a su historia predominan los de carácter histórico. Hay que reconocerle a Pérez Herranz que haya revisado, resumido en parte y ampliado esa literatura histórica y no se haya limitado a discutir los distintos conceptos que subyacen a las ideas de nación (biológica, étnica, política y fraccionaria) y a las cinco acepciones de imperio, así como las distintas versiones en conflicto sobre la unidad e identidad de España. Ambos remiten la formación del sujeto hispano histórico a la Edad Media. La tesis fuerte de Gustavo Bueno es, sin duda, que el sujeto histórico de nuevo cuño comienza con la Reconquista y se diferencia del antecesor reino visigótico bajo la norma de resistencia al invasor islámico asumiendo un *ortograma* digno de un imperialismo genuino, «puesto que su objetivo era 'recubrir' al Islam, como imperio también infinito y contrafigura de su propia identidad». En consecuencia, España no es una nación, sino un imperio que, tras el descubrimiento de América, adquiere una nueva identidad generadora, cuyo producto más genuino ha sido la construcción de una «comunidad hispánica» (v. Bueno, 1999: 12-14)¹⁵.

En este punto, se me dirá que todavía no han aparecido los dos volúmenes últimos (el 3.º y 4.º) de la obra *Más allá de imperios y naciones*. Es cierto; pero en los anticipos internos a los que remite, no parece que vaya a rectificar ni su tesis central sobre el sujeto, ni su estructura argumentativa: «no he encontrado razón alguna para desechar esta idea, que la carencia del sujeto moderno en España tiene su origen en el decreto

¹⁵ Los cien títulos del catálogo para una biblioteca particular sobre España en pp. 447-453.

de conversión-expulsión de los judíos (Volumen 3)». Ahora bien, la razón positiva que aduce es que «la comunidad judía en España no era transeúnte; se encontraba asentada desde hacía siglos» (Pérez Herranz, 2023b: 68). Pero ¿acaso los judíos centroeuropeos, en particular alemanes, no estaban asentados desde la época romana? En este sentido, una de las incongruencias en las, por lo demás, muy eruditas y leídas reflexiones de Pérez Herranz es su condena sin matices de la cultura alemana, cluniacense y protestante, incluyendo en el anatema, incluso a aquellos autores de los que, sin embargo, se sirve abundantemente para articular sus percepciones.

Es el caso paradigmático de Kant y de Hegel. ¿Qué sentido tiene imputar al imperativo categórico de Kant la interpretación citada antes de Adolf Eichmann, salvo la de ensuciar el humanismo ilustrado con asociaciones espurias? No voy a negar la germanofilia de Gustavo Bueno, ni su vindicación de la dialéctica para el materialismo filosófico, de la misma manera que en *Ambiguus proteus*, Pérez Herranz sigue valorando la teoría del cierre categorial como un *criterio ontológico fuerte para la ciencia*. De ahí que no me parezca de recibo su crítica a la *experiencia hegeliana* por aquello de haber visto a Napoleón como el Espíritu del Mundo montado a caballo. Pérez Herranz llega a decir, al defender la preferencia de Sanz del Río por Krause que «aceptar a Hegel implicaba aceptar la derrota de la singularidad española» (ib.: 75). Desestima las pretensiones de Hegel y el historicismo porque, al intentar universalizar su criterio de una historia unilineal, se desvían hacia la ideología y el mito. Pero si no hay historia neutral, ¿cómo puede pretender (Pérez Herranz, 2019: 462) que como criterio fuerte para la historia sirva «la *experiencia hispano-conversa* de los siglos XII-XVII, recogida a través de lo que suele llamarse *literatura, arte y aún filosofía*»? ¿Acaso Hegel no recoge también en su historia de la filosofía la experiencia sefardí (y Pérez Herranz lo sabe) cuando reconoce que el judío Spinoza corrige el dualismo cartesiano?

Como judío que es, dice Hegel, pues la profunda unidad de su filosofía, tal y como a través de él se manifiesta en Europa, la concepción del espíritu, de lo infinito y lo finito, como idéntico en Dios, sin ver en éste tercer término, es en realidad un eco del pensamiento oriental. Con Spinoza penetra por vez primera en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta y más concretamente se incorpora directamente a la filosofía europea, cartesiana.¹⁶

¹⁶ G. W. F. Hegel (1997) *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México, FCE, p. 280, cit. al final de Pérez Herranz (2023a: 436), seguido del siguiente comentario: «El comentario de Hegel sobre Spinoza siempre

Me parece que el criterio fuerte de la experiencia hispano-conversa, que tanto reitera Pérez Herranz para la historia, es demasiado endeble para ser universalizable. ¿Qué valor conceder a la historia, si carece, no ya de un cierre categorial específico, sino de un estatuto gnoseológico que nos permita distinguirla de mero cotilleo? Si no bastan los parámetros que moviliza en *Ambiguus proteus* (valor, exceso y morfología) ¿qué necesita la historia para igualar a la poesía y superar el nivel del mero cotilleo?

Como se sabe, Gustavo Bueno (1978) resolvió sus contenciosos epistemológicos con la historia atribuyendo su excelencia a la integración que realiza fenoménicamente entre reliquias (materiales) y relatos (formales), lo que no deja de ser un cierto *morfologismo aristotélico*, como lo es, sin duda, su propuesta de articular la gnoseología sobre la base de la oposición materia/forma, en lugar de usar la más socorrida y cartesiana entre sujeto/objeto. El admirado Ibn Hazm de Córdoba coloca a la historia entre las ciencias particulares de cada pueblo, de forma que no cabe una historia general o universal, como pretende Pérez Herranz. Husserl, por su parte, negaba que la historia fuese un relato de hechos y contra las acusaciones de ahistoricismo trataba de fundar la historicidad de la verdad reconstruyendo el proceso histórico de su producción constitutiva¹⁷. Para Urbina la historia no figura entre las ciencias humanas y, aunque hace narraciones históricas sobre todo de tramos de ciencias y del desarrollo del arte, la disciplina «científica» como tal, no parece jugar ningún papel en su epistemología, al menos una historia total que abarque a toda la humanidad. De acuerdo con la clasificación epistemológica de *Orden oculto* podría hacer un hueco a una historia particular de cada pueblo o nación como parte de la antropología. Pero nada dice de la moderna disciplina académica de la historia que se afianzó en el siglo XIX como estrategia de justificación de los estados-nación de Europa y América que necesitaban proporcionar una *identidad común* a estas particiones antropológicas, como bien recuerda Pérez Herranz. Tan circunspecta omisión sugiere que Urbina evita

me ha parecido una especie de nudo gordiano, que era necesario cortar, sobre todo, cuando habíamos leído a tantos intérpretes hacer de Spinoza prácticamente un antecesor de Marx, y aún de Kant o de Nietzsche. Aquí había algo que chirriaba. [...] ¿Cómo era posible un sabio perteneciente a una familia de origen sefardí exiliada en los Países Bajos, el filósofo que, por un lado, pertenecía a una constelación de pensamiento ajena a la europea, y, por otro, había alimentado a las mejores cabezas europeas de la modernidad? ¿Ayudaría alguna otra nota mejor que esta para hablar de una *mentalidad de frontera semita* en el interior de Europa?» Pero, vamos a ver, ¿es correcto o no, históricamente, el diagnóstico de Hegel?
¹⁷ «Das Problem der echten historischen Erklärung fällt bei den Wissenschaften mit der erkenntnistheoretischen Begründung oder Aufklärung zusammen», Husserl (1954: 381).

entrar en un jardín tan ideológicamente sembrado, en donde los relatos pueden transformarse en volubles habladurías.

Y es en este punto donde procede citar la presentación que hace Pérez Herranz, por primera vez, de sus hipercategorías históricas en *Lindos y tornadizos* (2016: 196)¹⁸:

[...] en intersección con otras categorías procedentes de la Antropología, la Biología o la Geografía, que permita explicar la cooperación y el conflicto entre los grupos humanos, la lucha por el control de los recursos energéticos que diferentes grupos humanos iniciaron en su expansión sobre la Tierra y sus variadas formas de organización política. Para entender los procesos humanos, hemos consignado los siguientes: las *rutas* abiertas en búsqueda de energía (por presión demográfica, sequías...); las *fronteras* (naturales o artificiales) que los grupos exitosos establecen para su protección o seguridad; las *singularidades* o situaciones imprevisibles, acontecimientos inauditos o inclasificables que se dan en las comunidades humanas y transforman las pautas y los valores de comportamiento (la discontinuidad producida no es un comienzo, sino una continuidad), la *complejidad* que surge del cruce de las diferentes comunidades, pueblos o naciones en busca de su supervivencia; y es en esta complejidad en el que incorporamos el concepto de «*conciencia sobre/contra conciencias*» y su desdoblamiento en conciencias-H, si los instrumentos [*sic*] de conexión entre las conciencias son instrumentos: herramientas, armas, etc. y conciencias-L, si el instrumento de intercambio es el Libro.

40

¿Qué estatuto gnoseológico tienen estas hipercategorías más allá de la antropología y la geografía a las que suelen adscribirse las dos primeras? No estaba nada claro cuando las formuló a propósito de los procesos sociales de cooperación e inmigración, en las que estábamos involucrados a principios del siglo XXI¹⁹. La idea de frontera que construye goza allí, sin duda, de una complejidad mayor porque aglutina varios criterios topológicos e intenta operativizar los problemas de los migrantes en su tarea de traspasar dichas fronteras. Pero en el manifiesto metodológico que ahora reproduce no justifica qué significa colocarse *por encima de las categorías históricas*, sin confundir sus hipercategorías con Ideas filosóficas. Mientras los demás seguimos anclados en la

¹⁸ Distinción entre H y L que en nota dice seguir a Eugenio Alonso en su *método enredador*, crítico con el método analítico de Bataillon sobre Erasmo.

¹⁹ Pérez Herranz y Santacreu (2006), escrito en la época en la que desde el IEPC trabajábamos los temas conexos de la cooperación y las migraciones. Véanse al respecto, Alberto Hidalgo «El diseño de las políticas de inmigración en Europa: hacia una sociedad pluralista» (2005: 37-102) e Hidalgo «"Codesarrollo" como regla operatoria de la cooperación al desarrollo» (2007: 245-305). También: «Ética, política y ciudadanía para una Europa solidaria» (2006); «La identidad cultural como factor de exclusión social» y «Las paradójicas relaciones entre identidad, inclusión y exclusión» (2008).

contraposición categorías/ideas, una de las novedades que encontramos en *Más allá de imperios y de naciones* es la justificación que se intenta hacer de estas hipercategorías, apelando al *contingentismo radical* en el que se encuentra hoy la humanidad, al borde del precipicio ecológico que significa el agotamiento de la energía para mantener el nivel de vida actual de las distintas poblaciones, en particular las europeas, a las que niega cualquier tipo de privilegio universalista:

La actual invasión de Ucrania por parte de la Rusia comandada por Vladimir Putin (2022) ha puesto en entredicho el abastecimiento de energía en Europa y la está obligando a reconsiderar todas su políticas (nacional e internacional), toda su economía (basada en el uso de energía barata) y toda su defensa militar (dependiente de EE.UU.). Mas ¿a dónde navegar? ¿Qué rutas abrir? [Pérez Herranz, 2023a: 54]

Para Bueno, en cambio, esta guerra de Ucrania sería una consecuencia más del error de Stalin al proponer un concepto univocista de nación en su obra *El marxismo y la cuestión nacional* (1913) para oponerse a la idea de *nación cultural* de Otto Bauer. Puesto que para Bueno como buen hegeliano, las naciones políticas se constituyen después de constituirse como Estados, es obvio que la disolución de la URSS hizo estallar la idea de Stalin en tantos pedazos como nuevos Estados surgieron, siendo el de Ucrania el más significativo.

Bien mirado, hay una cierta inconmensurabilidad entre el planteamiento de la historia de España que hace Gustavo Bueno, que se articula sobre el trasfondo del espacio antropológico, y las hipercategorías desde las que Pérez Herranz trata de explicar la historia de España. Gustavo Bueno parte del dialelo antropológico según el cual para tratar el problema de España en sentido histórico hay que partir de España como realidad tal como está dada en el presente. Entendida su unidad como un sistema morfodinámico dado, considera Bueno que en tanto ha llegado a ser en el presente una unidad política su constitución habría atravesado tres fases: la primera, que se extiende desde siglo VIII hasta el siglo XV, se configura como una *koinonía* de pueblos, naciones étnicas o reinos que se ven involucrados «por encima de su voluntad» en un proceso sostenido de expansión global de tipo «imperialista».

La segunda fase que va desde finales del siglo hasta el siglo XVIII se produce por efecto de su desbordamiento peninsular «imperialista» una fusión o refundición más

profunda que habría provocado su identificación nacional geográfico-humana en el entorno de las naciones étnicas peninsulares (Francia, Inglaterra, etc.) al tiempo que iba perdiendo sus proyecciones extra peninsulares.

En la tercera fase, que Bueno extiende por los siglos XIX y XX se habría producido su metamorfosis en una nación política estricta, que en el contexto de la globalización enfrenta el conflicto de o bien integrarse en el consorcio europeo o bien sostener dialécticamente la gloria de haber alcanzado el estatuto de un imperio universal. Vistas las cosas desde la perspectiva hegeliana de la lechuza de Minerva, a la que Bueno no parece haber renunciado, el libro concluye épicamente contemplando la «Historia del Género Humano» puede considerarse como la enumeración de la docena escasa de grandes imperios universales ya derrumbados, pero cuyos escombros siguen flotando en el *océano antropológico* como acúmulos de humus sobre los cuales crecen los imperios presentes, que en su día también se derrumbarán:

El Imperio español desapareció hace cien años: pero queda flotando como «Comunidad hispánica», y ésta es ya una alternativa real al islamismo tercermundista y al protestantismo capitalista. Podría significar muy poco, en relación con las «cuestiones que conciernen a la Humanidad», la condición de ser español cuando se toma en sí misma, en absoluto; acaso porque lo importante de la identidad hispana no reside tanto en un modo de ser, cuanto en un modo de estar, y la identidad hispana confiere a los españoles un modo de estar lo suficientemente distante de otras alternativas «disponibles» como para poder transformar su condición en una plataforma privilegiada para promover *planes y programas* dignos de ser llevados adelante. [Bueno, 1999: 439]

Valga este apunte como resumen. Pues bien, lo primero que hace Pérez Herranz en este contexto es deslegitimar la solución de Gustavo Bueno de entender la historia fenoménica como reliquias y relatos:

En la dialéctica Ruta/Frontera, el encuentro con otras comunidades humanas por mediación de choques, pactos o guerras («La Naturaleza utiliza la guerra como medio para poblar la tierra entera» dice Kant, *La paz perpetua, suplemento primero*), va dejando por el camino una *complejidad* de normas coactivas, costumbres obligatorias y leyes inapelables que provocan abundantes anomalías y profundos problemas de convivencia. Es por esta razón por la que muchas veces se identifican los residuos que dejan estas confrontaciones —*documentos y reliquias*— con la historia misma. [Pérez Herranz, 2023a: 55]

Pero, si los relatos y las reliquias son meros residuos ¿en qué consiste la Historia misma? ¿Cuál es su estatuto gnoseológico y cómo podemos conocerlo? Porque si las *singularidades* que se detectan son «acontecimientos imprevisibles, que desvían las trayectorias regulares de las distintas comunidades», lo único que se excluye es el determinismo histórico y ontológicamente se produce una confrontación entre antropologías alternativas: el espacio antropológico *versus* el morfologismo filosófico que define al hombre como un sumatorio de valor, exceso y morfología híbrida. Y es que no está nada claro si Pérez Herranz suscribe un determinismo energético o geográfico cuando cita a Jack Goody («La industrialización occidental es una consecuencia de una *causalidad geográfica*») por razones topológicas (la esfera terráquea); si trata de colocar la dialéctica campo/ciudad como origen de la civilización como hace Ibn Jaldún; o si con Pomeranz considera que las revoluciones burguesas ocurrieron en Bagdad o en China antes que en Europa y que en todos los casos había judíos haciendo de mediadores.

Ahora bien, la construcción buenista de la historia de España intenta zafarse de estas polémicas en busca de una *esencia dinámica* que permita trazar una trayectoria con su núcleo, su curso y su cuerpo actual. Como asturiano, yo debería sentirme halagado por la deferencia que tiene G. Bueno al convertir el sitio de Covadonga en la «cuna de España» (como reza el himno) y a Oviedo en ciudad imperial, de acuerdo con los designios de Alfonso II *el Casto*, convertidos en el poderoso *ortograma* que llega hasta el presente. Las reliquias de ese relato son obvias en el prerrománico asturiano reconocido como patrimonio de la humanidad. Es cierto que esta reconstrucción se atiene a una suerte de *historicismo hegeliano* unilineal, que se sigue mejor que nada a través de los designios de los monarcas, en especial, los que abrigaron pretensiones imperiales como Alfonso X, o las materializaron como Carlos V. Pero es obvio también que la réplica pluralista debe moverse en el mismo plano ontológico.

Por eso *Más allá de imperios y naciones*, busca su réplica ontológica haciendo un recorrido horizontal por ciudades españolas que marcaron la trayectoria de esa supuesta España imperial. La estrategia de Pérez Herranz no es combatir cuerpo a cuerpo con G. Bueno, que también, sobre todo cuando comienza su relato en el punto de bifurcación de los Toros de Guisando con el lema «aquí comenzó todo». Si G. Bueno construye su relato polémicamente, picoteando en todos los debates históricos sobre

España y tomando partido según la ocasión, Pérez Herranz saca a la luz esos debates sin tomar partido por ninguno. Su pluralismo sigue la técnica teatral de presentar el reparto y el elenco de actores, antes de desplegar las complejidades de la trama.

Pero la verdadera enmienda a la totalidad, no ya a G. Bueno, sino a los debates posteriores sobre el imperio y la Leyenda Negra entre la filóloga Elvira Roca Barea y el filósofo José Luis Villacañas, se produce al remontarse a los verracos de piedra en el municipio del Tiemblo, por tierras abulenses, que se remontan a los vetones, pueblo íbero ganadero asentado desde antes del siglo IV antes de Cristo en las tierras castellano leonesas, que constituyen auténticas *reliquias sin relato*, cuando ni siquiera había aparecido la denominación romana de Hispania²⁰. Tras el extenso prólogo que plantea los problemas epistemológicos acerca de la historia que estamos intentando resolver en este epígrafe, inicia en el capítulo 1 su ruta por tierras de Ávila centrando los combates historiográficos sobre la «singularidad europea» y con sus amigos europeos traza un recorrido mental por distintas ciudades que centrarán los siguientes capítulos:

Toledo y Salamanca, ciudades fronteras no solo militares y políticas, sino ideológicas del islam y el cristianismo [volumen 1]. *Segovia y Valencia*, ciudades que se rebelaron contra el emperador Carlos. *Tarragona*, ciudad de contrastes: imperial y carlista. Pasaríamos luego por el *valle del Boí*, primera frontera real entre el mundo cristiano carolingio y el mundo musulmán; por *Zaragoza*, segunda frontera; y por la muy especial *Tudela*, que nos llevaría hasta el enclave astur-leonés, núcleo del despliegue cristiano [vol. 2]. *Córdoba, Sevilla y Granada* centros desde los que surgiría la experiencia conversa o tornadiza [¿vol. 3?], unidas al norte por *Lisboa*. Y *Alicante*, al fin, cruce de todos los caminos. [*Ib.*: 202]

Al proyecto de este viaje se adjunta un mapa de España con el itinerario a seguir y con la pretensión de aunar el saber (el por qué), el ser (el qué) y el proceder (el cómo) (*cf. ib.*: 203).

En cuanto al saber que desarrolla Pérez Herranz «en la hechizada ciudad de Salamanca» a mí me resulta bastante decepcionante porque se basa en una interpretación puramente ideológica tendente a identificar a los ganadores con los

²⁰ Pérez Herranz enmarca su recorrido pretendiendo mediar en la polémica entre María Elvira Roca Barea (2016), *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Madrid, Siruela y José Luis Villacañas (2018), *Imperiofilia y el populismo nacionalcatólico*. Madrid, Lengua de Trapo.

lindos, certificando la derrota de los que califica como *tornadizos*. Al colocar a Hegel como inspirador de todos los nacionalismos, no sólo certifica ontológicamente la expresión de Mirabeau de que *la historia la escriben los vencedores* —como también hace G. Bueno²¹, por cierto—, sino que cancela todas las diferencias epistemológicas entre las ciencias sociales y humanas. No se entiende muy bien filosóficamente que las oposiciones entre ilustrados y románticos (entre Kant y Herder) o entre marxistas y católicos (entre Marx y Pío IX) queden canceladas por el historicismo entendido como la reflexión de la historia sobre sí misma, porque en todos ellos se forja la subjetividad como conciencia histórica. No deja de ser un acto de voluntarismo teórico conceder todo el crédito a la denuncia de Arno Mayer sobre la persistencia del Antiguo Régimen dentro de los márgenes de la frontera cristiana, de modo que:

[...] los burgueses, los trabajadores, los filisteos, incluidos los judíos, formaban una nueva élite que intentaban encubrir la vulgaridad de sus orígenes. Una búsqueda que atrapó incluso a los revolucionarios de octubre de 1917, que hablaban no ya de *pueblos originarios*, sino incluso de un *proletariado originario*.²²

Aparte de las resonancias nietzscheanas del diagnóstico, la estancia en Salamanca se termina con la mención de los estatutos de 1422 y el listado de pensadores ligados a ella en aquella fecha, porque, después, como observa Iris, da igual estar en Salamanca, que en París, en Oxford o en Colonia. Lo único que importa son las bibliotecas en cuyos pasillos de estanterías se pierde Pérez Herranz buscando «los conceptos que desplegaron los historiadores del siglo XIX sobre el nacionalismo», siguiendo la orientación de Barbara Stolberg-Rilinger, historiadora alemana de Münster, con el objeto de sacar a flote «las terribles consecuencias de legitimar la Barbarie en nombre de la Historia» y propiciar «la operación ético-política, que

²¹ «La célebre frase de Mirabeau [...], no necesitaría ya ser interpretada desde el “pirronismo histórico”, como una “ácida” crítica epistemológica a las tareas de los historiadores; puede interpretarse en un sentido ontológico, por no decir tautológico: la Historia Universal la escriben los vencedores, porque son ellos los que hacen la Historia Universal (al menos, la única que puede alcanzar algún sentido positivo)», en Bueno (1999: 210).

²² Arno J. Mayer (1984), *La persistencia del Antiguo Régimen*. Madrid, Alianza, sirve a Pérez Herranz para argumentar la continuidad de las formas de dominio, explotación y administración de los imperios y naciones europeas sobre el resto.

habremos de realizar los ciudadanos en nuestras vidas ordinarias» (Pérez Herranz, 2023a: 209-210).

Me parece que este es el momento en el que Pérez Herranz intenta superar la confrontación entre las ideas de Historia, Sociedad, Economía, Evolución, Ciencias y Catolicismo, subsumiéndolas en la hipercategoría de una singularidad que se viene anunciando como *frontera europea* y que ahora se explicita como *nacionalismos europeos* de acuerdo con la tesis central que se enuncia así:

El modo de hacer Historia, como se entiende en nuestro tiempo, nace vinculado a los nuevos Estados-nación modernos. [...] Mas a partir de la paz de Westfalia (1648), la Historia se empieza a escribir con el fin explícito de dar legitimidad a la soberanía territorial-nacional frente a la soberanía patrimonial del Monarca o del Emperador. Y tras la Revolución Francesa la Historia despliega los criterios nacionales, fundamentalmente desde las tres naciones más poderosas del siglo XIX: la inglesa, la francesa y la alemana. Y, al normalizarse como saber, la Historia pretende, desde su particularidad nacional, englobar la historia universal. Ahora bien, como nos advertía Walter Benjamin, Europa se considera la *cultura universal*, *mas no puede realizarla*: esta es su gran tragedia. Y, por esta falta de realización, Europa se muestra como una *universalidad reaccionaria*, porque enmascara su realidad partidista para imponerse a los demás en nombre de su pretendido interés universal (desde Juan de Sepúlveda a Francis Fukuyama, pasando por los ilustrados, los liberales o Hegel y su heredero Alexandre Kojève). [Ib.: 213]

Armado con el criterio uniformador del *Angelus Novus* de Benjamin, que aplica una *función monótona* («todo lo que nace, muere») Pérez Herranz homologa a Herder, Fichte, Hegel, Marx, Achenwall, Sinclair, Guizot, Tocqueville, Burckhardt, Spencer, Pio IX, el cameralismo, von Stein, von Ranke, Droysen, Mommsen, Meyer, Meinecke, Savigny y Max Weber. Puesto que el punto de convergencia es la idea de *Nación*, yo esperaba encontrar en este momento una crítica filosófica a G. Bueno.

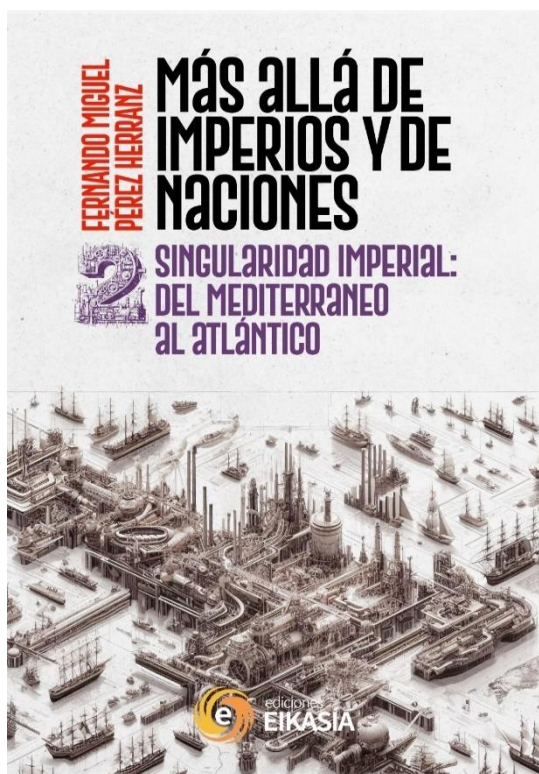
Como se sabe, en lugar de hacer un recorrido por los anaqueles de las bibliotecas, Gustavo Bueno distingue cuatro conceptos de nación (biológica, étnica, política y fraccionaria), que se desarrollan históricamente, pero cuya aplicación oblicua no puede simplificarse so pena de provocar una confusión irreparable. En lugar de enfocarse en la *tarea práctica* de interpretar las conceptualizaciones de los teóricos de las ciencias sociales y jurídicas como justificaciones de la barbarie de las guerras del siglo XX, me

hubiese gustado encontrar en su excursión a Salamanca, un tratamiento más refinado de dos temas suscitados por el libro de G. Bueno.

En primer lugar, sobre el hecho de que los estudiantes de la Universidad de Salamanca eran agrupados en colegios mayores durante los siglos XVI, XVII y XVIII por su nacionalidad étnica o lugar de nacimiento (nación asturiana, burgalesa, navarra, etc.) lo que tiene mucho que ver con las connotaciones políticas valorativas (Bueno, 2009: 100).

En segundo lugar, un tratamiento específico del concepto de *nación fraccionaria* y su vinculación con el separatismo: ¿se trata de un pseudoconcepto, un derivado de la idea *cultural* de nación o suplanta a la propia idea de *nación política*? Aceptando la distinción entre el concepto historiográfico de nación, al que Pérez Herranz concede prioridad, del concepto ontológico de nación —que trata bajo el epígrafe de «nación y raza»— intenta superar lo que llama *hegelianismo* que daría lugar a dos reduccionismos contrapuestos (el biologismo culturalista de un Rosenberg y el culturalismo biológico de Fichte o Humboldt) mediante tres vías asociadas o bien al *valor* —como Marx y la socialdemocracia—, o bien al *exceso* —como hacen Husserl, Freud o Nietzsche—, o bien al *cuerpo morfológico* —que pone bajo la advocación de Spinoza. Así que mientras Bueno plantea el problema vasco mediante la nueva acepción de nación fraccionaria como un constructo ideológico de ciertas élites separatistas, Pérez Herranz sugiere que se trata de una *mera variante del culturalismo biológico* en la línea de Fichte. En todo caso, estas variantes de la nación cuentan la historia desde el borde cristiano de la frontera. La ventaja de considerar la identidad de España como una frontera, según Pérez Herranz, es que para completar la película es necesario ver la historia desde el otro lado de la frontera, desde el Sur, desde el islam, lo que intenta hacer viajando a Toledo en el capítulo tercero. Mientras para Bueno el islam marca los límites del ortograma imperial cristiano, cuyo propósito es envolverlo para suprimirlo, para Pérez Herranz constituye una frontera móvil que permite sobrevivir a los híbridos y camaleónicos tornadizos.

Este punto es muy discutible, máxime si tenemos en cuenta la vinculación tradicional que el materialismo histórico hace entre política y economía. No voy a discutir ahora en profundidad si Marx descubrió el continente de la historia, como pretende Althusser, o si toda economía es política, de modo que, como sugiere Ortiz



de Urbina, quien también reconoce el eje vertical del valor, para superar a Marx hay que triangular el *poder* con el *valor* y la *justicia* y así construir el eje central de toda construcción histórica. Ahora bien, según Urbina las ideas de poder y de justicia son los lados iguales de un triángulo isósceles, cuya base es la idea de valor. Para Marx la historia de la humanidad puede leerse como una transformación de los modos de producción mediante los que el trabajo humano se agencia y garantiza la supervivencia de la especie. Como resume Hanna Arendt (2008: 23) «los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas

con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia».

Pero Urbina sigue a Gustavo Bueno en su crítica al dualismo tradicional en el marxismo estándar entre base (económica) y superestructura (cultural) por ser una forma de idealismo, que hereda la dualidad Naturaleza/Cultura. En su crítica primeriza a las categorías de la economía política ensayó G. Bueno, en efecto, otra triada gnoseológica semántica, en la que los términos venían constituidos por los bienes materiales primarios (las mercancías en la ontología capitalista), los fenómenos serían los mercados, mientras las esencias vendrían a ser las relaciones circulares entre los hombres que repartidos en grupos (sean etnias, clases o naciones) constituyen una Sociedad Universal indefinidamente recurrente²³. La historia, según eso, nace cuando las necesidades biológicas se convierten en necesidades culturales. De ahí que lo superestructural, cifrado ahora como *simbólico*, sea necesario para entender el decurso

²³ V. Bueno (1972). Un trabajo particularmente exhaustivo sobre el encaje de Marx en el materialismo puede verse en la ya citada obra de Fernando Pérez Herranz (2019), me refiero en particular a su ajuste de cuentas con el marxismo en el capítulo 2, titulado «La dialéctica. Karl Marx y las polémicas por el socialismo. El *mythos* de Prometeo» (pp. 115-228), y en cuyo epígrafe 8, titulado «La ontología del capital: la ontología del valor», hace alusión explícita a las críticas de Bueno. Pérez Herranz dedica este voluminoso libro a Urbina, por haber descorchado la botella wittgensteiniana, que le había impedido desplegar su propia concepción morfologista, a través del análisis de la literatura barroca hispana.

cronológico y los cambios producidos por las luchas entre conciencias. Así explica Pérez Herranz la última propuesta de G. Bueno de cambiar el sujeto socialista por el *sujeto católico imperial*, que viene a continuar la saga de los pensadores españoles que tratan de contrarrestar la leyenda negra de los enemigos europeos de España mediante una crítica inmisericorde a Lutero y el protestantismo.

No voy a desarrollar aquí las discrepancias entre Pérez Herranz y Bueno a propósito de la idea de Imperio que ocupan todo el volumen II de *Más allá de imperios y naciones*. Antes, sin embargo, intenta entender la ambigua ciudad de Toledo, capital del reino visigodo, capital del islam, capital de las tres religiones, y en la que Pérez Herranz desgrana lo más original y florido de su investigación, profundizando en el legado de la filosofía árabe y judía desde la plataforma del concepto de frontera:

La Historia de España —resume—, que tantas veces se presenta desconectada de los tiempos, una historia esencialista, de pueblo elegido, [...] no solo no está aislada de las otras historias de Oriente y Occidente, sino que es parte de ambas, al ocupar justamente *la franja fronteriza en la que se juegan sus identidades los demás*. En una parte de la frontera se encontraban predominantemente los cristianos (hispanorromanos, visigodos, francos...); en la otra, los musulmanes (árabes, bereberes, almorávides, almohades...); moviéndose entre ambos, los judíos; y por aquí o por allá, poblaciones mixtas: mozárabes y mudéjares, *andalusíes* (muladíes y árabes hispanizados); a los que hay que añadir paganos, esclavos y extranjeros (*segaliba* o esclavos). Esta era la situación poblacional en la Hispania alrededor del siglo XV. ¿Cómo se llegó a ella? [Pérez Herranz, 2023a: 338]

A estas alturas ya está claro que la principal diferencia entre el planteamiento esencialista, platónico de Bueno, y el existencialista y aristotélico de Pérez Herranz, hay que cifrarlo filosóficamente en que mientras el primero privilegia el punto de vista de las élites dirigentes, especialmente nobles, reyes y monarcas cristianos, el segundo trata de analizar el confuso conglomerado de las poblaciones mixtas, sumidas en la perplejidad de los acontecimientos que las desbordan. El hecho de que lo que se llama la «edad de oro» de la cultura hebrea se produzca en el seno del Califato de Córdoba inclina la balanza de Pérez Herranz hacia la franja sur de la frontera, pero al ubicar a los judíos como individuos flotantes entre dos religiones excluyentes que, a su vez, mantienen un combate continuo interno entre el pensamiento racional y la religiosidad, le permite convertir a Avicibrón (1020-1059), a Yehuda ha-Levi (1075-1165) de Tudela y a Maimónides de Córdoba en protagonistas del capítulo tercero. Y,

aunque Averroes y el averroísmo pasan a ser el *principal nexo de conexión* entre Oriente y Occidente a través de las escuelas de traductores, me limitaré a un breve comentario sobre Moseh ben Maimon (1135-1204), a quien Pérez Herranz estudia con más extensión en este capítulo y al que parece elegir como guía espiritual.

¿Por qué un ateo militante, como yo, no puede dejarse convencer por el escritor *guía de perplejos* judío? Una cosa es que Maimónides incorpore el racionalismo aristotélico a la tradición judía, mejorando la homilética hebraica, y otra muy distinta que el sujeto perplejo que propicia sea más universalizable que cualquiera de las propuestas universalistas dependientes de una religión. Mi problema con todas ellas es que a mí, como ateo, me expulsan de la ciudad y me relegan al límite de la animalidad, por lo que lo único que tengo que agradecerle a este honorable judío es su claridad al respecto:

Aquellos que se hallaban fuera de la ciudad son *los que no tienen ninguna creencia religiosa*, ni especulativa ni tradicional, como los últimos turcos del extremo Norte, los negros del Extremo Sur y los que a ellos se parecen en nuestros climas (...) Estos deben ser considerados como animales irracionales [...].²⁴

50

Los anatemas que pesan sobre quienes nos separamos de las creencias cristianas juveniles que nos inculcaron en las sociedades modernas ilustradas son más conceptuales que punitivas, como lo eran por cierto en el Antiguo Régimen. Ni siquiera Gustavo Bueno, que se declara ateo católico, en la medida en que comparte muchos valores morales con esa tradición, se atreve a decretar pena de muerte para los protestantes, y propone que los imbéciles morales que practican el terrorismo se castiguen a sí mismos, después de que recuperen el uso de razón y se percaten de las bestialidades cometidas. De ahí que no puedo dejar de citar el argumento *ad hominem* con el que Pérez Herranz despacha la evolución que observa del maestro desde un supuesto estalinismo al sujeto imperial católico. Lo que yo mismo reproché a su día a *España frente a Europa* es que, aunque nuestro ingreso en la Unión Europea no sea un «ortograma», supone la apuesta por cuatro proyectos en marcha: 1) la construcción de la unidad política europea sobre la base de la filosofía griega, el derecho romano, la

²⁴ Maimónides, *Guía de perplejos* (ed., David Gonzalo Maeso). Madrid, Trotta, 1994, pp. 533 y ss. Citado por Pérez Herranz (2023a: 364).

ciencia renacentista y el humanismo (cristiano o no); 2) la contribución a la construcción de una comunidad iberoamericana de naciones, para lo cual hemos obtenido en nuestra vecina Portugal el aliado más firme desde 1989; 3) la intervención cada vez más activa en los problemas de la comunidad internacional (catástrofes naturales, subdesarrollo, guerras, desastres ecológicos, etcétera) al servicio siempre del reconocimiento de los derechos humanos y de fines humanitarios, y 4) la ampliación progresiva del reconocimiento de la condición de ciudadanos libres e iguales a todos los hombres, cualquiera que sea el régimen político al que se encuentren sujetos, lo que no excluye a nadie como hace Maimónides.

Para Pérez Herranz la equidistancia respecto al islam y al protestantismo y su defensa de la forma de vivir hispana o de la Hispanidad contra la Leyenda Negra, parece ser una mera consecuencia del derrumbe de la URSS.

Es esta una idea mesiánica que suscribe también Gustavo Bueno en *España frente a Europa*: España, que no fue un mero imperio colonizador, sino generador (de leyes, de instituciones, de arte...), ha de encontrar su camino antes en Hispanoamérica que en Europa. Y después de la caída del Muro de Berlín (1989), el Imperio español habría de reemplazar al 'imperio' comunista soviético, que defendía la igualdad de todos los hombres. España, pueblo elegido, una de las herencias del pasado hebreo en España, extrapolada por los católicos, soportan una misión que está por encima de las dinastías de los Austrias o de los Borbones: «Por Dios hacia el Imperio». Es la idea de la España *esencialista*, alternativa al estado inmoral del mundo (en esto coincide con el calvinismo: su misión es la de poner orden en la Tierra). Ya Carl Schmitt, promotor de la teoría *Grosraum* (*Grandes espacios*) —en cada *Grosraum* habría una potencia dominante—, y más allá de EE.UU. o de la URSS, propuso la Idea de una *Tercera fuerza* política imperial en conferencia impartida en el Ateneo de Madrid titulada *La unidad del mundo*. Proponía la necesaria emergencia de una tercera fuerza para contrarrestar el poder de los soviéticos y los norteamericanos, una fuerza que bien podría ser Hispanoamérica, con España al frente. [...] ¿No es esta la idea que recupera Gustavo Bueno tras la caída de la Unión Soviética (1989)? Bueno, que en *Ensayos materialistas* soportaba su ontología en el sujeto socialista, estaba proponiendo un sujeto alternativo al sujeto comunista: el *sujeto católico* del Imperio español. [Pérez Herranz, 2023b:130-131]²⁵

Hay que reconocerle a Pérez Herranz el minucioso trabajo de orfebrería mediante el que reconstruye las polémicas sobre España haciéndolas arrancar de la rebelión de

²⁵ Es una idea que ya había defendido Pérez Herranz en 2017, en el homenaje de la *Revista Ábaco* a Gustavo Bueno y a su filosofía, en el primer aniversario de su fallecimiento, *vid.*

fray Diego López de Zúñiga y Avellaneda contra Erasmo de Rotterdam y sus exégesis bíblicas en 1531 porque, aunque luego haga clasificaciones para meter a redropelo la distinción entre *puros* lindos e *impuros* tornadizos, pone en primer plano la idea de que tanto diacrónica como sincrónicamente la polémica madre es la que concierne a la religión y al catolicismo de base que permea tanto al imperio como a la nación española. Eso le permite leer con nuevos ojos tanto la importancia de las elecciones filosóficas de los krausistas como las connivencias profundas entre el catolicismo español y el catolicismo catalán. Así podemos entender mejor tanto el apoyo de los curas y frailes vascos a ETA, como la sorprendente imagen de las iglesias catalanas convertidas en sedes electorales de las urnas clandestinas del referéndum convocado por la Generalitat para la independencia en 2017. Pero me parece que Pérez Herranz es víctima de un exceso retórico debido a su insistencia en plantear la interpretación de *España frente a Europa* como si el problema consistiese en la búsqueda de un sujeto histórico. ¿No basta polemizar sobre el sujeto filosófico y el científico? Es cierto que la historia le sirve a Pérez Herranz para ubicar a Bueno en la estela del catolicismo conservador y explica por qué su ateísmo es católico, pero en el libro de G. Bueno hay también, como hemos visto, una crítica al concepto *univocista* de nación que hace Stalin y que será lo que provocará su descomposición o caída en 1989.

No pretendo defender la coherencia interna de Bueno, quien más que en la bandera de España suele envolverse en la bandera de la contradicción, pero me parece que su importante contribución a la aclaración de lo que Pérez Herranz llama la *singularidad imperial* sobre el trasfondo de la *Leyenda Negra*, que dibuja en el viaje que hace entre la Valencia burguesa y la Tarragona imperial sigue más de cerca el itinerario buenista de la idea de imperio de lo que parece. En realidad, no hay una discrepancia abismal entre la interpretación histórica que hacen Bueno y Pérez Herranz sobre la confrontación de los comuneros y Carlos V, que es el eje sobre el que pivota el capítulo IV, titulado «De Segovia a Valencia». Ambos beben de las mismas fuentes (Joseph Pérez, Julio Valdeón, etc.), pero mientras Pérez Herranz da como ganador absoluto a Carlos V, Bueno se muestra más cauto, al reconocer, por un lado, el carácter *revolucionario* (no medieval) del movimiento comunero y el cambio de estrategia del emperador al aceptar la propuesta española sobre la flamenca ya desde el discurso de D. Pedro Ruíz de Mota en 1520 que, interpretado en

[...] su perspectiva «hispanica» (es decir, «no europea») no sólo se fundamentó en la Historia pretérita, sino también en el presente (es decir, en el futuro), en la consideración de que la España de Carlos I comprende nada menos que un Nuevo Mundo. [...] Y, en cualquier caso, si a la «revolución comunera», aun vencida subjetivamente en Villalar, cabe reconocerle alguna victoria histórica objetiva (es decir, algún significado o efecto histórico positivo) será precisamente, como hemos dicho, por haber contribuido, de modo decisivo, a recuperar y mantener «el punto de vista español» del Imperio, al oponerse violentamente «al punto de vista excéntrico» (desde la perspectiva castellana) de los que defendían el proyecto «europeísta» de refundición de España en el *Sacro Romano Imperio* [...]. [Bueno, 2009: 344 y 345]

Y subrayo esta interpretación buenista porque dice que no se opone a la versión marxista, sino a la *historiografía romántica liberal* e implica su propio concepto de historia.

Y es que no es evidente que, tras el derrumbe soviético, G. Bueno no conceda ninguna beligerancia al materialismo histórico, sólo que lo hace desde una concepción de la historia distinta a la de Pérez Herranz:

El materialismo histórico, considerado desde una perspectiva gnoseológica, podrá entenderse, ante todo, como una investigación de los determinantes objetivos o materiales de los propios *planes y programas*, así como una investigación de las razones por las cuales estos *planes y programas* han podido conformarse como efectos y no como causas últimas del curso de los acontecimientos. Entre los determinantes de un sistema de *planes y programas* dado, figuran los *planes y programas* recibidos de la tradición histórica; y entre las razones de la limitación de un sistema de *planes y programas* dado, habrá de figurar la acción de otros *planes y programas* de sentido opuesto. En cualquier caso, la continuidad, en una serie histórica, de los *planes y programas* de diversas generaciones susceptibles de ser interpretados desde un «ortograma» definido, no podrá ser atribuido íntegramente a un plan o programa *ad hoc*, puesto que únicamente podrá reconocerse como un hecho histórico. [*Ib.*: 280-281]

Y esa es la razón por la que Bueno desconfía de la historia de las mentalidades francesa, a la que Pérez Herranz concede más crédito. Y es G. Bueno concede ahora a la historia la misión de destruir críticamente las ideologías políticas:

Lo que la Historia positiva debe hacer, si puede, es destruir críticamente las construcciones o justificaciones históricas de naturaleza ideológica que suelen ser utilizadas desde cualquier partido para fundamentar un proyecto político determinado. Y sólo en la medida en que el pretérito histórico nos es dado siempre desde un presente práctico (orientado, por tanto, hacia el porvenir) podemos

concluir que la misma posibilidad de recurrir a la Historia para fundamentar, aunque se ideológicamente, un proyecto político habrá de derivar de la presencia «disuelta» en el mismo campo histórico de los intereses prácticos de los historiadores (que, por tanto, ya no podrán ser reducidos a la condición de científicos neutrales o puros). [Ib.: 246-247]

Y este es el punto al que quería llegar en esta reseña en orden a plantear el problema del estatuto gnoseológico de la historia. Por mi parte, considero que la crítica ideológica debe ejercitarse desde la sociología del conocimiento entendida al modo materialista antes que desde la historia. Ya veo que a Pérez Herranz lo que le preocupa al final es «¿de qué manera puede organizar la filosofía su discurso en estos nuevos *Estados Europeos Tornadizos?*»(Pérez Herranz, 2023b: 414)²⁶. Pero mi intención no es preguntarle si el sujeto converso tornadizo es el «ortograma» que propone para el futuro de la Unión Europea, sino discutir la concepción de la historia a la que ha llegado, según confesión de parte, a través de la *Estromatología* de Urbina que le ha permitido mediar en *Ambiguus Proteus* entre la naturaleza y la cultura a través de las nuevas dimensiones del valor, el exceso y la morfología corpórea.

Es cierto que Urbina no sigue la senda buenista en este punto de la historia, porque concede prioridad a la política, siempre que esté debidamente flanqueada por la *justicia* (el derecho). De esta forma parece preferir renunciar a la historia (progresista) porque siempre

[...] se corre el riesgo de una *regresión* si, como ocurre a veces, se anula el componente de la ley, si se traslada de nivel el juego político. Seguramente, el teórico más relevante de esta *operación de regresión* fue Carl Schmitt, cuando formuló su definición de soberano como «el que decide sobre el estado de excepción». Se trata en este caso, del conflicto radical entre política y el derecho, en el triángulo isósceles que metaforiza los tres componentes de la segunda partición. [Sánchez Ortiz de Urbina, 2021: 231-232]

Pero que no haya progreso en la política, ¿obliga acaso a renunciar al saber histórico? Frente a G. Bueno que queda enganchado eidéticamente con/contra Carl Schmitt, Ortiz de Urbina pone a funcionar el campo intencional y diagnostica esta

²⁶ Pregunta que supone su interpretación del *Cierre Antropológico de la Tierra* a la que llegaron hoy los distintos imperios en expansión y enfrentados entre sí, lo que no difiere mucho de la concepción global de G. Bueno para quien también la historia universal lo es de los imperios.

regresión como un aplastamiento del nivel objetivo, en el que se mantiene la tensión jurídica entre la *potestas* y la *auctoritas*, hasta alcanzar el plano caótico de la vida cultural.

Pero ¿hasta dónde regresar en la vertical intencional? Y esta es la cuestión que enfrentan Urbina y Pérez Herranz de modo diferencial. Foucault retrocede hasta la biopolítica, si bien esta regresión a la microfísica del poder no le obliga a renunciar a la historia ni a la arqueología, sino a contar la historia de otro modo. Para mantener la distancia entre los *hechos* y el *derecho*, Giorgio Agamben regresa a lo que llama la *nuda vida*, desprovista de toda cualificación hasta el punto de que el hombre ya no aparece como sujeto, sino como cuerpo vivo, y más allá en la vida en el cuerpo, cuando la biopolítica coincide con la política y el Estado con el estado de excepción. Ahora bien, en política o en la vida misma, al margen de los referentes que Urbina cita (Agamben, Gentile, etc.), no le interesa la historia, sino el papel preponderante que alcanza en el siglo XXI el poder ilimitado que el neoliberalismo concede a la economía, en tanto que *capitalismo financiero especulativo*, que ha desbordado los límites de los Estados y ha generado una desigualdad insoportable. Hasta aquí las críticas de Urbina y Pérez Herranz parecen coincidir, si pasamos por alto la distinta apreciación que ambos muestran por el concepto y la teoría de la carne de Merleau Ponty.

La cita más relevante de Urbina al respecto es la de J. Rancière (2005: 77), que atribuye la crisis actual: «al conflicto desatado entre la ilimitación capitalista de la riqueza y la ilimitación democrática de la política»²⁷. Sin embargo, aunque los estratos de la intencionalidad permitirían dar una interpretación coherente de cómo la ultrasubjetivización del neoliberalismo acaba abatiendo toda la estructura epistemológica de las ciencias humanas hasta el plano de un individualismo irrestricto de singulares, Urbina mantiene sus críticas en el estrato de la subjetividad objetiva y se limita a denunciar la omnipotencia de las finanzas sin regulación:

Marx había sostenido que la causa última del fracaso de la economía estaba en la explotación de los trabajadores; Schumpeter había creído que tal causa radicaba en los riesgos innecesarios asumidos por los capitalistas. Ahora creemos que la causa última no es más que la nueva ley, según la cual, se gana dinero a partir de la riqueza ya dada (especulación). Según Piketty, cuando la riqueza

²⁷ Para replicar a Schmitt cita Urbina a Giorgio Agamben, *Estado de excepción*. Valencia, Pre-Textos, 2004 y a Emilio Gentile, *La mentira del pueblo soberano en la democracia*. Madrid, Alianza, 2016.

crece a un ritmo mayor que la propia economía (cosa que empezó, aproximadamente en 1970), la desigualdad es imparable, y en EE.UU., por ejemplo, el 1% es propietario del tercio de la riqueza de la nación. [*Ib.*: 234]²⁸

Y con este diagnóstico concluye la epistemología fenomenológica de las ciencias humanas destinada a proclamar la centralidad de la intersubjetividad operatoria. Para Pérez Herranz, que sigue en este punto la senda de Merleau-Ponty, cuyo marxismo heurístico parece preferir, la cuestión decisiva de la fenomenología se formula así:

¿Son las ciencias una forma más de percepción, entre otras, como la literatura, la lingüística, el arte o la historia? Que la fenomenología se desmarque de la posición ontológica objetivista, de la consideración de una realidad pura, en sí, independiente de cualquier sujeto, es la consecuencia específica de la radicalización de la noción de «intencionalidad» de la conciencia, que lleva a la disolución de la conciencia misma, del *ego transcendental*. Por esa vía Heidegger pudo conectar con el Destino, con el *Bolden und Brut*, que es una tesis muy atractiva para el «individuo» que se considere representante de la raíz del germanismo. Naturalmente, hay otras muchas vías, incluida la del propio Merleau-Ponty, que no fue, por cierto, filósofo de salón, sino del conflicto histórico, originado en la experiencia del mundo en guerra y del compromiso político de aquella situación límite. Merleau-Ponty no fue ni dandi ni esteta. Estuvo comprometido con la Resistencia francesa ante el avance germano, y siempre bordeó el Marx de los *Manuscritos* y denunció el estalinismo y el dogmatismo del Partido Comunista francés. [Pérez Herranz, 2019: 307-308]²⁹

56

Me parece que las discrepancias epistemológicas entre Urbina y Pérez Herranz arrancan de la distinta valoración que ambos tienen de la experiencia del presente, y de la distinta manera en que valoran al propio Merleau-Ponty. Pero no voy a entretenerme ahora en explicar las diferencias que existen entre quienes le apoyamos en su disputa con Gustavo Bueno en el Congreso de Murcia sobre Filosofía y Cuerpo³⁰.

²⁸ Donde se cita a Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*. México, FCE, 2014 y *Capital e ideología*. Barcelona, Deusto, 2019.

²⁹ Para una visión completa léase lo que sigue, tanto por lo que respecta a la homologación de la experiencia del salvajismo actual de las sociedades occidentales con la de los hispano-conversos, atrapados en un callejón sin salida, como por lo que concierne a su valoración de la posmodernidad de Lyotard como un refinamiento de los diagnósticos de Merleau-Ponty que le sirven de referente para conectar los conceptos de cuerpo humano y de una intersubjetividad no sociológica, que, a su vez, le permiten entender la comunidad de singulares en la oscura zona originaria, de una manera muy peculiar.

³⁰ Bastaría leer las distintas ponencias que hicimos en el Congreso, tal como fueron recogidas en Peñalver *et al.* (2005), para ver las diferencias de enfoques iniciales. Sin embargo, falta un relato

Puesto que la cuestión ahora es la de por qué la historia no aparece en la clasificación de las ciencias humanas de Urbina, mientras Pérez Herranz la eleva a la posición privilegiada de una súper-ciencia que utiliza hipercategorías, que son universales: interesa descubrir en qué se funda esta diferencia epistemológica.

Pérez Herranz utiliza la *Estromatología* de Urbina para construir su propia filosofía, que llama *morfologismo filosófico*. Atengámonos a sus propias definiciones:

El morfologismo filosófico investiga el mundo entre los dos reduccionismos: el corporeísmo materialista y el puro ego trascendental. Ni puro cuerpo ni pura alma en lenguaje clásico, sino morfología: materia (potencia de perturbación) y forma (espacio-tiempo, regido por estructuras topológicas. [*Ib.*: 515]

Ahora bien, ¿cómo se transita de la fenomenología al morfologismo? Pérez Herranz lo explica detalladamente en el interludio 2 de su libro. Allí plantea la cuestión en términos ontológicos porque, tras proponer dos postulados que, en principio, damos por obvios todos los materialistas filosóficos (a saber: 1.- que «las verdades científicas ofician de nudos de una red epistemológica incólumes a la arbitrariedad del poder» y 2.- que «el cuerpo humano ha de constituirse como inviolable en un sistema político»), cuela de rondón una mención a la «experiencia hispano-conversa» como algo que se hallaría inmerso en medio de estos dos postulados. ¿Cómo lo demuestra? Acudiendo a «la denuncia de Husserl a Galileo: en la desconexión del Sujeto y de la Ciencia» (*ib.*: 434). Pérez Herranz salta sin red de sus preocupaciones particulares de profesor de filosofía —intentando justificar su oficio a diferencia de los demás profesores de otras materias que no lo necesitan— a la pregunta antropológica general y *circular* de «¿Cómo vincular *psiqué* (alma) y *noûs* (inteligencia), sabiduría y conocimiento?» (*ib.*: 435). ¿Acaso la historia permite ese vínculo?

Otra operación que también ejecuta sin red es pretender distinguir (o, quizá, asimilar) el *cotilleo* con la *Historia*, lo que no queda nada claro, tras reconocer que ambos «son conceptos que caen bajo el principio conciencias entre/sobre conciencias /

pormenorizado de los contextos, sesiones, reuniones y cenas que acabaron cristalizando en posiciones posteriores enconadas. Como botón de muestra recuerdo la tensión máxima que se produjo cuando Gustavo Bueno arremetió con dureza contra la figura de Manuel Sacristán, en un contexto en el que, para el marxismo académico español, su figura mantiene una especial relevancia.

Conscientiae inter/supra Conscientiae, un principio que conforma el sistema de pensamiento que he llamado *morfologismo filosófico*» (2023a: 28).

Voy a tirar de ese hilo, dadas las diatribas constantes que Pérez Herranz realiza respecto al *cogito* cartesiano, que es quien en la Modernidad cambia el ambiguo y antiguo concepto de conciencia (como voz *interior*) y lo identifica con el conocimiento subjetivo y todos sus contenidos mentales. ¿No implica esta recuperación del término por parte de Pérez Herranz una engañosa confusión? ¿Basta reconocer la intersubjetividad para superar las asociaciones espiritualistas que arrastran las conciencias? Y lo que me parece más grave: si la apelación a la confrontación entre conciencias no permite distinguir entre *cotilleo* e *Historia*, ¿qué valor tiene como criterio gnoseológico?

Pérez Herranz remite a su elaboración en un artículo de 2012 publicado en *Eikasía*³¹, del que ahora hace la siguiente adaptación:

Por *conciencia* entiendo una entidad estructurada lingüísticamente que incluye creencias, valores, actitudes, ideologías o diferentes perspectivas y enfoques ante el mundo. Las conciencias se conforman en los grupos sociales en los que viven los individuos y la propia conciencia se *identifica* con la identidad común del grupo social; por eso podemos defender que las bases que sustentan la identidad social y la representación de la subjetividad son fruto de estrategias metafóricas socialmente controladas, lo que comporta una gran cantidad de inversión y gasto: no es una operación natural, espontánea. Las conciencias, por tanto, no están aisladas en el nivel corpóreo-morfológico (en el mesocosmos), sino en *relación* con otras conciencias, que las perturban y las desestabilizan: las conciencias están dadas en relaciones horizontales entre otras conciencias, por yuxtaposición o conjugación: «conciencia *entre* conciencias»; y, sin solución de continuidad, en relaciones verticales sobre otras conciencias, por absorción o envolvimiento: «conciencias *sobre* conciencias». Estas se dan en cualquier lugar y en cualquier época. [Pérez Herranz, 2023a: 28]

³¹ El número, coordinado por Pérez Herranz, sobre Filosofía de la Naturaleza, propicia que este artículo haya pasado bastante desapercibido porque su aportación fue eclipsada por las ponencias precedentes. Defiende allí: *primero*, el pensamiento analógico frente al pensamiento univocista dominante; *segundo*, propone un modelo topológico de conciencia siguiendo el esquema de predador/presa de René Thom. La cuestión es si uno de los actantes es interpretado como Sujeto o como Instrumento. Pero lo más importante es lo *tercero*, pues establece una hipótesis filosófica más amplia: la conciencia originaria es plural porque hay, al menos, cuatro modalidades de entrar en contacto dos (auto) conciencias que bloquean la resonancia entre los actantes. En el resumen que reproduzco en el texto se omiten los detalles técnicos de tipo topológico que pueden consultarse en el artículo. La hipótesis que se abre desde la hermenéutica topológica hasta la neurológica, pasando por la hermenéutica semántica según la regla de Tom-Petitot-Wildgen, se recoge resumidamente en el texto mediante tres postulados.

¿Significa eso que esta categorización de las conciencias y sus relaciones es un *esquema antropológico general* que suplanta, por ejemplo, al espacio antropológico o sólo tiene validez en el ámbito de la historia, tenga esta el estatuto gnoseológico que tenga? ¿Somos los hombres conciencias interrelacionadas que aterrizamos trabajosamente (con gran gasto e inversión) en determinadas comunidades y épocas históricas sin importar los determinantes cronológicos ni topológicos?

Y, sin embargo, son estas hipótesis subyacentes que funcionan por detrás de las hipercategorías, las que Pérez Herranz introduce inopinadamente en sus, por lo demás, eruditas y cimentadas argumentaciones históricas, las que, al ser aterrizadas topológicamente, le permiten convertir sus *experiencias personales* en justificaciones generales. ¿Qué tipo de alquimia le permite convertir el cuerpo del postulado 2 en *cuerpo morfológico* que le autoriza a diagnosticar su ambigüedad constitutiva? Pérez Herranz se siente legitimado para vincular el marxismo con la fenomenología, es decir, «los dos ejes tratados en los dos capítulos anteriores: el horizontal de la teoría dialéctica del valor y la vertical de la teoría fenomenológica del exceso» (*sic*), apelando al *principio antrópico de Penrose*, que permite conectar el Sujeto con la Ciencia. Armado con la tesis de que «el mundo es como es porque nosotros estamos aquí», reinterpreta los conceptos que Urbina introduce en la *Estromatología* desde esta reinterpretación explícita:

Urbina considera que la Historia de la Filosofía, desde Parménides a Kant, ha sido un intento de desconectar las dos series, la óptica y la eidética, pero nunca lo ha conseguido (excepto, añadido por mi cuenta y riesgo, cuando se cruzó con el pensamiento hebreo en Alejandría). El mundo de la vida tenía que obedecer las leyes de la Naturaleza, debía someterse a la Razón que se rige por el principio de no contradicción (*ἀντίφασις*). Esta es la cuestión. [Pérez Herranz, 2019: 437]

Ignoro francamente, como coautor de un manual de historia de la filosofía esta supuesta visión de Urbina de desconectar la serie óptica de la eidética. Aunque creo haber entendido su trayectoria intelectual, sobre todo, en relación con el materialismo filosófico de Gustavo Bueno (v. Hidalgo, 2021), a quien, por cierto, rinde una última pleitesía dedicándole el libro de *Estromatología*, después de su resonante crítica al ego trascendental de la que parte Pérez Herranz, he tenido que repasar los textos para

entender la filigrana interpretativa que conduce al último a retroceder desde la fenomenología no estándar, que dice abrazar ahora, al morfologismo aristotélico.

Como asiduo y profundo estudioso de Husserl, Urbina ya en su tesis doctoral muestra los callejones sin salida a los que conduce no sólo sus querencias con el *ego transcendental*, sino sus diferencias con el logicismo y sus preferencias por el eidetismo matemático, así como su rechazo de las ciencias idiográficas. Citaré como muestra el rechazo de Husserl a la idea logicista de las ciencias como sistemas deductivos en la exposición de Urbina:

No es el teorema de Gödel lo que da al traste con la concepción de Husserl en este punto. Se trata de una inconsecuencia con los mismos postulados de la fenomenología que implican la superación del formalismo en un regreso a los dominios de individuos y las efectuaciones de los sujetos como lugar de originación de toda estructura apofántica y de todo sistema que se desarrolle a un nivel proposicional. [Sánchez Ortiz de Urbina, 1984: 141]

Retengamos la referencia a Gödel, que es un mojón sobre el que se apoya Pérez Herranz para saltar al morfologismo. Y un poco más adelante, al relatar la vindicación del trascendentalismo cartesiano, hace la siguiente reflexión sobre la historia que considero relevante para el problema de las hipercategorías históricas:

En cierto modo preguntamos no por el más allá, sino por el más acá de lo dado. Más allá del fenómeno no hay nada. La esencia está en la aquendeidad intersubjetiva, y es por tanto histórica: una historia que no puede consistir en la recensión de las autoconcepciones y filosofemas del pasado, sino en una consideración histórico-teleológica (*teleologischen Geschichtsbetrachtung*), que habrá que comprender a los filósofos como no hubieran podido nunca comprenderse a sí mismos. Esa es la actitud de Husserl ante la historia de la filosofía... Ciertamente el hombre en cuanto racional es ya trascendental, pero el objetivismo ciego de las ciencias objetivas al hombre, oscureciendo la autoconciencia de la subjetividad y bloqueando su teleología, es decir, destruyendo su razón... Para Husserl la respuesta radica en la recuperación de la verdadera subjetividad, incoada por Descartes y explicitada en la fenomenología trascendental. [*Ib.*: 155-156]

Y, por último, una cita sobre el cuerpo:

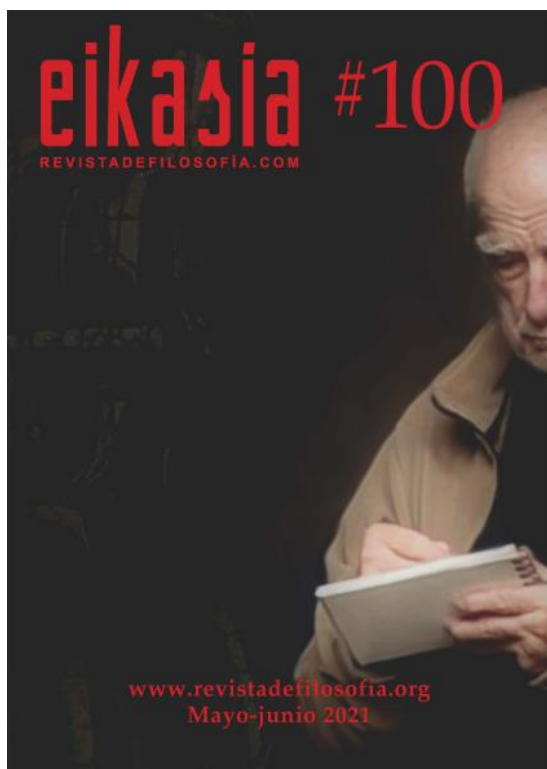
Hay sin embargo un límite a esta objetividad avasallante: la presencia ineludible del cuerpo del sujeto como factor de subjetivización y relativización. El cuerpo, pues (y el lenguaje), es en la

Lebenswelt simultáneamente lo absoluto y lo relativo, la medida de todas las cosas, base y límite de todo poder de determinación. La física moderna, pese al incremento de su aparato idealizador, significa una aproximación a los puntos de vista de la *Lebenswelt*. [Ib.: 169]

Ciencia, historia y cuerpo iluminan el cable sobre el que Pérez Herranz hace el portentoso ejercicio de funambulismo que permiten a la mosca salir de la botella.

Si las citas permiten calibrar la profunda coherencia del pensamiento de Urbina sobre Husserl, debo ahora subrayar una característica de su desconcertante estilo, que hacen particularmente difícil seguirle. Y es que no se anda con rodeos, enuncia siempre el resultado a que ha llegado antes de sacar el baúl de las pruebas. De ahí que Pérez Herranz haya leído el prólogo de la *Estromatología* como un resumen de la historia de la filosofía que termina con la separación radical entre la «eidética» y la «intencionalidad» como el rasgo esencial de la fenomenología no estándar. Como quiera que Urbina asocia los niveles ónticos que estudian las ciencias naturales con el instrumental de una «anábasis reduccionista» a la *serie natural* y la contrapone a la *serie fenomenológica* en la que, por *inversión*, se parte de la realidad humana como dada y se procede por «catábasis», si se hace adecuadamente, a saltar de golpe al nivel originario superior, Pérez Herranz se siente autorizado a «invertir» la matriz tomando lo eidético como naturalismo científico y lo fenomenológico-intencional como lo verdaderamente óntico, sin necesidad de distinguirlo de lo *ontológico*. Por eso se limita a citar unos párrafos del capítulo 17 dedicado a la topología para explicar el concepto de *hipérbasis*, por un lado, e inmediatamente a criticar la distinción buenista entre ontología general y especial, porque «la *hipérbasis* nos abre el nivel superior de la matriz fenomenológica, la matriz originaria» (Pérez Herranz, 2019: 438 y 441)³².

³² «Urbina utiliza el concepto de *hipérbasis* (reducción hiperbólica) que se inicia después de la *catábasis* o *progressus* natural de la serie eidética. Este punto es decisivo, pues recordemos que, por el postulado de correspondencia, la serie fenomenológica se despliega con posterioridad a la natural, como su desarrollo “verdadero”. Lo explicita Urbina en distintos momentos, de los que selecciona el siguiente [cita de las páginas 383-384]». Y respecto a la distinción entre ontología general y ontología especial, Pérez Herranz, por un lado, dice que «la ontología general venía a desempeñar un papel semejante a la que desempeñaba el Mundo 3 de Popper: una especie de papelera a la que se arroja todo lo que no es falsable» y, por otro, que la distinción «fue una super-ingeniosa solución de los escolásticos para resolver el peliagudo problema de vincular el Logos griego con el Yahvé de la Torah. Mediante esta distinción, pudo GB salvar la experiencia fenomenológica de los niveles, tan rica y tan determinante en la vida de los seres humanos, incorporándola —minimizándola— al segundo género de materialidad; y en el caso de no saber qué hacer con éstos o aquellos fenómenos, adscribiéndola a la materialidad



Tengo para mí que el desarrollo topológico que realiza Pérez Herranz de una supuesta «ontología fenomenológica» cuando toma la decisión de convertirse en un fenomenólogo no estándar, no coincide con el sentido que Urbina pretendía dar a las *operaciones trans* (transposibilidad y transoperación). De hecho, Urbina comienza *Orden oculto* en 2021 trazando doce funciones epistemológicas que distinguen la gnoseología fenomenológica de las epistemologías clásicas y que implican una reordenación total de las ciencias, en las que hay que distinguir no dos series de la realidad (la óptica y la eidética), sino tres dimensiones

que llama *campos* (el campo natural, el campo intencional y el campo eidético). Desde el principio, Urbina quiere dejar claro que:

62

[...] la interrupción de la serie naturalista que acompaña a la inversión de la serie es la disociación de la *intentio* y el *eidos*: la aparición de los campos intencional y eidético. Sin esta escisión y su posterior recomposición, lo humano no tendría lugar. Intencionalidad y eidética tienen orígenes diferentes; lo eidético, no se origina, sin más, en el campo intencional, sino en un núcleo selecto de fantasías perceptivas, en su nivel medio. [Sánchez Ortiz de Urbina, 2021: 12-13]

Me parece que es este punto, en el que la interpretación que hace Pérez Herranz de la *hipérbasis*, le confunde hasta el punto de seguir instalado en la epistemología clásica, de modo que se siente autorizado a recoger todos los testimonios del pasado sin otro filtro que la topología, que, por cierto, se mueve en el territorio de la eidética matemática como él mismo reconoce en su *Ambiguus proteus* (2019: 481-510). No es que Urbina niegue la capacidad de las estructuras eidéticas topológicas para hacer inteligible desde el campo intencional consolidado el funcionamiento de lo humano en la serie natural, pero siempre y cuando se asuma y reconozca el *círculo antropológico*

trascendental, que no sería, en el mejor de los casos, sino la materia indeterminada de la *scala naturae*, y no un envoltorio, como suelen considerar algunos de sus seguidores» (p. 441).

en el que nos hallamos inmersos. Ya Gustavo Bueno nos había advertido sobre el dialelo antropológico.

Ahora bien, Pérez Herranz arguye que la intencionalidad, a la que se accede de golpe por *hipérbasis*, debe ser aterrizada topológicamente mediante proyecciones, de modo que las transoperaciones no son simétricas, sino que descienden deductivamente de las variedades de más dimensiones a las de menos dimensiones, siendo imposible la inversa ¿El «deben ser» implica necesidad? ¿No es ese aterrizaje o concreción el único desfiladero que autoriza el paso de la fenomenología no estándar al morfologismo? ¿Y no implica el aterrizaje topológico una negación del circularismo que Urbina considera insuperable? Para Urbina, en efecto, antes de cualquier proyección, en el nivel de la *intersubjetividad práctica*, hay «transoperaciones de subjetividades no egoicas. La intersubjetividad es, en este nivel superior del campo intencional, *mera interfacticidad*». Funcionalmente dice Urbina que ese «es el lugar donde aparece lo universal no eidético, lo universal intencional. En el fondo de la finitud objetiva, está la universalidad intencional humana, radicalmente distinta de la universalidad infinita eidética no enumerable» (*ib.*: 13). ¿En qué consiste un «universal no eidético»? ¿Cómo resolver la cuestión ontológica de los universales? ¿No concierne lo universal a la *esencia* como dice Aristóteles recurriendo, a su manera, a las fantasías perceptivas del lenguaje? ¿Habría que derrumbar (o destruir heideggerianamente) toda la metafísica de Aristóteles, incluida la distinción de materia/forma y, en consecuencia, el morfologismo?

No quiero agotar aquí la discusión sobre las discrepancias entre la fenomenología y el morfologismo, que obligaría a escribir un tratado completo. Me limitaré a citar esta aclaración de Urbina:

En lenguaje más técnico, podemos decir que el *progressus* natural óptico está constituido por una *catábasis* natural y una *anábasis* intencional (o fenomenológica); y que el *regressus* gnoseológico está constituido por una *catábasis* intencional seguida de una *anábasis* natural. [*Ib.*: 14]

Aparentemente los análisis de Urbina y Pérez Herranz parecen coincidir en que hay que descender desde el nivel originario que tiene un exceso de riqueza, energía y rigor hasta las manifestaciones humanas más rebajadas de la racionalidad, donde hay identidad, y en la crítica a Husserl por haber antepuesto bíblicamente el logos a la

carne (y el verbo se hizo carne). Pero mientras Urbina interrumpe la catábasis intencional para evitar el reduccionismo que se asocia a la anábasis natural, colocando en esta suspensión (*epochê*) la situación circular a la que ha llegado la humanidad, de modo que el *principio de correspondencia* no necesita ampararse en un «principio antrópico» de tipo cosmológico (naturalista) que considera *inconsistente*, Pérez Herranz necesita acudir al principio antrópico de Penrose para suturar el hiato entre la ontología general y el segundo género de materialidad y así convertir el cuerpo orgánico en cuerpo morfológico. Y hasta aquí voy a llegar de momento, porque me resulta suficiente para entender la distinta consideración de la historia que se produce cuando ambos confrontan el problema del arte, una de cuyas ramas es la literatura, donde confluyen las fantasías perceptivas del lenguaje con la brutal caída que exige la topología eidética al exceso fenomenológico del nivel originario, desde el que ambos pretenden estar operando.

No es que Urbina prescinda de la topología, sino que parece concederle una función más limitada que la muy general que le atribuye Pérez Herranz, sin que por ello pueda yo asegurar que sea la topología la que propicia la estabilidad de lo humano, sino todo lo contrario: «Es por estructura topológica por la que las conciencias entran en relaciones inestable y conflictivas (luchas entre atractores)» (Pérez Herranz, 2023a: 28-29). Más en general todavía, para Pérez Herranz los conceptos de *epochê*, que dura un instante, y de *hipérbasis*, que se da de golpe, repentinamente, así como las *operaciones trans*, deben ser matizados y aterrizados mediante proyecciones topológicas:

El proceso que va de la vivencia a la percepción lo hemos interpretado por medio de sucesivas proyecciones desde las coordenadas *tri* o *tetra*-dimensionales —mundo de las vivencias— a las coordenadas *bi*-dimensionales de la percepción y a las coordenadas *uni*-dimensionales del lenguaje. La vivencia se da siempre atravesada por variedades *n*-dimensionales. [Pérez Herranz, 2019: 444]

El lenguaje resulta así de sucesivas proyecciones topológicas. En cambio, lo que explica Urbina de una forma bastante enrevesada es que mientras las fantasías perceptivas del arte suponen ya el campo intencional estructurado, las fantasías perceptivas del lenguaje constituyen el mismísimo campo intencional, por tanto, son previas y concurren con las trasposiciones de la *catábasis cognitiva*. Según Urbina es aquí donde se produce la ruptura entre la *anábasis natural*, que produce el conocimiento

científico en la senda del reduccionismo naturalista y la irrupción del campo intencional humano que *invierte* el proceso vertical y traslada horizontalmente las correspondencias al ámbito de lo que es humanamente controlable. Este fenómeno que ocurre en el ámbito de la sociabilidad animal tiene la máxima importancia epistemológica para Urbina, porque, y así lo explica (2021: 213):

[...] el mismo campo intencional, que ha impuesto sus niveles a lo natural, es capaz de aplicar estructuras eidéticas que hagan inteligible la naturaleza. En especial, hay que resaltar el tipo de estructuras eidéticas *topológicas* (no lineales, sin apelación a distancias), aplicables al tramo caótico de la organización biomolecular, cuando estos sistemas dinámicos buscan desesperadamente un atractor de estabilización... Simultáneamente (circularmente), lo humano prolonga lo natural, y lo humano domina lo natural. Es un círculo antrópico sin salida exterior. Ni las soluciones extremas del realismo y del idealismo son salidas de este círculo inacabable.

Es este circularismo insalvable, que ya hemos anotado antes, la razón por la que la sociabilidad atraviesa el segundo grupo de las ciencias humanas, de modo que se distribuye entre los grupos humanos étnicos, el lenguaje se fractura en lenguas, las morales y los sistemas de creencias fracturan las sociedades y necesitan ser traducidos para estabilizar una humanidad en la que los egos logran las primeras síntesis con identidad. Urbina compara esta situación con la fractura, el hiato o la frontera que separa el oscuro *inconsciente fenomenológico* con el nuevo reino de la luz, cuyo advenimiento provoca efectos paradójicos: disminución del rigor y partición de la humanidad. Mientras el morfologismo no puede prescindir de las conciencias, aunque sean intersubjetivas, la epistemología fenomenológica no parece requerir más que interfacticidad en el nivel *inconsciente originario*.

La filosofía fenomenológica cree que el *fiat lux* que trae el ascenso gnoseológico de los egos operantes hasta alcanzar nuevas síntesis con identidad confirma que las ciencias naturales son el límite de las ciencias humanas. Y aduce como prueba, no el principio antrópico —que considera inconsistente y engañoso—, sino el descubrimiento de la radiación cósmica de fondo, que es el eco actual de lo que ocurrió 370 000 años, después de la supuesta Gran Explosión, que es el momento en el que el plasma primordial de fotones frenados por protones y electrones *libres* sufre un descenso de temperatura hasta 3000 K, que obliga a los electrones a orbitar los núcleos de protones y neutrones, lo que significa que el universo se iluminó.

La primera propiedad que encontramos en la trasposición de la frontera del *fiat lux*, cuando nos adentramos en el nuevo territorio desconocido, es la *no linealidad*. Mientras que, en el nivel originario, la búsqueda de la organización era posible por su carácter lineal, ahora no. Los sistemas lineales tienen la ventaja incuestionable de que pueden ser desmontados, descompuestos, y a continuación, se puede reconstituir la construcción con sus elementos. Los sistemas no lineales no tienen esta solución ni esta posterior adición. [*Ib.*: 217-218]

No hacen falta más explicaciones de momento. Está claro que desde la perspectiva cósmica que adopta Urbina el *cierre antropológico de la Tierra* al que se atiene Pérez Herranz para desbordar su visión de la historia en términos de rutas, fronteras y singularidades, queda bastante relativizado. No obstante, en el epílogo de *Ambiguus Proteus*, Pérez Herranz (2019: 741) se empeña en interpretar que el concepto de valor de Marx como un expediente material que sirve para conciliar el Sujeto con la Ciencia, y que la noción de exceso de la fenomenología permite entender...

[...] al Sujeto como intersubjetividad en el interior mismo del hombre, en el nivel que Urbina ha denominado *sujetos no egoicos en interfacticidad*, pleno de posibilidades, más rico, energético y riguroso, con posibilidades para recorrer una infinitud de caminos, frente a la intersubjetividad *interfactual*, en la que los sujetos no tienen en común más que lo eidético, por represión o por *forclusión*, pudieran decir los lacanianos.³³

La relación *entre y sobre* conciencias consiste, según esto, en *tener razón o tener la Historia de nuestra parte*. Ahora bien, lo sujetos que realizan tales operaciones poseen cuerpos morfológicos ambiguos, que lo son no sólo por sus excesos, sino también porque son deficitarios ontológicamente, de modo que el sujeto humano es capaz de las mayores hazañas y aberraciones. Pero esta reconstrucción existencialista no parece servir para aclarar ni el problema del sentido de la historia, ni el del destino individual. De ahí que, quizá para excusarse a sí mismo y, de paso, a su constructo del *sujeto converso tornadizo*, acaba citando al judío Levinas quien lamenta que:

[...] el pueblo de Israel, su pueblo, en vez de seguir el camino del Próximo, el de los cantos entre Él y Ella sin mediación del rey entre naturaleza y hombre, ni entre hombre y hombre, sigue el

³³ El término usado por Pérez Herranz, como alternativa a la represión, la *forclusión* alude al origen de la psicosis cuando un sujeto rechaza un «significante» fundamental, que le resulta insoportable, no en el interior inconsciente, sino en el exterior real. Pretende así eliminar la relación con el inconsciente.

hegeliano-heideggeriano de ceder a la tentación de las naciones, a la seducción del arraigo y a la sacralización de la tierra. [*Ib.*: 746]

Mucho me temo que ni las lamentaciones de Levinas, ni la recuperación de la rica tradición hebrea amparada en las hipercategorías históricas sirvan para disimular ni minimizar *el actual genocidio del pueblo palestino a manos de Israel*, por mucho que se acuda a la Shoah como justificación histórica.

Bibliografía

- Amram, Rica (2003), *De judíos a judeo conversos. Reflexiones sobre el ser converso*. Paris, Índigo/Université de Picardie.
- Arendt, Hannah (2008), *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Bueno, Gustavo (2000), *Televisión: Apariencia y Verdad*. Barcelona, Gedisa.
- Bueno, Gustavo (1999), *España frente a Europa*. Barcelona, Alba.
- Bueno, Gustavo (1978), «Reliquias y relatos: construcción del concepto de “historia fenoménica”», en *El Basilisco*, n.º 1, Primera época, pp. 5-16.
- Bueno, Gustavo (1972), *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona, La Gaya Ciencia.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1611), *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid, Luis Sánchez, impresor del Rey, en Biblioteca Nacional, *Biblioteca Digital Hispánica*, <<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>>, [30/01/2024].
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2021), «Los caminos filosóficos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: de la dialéctica a la estromatología en cuatro *flashbacks*», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 100, pp. 13-80, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.364>>, [10/01/2024]
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2014), «Andamios y viaducto en la sima de la fenomenología», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 57, pp. 19-22, <<https://old.revistadefilosofia.org/57-02.pdf>>, [01/02/2024].
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2008a), «Las paradójicas relaciones entre identidad, inclusión y exclusión», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 18, pp. 59-66, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.18.498>>, [10/01/2024].
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2008b), «La identidad cultural como factor de exclusión social», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 18, pp. 67-92, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.18.499>>, [10/01/2024].
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2007), «“Codesarrollo” como regla operatoria de la cooperación al desarrollo», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 9, pp. 245-305, <<https://old.revistadefilosofia.org/98.pdf>>, [20/01/2024].
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2006), «Ética, política y ciudadanía para una Europa solidaria», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 5, pp. 1-33, <<https://old.revistadefilosofia.org/aht.pdf>>, [10/01/2024].

- Hidalgo Tuñón, Alberto (2005), «El diseño de las políticas de inmigración en Europa: hacia una sociedad pluralista», en A. Hidalgo y R. García Fernández (eds.), *Ética, pluralismo y flujos migratorios en la Europa de los 25*. Oviedo, Eikasía.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2000), «La opción de España por Europa ¿es un ortograma?», en *El Comercio*, 22 de enero, p. 74.
- Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie, Husserliana*, VI, La Haye. Versión española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *La crisis de las ciencias europeas*. Barcelona, Crítica, 1991.
- Márquez Villanueva, Francisco (1995), *El concepto cultural alfonsí*. Madrid, Mapfre.
- Méndez Sanz, J. A.; García López, T. y Menéndez Viso, A. (2017), «La filosofía de Gustavo Bueno en el contexto del siglo XX». Mesa redonda organizada por Tribuna Ciudadana en el Club de Prensa Asturiana de *La Nueva España*, <<https://www.youtube.com/watch?v=cs-701sMNfc>>, [20/01/2024]
- Netanyahu, Benzion (2004), *Don Isaac Abravanel. Estadista y filósofo*. Salamanca, Junta de Castilla y León.
- Netanyahu, Benzion (2002), *Los marranos españoles según la fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, 2.ª ed. rev. Valladolid, Junta de Castilla y León [1994].
- Netanyahu, Benzion (2000), *Los orígenes de la inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona, Crítica.
- Peñalver, P.; Giménez, F. y Ujaldón, E. (2005), *Filosofía y cuerpo, debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Madrid, Ediciones Libertarias/Prodhufo.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2023a), *Más allá de imperios y de naciones, 1: rutas, fronteras y complejidad*. Oviedo, Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2023b), *Más allá de imperios y de naciones, 2: singularidad imperial: del Mediterráneo al Atlántico*. Oviedo, Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2022), *Tiempo soñado sobre Ser y tiempo*. Madrid, Brumaria.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2019), *Ambiguus proteus: valor, exceso y morfología*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2017), «El sujeto en la filosofía de Gustavo Bueno: socialista, imperial y trascendental», en *Revista Ábaco*, n.º 93: *El materialismo filosófico*. Gijón, CICEES, pp. 54-59.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2016), *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*. Madrid, Verbum.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2012), «Un modelo topológico para la conciencia: las cuatro formas originarias de conciencia», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 43, pp. 175-204, <<https://old.revistadefilosofia.org/43-13r.pdf>>, [03/01/2024].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2011), «Pan de entendimiento: variaciones sobre el cuerpo en Baltasar Gracián», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 37, pp. 181-197, <<https://old.revistadefilosofia.org/37-10.pdf>>, [03/02/2024].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2007), «El tercer hilo de la trama: El guerrero cristiano medieval contemplado desde *El Quijote*», en *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, n.º 18, pp. 247-268, <<https://revistas.um.es/respublica/article/view/61381>>, [02/02/2024].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2006), «El ser dicho a la manera cervantina: de Henri Poincaré a Paul Auster», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 6, <<https://old.revistadefilosofia.org/ELSERCERVANTI.pdf>>, [02/02/2024].

- Pérez Herranz (2002), «La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián», en *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*. Oviedo, Pentalfa, pp. 44-102.
- Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*. Paris, La Fabrique Éditions.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021), *Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1984), *La fenomenología de la verdad: Husserl*. Oviedo, Pentalfa.
- Valdeón Baruque, Julio (2000), *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*. Valladolid, Ámbito.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2008), *La monarquía hispánica (1284-1586)*. Madrid, Espasa.

