

Universidad de Valencia BID.T 7846

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de metafísica y teoría del conocimiento



VNIVERSITATIS VALÈNCIA

Razón y cultura en la filosofía de Ernest Gellner

TESIS DOCTORAL

Doctoranda: Carmen Ors Marqués

Director: Vicente Sanfélix Vidarte

Programa de Doctorado: Razón, Lenguaje e Historia

(627 165F)

2011

UMI Number: U607602

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607602

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

b 22006151

i 23276304

CB 0002203645

A mis hijos

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias a Vicente Sanfélix que, además de ser el director de esta tesis, es la persona que provocó mi encuentro con la obra de Ernest Gellner, uno de esos azares que te cambia la vida. Gracias Vicente por tu apoyo constante y crítico en lo filosófico y sobre todo en lo vital.

Este trabajo está escrito desde la modestia intelectual de alguien que no puede dedicarse al estudio en cuerpo y alma, pues hay miles de cosas más perentorias a las que dedicar su tiempo: familia, amigos, trabajo. He estudiado y escrito utilizando, como diría Marañón, los restos del tiempo, ejerciendo de trapera del mismo, por ello quiero expresar mi agradecimiento a mi madre, Luis, Ángela, Tomás, Vicente y Carmen, son ellos quienes me acompañan y ayudan en el día a día, también recordar a mi padre que aunque ausente del espacio todavía vive en el tiempo. Y a María, mi prima, que además me ha ayudado en algunas cuestiones formales.

También quiero dar las gracias al Departamento de Metafísica de la Facultad de Filosofía de Valencia en la que me formé. Especialmente a algunos de los profesores de este departamento que decidieron compartir tiempo extra-académico para discutir filosofía con algunos alumnos que estaban en primero por aquella época. Gracias pues a Nicolás Sánchez, Julián Marrades, Joan Llinares y Vicente Sanfélix, que también entra en esta categoría. Al hablar del departamento también quiero mencionar a Alberto.

Por último, gracias a mis amigos de la tertulia de filosofía, ese jardín epicúreo donde me encuentro con Maite (que fue la primera en leer una parte de esta tesis), Carlos, Ana, Vicent, Noemi, Vicente, Lola y Ana Estela (a las que nos gustaría ver más). Como soy muy afortunada debería nombrar a otros muchos amigos más, mencionaré a Pilar, Mila, Elena, Maichu, Cristina, Manolo, M^a José, Ino y Vicente (Gómez).

INTRODUCCIÓN	4
.....	8
1. LA FILOSOFÍA DE UN JUDÍO ERRANTE.....	8
2. EL DESAFÍO A LA CONCEPCIÓN HEREDADA. GELLNER FRENTE A WITTGENSTEIN Y SUS SECUELAS.....	16
2.1 La polémica	16
2.2 Dos modelos de comprensión del lenguaje	23
2.3 El lenguaje como espejo de la realidad.....	24
2.4 El modelo del espejo y la filosofía: el nuevo Heráclito.....	33
2.5 Retorno al pasado: el dilema de los Habsburgo.....	37
2.6 Las dos visiones frente a frente.	43
2.7 Las dos visiones en la Viena finisecular: la cuestión judía.	54
2.8 El Tractatus, poema a la soledad	56
2.9. La soledad del yo	59
2.10 La soledad del mundo.....	64
2.11 La mística.....	67
2.12 El desarrollo de la ciencia y la situación de filosofía.	71
2.13 El nuevo modelo de lenguaje: la caja de herramientas.....	78
2.14 Mundo y cultura.....	88
2.15. A modo de conclusión: buena parte de la filosofía contemporánea está enferma.....	93
3. CARACTERÍSTICAS Y OBJETIVO DE LA FILOSOFÍA DE GELLNER	103
3.1 El negativo.....	103
3.2 Metamorfosis: pensamiento y cambio	117
3.3 El concepto de transformación	122
3.4 La gran transformación.....	127
3.5 A favor de la teoría del conocimiento.....	128
3.6 El atormentado racionalismo cartesiano	132
3.7 El giro contra copernicano.....	135
3.8 Identidad, sujeto y cultura.....	138
3.9 La teoría del conocimiento destronada.....	143
3.10 ¿Dudosas alineaciones?	149

4. EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIA	155
4.1. Recapitulación	155
4.2 Una clasificación de las teorías del conocimiento	157
4.3 La convergencia entre empirismo y materialismo.....	171
4.4 Los límites del empirismo	180
4.5 Los límites de la razón y posibles respuestas	184
4.6 La justificación pragmática de la razón: positivista por razones hegelianas	195
4.7 La cuestión de las ciencias sociales	203
5. UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: LA RACIONALIDAD	
PUESTA DE PIE.....	224
5.1 Encuentro con la antropología	224
Racionalidad y mente salvaje	226
El modelo.....	239
5.3 Teorías episódicas y contractualistas.....	245
Historia y evolución.....	256
5.5 ¿Progreso o perdición?	267
5.6 Progreso sin escatología: Una teoría neo-episódica de la historia.....	272
5.7 Cultura y organización.....	274
5.8 La sencillez de los cazadores recolectores y la racionalidad tipo Durkheim	277
Sometimiento y arado: la era agraria	282
5.10 Las religiones escriturales y el platonismo	291
El escape hacia la modernidad.....	300
6. LA TEORÍA DEL NACIONALISMO.....	310
6.1 Primordialismo o modernismo	312
6.2 Nacionalismo e ideología	315
6.3 Nacionalismo y marxismo	320
6.4 Las incongruencias de la tesis nacionalista	323
6.5 Nacionalismo e industrialización.....	326
6.6 Movilidad e igualitarismo: sociología de la sociedad industrial.....	331
6.7 El proceso de nacionalización y los tipos de nacionalismo	343
6.8 Las críticas	346
7. RAZÓN Y CULTURA EN EL YA ALCANZADO FIN DEL	

MILENIO	362
Uso y abuso del concepto de cultura	364
7.2 Los argumentos contra el postmodernismo como relativismo .	383
7.3 El auge del Islam	388
7.2 El declive del marxismo y el ideal de la sociedad civil.....	398
8. CONCLUSIONES A PARTIR DEL ESTILO DE GELLNER	418
BIBLIOGRAFÍA.....	434
BIBLIOGRAFÍA DE ERNEST GELLNER	434
FUENTES CONSULTADAS	436

INTRODUCCIÓN

El objetivo de la presente investigación es ofrecer una síntesis de la labor intelectual de Ernest Gellner (1925-1995). La vasta obra de este pensador checo de raíces judías, que vivió y trabajó en Gran Bretaña, se apoya en dos disciplinas: la filosofía y la antropología social. No obstante, mi propósito es sacar a la luz el Gellner filósofo, aunque, como veremos, la filosofía gellneriana es mundana y empírica, de modo que sus investigaciones antropológicas le ofrecieron datos importantes en los que pudo fundamentar su sistema filosófico.

Para poder realizar la síntesis prometida defenderé que toda la obra de Gellner responde a un único fin: pensar la modernidad. Gellner se empeña en su obra en comprender cómo el mundo moderno se originó y hasta qué punto es único en relación al resto de órdenes sociales. Con este fin Gellner articula una filosofía de la historia pero para alcanzar esta posición tuvo que desprenderse argumentativamente del tipo de filosofía en la que se formó en el Oxford de la posguerra: la filosofía analítica, influenciada por la obra del segundo Wittgenstein. Una vez aclaradas las raíces centroeuropeas y judías de Gellner en el capítulo I -que explican su posición privilegiada para entender la transición a la modernidad, dado que la Praga de su infancia estaba sufriendo el proceso de descomposición de un imperio, lo que supuso procesos de nacionalización con la consecuente volatilidad de las identidades- abordaré en el capítulo segundo su crítica a esta filosofía que él califica de lingüística.

En este segundo capítulo, titulado “El desafío a la concepción heredada” se intenta explicar las razones del giro lingüístico. Concretamente definiendo que la filosofía del primer Wittgenstein, que consolida el giro lingüístico, ha de entenderse en cierta continuidad con las principales teorías del conocimiento de la modernidad, y que las premisas individualistas de las que partía le hicieron topar con similares

problemas filosóficos que a la tradición epistemológica, racionalista e ilustrada. El giro de Wittgenstein hacia su segunda concepción del lenguaje provocado por los mencionados problemas fue el caldo de cultivo de una filosofía complaciente que, con su fórmula “dejar todo como está”, acaba respaldando el sentido común, sustrayendo de la filosofía cualquier papel normativo y crítico. A lo que se añade que esta concepción del lenguaje basada en el concepto de “juego” conduce al relativismo.

Expuesta la crítica, intentaré en el capítulo 3 (“Características y objeto de la filosofía de Gellner”) extraer los rasgos de la concepción de la filosofía para Gellner y acotar el problema filosófico fundamental ya enunciado. La ambición fundamental de este proyecto filosófico es combatir el relativismo, para ello Gellner repasa las teorías que buscan de alguna manera criterios de justificación de las creencias, las teorías del conocimiento en sentido amplio, de las que salva el binomio materialismo/empirismo. Esta forma de racionalidad es la que ha transformado el mundo, dando lugar al extremadamente poderoso conocimiento científico, aterrador por una parte, pero que procura, gracias al desarrollo tecnológico que facilita, una superior esperanza de vida, a sí como una mayor nivel de vida para cualquier sociedad humana.

En el capítulo 5, se aborda la filosofía de la historia gellneriana, inspirada en un inconfesado marxismo y en la antropología decimonónica. Gellner se propone romper con los defectos de ambos: evolucionismo y teleología, proponiendo lo que él califica de una teoría neoepisódica. La filosofía de la historia gellneriana parte de una clásica estructura trinitaria por partida doble. Se divide la historia de la humanidad en tres periodos: el de las sociedades cazadoras-recolectoras, el de las sociedades agrarias y el de las sociedades industriales, cada uno se caracteriza por cómo cubre las tres necesidades básicas que una formación social debe atender: la coerción, la producción y a cognición. El paso a la sociedad industrial supone un

episodio único y una ruptura con todo lo anterior. Cómo se ha producido y qué implicaciones políticas y sociales posee se puede calificar del clímax de esta reconstrucción de la filosofía de Gellner que me propongo.

Es en esta filosofía de la historia donde se incrusta su teoría del nacionalismo de la que he dado cuenta en el capítulo 6, analizaré sus rasgos distintivos y valoraré algunas de las críticas a la que ha sido sometida. El último capítulo: "Razón y cultura en el ya alcanzado fin del milenio", se dedica a discutir las tensiones entre estos dos conceptos fundamentales. Una de las tesis centrales y más controvertidas de Gellner es que el principal tipo de conocimiento que alberga la sociedad moderna, la ciencia, es transcultural, pero no por ello carece de límites. La ciencia no es suficiente para engendrar una forma de vida en la que los individuos y sociedades encuentren su identidad. La ciencia quizás no pueda engendrar una cultura pero los cambios estructurales que ha propiciado conducen a una situación de babel cultural. El tema de la cultura -impulsado por los estudios antropológicos, por las necesidades de la ideología nacionalista y por la implementación de los estados nacionales, y por el flujo de seres humanos propiciado por el capitalismo- se ha convertido en objeto de debate de primer orden, debate al que se puede contribuir desde presupuestos gellnerianos.

Para acabar, en este último capítulo también intentaré perfilar la posición política liberal que defiende Gellner. Para Gellner una sociedad liberal sólo es posible si se dan las condiciones para que florezca la sociedad civil en consecuencia su investigación intenta responder a cuáles son sus condiciones de posibilidad. Gellner analiza dos tipos de modelos en los que la sociedad civil brilla por su ausencia: Islam y comunismo, para ver qué variables introducir que auspicien una sociedad donde los individuos puedan gozar de libertad positiva y negativa.

Lo que intento en esta investigación es una reconstrucción de la

filosofía gellneriano como un *relato* que explique nuestra condición presente. Con ello intento ser coherente con un autor que se opuso claramente a la posición postmoderna, defendiendo los valores de la modernidad, no sin reconocer sus límites.

1. LA FILOSOFÍA DE UN JUDÍO ERRANTE

Como ocurre con todos los pensadores, la manera en que Ernest Gellner entiende la filosofía está unida a su trayectoria tanto intelectual como vital. Una trayectoria la suya que hunde sus raíces en Centroeuropa pero que se desarrolló en sus aspectos académicos fundamentalmente en las Universidades británicas.

Las vicisitudes de la Europa del siglo XX hicieron de Gellner uno de tantos judíos errantes. Este dato creemos que es importante para entender su filosofía. Podemos destacar algunos aspectos biográficos para darnos cuenta del periplo vital de Gellner. Su padre era un judío laico germano parlante, originario de Moravia, su madre pertenecía a una familia judía checa del sur de Bohemia, al poco de casarse pasaron un tiempo en París, donde Gellner nació en 1925. Al volver a Praga no titubearon en abrazar la nacionalidad y la lengua Checa del nuevo estado de Checoslovaquia que la desintegración del Imperio Austrohúngaro había creado, pero su flamante identidad les duraría bien poco debido a su condición de judíos. La amenaza del nazismo en los años treinta les obligó a emigrar a Inglaterra cuando Gellner sólo contaba con trece años.

La Praga en la que transcurrió la infancia de Gellner era una ciudad que estaba experimentando una profunda y rápida transformación. Durante los años veinte después de la primera Guerra mundial, dejó de ser una provinciana ciudad del Imperio Austrohúngaro para convertirse en la capital del recientemente creado estado de Checoslovaquia. Un estado que hacía realidad los sueños del nacionalismo checo a costa de las aspiraciones políticas de la población germánica. Praga en los años veinte y principios de los treinta es

descrita por Jirí Musil¹ como una ciudad en transformación y crecimiento económico, demográfico y cultural. Pero la prosperidad económica y la intensa vida cultural no estaban exentas de problemas y contradicciones. A los conflictos políticos entre los diversos tipos de poblaciones que coexistían en la ciudad: la población germánica, la checa y la judía, habría que añadir una rápida industrialización que sin embargo no supuso el bienestar y el enriquecimiento de toda la población en general, subsistiendo situaciones de pobreza. Esta atmósfera tuvo como consecuencia que el cambio de identidad cultural de muchos individuos y familias fuera algo habitual, bien por pura asimilación o incluso por una consciente conversión a otra religión u otra lengua. Fundamentalmente este fue el caso de los judíos que o bien se asimilaron a la lengua y la cultura checa o se convirtieron al catolicismo. Como comenta Musil, la historia de la familia Gellner fue un ejemplo más de la transformación de las identidades culturales que se estaba viviendo en Praga.

La vida de Gellner está pues unida a diferentes nacionalidades, estados y lenguas: el Imperio Austro-húngaro, Francia, Checoslovaquia, Gran Bretaña; el alemán, el checo, el inglés... Aunque fue en Gran Bretaña donde su labor investigadora y docente produjo como resultado una voluminosa obra escrita en inglés, si leemos esta obra desde una perspectiva global descubriremos en sus páginas el latido de la influencia centroeuropea. De hecho, Gellner nunca perdió el interés por sus raíces y su identidad checa. Como algo más que anecdótico, podríamos destacar que en 1945 Gellner formó parte de las unidades checoslovacas que colaboraron con las fuerzas aliadas para desbancar el nazismo, con ellas vivió la victoria aliada en la guerra en Praga. Durante su breve estancia en la ciudad llegó a asistir a los cursos de filosofía de la Universidad de Charles, incluso su familia llegó a temer por su retorno a Gran Bretaña. Parece ser que lo que le sacó de dudas fue la posibilidad (después realidad) de que Checoslovaquia se

¹ Musil, J., "The Prague Roots of Ernest Gellner's Thinking" en Hall A. J. and Jarvie, J., *The social philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam, Rodopi, 1996.

convirtiera en un país comunista.²

Fue en Centroeuropa, ironías de la vida, donde el destino o el azar le reservaron morir en la ciudad de sus raíces, Praga³, el 5 de noviembre de 1995, donde trabajaba en la Universidad Central colaborando en el Centro de Estudios sobre el Nacionalismo que él mismo contribuyó a crear. Es imposible pues que este crisol de culturas en las que se vio forzado a vivir a remolque de los acontecimientos no influyera en sus planteamientos filosóficos.

Este breve bosquejo biográfico tiene como objeto subrayar la doble herencia cultural, británica y centroeuropea, que marcará la concepción filosófica de Gellner. Estas dos tradiciones se presentan en ocasiones como diferentes e incluso opuestas; analíticos y continentales, por utilizar una tópica etiqueta, algo muy común, por otra parte, cuando se trata de hacer historia de la filosofía. Pero bajo la aparente disparidad de estas dos tradiciones (sus diferencias en el tratamiento de los temas, problemas e incluso en el estilo o talante...) late una historia común, una especie de corriente subterránea que aflora sin abandonar el curso de partida. De hecho muchos de los autores filosóficos que interesan a Gellner, sean objeto de su elogio o de su crítica, son los protagonistas de esa historia.

Lo mismo ocurre con los temas o problemas a los que la filosofía de Gellner intenta dar respuesta. No por casualidad, están conectados con esa doble herencia cultural y con los protagonistas de esa historia. En suma, no sería extraño ni arriesgado afirmar que la filosofía de Gellner es en gran medida autobiográfica, o dicho de otra manera: que los problemas filosóficos que le preocuparon no están

² Tanto el artículo de Musil ya citado como el prefacio a *Lenguaje y soledad* escrito por el hijo de Gellner recogen este dato, E. Gellner, *Lenguaje y soledad*, Madrid, Síntesis, 2002, pág. 29.

³ A pesar de su vuelta a Checoslovaquia, la identificación de Gellner con la nación Checa parece, cuanto menos, cuestionable o muy matizable. Para vislumbrar esos matices cf. su trabajo "El precio del terciopelo. Tomas Masarik y Václav Havel", Gellner, E., *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1995.

desconectados de las vicisitudes de su vida, ni de la historia y de las preocupaciones culturales que Europa arrastraba a partir de la modernidad y que eclosionaron en el siglo XX.

Por otra parte, es el propio Gellner quien considera esencial a la comprensión de los problemas filosóficos tanto sus raíces como sus consecuencias sociales. Esta conexión entre filosofía y sociedad la podemos encontrar en el mismo origen del pensamiento de Gellner, en el inicio de su andadura filosófica: en su análisis y oposición a la corriente filosófica dominante en Inglaterra, la filosofía analítica o lingüística, éste último adjetivo usado con connotaciones despectivas. Filosofía que estaba en boga allá por los años 50, sobre todo en Oxford, donde Gellner se formó.

Esta vinculación a la sociología y a la historia del quehacer filosófico también se concreta en las lecturas e interpretaciones que Gellner hace de los filósofos y escuelas filosóficas. Wittgenstein, Malinowski, el psicoanálisis, el pragmatismo, Hanna Arendt, por poner sólo algunos ejemplos, entre los muchos filósofos y escuelas filosóficas sobre los que Gellner lanza su mirada crítica, siempre son analizados teniendo en cuenta su trasfondo sociocultural. Pues aunque la posición de Gellner no es de un determinismo sociológico estricto⁴, no obstante, para él el contexto social, cultural y político ilumina los caminos por los que transitan los filósofos y sus filosofías.

Para Gellner es esencial analizar las condiciones históricas y sociales en las que surgen las ideas filosóficas a la vez que es importante también plantearse el papel que estas ideas desempeñan en el cambio social. Es su filosofía, como intentaremos poner de

⁴ Cualquier análisis que lleve a cabo Gellner de una corriente o autor se podría decir que se realiza en dos frentes: el lógico y el socio-cultural. No obstante, para Gellner, como buen racionalista en un sentido amplio del término, la validez o la falsedad de las ideas analizadas no se deduce del contexto sino de los argumentos en que éstas se apoyan; así, por ejemplo, en la introducción a *Palabras y cosas* declara: "las afirmaciones contenidas en este libro son *argumentadas* y no simplemente inferidas de un contexto social", Gellner, E., *Words and things*, Londres, Gollancz.

manifiesto, fundamentalmente una filosofía de la historia y de la sociedad. Y es que, en última instancia, en Gellner los problemas clásicos de la filosofía y de la antropología, como puedan ser el problema del conocimiento, de la racionalidad o de la cultura, se subordinan a entender el cambio social⁵, o más bien determinado cambio social: el paso de la sociedad agraria a la sociedad industrial; o el advenimiento de la modernidad, probablemente el problema más relevante en su filosofía.

Así pues, y en un gesto de fidelidad a nuestro autor, podríamos aplicarle el mismo método, seguir preguntándonos cuáles son en su caso las raíces sociales, culturales y personales que condicionan su pensamiento.

Hay dos hechos importantes, que él reconoce y a los que vuelve recurrentemente, que de alguna manera influyen, tanto en cómo comprendía la filosofía, cuanto en los problemas filosóficos que más le preocuparon. Por una parte, el ya mencionado origen centroeuropeo y judío de Gellner, que le obligó a emigrar a Inglaterra cuando tenía trece años, acompañado de su familia, huyendo de la amenaza del nazismo. Esta circunstancia supuso que viviera, directa y dramáticamente, buena parte de los acontecimientos que configuraron políticamente Europa en el siglo XX, acontecimientos que son consecuencia de la era del nacionalismo que se inició en la modernidad. Gellner fue pues, insistimos, uno de tantos judíos errantes que empujados por las circunstancias fue cambiando de lengua y de cultura. De la Praga de su juventud, una ciudad que toleraba dos lenguas y dos culturas, la alemana y la checa, pasó a una Inglaterra donde contactó con la elitista cultura de Oxford.

Circunstancias políticas y vicisitudes personales están en el

1959, [traducción castellana *Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos, 1962. Pág. 18.]

⁵ Así por ejemplo en los agradecimientos incluidos en un libro de madurez como es *Reason and Culture*, Oxford, Blackwell, 1992 [Gellner, E., *Razón y cultura*, Madrid, Síntesis, 2005] afirma "Este estudio es en efecto parte de un esfuerzo más amplio y todavía en curso por contribuir a la teoría del cambio social

origen de los problemas que le preocuparon: la naturaleza de la racionalidad que la modernidad engendra, el papel de la cultura, el liberalismo, el nacionalismo, la industrialización, el auge y el fracaso del marxismo, la historia y el origen de la antropología social y sus problemas. Todos estos problemas que abarca su obra están vinculados directa o indirectamente con su experiencia vital.

El otro dato a tener en cuenta es de carácter intelectual y supuso el paso previo en la delimitación del problema fundamental en torno al cual girará su obra; para ser más precisos tendría que ver con el contexto filosófico en el que Gellner se formó. Circunstancia que explicaría ya no tanto qué problema o problemas filosóficos concretos le ocuparán, cuanto el modo de enfrentarse a ellos, es decir, cómo hay que entender la filosofía según su parecer. Él mismo relata que estudió en Oxford en los años cincuenta; y el peculiar sistema educativo de esta Universidad y cómo se entendía y practicaba la filosofía en ella le iban a hacer reaccionar. Comentando el contraste que le produjo la lectura de libro de E. H. Carr, *Nacionalism and after*, con respecto a la formación oxoniense, nos dice:

“Leí el libro en mi juventud y me impresionó sobremanera.

Lo que me impactó entonces fue una suerte de característica general del libro y de la orientación intelectual de su autor: el hecho de que trataba claramente de la vida real. Yo no estaba para nada acostumbrado a una cosa así.

Había estudiado en Oxford economía, filosofía, y la relación entre el modo de pensar prevaleciente en cada una de esas disciplinas por un lado y la realidad por el otro se sumía en una nebulosa oscuridad (...) Si los economistas pensaban que el mundo era más universalmente moderno de lo que era en realidad, la filosofía que surgía entonces y que era proclamada como la última y gran revelación, perpetraba la equivocación opuesta: argüía que la forma correcta de

proceder en filosofía era observar y aceptar las costumbres conceptuales de la propia comunidad, puesto que sólo esas costumbres, atesoradas en los hábitos del lenguaje, otorgaban autoridad a nuestros procedimientos intelectuales”⁶

Gellner dedica bastantes pasajes de su obra a describir, con todo el sarcasmo e ironía que le caracterizan, la atmósfera intelectual que dominaba en el Oxford de los años cincuenta. Pero, aparte de ironizar sobre ese ambiente⁷, lo que realmente le preocupa es la gran influencia que tuvo Oxford en el modo de entender la filosofía y el tipo de problemas filosóficos que destilaba. Su primer libro *Palabras y cosas*⁸ es un esfuerzo por derribar esta filosofía a la vez que un diagnóstico sobre un determinado momento cultural.

Para entender su concepción de la filosofía el primer dato a tener en cuenta es su oposición a la escuela oxoniense y a la “filosofía analítica” en general. Habría que precisar, no obstante, que Gellner no utiliza el término filosofía analítica sino el término de “filosofía lingüística”, con connotaciones despectivas en los círculos russellianos por entonces, como ya hemos adelantado. Este término hace referencia al último periodo de la filosofía analítica, la que se conoce también en nuestro país como filosofía del lenguaje ordinario.

Otro dato importante que podemos avanzar es que en general la obra de Gellner, no sólo en su origen sino en su conjunto, pretende entender y analizar el papel de la filosofía en el contexto de la cultura, salvaguardando el papel normativo y crítico que la tradición ilustrada y moderna le otorgó. Un papel que en su opinión la filosofía británica en la que él se formó le había sustraído al degradarse, según su parecer, en

⁶ Gellner, E., *Encuentros con el Nacionalismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, pág. 37.

⁷ Cf. por ejemplo el cap. 32 de *Lenguaje y soledad*, “El impacto y difusión de las ideas de Wittgenstein” donde se bautiza al movimiento oxoniense con el sarcástico rótulo de *exorcismo filisteo*.

⁸ Es indicativo cuánto preocupó a Gellner criticar la filosofía lingüística, tanto la primera obra ya citada de Gellner *Palabras y cosas*, como su obra póstuma,

una filosofía de carácter meramente lingüístico. Papel y situación de la filosofía que volvería a convertirse en uno de los temas estrella de los círculos académicos en el último cuarto del siglo XX, merced al debate sobre modernidad o postmodernidad⁹ en el que nuestro autor también terció.

Pero para cerrar el círculo habría que añadir todavía un elemento más. Una referencia que aunque en estos momentos parezca irrelevante nos permitirá más adelante conectar ese doble origen centroeuropeo y británico del pensamiento de Gellner. A saber, que este modo de entender la filosofía fundamentalmente británico, como también algunas de las posiciones postmodernas, tienen uno de sus orígenes en un pensador también centroeuropeo: Ludwig Wittgenstein¹⁰. Pensador que, salvando las distancias, compartió raíces con el propio Gellner. Aun así dejaremos estas conexiones de momento, pues el análisis de la obra de Wittgenstein a la luz de su contexto de partida las realizó Gellner en su obra póstuma, *Lenguaje y soledad*. Intentemos pues reconstruir la historia desde el principio y comenzando con la primera obra de Gellner, quizás la más polémica de un autor voluntariamente polémico y provocativo, la ya mencionada *Palabras y cosas* para después adentrarnos en *Lenguaje y Soledad*

Gellner, E., *Lenguaje y soledad*, están en buena medida dedicadas a este fin.

⁹ Gellner contribuyó a este debate con su obra, *Postmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994. También terció en el debate entre Habermas y Rorty con una breve valoración en el libro colectivo, Niznik, J. y Sanders, T. Ed., *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000.

¹⁰ La influencia de Wittgenstein en la filosofía de Oxford en los años cincuenta es algo ampliamente reconocido, Gellner considera que el autor austriaco también ejerció una fuerte influencia en algunos de aquellos que calificaron sus posiciones de postmodernas no sólo en la filosofía sino en las ciencias sociales en general, cf. por ejemplo, la parte IV de *Lenguaje y soledad*, que lleva por título "Influencias", y que se ocupa de analizar las diversas influencias del pensador austriaco en la filosofía y en la antropología.

2. EL DESAFÍO A LA CONCEPCIÓN HEREDADA. GELLNER FRENTE A WITTGENSTEIN Y SUS SECUELAS

2.1 La polémica

Palabras y cosas es toda una provocación y un desafío a la corriente dominante en las universidades británicas que fundamentalmente se había impuesto en una de sus sedes pontificias, Oxford, con la consiguiente influencia en el resto del mundo anglosajón. Esta corriente filosófica, conocida comúnmente como la filosofía del lenguaje ordinario, podría ser entendida como una de las bifurcaciones o derivas de lo que se conceptualiza como filosofía analítica.

La publicación del libro provocó una larga batalla en la prensa británica en la que se pronunció la flor y nata de la intelectualidad filosófica de este país. El detonante de la polémica fue la negativa de Gilbert Ryle a que apareciera una reseña en la revista *Mind* del libro de Gellner, por considerarlo un libro ofensivo tanto en su forma como en su fondo. La respuesta a la actitud de Ryle fue una carta al *Times* escrita por Russell, que había prologado el libro de Gellner, en la que le acusaba de sectarismo y de degradar la propia revista *Mind* al no aceptar que se comentara en sus páginas un libro con cuyas opiniones discrepaba:

“...El libro del señor Gellner no es “ofensivo” excepto en el sentido de que no se esté de acuerdo con las opiniones que discute. Si todos los libros que no aprueban las opiniones del profesor Ryle van a ser boicoteados en las páginas de *Mind*, ésta hasta ahora respetada publicación se va a hundir al nivel de un órgano de bombos mutuos de una pequeña camarilla.

Todos los que se interesan por la reputación de la filosofía británica lamentarán esto.”¹¹

La recogida del guante por Ryle en el mismo *Times* acusando a Gellner de realizar “casi cien imputaciones de mala fe contra cien profesores de filosofía identificables”¹² desencadenó cartas y notas de adhesión a cada una de las posiciones respectivamente. Lo que subyacía por debajo de esta polémica era una importante escisión que se había producido en el panorama filosófico en territorio británico. El origen de esta escisión podría incluso remontarse a los inicios y a las características del movimiento filosófico conocido como filosofía analítica. El mismo hecho de que fuera Russell el que prologara el libro no dejaba de ser significativo. Era bien conocido el disgusto que a éste siempre le provocó la filosofía del segundo Wittgenstein¹³, fuente de inspiración de los oxonienses.

Por si la cosa fuera poco, la batalla periodística motivó el libro citado, *La mosca y el frasco* de Bed Metha, donde se narra la polémica. El título del libro de Metha hace alusión a un párrafo de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, concretamente el 309, en el que se afirma:

¿Cuál es tu objetivo en filosofía? _Mostrarle a la mosca la salida de la botella caza moscas.¹⁴

Esta metáfora parecería resumir la concepción de la filosofía que se practicaba sobre todo en Oxford y que, como apunta la cita, se inspiraba en la filosofía expresada por Wittgenstein en su segundo libro

¹¹ Metha, V., *Fly and the Fly-Bottle*, Londres, Penguin Books, 1961, [traducción castellana, *La mosca y el frasco*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976, pág. 12]

¹² *Ibid.*, pág 13

¹³ Russell en su biografía intelectual, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid, Aguilar, Madrid, 1960, explicitó este desprecio por la “filosofía sin lágrimas” de los wittgensteinianos.

¹⁴ L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, 309, pág. 253.

filosófico publicado, las *Investigaciones filosóficas*. Una concepción de la filosofía que sería el blanco de Gellner y por supuesto de Russell y de Popper¹⁵. En opinión de estos últimos, el refugio en el lenguaje al que había conducido el famoso giro lingüístico había llevado a los últimos filósofos creyentes en la filosofía del lenguaje a adoptar como objeto de reflexión el lenguaje ordinario y una concepción de la filosofía bastante peculiar. La tesis de Gellner en *Palabras y cosas* es que la filosofía lingüística supone una visión del mundo, del lenguaje y de la filosofía conectadas entre sí, y que las tres, en su conjunto, son erróneas.

Muy probablemente, el punto más débil de la filosofía lingüística, y quizás el que en primer lugar debió hacer sospechar a Gellner, tuvo que ser sus tesis metafilosóficas. Es sobradamente conocida esta concepción por lo que se podría resumir en unas cuantas tesis:

- a) No hay propiamente hablando genuinos problemas filosóficos. Los problemas filosóficos son una especie de calambres mentales producidos por una mala comprensión de la manera como el lenguaje funciona.
- b) Tesis que tiene como corolario el que toda la filosofía pasada es una sarta de insensateces, una serie de errores lingüísticos (una confusión gramatical, diría un wittgensteiniano estricto).
- c) Es preciso, por consiguiente, proceder a una revolución del método filosófico¹⁶, la filosofía debe dejar de aspirar a proponer teorías, emulando a las disciplinas científicas, y pasar a concebirse como un actividad terapéutica: la de

¹⁵ Después de enseñar dos años filosofía en Edimburgo, Gellner ocupó una plaza de agregado en el departamento de sociología de la London School of Economics (LSE), donde por aquella época Popper estaba a la cabeza del Departamento de filosofía. No es nada arriesgado postular la influencia de Popper en las concepciones filosóficas de Gellner, aunque él no era muy dado a reconocerlo explícitamente, mostrándose además bastante crítico con algunos de los planteamientos más característicos de Popper cf. por ejemplo el epígrafe de *Razón y Cultura*, Madrid, Síntesis, 2005, titulado "La reivindicación de la inferencia".

¹⁶ Precisamente éste era el título de un libro de Ryle, en el que se recogen algunos ensayos paradigmáticos de esta actitud, *La revolución en filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

tranquilizar a la mente deshaciendo los errores lingüísticos (gramaticales) que produjeron las pseudoteorías filosóficas.

- d) Para ello ha de remitir las palabras a su uso ordinario, la filosofía debe dejar todo como está.
- e) Y por lo tanto es neutral y aséptica en cuanto a cualquier pugna de valores.

En resumidas cuentas, no hay problemas filosóficos propiamente dichos, los problemas filosóficos surgen del vicio de los filósofos de sacar las palabras de su uso ordinario y aplicarlas a una categoría de usos completamente diferente. Estas serían sus tesis críticas o negativas que tendrían como corolario la nueva tarea de la filosofía: describir y restituir el uso corriente de los términos o conceptos antes desencajados por la filosofía, disolviendo los problemas filosóficos. En suma, sacar la mosca de la botella, o deshacer el hechizo al que nuestro lenguaje nos aboca, o sea los problemas filosóficos. En última instancia, el *fin* de la filosofía implica su *fin*.

Para los filósofos lingüísticos esta nueva orientación de la tarea filosófica constituiría una auténtica revolución, pero para Gellner no constituía otra cosa que la eutanasia de la filosofía. La nueva concepción del saber filosófico permitiría mostrar que los problemas clásicos de la teoría del conocimiento y de la filosofía en general, como por ejemplo, la justificación del conocimiento o el problema mente-cuerpo, no son realmente problemas, y no porque se puedan resolver argumentativamente, sino porque la nueva concepción del lenguaje los disuelve.

“¿Adónde hemos ido a parar?” podría haberse preguntado tanto Gellner como la otra facción de la filosofía británica, encabezada por Russell o Popper. Evidentemente, la caracterización que acabamos de realizar no es más que una simplificación, que sin duda requiere una exposición más exhaustiva que nos muestre las doctrinas filosóficas en las que se apoya. Pero aun siendo una caricatura de la filosofía de

Oxford, nos puede permitir seguir avanzando en la crisis que se vivía en el panorama filosófico y en la impresión que de ella trascendió a la opinión pública. La famosa metáfora wittgensteiniana parecería sugerir que los problemas filosóficos son bizantinos, poco importantes y puramente verbales. Esa era la cuestión que Metha pretendía poner sobre el tapete.

¿Se ha convertido el análisis filosófico en un mero análisis lingüístico? ¿Es ésta en esencia la crítica de Gellner a la filosofía que él califica despectivamente de lingüística? ¿Se sigue esta caracterización de la filosofía de la obra del segundo Wittgenstein? ¿Es justo atribuirle a los filósofos de Oxford en general en la década de los cincuenta? Y si es así, ¿qué motivos o qué causas les llevaron a estas conclusiones tan radicales y drásticas?

Todas estas preguntas están en el fondo relacionadas y desde luego más que una respuesta tajante, sea positiva o negativa, requerirían una contestación matizada. Quizás una buena forma de ofrecerla consistiría en rastrear la escisión o la crisis que como mencionábamos se cernía sobre el movimiento analítico cuando el libro de Gellner fue publicado. Pero incluso hablar de una escisión supondría ya prejuzgar la anterior unidad de esta corriente filosófica. Y nada más lejos de la realidad. Si hay algo en lo que parecen estar de acuerdo aquellos que han escrito acerca del movimiento analítico es en que éste posee unas señas de identidad bastante difusas o ambiguas¹⁷. Los analíticos son todo menos un movimiento homogéneo, tanto es así que se ha convertido en un tópico utilizar la metáfora wittgensteiniana de los *aires de familia* para hablar de la serie de rasgos que se repiten de forma desigual en el conjunto de sus miembros y que permitirían afirmar al menos su parentesco¹⁸.

¹⁷ Cf. Sanfélix, V., "La filosofía analítica" en Navarro Cordón, J. M. (coord.) *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Síntesis, 2004; o bien Moya, C., "La evolución de la filosofía analítica" en Muguerza, J. y Cerezo, P. (coord.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000 y Acero, J. J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel, 1985.

¹⁸ También se utiliza esta metáfora en la introducción a la selección de textos

Con todo, puestos a señalar algún rasgo común que se pueda aplicar a cualquier filósofo al que se pueda calificar de analítico, éste sería sin duda su preocupación por el lenguaje, hasta el punto de que en algunos casos la filosofía se hace equiparable a crítica del lenguaje¹⁹, como ocurriría en el caso del primer Wittgenstein; o cuanto menos, el lenguaje pasa a ser reconocido como el elemento de mediación a la hora de enfrentarse a cualquier problema filosófico. El positivismo lógico, la filosofía del segundo Wittgenstein y la que se cultivó en Oxford en la postguerra podrían estar en esta línea.

Sin embargo, si bien es cierto que los filósofos analíticos encabezaron el famoso “giro lingüístico”²⁰ que inauguró la filosofía del siglo XX, no lo es menos que este interés por el lenguaje, su principal rasgo de identidad, también puede servir como elemento diferenciador, como caballo de batalla, entre la primera etapa de la filosofía analítica y su desarrollo posterior. Hasta tal punto que podemos exponer las profundas diferencias entre los miembros de la familia analítica, y la crisis que en su seno se vivía, crisis de la que el libro de Gellner es un síntoma, observando sus diferencias en la concepción del lenguaje.

En el fondo la confrontación entre los primeros filósofos analíticos y su deriva posterior, a la que Gellner llama filosofía lingüística, se habría producido o sería consecuencia de un cambio en la concepción general del lenguaje. Hasta ahora no hemos dado los nombres de ambas alineaciones pero en el primer *equipo*, salvando las diferencias que eran muchas, podríamos incluir a *grosso modo* a Frege, Russell, el primer Wittgenstein –al menos, bajo cierta interpretación, por entonces muy normal, de su primera obra-, a los miembros del positivismo lógico –ortodoxos o heterodoxos, como el mismo Popper– y sus herederos, los partidarios de la naturalización de la filosofía

realizada en nuestro país por Muguera, J., *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1974.

¹⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus lógico filosófico*, 4.0031

²⁰ Rorty, R., *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.

encabezados por Quine; mientras que en el equipo de la filosofía calificada por Gellner de lingüística se podría incluir la filosofía del segundo Wittgenstein y la filosofía del lenguaje ordinario de Oxford en general, entre la que encontramos a Ryle²¹ y Austin a la cabeza, pero también a otros como Hare, Wisdom o Warnock, por citar sólo a algunos de los que encontramos abundantes referencias en *Palabras y cosas*.

Palabras y cosas es furibundamente crítica con la filosofía analítica que centra su análisis en el lenguaje ordinario, si a ello añadimos que el libro, como ya hemos señalado, venía prologado por Russell podríamos concluir que Gellner se alineaba o era afín a los filósofos analíticos de la primera época. Pero esto no es cierto en absoluto, en primer lugar porque en el fondo Gellner considera a la filosofía lingüística como un desarrollo de la filosofía analítica anterior, un intento de superación de los problemas que esta filosofía deja pendiente, problemas que no solventa sino a los que da una respuesta trivial. Además su desarrollo filosófico posterior le separará de toda la filosofía analítica en general.

El tono y el estilo de *Palabras y cosas*, irónico y decididamente iconoclasta, también tuvo como consecuencia que en la práctica Gellner fuera ignorado por la práctica totalidad de la filosofía académica, si consiguió hacerse un nombre “académico” fue por su trabajo como antropólogo y, finalmente, por su contribución a la teoría del nacionalismo.

2. 2 Dos modelos de comprensión del lenguaje

En definitiva, las diferencias entre los primeros filósofos analíticos y sus seguidores, y la segunda generación de analíticos, los filósofos

²¹ A pesar del carácter furibundamente crítico del primer libro de Gellner hacia estos filósofos, Gellner declara explícitamente su admiración por algunos de ellos, entre los que destaca a Ryle a pesar de todo, cfr. *Palabras y cosas*, pág. 20.

lingüísticos que tendrían su caldo de cultivo en Oxford²², se concretaban en dos maneras diferentes de entender el lenguaje y sus relaciones con el mundo. Además, y no desvinculada de sus tesis sobre el lenguaje, la filosofía lingüística propondría un nuevo y para ellos “revolucionario” papel para la filosofía que ya hemos bosquejado. Como hemos apuntado y podemos leer en las primeras líneas de *Palabras y cosas* Gellner considera que “la filosofía lingüística es un conjunto de ideas sobre el mundo, el lenguaje y la filosofía, dotada de fuerte unidad y coherencia internas”²³. Por la misma regla, la diferente concepción del lenguaje de los primeros analíticos también supondría una diferente concepción del mundo y de la actividad filosófica, aunque quizás en este caso estas ideas sobre el mundo y sobre la filosofía ni serían tan unitarias ni tan homogéneas.

Esta razón podría explicar que *Palabras y cosas* desarrolle su objetivo fundamental, criticar la filosofía lingüística, siempre frente al trasfondo o por oposición a la filosofía analítica que le precedió: el atomismo lógico, el positivismo lógico y la filosofía del sentido común de Moore; constituyendo esta última un punto de transición que preparó el terreno de la filosofía lingüística. Pero si hay un astro en torno al cual giró toda la filosofía británica de la primera mitad del siglo XX, éste es sin duda la figura de Ludwig Wittgenstein, como ya hemos ido dejándolo caer. Su filosofía podría considerarse la espina dorsal tanto de las primeras etapas del movimiento analítico como del viraje que éste emprendió con posterioridad.

Gellner considera que las fuentes esenciales de la filosofía lingüística las hallaremos en el pensamiento último de Wittgenstein, pero que los antecedentes de la peculiar concepción de la filosofía que hemos bosquejado ya estaban presente en la primera obra de Wittgenstein, el *Tractatus logico-philosophicus*. De ahí que aunque

²² A partir de ahora para diferenciar a este segundo desarrollo de la filosofía analítica le aplicaremos el calificativo que utiliza Gellner, filosofía lingüística.

²³ *Palabras y cosas*, pág. 17.

Palabras y cosas sea una crítica a la filosofía lingüística en general, el pensamiento del austríaco es el principal blanco de este libro. Pero lo más interesante, para el propósito que nos proponemos, a saber, dilucidar la crisis en el panorama filosófico británico, crisis de la que insistimos parte la reflexión gellneriana, es que el pensamiento de Wittgenstein ejemplificaría, en sus diferentes etapas, la transición o evolución entre esas dos concepciones del lenguaje que venimos señalando como principal discrepancia entre las dos facciones; dos concepciones diferentes del lenguaje que, sin embargo, en el caso de Wittgenstein conducen al mismo puerto: una misma concepción tan minimalista de la filosofía que podría ser considerada un programa para su supresión.

Debemos pues reconocer a Gellner haberse apercibido muy tempranamente de la compleja relación, hecha de continuidad y ruptura, entre los planteamientos de las dos etapas en las que suele dividirse el pensamiento del austríaco. Comenzaremos pues por explicar la evolución interna²⁴ del pensamiento de Wittgenstein, de la primera concepción del lenguaje, *el lenguaje como espejo de la realidad*, a la segunda, la visión naturalista y funcional, *el lenguaje como caja de herramientas*.

2.3 El lenguaje como espejo de la realidad.

Como es bien conocido la especial preocupación por el lenguaje en filosofía responde fundamentalmente a razones principalmente metodológicas, por un lado se trataba de evitar dos problemas clásicos que comprometieron a la tradición epistemológica, y especialmente a la filosofía trascendental: el subjetivismo y el psicologismo. A fin de cuentas el giro lingüístico podría ser entendido como una reformulación

²⁴ Subrayamos lo de interna, es decir comenzaremos por las razones intrínsecas que hicieron a Wittgenstein cambiar su modo de entender el lenguaje, dejaremos para más adelante las causas sociológicas y políticas, lo que Gellner llama "*el dilema de los Habsburgo*", tesis controvertida y original a la que dedica buena parte de su libro póstumo *Lenguaje y soledad*.

de los viejos problemas kantianos. En este punto podríamos recurrir a Habermas para expresar esta idea, “el paradigma del lenguaje ha conducido a una transformación de la forma del pensamiento trascendental”²⁵, la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento se habría reformulado apuntando a las condiciones de posibilidad del lenguaje.

Las acusaciones a la epistemología clásica han sido expuestas en innumerables ocasiones, partir del pensamiento de uno mismo en general tiene como consecuencia la imposibilidad de trascender el ámbito de la propia mente, de la realidad en tanto que mi representación. Nada sabemos de las otras mentes ni de la realidad independiente, puesto que lo que está más allá y supuestamente causa mis representaciones nos es desconocido o nos es inefable, es la *cosa en sí* incognoscible e inexpressable. Como apunta Gellner en *Lenguaje y soledad* el giro subjetivo iniciado por la filosofía moderna hace coextensivo el mundo y el yo.²⁶ Problemas como el subjetivismo e incluso el escepticismo suponían una grave dificultad para cualquier filosofía que parta de la conciencia. Ensáyese pues partir del lenguaje, podrían haberse planteado los filósofos analíticos en un nuevo giro, ésta vez quizás realmente copernicano.²⁷

Partir del lenguaje puede que no nos ahorre el problema de la

²⁵ Habermas J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, epílogo, Sec. 6.

²⁶ Cf. *Lenguaje y soledad*, cap. 10.

²⁷ Tanto en *Legitimation of Belief* como en *Razón y Cultura* Gellner, haciéndose eco de Russell, alude al giro copernicano como realmente anticopernicano: “Bertrand Russell, quien no sentía gran aprecio por Kant, se permitió lanzarle una pulla, por lo demás perfectamente apropiada, diciendo que tendría que haberla llamado realmente la contrarrevolución anticopernicana. Copérnico había puesto el centro del mundo fuera del hombre, desplazándolo desde la tierra hasta el sol. Kant hizo justo lo contrario. Usó la filosofía para devolver a los seres humanos su posición central” *Razón y Cultura*, pág. 26. El giro lingüístico podría ser un intento de quitar al sujeto como responsable último de las características generales del mundo. En el caso de la primera filosofía analítica el intento podría considerarse fallido en cierto modo, por ejemplo el Wittgenstein del *Tractatus*, aunque consiga eliminar el sujeto psicológico no obstante deja al sujeto trascendental como responsable último de la relación significativa entre el lenguaje y el mundo, cf. Sanfélix V., “Reductio ad vacuum. La crítica del primer Wittgenstein al cartesianismo”, *Anuario filosófico*, número 28, 1995. La filosofía lingüística supondrá como veremos un paso más el desplazamiento del sujeto como eje fundamental para justificar el mundo.

cosa en sí, de la realidad independientemente de mi representación, cuya consecuencia a la larga podría ser el escepticismo (¿cómo saber que esa realidad existe o a qué se parece?), pero sin lugar a dudas se ha dado un importante paso adelante: pasar del ámbito privado y subjetivo de la conciencia al ámbito mucho más objetivo del lenguaje, con lo que por lo menos nos habremos ahorrado el escollo del psicologismo y el subjetivismo.

El paso que permitió avanzar y que produjo gran fascinación y hechizo entre los primeros analíticos fue el nuevo desarrollo de la lógica, una disciplina que permitía desentrañar con rigor y necesidad la estructura de nuestro lenguaje y a partir de ella la estructura del mundo, en tanto que describible por aquel. La estructura lógica del lenguaje puesta de manifiesto gracias a la matematización del mismo nos proyectaba, por así decirlo, a un ámbito de verdades necesarias que se imponen al sujeto y por lo tanto no dependientes de su estructura psicológica o cognitiva. El joven Wittgenstein había heredado de Frege y Russell esta preocupación por la lógica matemática, cuya estructura consideraba como la espina dorsal común a todo lenguaje.

Para entender todas estas cuestiones es necesario subrayar que como señala Gellner la filosofía analítica no es más que la culminación de “una larga tradición filosófica de autoconocimiento y de sentido crítico, culminación de una actitud que preconiza conocer sus herramientas antes de usarlas (...). La novedad reside en que se considera que la herramienta en cuestión es el *lenguaje* y no la *mente*, como antes se pensaba.”²⁸.

Esa tradición tendría su origen en el mismo inicio de la filosofía moderna; en el proyecto de autores como Descartes, Hume o Kant. Todos ellos preconizarían un análisis previo del pensamiento, de la mente, o de la razón como tarea prioritaria de sus respectivos proyectos filosóficos. Pero a diferencia de los filósofos modernos, los precursores

del giro lingüístico darían prioridad al lenguaje sobre el pensamiento, subordinando el pensamiento a su expresión a través del lenguaje. La atención al lenguaje les permitiría también abandonar la filosofía como un estudio o análisis de las distintas facultades que conforman el potencial cognoscitivo y sensitivo de la mente humana, tal como lo hacían proyectos como el de Hume o Kant.

Para Hume el primer paso de la ciencia de la naturaleza humana, la parte que él llamaba “lógica”, consistía en el análisis de nuestra facultad de razonamiento y la naturaleza de nuestras ideas²⁹ y para Kant de igual modo lo prioritario de su proyecto estribaba en someter a crítica la razón como facultad general de conocimiento para valorar su alcance³⁰, el objetivo en los dos casos podría ser el mismo: trazado de límites. El resultado de sus proyectos fue el escepticismo, confesado del primero, y el inconfesado del segundo, al no poder, en este caso, evitar el escollo del nouméno.

Recapitulando podríamos afirmar que el objetivo de la primera etapa de la filosofía analítica no consistía en emprender un estudio del lenguaje en sí, sino en considerar que es metodológicamente más apropiado enfrentarse al estudio del pensamiento y más concretamente de nuestro *pensamiento sobre el mundo* comprendiendo el modo y el medio a través del cual ese pensamiento se expresa, el lenguaje. Lo que los primeros analíticos siguen compartiendo con la tradición epistemológica ilustrada es la normatividad del proyecto, es decir el trazado de límites entre creencias justificadas o conocimientos y las que no lo son.

Como podría suscitar cierto escándalo meter en el mismo saco a Wittgenstein, a Russell o al positivismo lógico, es necesario matizar que

²⁸ *Palabras y cosas*, pág. 18.

²⁹ “El solo fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento y la naturaleza de nuestras ideas” Hume, D., *Compendio sobre un tratado de la naturaleza humana*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1977.

³⁰ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A XI-XII, Madrid, Alfaguara, 1988.

las diferencias entre los primeros analíticos son muchas, podríamos decir que comparten una concepción del lenguaje, pero no la valoración de lo que el lenguaje nos justifica a decir. El positivismo lógico y Russell, por un lado, y Wittgenstein, por otro, representan la cara y la cruz. Si los primeros se movían en coordenadas científicas o moderadamente científicas, Wittgenstein sería un furibundo anticientificista.³¹

La diferencia entre la primera filosofía analítica y la tradición ilustrada es que la epistemología aparece relegada, que desaparece del ámbito filosófico el estudio de las facultades humanas. Frege, Russell y el primer Wittgenstein convertirán en hegemónicas la lógica y la ontología, siendo la primera la vía de acceso a la segunda. Aunque quizás vuelva a ser necesario matizar, ya que el proyecto de Russell como el del positivismo lógico, echan mano de la epistemología en su afán de fundamentar el conocimiento, mientras que Wittgenstein sería coherente en su primera filosofía con el planteamiento inicial.

Dejando de lado las importantes diferencias y aunque nos centraremos fundamentalmente en Wittgenstein como precursor de la filosofía oxoniense, sus respectivos proyectos filosóficos se articulan gracias a la famosa tesis del isomorfismo entre el lenguaje y el mundo. La estructura lógica del lenguaje nos remite a la estructura de la realidad, puesto que el rasgo esencial de las proposiciones que constituyen el lenguaje es ser verdaderas o falsas. La premisa, en unos casos tácita en otros bastante explícita, es considerar que la mente o el pensamiento refleja la realidad a través del lenguaje, es decir entender el lenguaje y la mente según el famoso símil del espejo³². El símil o

³¹ Como explicitación del espíritu anticientificista de la primera posición de Wittgenstein confróntese el artículo de Sanfélix "Los límites de la lógica", en Sanfélix, V., ed. *Acerca de Wittgenstein*. Valencia, Pretextos, 1993.

³² La metáfora del espejo fue utilizada posteriormente con considerable eco por Rorty en su conocido libro, Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983. El libro, que reconoce la influencia explícita del segundo Wittgenstein, es esencialmente una crítica a la tradición epistemológica por asumir el modelo del espejo para entender la relación entre la mente, el conocimiento y el lenguaje.

metáfora del espejo fue uno de esos modelos poderosos y fructíferos, una imagen que dominó toda la filosofía moderna incluyendo a los primeros filósofos analíticos. Aplicado al lenguaje consideraría a éste como un “un espejo de la realidad (...) de modo que partiendo de los elementos básicos del *lenguaje* se podrían inferir los elementos básicos de la *realidad*”³³.

La novedad de la perspectiva analítica con respecto a la tradición epistemológica, ya fuera en su versión racionalista o empirista, provenía de la aplicación del análisis lógico, este permitía salvar los problemas del psicologismo y del relativismo historicista, introduciendo una estructura, la lógica, cuyas leyes eran independientes de las leyes psicológicas y también de las vicisitudes históricas. La primera filosofía analítica participaba del espíritu de una época que exigía comulgar con valores como el rigor y la objetividad situando a la filosofía cerca de los parámetros científicos.³⁴ Pero aparte del valor de objetividad o universalidad que la lógica aporta, la explicitación de la relación entre el lenguaje y el mundo no podía quedarse en la lógica, ella solo ofrece la estructura. La filosofía del lenguaje tenía que aclarar el puente entre el lenguaje y la realidad y ello suponía articular una teoría del significado. Teoría que debería establecer cómo el lenguaje refiere al mundo o al menos cómo sería posible que lo hiciera³⁵. Esa teoría del significado en la primera filosofía analítica era de carácter referencialista.

La matematización de la lógica, no obstante, también introduciría novedades. La teoría del significado que la primera

³³ *Palabras y cosas*, pág. 27.

³⁴ Volvamos a subrayar la excepción de Wittgenstein cuyos objetivos filosóficos se situaban en las antípodas del positivismo de los autores del Círculo de Viena o del atomismo lógico de Russell, y aún reduciendo como los primeros la esfera de lo significativo a la ciencia natural su objetivo era salvaguardar lo valioso situándolo más allá del discurso.

³⁵ Introducimos el matiz de la disyuntiva para marcar las diferencias o versiones de la teoría del significado entre Russell y el positivismo lógico, por una parte, y el primer Wittgenstein por otra, aunque en esencia todos mantendrían una teoría del significado de carácter referencialista, los primeros serían empiristas y Wittgenstein se movería en el terreno de la filosofía trascendental.

filosofía analítica se esforzó en articular era más sofisticada que una simple e ideacional teoría del significado en la que se postule una relación biunívoca entre el concepto y la cosa. Explicar cómo se gestó, en todos sus matices y dificultades, esta teoría del significado de la primera filosofía analítica y del Wittgenstein del *Tractatus* desborda los propósitos de este epígrafe, encaminado únicamente a bosquejar la evolución y el cambio en el modelo de comprensión del lenguaje en la filosofía británica de la mano de su principal precursor, Wittgenstein. Simplemente anotaremos que las observaciones de Frege sobre el sentido y referencia de los nombres³⁶ y la teoría de las descripciones definidas de Russell³⁷ cuajaron en el *Tractatus* de Wittgenstein.

La teoría del significado que emergió supuso un desplazamiento en el nivel mínimo de significado. La posición de Wittgenstein, directamente heredada de Frege, en esencia consiste en afirmar que aunque los nombres tienen referencia sólo en el contexto de una proposición puede determinarse su significado. El modelo del espejo parte del nivel lógico-lingüístico para determinar el mundo. Son bien conocidas las correspondencias que traza Wittgenstein en el *Tractatus* y que ejemplificarían bien este modelo. En él, el nivel básico de la ontología son los hechos, estados de cosas que se expresan en o a través de proposiciones; a su vez a las cosas, que configuran los hechos, les corresponden los nombres. Hay una relación referencial entre nombres y objetos, así como una relación veritativa entre las proposiciones y los hechos. Lenguaje y mundo se co-responden, tienen los mismos límites.

El modelo del espejo, no obstante, estaba destinado a entrar en crisis, las razones de la crisis son complejas. En el caso de Wittgenstein, atendiendo exclusivamente a las causas intrínsecas³⁸, el modelo caía cuando la pieza clave de su sistema se ponía en tela de juicio, a saber la

³⁶ Frege, G., *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1971.

³⁷ Russell, B., *Lógica y conocimiento*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

³⁸ Con respecto a las razones extrínsecas, contextuales, Gellner tiene su propia explicación de la evolución del pensamiento de Wittgenstein que desarrolla de manera amplia en *Lenguaje y soledad*.

supuesta independencia de los hechos atómicos, aquellos cuyas proposiciones correspondientes tenían que ser funciones de verdad de sí mismas. El abandono de esta simple tesis hacía que cayera la concepción del lenguaje y el mundo que elegante y parcamente el *Tractatus* exponía. A lo que Wittgenstein renunciaba era a la idea de que la realidad y el lenguaje compartan una misma estructura, una forma lógica común condición de posibilidad de lo que puede ser dicho significativamente. El modelo atomista, universalista, y en su caso trascendental, de lenguaje se venía abajo y abría las puertas a una concepción holista y particularista de lenguaje, el modelo que para caracterizarlo metafóricamente llamaremos, sirviéndonos de un símil del propio Wittgenstein, el modelo de la “caja de herramientas”. Dejaremos su caracterización para más adelante.

Cierto es que no todos los filósofos analíticos de la primera generación estaban dispuestos a abandonar el modelo del espejo basado en la lógica, no obstante negros nubarrones amenazaban a la filosofía analítica entendida como análisis lógico. Ni el atomismo lógico de Russell, ni las posiciones semejantes de los positivistas lógicos, que desde posiciones empiristas intentaron rematar el análisis en la experiencia, se enfrentaron a problemas de menor calado. Y es que el modelo de lenguaje y la teoría del significado de la primera filosofía analítica era tremendamente reductivo, en última instancia lo que se podía decir con sentido se reducía a dos tipos de proposiciones: las proposiciones formales como las de las matemáticas y la lógica, que tradicionalmente habían constituido el ámbito de lo analítico, verdaderas a priori y consideradas tautológicas, y las proposiciones fácticas que debían ser verificables empíricamente, tradicionalmente el ámbito de lo sintético.

Si en el caso de Wittgenstein, el reductivismo respondía a un intento de delimitar férreamente el ámbito de lo significativo para salvaguardar la esfera de los valores en un terreno místico e inefable, las miras de los positivistas eran radicalmente opuestas, su modelo de

lenguaje y su teoría del significado respondía al interés de fundamentar el conocimiento, pero su fundamentalismo empirista les llevó a detentar una concepción verificacionista del significado que continuamente tuvieron que estar parcheando. Sus sueños de un lenguaje perfecto, aquel que “reflejara el mundo sin redundancia ni omisión”³⁹, fundamentado a su vez en un lenguaje privado, que “reflejaría la substancia misma de la experiencia”⁴⁰, se quedaron en eso, en sueños.

La situación era bastante paradójica, su reduccionista teoría del significado condenaba a la esfera del sinsentido, semánticamente hablando, a la moral, a la estética, etc. y remitía el fundamento del objetivo conocimiento científico a un lenguaje lógicamente perfecto, sí, pero privado. En el caso de Wittgenstein quizás las cosas fueron más sutiles, como hemos dicho sus planteamientos en el *Tractatus* renunciaban a trazar la relación entre lenguaje y conocimiento quedándose exclusivamente en la relación entre lenguaje y realidad. No le importaba, por así decir, la manera en que se produce el conocimiento, sino más bien la manera de enunciar algo significativo; sin embargo, y mal que le pesara, todo ello tenía evidentes implicaciones para la teoría del conocimiento o si se quiere decir más “eufemísticamente” para la semántica.

¿Por qué llamarle semántica? Como hemos remarcado el giro lingüístico dejaba de plantearse el problema de lo que se puede conocer para enfocarlo hacia lo que se puede decir. De sobra es conocido que su teoría del significado podría haber sido de nuevo un instrumento crítico, una nueva navaja de Ockham u horquilla de Hume que volvía a ser utilizada contra la metafísica. En el fondo y solapadamente vuelve a estar presente el mismo problema, el de encontrar las características genuinas del mundo o del conocimiento igualándolas con la posesión de significado semántico.

³⁹ *Palabras y cosas*, pág.112
⁴⁰ *Ibidem*.

Como ya hemos señalado la dificultad de mantener esta clasificación surgía en primer lugar porque era tremendamente reductiva al condenar a la esfera de lo “semánticamente” sin sentido a la moral, la estética... y ¿a la filosofía?⁴¹

2.4 El modelo del espejo y la filosofía: el nuevo Heráclito

El modelo del lenguaje como espejo partía de algunos presupuestos fundamentales, difíciles de justificar y de graves consecuencias para el propio saber filosófico. Estos presupuestos funcionaban como premisas del drástico programa wittgensteiniano que amenazaba a la filosofía con nada más y nada menos que la autodestrucción. Un resultado que aún cambiando de modelo de lenguaje continuaría presente en la filosofía lingüística, hasta el punto de aceptar este destino de forma explícita.

¿Cuáles eran esas ideas fundamentales y destructivas para el saber filosófico del modelo del lenguaje del espejo? En primer lugar, el modelo suponía que debía haber una correspondencia entre las estructuras del lenguaje y las de la realidad. Esa correspondencia según la teoría del significado del *Tractatus*, la teoría “pictórica”, se tenía que dar entre las proposiciones y los hechos, la condición del sentido era que las oraciones reflejaran *posibles* hechos del mundo. Desde estos planteamientos la filosofía prácticamente se va a pique, pues cualquier expresión que no reflejara un posible hecho estaba condenada a la insensatez o al sin sentido y éste era el caso de las proposiciones filosóficas.

La filosofía, tal y como la concebía el joven Wittgenstein, moviéndose en unos planteamientos cuyas raíces ahondan en Kant y Schopenhauer, no pretendía describir ningún posible hecho del mundo sino la relación que *necesariamente* debía darse entre cualquier posible

⁴¹ Cf. Gellner, E., *Thought and Change*, Chicago, The University of Chicago

lenguaje y el mundo para que aquel pudiera reflejar y describir éste. En consecuencia, el discurso filosófico estaba condenado a la insensatez porque esa relación no podía expresarse a través del lenguaje. La razón de esa imposibilidad es que la relación propiamente no se deja representar. Ello supone consecuencias funestas para la filosofía, dado que su tarea desde este modelo era, justamente, la de dar cuenta de dicha relación.

¿Por qué esa relación es inaprensible a través del lenguaje? Podríamos decir que todo retrato se asemeja a la realidad retratada y muestra esa semejanza, pero es imposible retratar la semejanza existente, y ésta sería exactamente la tarea de la filosofía, decir lo que no se puede decir, como dice Gellner: “esto es precisamente lo que ocurre en el *Tractatus*. Es una descripción de lo que se supone eran realmente el mundo y el lenguaje por debajo de las apariencias superficiales, y de lo que permitía a uno describir al otro. Mas para describirlo tenía que decir lo que sin el otro era cada uno de ellos, y para ello tenía que decir lo que eran las cosas antes que algo sobre ellas”⁴². Wittgenstein fue bien consciente de este problema y lo afrontó con sus planteamientos acerca de los conceptos formales y con la idea de lo inefable.

Siguiendo una idea de Frege, quien había atribuido el argumento ontológico a una confusión del cuantificador existencial con un predicado, el primer Wittgenstein pensaba que la historia de la filosofía estaba llena de errores gramaticales parecidos a éste. Para no caer en este tipo de errores un filósofo debería ser absolutamente escrupuloso con el lenguaje y no utilizar más que conceptos formales, esto es pseudoconceptos como el de cosa, hecho, mundo, etc., conceptos sin contenido empírico⁴³ que “no designan nada (...) En el *Tractatus*

Press, 1964.

⁴² *Palabras y cosas*. Pág 111.

⁴³ Es mérito de Gellner haber comprendido la importancia que la teoría tractariana de los conceptos formales tenía e igualmente el haber percibido tan tempranamente como en este punto Wittgenstein mantiene una continuidad con sus

Wittgenstein apuntaba unos conceptos muy generales que proporcionaban la estructura que permitía decir cosas acerca del mundo, pero que no reflejaban nada y de los que podía sostenerse con cierta plausibilidad que eran *neutros*. Pretendía que el error de la filosofía consiste en tratarlos como nombres de *cosas*. Persistió en la idea de que los conceptos formales proporcionan la estructura que permite hablar, sin decir nada por sí mismos, que el filósofo tiene que ocuparse de ellos y no decir cosas; que resulta difícil decir nada sobre *ellos*, pero que pueden mostrarse o exponerse.”⁴⁴

La tesis de los conceptos formales tiene como corolario la idea de lo inefable expresada por Wittgenstein a través de la famosa metáfora de la escalera— no original por cierto, pues se remonta a Sexto Empírico, aunque lo más probable es que la tomará de Mauthner. El método correcto en filosofía es, entonces, meramente terapéutico: no decir nada y cuando alguien intentara hacer una afirmación metafísica, demostrarle la insensatez de lo que afirmaba⁴⁵. Lo que señala que en este punto había una continuidad estricta entre la metafísica del primer Wittgenstein y la del segundo. Como Gellner comenta a propósito de esta famosa tesis en *Palabras y Cosas*, “declaró públicamente que sus propias afirmaciones carecían de todo sentido, puesto que violaban el argumento plausible según el cual no puede decirse lo que las cosas son sin decir algo.”⁴⁶ Impuso así a la filosofía subir la escalera, tirarla y guardar silencio, contemplando inexpresivamente el mundo pero obteniendo, eso sí, “una justa visión” de él⁴⁷.

La idea de que se puede tener una “justa visión del mundo” es para Gellner uno de los más graves errores de la primera filosofía analítica, sea en la versión wittgensteiniana que venimos comentando o

planteamientos posteriores.

⁴⁴ *Palabras y cosas*. Pág. 109

⁴⁵ *Tractatus* 6.53

⁴⁶ *Ídem*

⁴⁷ *Tractatus* 6.54.

en la versión lógico positivista del “lenguaje perfecto”, a veces igualadas aunque tengan poco que ver⁴⁸. Ambos enfoques para Gellner cometían el mismo craso error: pensar “que existe una visión absoluta, desprovista de todo intermediario”⁴⁹. En el fondo es volver a encallar en el viejo problema de la “cosa en sí” y en la presunción inconfesada de que “el conocimiento o, al menos, el conocimiento *real*, constituía una especie de contacto no mediatizado por nada”⁵⁰. En el caso de Wittgenstein ¿tendríamos que decir que ni por el lenguaje?

Parece que el espíritu inicial del giro lingüístico, la preocupación crítica por el lenguaje -recordemos que si la filosofía moderna analizó el entendimiento humano para saber si era adecuado para conocer la realidad, los primeros filósofos analíticos trasladaron esa preocupación hacia el lenguaje para huir de problemas como el psicologismo- termina convirtiéndose en una absolutización del mismo hasta el extremo de rayar en la paradoja en el caso de Wittgenstein. La filosofía sólo debe preocuparse por el lenguaje, es según él crítica del mismo pero, paradójicamente nos debe conducir al silencio:

“De lo que no se puede hablar mejor es callarse”⁵¹

Una de las consecuencias, para Gellner evidentemente negativa, es que esta filosofía conduce al misticismo, o al irracionalismo, desemboca en un aspecto sapiencial, inefable, y por tanto indiscutible. No requiere de argumentación en su defensa, y, dado que no ofrece razones, en vano podría argumentarse en su contra. De esta manera acaba en el dogmatismo. En el caso de Wittgenstein esta convicción de lo que debe ser la filosofía se encarna en el estilo aforístico y misceláneo de sus escritos. Un estilo que en última instancia debiera ayudar a comunicar de forma “indirecta” la verdad filosófica, no

⁴⁸ Comentaremos en un epígrafe posterior las implicaciones que para la filosofía tenían algunas de las principales ideas del positivismo lógico.

⁴⁹ *Palabras y cosas*, pág. 110

⁵⁰ *Palabras y cosas*, pág. 114.

⁵¹ *Tractatus Logico-philosophicus*, 7.

demostrando nada sino mostrándolo. Con lo que Wittgenstein deviene una encarnación de Heráclito, el filósofo que llora ante la inexorabilidad de las cosas, el padre, no lo olvidemos, del historicismo según Popper.

El último Gellner, el de *Lenguaje y soledad*, terminará por comprender el ascendiente romántico que todas estas ideas wittgensteinianas tienen, y que, paradójicamente, resultan completamente ajenas al ambiente, más bien ilustrado y conformista, de la universidad británica que las asimiló:

“La originalidad de Wittgenstein fue que en su primer pensamiento el romántico traficante de la desesperación *fin-de-siècle* vienés (o incluso el soldado de la Primera Guerra Mundial que se da cuenta de que su existencia se ha reducido a la nada salvo la realización de las funciones físicas más básicas) recibió el respaldo filosófico de la tradición de la epistemología clásica, las penas de Wherter confirmadas por los razonamientos de Hume y la notación lógica de Russell y Whitehead.”⁵²

2.5 Retorno al pasado: el dilema de los Habsburgo

Como ya se puede vislumbrar, por lo que venimos explicando, *Palabras y cosas*, el primer libro destinado a desprenderse de la concepción heredada, es no sólo un ataque a la filosofía lingüística sino fundamentalmente a Wittgenstein. Esta obsesión gellneriana por criticar al filósofo austriaco, resurge al final de su vida en *Lenguaje y soledad*. En este libro Gellner compendia desde la madurez buena parte de su obra filosófica, pero sobre todo en él se volverá a realizar una crítica sistemática de la primera filosofía de Wittgenstein y de su evolución posterior.

⁵² *Lenguaje y soledad*, pág. 121

Realmente *Lenguaje y soledad* es un retorno al pasado, al pasado intelectual y vital de Wittgenstein que también es el de Gellner. Volvamos a remarcar que no parece casual que Gellner vuelva al contexto cultural de la Centroeuropa que vivió la descomposición del Imperio de los Habsburgo, el lugar de sus raíces, personificando su traída y llevada crisis en dos figuras intelectuales: Wittgenstein y Malinowski. Autores de los que se servirá para articular su propia posición filosófica. De momento dejaremos al polaco, al que Gellner respaldará, para retomar su ataque al austríaco.

En *Lenguaje y soledad* Gellner intentará enmendar el dogmatismo y la críptica filosofía wittgensteiniana con todo tipo de argumentos: filosóficos, sociológicos, históricos e incluso psicológicos; intentará exponer las causas y las razones de su filosofía, todo ello además aderezado con su peculiar ironía, a veces crudo sarcasmo.

Palabras y cosas y *Lenguaje y soledad* apuntan a un mismo blanco, la figura y el pensamiento de Wittgenstein, pero hay una diferencia fundamental entre el primer y el último libro de Gellner. Aparte de que entre ambos median casi cuatro décadas y muchos escritos y reflexiones por parte de Gellner, habría que añadir además que mucha literatura filosófica del siglo XX se había convertido en una especie de nota a pie de página a la obra e ideas de Wittgenstein. Wittgenstein se había convertido en uno de los filósofos de mayor influencia del siglo XX.

La diferencia entre la primera y la última obra de Wittgenstein estriba en que las nuevas críticas, como hemos apuntado, se fundamentan en un análisis de las condiciones sociales e históricas y del ambiente cultural en el que se había fraguado el pensamiento de Wittgenstein. Bien es cierto que ya *Palabras y cosas* ahondaba en el

análisis de contexto social de la filosofía lingüística⁵³, suministrando un diagnóstico de las condiciones sociales que explicaban el curioso interés por las ideas de Wittgenstein en Oxford. Lo que ahora añade *Lenguaje y soledad* es el contexto del punto de partida de Wittgenstein.

Así nuestra historia vuelve atrás en el tiempo y cambia de escenario, deja por el momento la autocomplaciente Inglaterra de la posguerra para retroceder a la angustiada Viena de finales del siglo XIX y principios del XX. Nos saltamos de este modo el recorrido cronológico de la obra de Gellner, ya que creemos que es más interesante exponer en estos momentos, al menos, parte de los argumentos que se ofrecen en *Lenguaje y soledad*. Ahora bien, en tanto que obra de madurez, este libro ya supone para realizar sus críticas muchas de las teorías que desarrolló Gellner a lo largo de su vida, teorías que todavía ni podemos ni queremos adelantar (si albergamos la esperanza de poner orden en el pensamiento de nuestro autor) como por ejemplo su teoría del nacionalismo o el problema de la modernidad.

La figura de Wittgenstein, y quizás por ello le interese tanto y tan personalmente a Gellner, supone una extraña mezcla imposible de entender sin remitirse a sus raíces centroeuropeas, a la Viena *fin-de-siècle* en particular y a la sociedad centroeuropea en general de este periodo. A desentrañar este contexto se dedican buena parte de las páginas de *Lenguaje y soledad*, sin embargo y en honor a la verdad este propósito de Gellner en su última obra no es original. Los primeros en llevarlo a cabo fueron Janik y Toulmin en su conocido libro: *La Viena de Wittgenstein*⁵⁴. Un libro que reorientó las interpretaciones del

⁵³ No es irrelevante que el título del primer libro de Gellner en su edición original inglesa, no conservado en su versión castellana era: *World and Things, a Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, es decir: *Palabras y cosas, una explicación crítica de la filosofía lingüística y un estudio de la ideología*.

⁵⁴ Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998. La toma de conciencia de la importancia del clima cultural del final del imperio de los Habsburgo localizada fundamentalmente en Viena es un tema bastante recurrente en las últimas décadas del siglo XX, a parte del libro de Janick y Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1984, el tema de la *Viena fin-de-siècle*, ha sido objeto de ensayos, novelas, exposiciones y simposios, en nuestro país podemos encontrar un caso paradigmático en el vasto libro de Casals, J., *Afinidades Vienesas. Sujeto*,

pensamiento de Wittgenstein conectándolo con la tradición germánica y centroeuropea y no circunscribiéndolo únicamente a los propósitos del análisis lógico-lingüístico británico.

No obstante, *Lenguaje y Soledad* no es redundante con respecto a *La Viena de Wittgenstein*, el cariz de los dos libros es bien diferente. Las diferencias se podrían sintetizar en dos aspectos. El primero es el espíritu o el tono de ambos libros respectivamente. Mientras que el libro de Janik y Toulmin es la obra de dos wittgensteinianos, el libro de Gellner está evidentemente escrito en un espíritu totalmente anti-Wittgenstein, su objetivo es precisar las condiciones históricas y sociológicas del pensamiento de Wittgenstein para criticar su filosofía y sus derivas. En ese sentido no es de extrañar que Gellner se ensañe con esta pareja de wittgensteinianos⁵⁵.

Dejemos de momento de lado aquello que a Gellner le parece mal de las tesis expuestas en *La Viena de Wittgenstein*, puesto que en todo caso está vinculado a la segunda diferencia entre el libro de este último y el de Janik y Toulmin. Esta segunda diferencia estriba en el nivel de generalidad o, si queremos decirlo con palabras del propio Gellner, simplicidad de su tesis en comparación con la de Janik y Toulmin. Él mismo nos dice:

“(…) existen grandes discrepancias sobre la ejecución del propósito (el intento de dar cuenta del pensamiento de Wittgenstein y su evolución en términos del contexto de Viena y los Habsburgo), dado que mi argumento es sobre todo mucho más simple”⁵⁶

Veamos pues por qué la contextualización de Gellner es mucho

lenguaje, arte, Barcelona, Anagrama, 2003.

⁵⁵ Gellner dedica el capítulo XIX de *Lenguaje y soledad* a criticar la interpretación que estos autores hacen del propósito del *Tractatus* a la luz del contexto cultural de Viena.

más *simple* y más general. *Lenguaje soledad*, trae como subtítulo “El dilema de los Habsburgo”, nombre que designa la alternativa cultural a la que se enfrentó la sociedad centroeuropea de finales del siglo XIX y principios del XX: romanticismo o ilustración. Dicho con otras palabras universalismo o raíces, o etiquetados desde otra característica, atomismo y organicismo. Para Gellner el hecho crucial y explicativo de la filosofía de Wittgenstein y de su evolución es “la confrontación entre el individualismo abstracto y universalista, y el comunitarismo romántico”⁵⁷. La tesis central del libro es muy tajante y arriesgada, la filosofía de Wittgenstein representaría el paso de una de estas dos posiciones a la otra, de un cuerno al otro del dilema. El *Tractatus* sería la exageración de la posición universalista mientras que la evolución de Wittgenstein expresada en las *Investigaciones* sería una versión *sui generis* del comunitarismo, nada más y nada menos. Veamos los argumentos de Gellner para valorar su plausibilidad.

Gellner defiende a lo largo de sus páginas que esta oposición entre dos tradiciones filosóficas e intelectuales, culturales en general, se habría ido gestando a partir de la modernidad en diferentes escenarios, expresándose en la literatura, en la filosofía y en el arte, pero donde realmente se convirtió en una confrontación, donde arraigó de forma más virulenta fue en la sociedad centroeuropea de final del siglo XIX. Por determinadas circunstancias, a saber, políticas, la confrontación en Centroeuropa fue mucho más dramática que en otros lugares más afortunados como Gran Bretaña, apunta Gellner. Estos lugares desafortunados fueron, como describe la siguiente cita, los territorios que ocupaba el Imperio de los Habsburgo:

“Hay lugares menos afortunados en el mundo donde las cosas no fueron así, donde la confrontación entre atomistas y organicistas se apropió de las emociones y los intereses inherentes a la vida política real y concreta, y donde estas

⁵⁶ *Lenguaje y Soledad*, pág. 150.

⁵⁷ *Ídem*.

profundas oposiciones filosóficas sirvieron de motor a las alianzas y también a los odios de la vida cotidiana y política. Quizás en ningún otro sitio ocurrió esto de forma tan grave como en el imperio dinástico que, originalmente emplazado en el valle del Danubio, llegó a controlar grandes territorios fuera de éste: las tierras alpinas, Bohemia, Galitzia, grandes extensiones de los Balcanes e, incluso (aunque gran parte de ella la perdiera ya en el siglo XIX), el norte de Italia. Un imperio que llegó a su fin en 1918.”⁵⁸

Pero eso es otra historia, la historia de la fusión entre la metafísica romántica y el nacionalismo, una historia que de momento no vamos a adelantar. Nuestro interés por el momento se ciñe estrictamente al terreno filosófico, por ello comenzaremos por caracterizar aunque sea sucintamente los dos cuernos del dilema y su constitución en dos tradiciones filosóficas alternativas y opuestas, pero antes de exponerlas no estaría de más que recapituláramos nuestro recorrido. La filosofía como el jardín de los senderos que se bifurcan nos lleva ahora a tomar un camino de vuelta atrás, un sendero que nos está haciendo retroceder mucho más allá de nuestros pasos para que al final comprendamos por qué estamos donde estamos.

Pues bien, donde estamos es en el intento de Gellner de rechazar la concepción de la filosofía que dominaba la academia británica. Una filosofía fundamentalmente centrada en el lenguaje que acarreaba una concepción de la filosofía y una visión del mundo que terminó convirtiendo al estudio del lenguaje no en un medio para alcanzar una más justa visión de la realidad sino en un fin en sí mismo, como piensa Gellner que fue el caso de los filósofos de Oxford. Gellner tiene claro que este reduccionismo lingüístico en el fondo se produjo a partir de un cambio en la concepción del lenguaje mismo. Lo que hay en juego son dos maneras de entender el lenguaje, la evolución del pensamiento de Wittgenstein las ejemplificaría. Pero ahora añade Gellner esas dos

⁵⁸ *Ídem*, pág. 50.

visiones también se verían ilustradas en las dos encrucijadas geográficas en las que se originó el giro lingüístico. Las ideas de Wittgenstein ya estaban ahí aunque fuera de un modo embrionario. Así para Gellner, si queremos comprender las raíces de las dos concepciones del lenguaje que representan respectivamente la evolución de la filosofía analítica, habría que atender al contexto centroeuropeo del pensamiento de Wittgenstein.

El movimiento de apertura, que emprendió Gellner en *Palabras y cosas*, de una larga partida contra la filosofía de Wittgenstein culmina de este modo en su postrera e inacabada obra: *Lenguaje y soledad*. La figura del austríaco sintetizaría tanto por sus antecedentes como por su enorme influencia, los derrotados, para Gellner equivocados, de buena parte de la filosofía del siglo XX.

2.6 Las dos visiones frente a frente.

La tesis de Gellner en *Lenguaje y Soledad* es que en su modo de entender y elaborar su concepción del lenguaje Wittgenstein no fue original. Para entender las dos perspectivas desde las que se situó, que le llevaron a sus alternativas concepciones del lenguaje, de la filosofía y del mundo, y el viraje de unas a otras habría que volver desde un punto de vista sociológico y político a la Centroeuropa de finales del XIX, como ya hemos dicho. Pero lo que no hemos terminado de decir, que es de momento lo que nos interesa, es que habría que remontarse incluso mucho, mucho más allá, realmente a las dos alternativas culturales que se han ido constituyendo a lo largo de casi tres siglos y nos ha legado la modernidad. Una de ellas es en un sentido amplio el racionalismo ilustrado, la corriente principal de la filosofía moderna que comenzaría en Descartes, la otra, su alternativa, sería la visión irracionalista y romántica. Ambas son en esencia formas de entender el conocimiento, la primera de forma explícita la segunda aunque sólo sea por oposición, pues la visión romántica, al menos en su articulación, es posterior. El

comienzo de *Lenguaje y Soledad* es lapidario a este respecto:

“Hay dos teorías fundamentales del conocimiento. Estas dos teorías son incompatibles entre sí, profundamente opuestas. Representan dos modos de mirar no solamente el conocimiento, sino también la vida humana. Junto con estas dos maneras de entender el conocimiento, y emparentadas con ellas, igualmente opuestas, hay también una teoría de la sociedad, del hombre y de cualquier cosa... Este abismo divide completamente nuestro panorama social.”⁵⁹

“El dilema de los Habsburgo”, i. e. el clima intelectual que constituiría la matriz en la que se origina el pensamiento de Wittgenstein, sería la concreción en Kakania⁶⁰ de algo mucho más general: la polarización entre dos puntos de vista opuestos del conocimiento y en general de la vida humana. En este punto y antes de caracterizar cada una de las visiones, podríamos señalar que Gellner podría admitir que su contextualización del pensamiento de Wittgenstein no sería incompatible con la de Janik y Toulmin, las tesis no son contradictorias entre sí, la de Gellner es estratosféricamente más general que la de la pareja de wittgensteinianos y en ese sentido ambas podrían incluso complementarse, aunque Gellner considera que los detalles de la posición de Janik y Toulmin son erróneos⁶¹.

Creemos que es importante subrayar la generalidad de la tesis de Gellneriana, tal es su nivel de abstracción que la dicotomía que elabora Gellner en *Lenguaje y soledad* podría abarcar de algún modo a la totalidad de la filosofía moderna. Si para Borges todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos, a partir de la modernidad Gellner consideraría que la cuestión estriba en ser romántico o ilustrado, y si uno nace y llega a ser intelectual en Viena de finales del XIX la

⁵⁹ *Lenguaje y Soledad*, pág. 40

⁶⁰ En *Lenguaje y soledad* Gellner adopta la expresión despectiva que utilizaba Robert Musil para referirse a la Centroeuroa del imperio austrohúngaro.

⁶¹ *Lenguaje y soledad*, pág 151

cuestión alcanza tintes dramáticos.

Algunos han considerado que en el carácter demasiado general de la tesis de Gellner estriba su debilidad, las han acusado de caricatura, de representar la situación de la Centroeuropa de finales del XIX con un pincel demasiado grueso⁶². En tanto que historia de las ideas y como caracterización de dos tradiciones, Steven Lukes en el prólogo a la edición inglesa de *Lenguaje y soledad* la llega a calificar de una mirada a través de unas lentes distorsionadas y de aglomeración plagada de errores.

Es cierto que la alineación en dos tradiciones o tendencias de prácticamente toda la filosofía moderna es francamente simplificadora y homogeneizadora, pudiendo pecar de ese esencialismo que denunciaba el propio Wittgenstein. Olvida matices y diferencias sin duda importantísimos. Pero también es sugerente y convincente puesto que permite ver la continuidad y coherencia de la historia de las ideas. Y no menos es cierto que lo que Gellner presenta a modo de bosquejo y de forma caricaturesca en *Lenguaje y soledad*, había ido desarrollándolo, matizándolo y perfilándolo en otras de sus obras anteriores.⁶³

Expongamos brevemente las características de las dos visiones, comenzando por la que para Gellner es la principal en el terreno filosófico, la que se constituirá en la tradición racionalista e ilustrada⁶⁴, de la que la primera posición de Wittgenstein sería un desafuero según Gellner. Hagamos además hincapié en el nivel de generalidad de la

⁶² Dos ejemplos de este tipo de críticas las podemos encontrar, por un lado en el prólogo de Steven Lukes a la edición inglesa de *Lenguaje y soledad* [*Language and Solitude*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998], o en el artículo de Todd K. Bender "The Wittgenstein quadrille", *Clio*, Spring, 2000.

⁶³ Por ejemplo en *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, donde al revisar la filosofía y la epistemología moderna, se utiliza la dicotomía bajo los rótulos: "teorías selectoras y del respaldo". También en el capítulo quinto de *Thought and Change*, se comienza a caracterizar el mito Crusoe, University of Chicago Press, 1964. Igualmente en *Reason and Culture*, Blackwell, 1992 [Traducción española, Madrid, *Razón y cultura*, Síntesis, 2005] por nombrar tres de sus obras más importantes donde se trata el tema.

⁶⁴ Elegimos estas características de esta visión entre las muchas porque pensamos que son las que más cuadran para insertar en ella la interpretación

hipótesis de Gellner, pues es de la única forma en que la aplicación a Wittgenstein no resulta forzosa.

Como si se situara en lo alto de una atalaya Gellner observa la historia de la filosofía moderna a vista de pájaro o en una de esa toma aérea tan de moda, y concluye que hay un argumento fundamental, un esquema común compartido por los padres de la modernidad cuando se preocupan por el conocimiento. El esquema es simple: “el conocimiento es una relación entre un individuo y la naturaleza”⁶⁵ o entre el yo y el mundo si se quiere.

Dos rasgos son fundamentales en esta posición, uno que ya está contenido en la propia definición, el individualismo; y el otro no menos fundamental, el atomismo. Gellner, como muchos otros lectores o intérpretes de la modernidad, subraya la orientación epistemológica que adopta la filosofía a partir de la modernidad, la importancia de la teoría del conocimiento frente a la ontología y a la metafísica, que a su vez tiene como corolario el giro subjetivo o incluso egocéntrico, “la reducción del ego a un último núcleo duro que suministra la base, o al menos la piedra de toque, para cualquier cosa”⁶⁶

Comencemos por el primer rasgo. La visión es *individualista* pues el conocimiento es algo que logran individuos solos, o principalmente solos. Es cierto que la cooperación puede hacer que la investigación avance, pero según Gellner lo esencial a la visión individualista es que la intervención de otros no modifica la esencia de la actividad, de ahí que Gellner piense que le viene como anillo al dedo bautizarle con el nombre de modelo o tradición Crusoe⁶⁷, pues para esta visión la fuente principal de error está en la sociedad, en el

gellneriana del *Tractatus*.

⁶⁵ Ya hemos apuntado la continuidad entre la tradición epistemológica y la filosofía analítica y las razones del giro lingüístico.

⁶⁶ *Thought and Change*, pág. 104

⁶⁷ “Marx ya observó que Robinson era un personaje favorito entre los economistas, pero está presente incluso más, aunque sea inconscientemente en la mente de los filósofos, a pesar de que no le invoquen frecuentemente por su nombre”

conformismo o la sugestión que ésta provoca en los individuos, en suma, en la aceptación de las creencias por tradición o por autoridad. Esta visión, nos dice, “hace al individuo un extraño en su propio mundo, separándolo de él y obligándolo a afirmar su independencia”⁶⁸, lo convierte, en ese sentido, un nuevo Robinson Crusoe.

Pero no sólo es Crusoe por su afán de independencia, por su aislamiento real o metafórico, sino también por su *modus operandi*. Éste le conduce a actuar de forma atomista. Su método o estilo de pensar es el cartesiano “*esprit d’analyse*”, la división de todo lo divisible, “la soberanía de la parte sobre el todo”⁶⁹. La visión atómica del conocimiento supone que el todo está formado por las partes, qué es y cómo es depende de ellas, asume además que el conocimiento lo obtenemos por agregación o construcción a partir de ciertos elementos: ideas, percepciones, intuiciones, juicios, proposiciones... La terminología y la naturaleza de los elementos dependen del autor o la tendencia filosófica. Pero lo más importante del modelo Crusoe, que ahora, insistimos, sólo presentamos en sus rasgos más generales y esenciales, consideraría que, aún suponiendo que el conocimiento no se generara así, al menos a la hora de evaluarlo o justificarlo, se realizará por división en sus partes constituyentes, y por el valor de verdad de cada una de ellas. Está sería su lógica de justificación.

Hay una buena carga de *hybris* en todo ello, el nuevo Crusoe considera que es posible desandar el camino recorrido por su cultura o la humanidad en su conjunto e instalarse en un *exilio cósmico*⁷⁰ para así alcanzar la verdad o al menos un criterio para distinguirla. ¿Qué mayor audacia? ¿Qué mayor aislamiento? O incluso alienación, pues como ya hemos dicho esta obsesión por el análisis, disgregación o disociación convierte al mundo en algo extraño o ajeno y desvincula el

Thought and Change” pág. 104.

⁶⁸ La alienación que sin lugar a dudas supone la visión Crusoe es uno de sus rasgos más ambivalentes supondrá ventajas e inconvenientes como veremos al seguir la argumentación gellneriana.

⁶⁹ *Lenguaje y soledad*, pág. 41.

conocimiento de todo lo social y lo humano. Citemos a Gellner:

“Es justamente porque el mundo había sido atomizado en los más pequeños elementos que podrían encontrarse o imaginarse, que después podía interpretarse nuestro entorno como el resultado de la agregación o asociación de aquellos elementos. Las asociaciones efectivamente encontradas eran tratadas todas como contingentes. Podrían haber sido otras que las que de hecho eran. Los grupos asociados no nos habían llegado como grupos, sino que habían sido ensamblados por nosotros; no tenían por sí mismos ni estabilidad ni autoridad. Tanto es así que podían ser ordenados de nuevo. Los patrones que descubrimos no tienen una legitimidad permanente, y no pueden ser enraizados en la naturaleza de las cosas.

De hecho –desde ese punto de vista- no existe algo así como la naturaleza de las cosas.”⁷¹

Indisolublemente unida a su carácter individualista, el modelo Crusoe es *racionalista*, supone una capacidad de conocer, llamémosle razón en sentido genérico, común y particular a cada individuo. Una capacidad a la que podríamos caracterizar con las palabras del que será el principal pionero de esta tradición, Descartes: “el poder de bien juzgar y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama el buen sentido o la razón, está naturalmente igual en todos los hombres”⁷². Para Gellner esta caracterización de la razón implica que ni existen conocedores privilegiados, ni tampoco una fuente de autoridad sagrada, todas las afirmaciones han de ser susceptibles de ser puestas a prueba, según criterios que cualquiera pueda aplicar, la evidencia ha de ser pública e intersubjetiva. Emerge así uno de los valores básico de esta tradición: la igualdad.

⁷⁰ A Gellner le encanta esta expresión de Quine.

⁷¹ *Lenguaje y Soledad*, pág. 42.

⁷² Descartes, R., *Discurso del método*, Barcena, Orbis, 1983, pág. 38.

Perfiladas las principales características del modelo Crusoe: individualismo, atomismo y racionalismo universalista, habría que añadir quiénes fueron sus principales mentores. A la hora de dar nombres, Gellner considera que la visión comienza con Descartes y se fue gestando en los grandes sistemas epistemológicos de la modernidad. Hume y Kant serían dos casos paradigmáticos mientras que formulaciones más modernas del mismo, aunque sean como tácitas asunciones, las podemos encontrar en Mach o en Bertrand Russell, es decir, que por debajo de las clásicas etiquetas que introduce la historiografía filosófica: racionalismo, empirismo, filosofía trascendental o positivismo... laten presupuestos y asunciones comunes en la concepción del conocimiento que repercutirán al resto de cuestiones filosóficas. Pues estos presupuestos también se proyectan en otros niveles que no son únicamente la teoría del conocimiento. Recordemos que cada una de las visiones es en el fondo una forma de ver la vida humana y en ese sentido, y aunque el conocimiento sea crucial, también podemos reconocer el individualismo y universalismo en otros ámbitos de la misma: ética, política, economía... Alternativamente ocurrirá lo mismo con la posición romántica y orgánica: explícita o implícitamente supone una teoría de la sociedad.

Pero en lo que respecta a la tradición Crusoe desarrollada por la Ilustración, en política el sesgo individualista se refleja en las teorías contractualistas; la justificación del estado y en algunos casos su aparición se entiende como un acuerdo entre individuos. En ética, la universalizabilidad de las normas asumiría como presupuesto la simetría entre individuos; incluso en una teoría que apela a los sentimientos morales como la de Hume, hay un sentimiento de imparcialidad, de compasión y por tanto de simetría y universalidad en la raíz de la ética. Universalismo y simetría van de la mano: igual tratamiento para casos similares y para individuos similares, tanto en el conocimiento como en la moral. Para Gellner el liberalismo y el cosmopolitismo se situarían en este terreno. Al fin y a la postre, la

visión Crusoe va unida a la tradición ilustrada, a la desconfianza en la tradición, en la autoridad y la cultura, lo que se traduce en el terreno cognitivo en el esfuerzo por alcanzar un conocimiento del mundo justificable y garantizado, y en el político en no dar respaldo a ningún *ancien regim*. Lo que repele a este individualismo ilustrado es la creación social de la verdad sea por autoridad o incluso por consenso.

No vamos en este momento a detenernos en las luces y las sombras de la ilustración, en las limitaciones que arrastraba su teoría de la racionalidad, dejaremos ese ya tópico filosófico al que Gellner aportará su propio punto de vista para más adelante, pero lo que sí es cierto es que la gestación de la visión romántica es una respuesta y una contrapartida a esos límites.⁷³

La visión romántica se erigirá como respuesta crítica a la Ilustración, es el otro polo del dilema de los Habsburgo, la otra tradición en juego, la visión orgánica del conocimiento y sobre todo de la sociedad. Esta rechazaría de plano los rasgos principales de la visión Crusoe: individualismo, universalismo y atomismo. Con respecto a su anti-individualismo nos dirá Gellner:

“En primer lugar esta visión rechaza el individualismo de su rival. Ningún hombre, y menos cuando se embarca en conocer y comprender el mundo, está aislado. El conocimiento es esencialmente un juego de equipo. Cualquiera que observe, investigue e interprete el mundo despliega la carga conceptual de su comunidad lingüística y cultural. No puede entender las reglas de esas operaciones por sí solo, en el caso de que pudiera entenderlas. Estas reglas, antes de ser herramientas creadas por él mismo, operan a través de él. Su sabiduría es mayor que la suya

⁷³ Gellner presenta reiteradamente su visión particular de las limitaciones de la visión racionalista e ilustrada. De hecho éste es un tema central en su obra que podemos encontrar en libros como *Lenguaje y soledad* o en *Legitimation of Belief*, aunque quizás el libro que de forma central analiza los límites de la razón ilustrada es *Razón y Cultura*. Daremos debida cuenta de sus posiciones más adelante.

propia.”⁷⁴

No menos radical será el rechazo al atomismo:

“Asimismo, los objetos empleados en la construcción del mundo no son una unión homogénea de elementos similares diferentes sólo en ciertas cualidades como color, forma, dureza... tal y como quisieron presentarlo el enfoque individualista o atomista. Por el contrario, los elementos constituyentes forman un sistema cuyas partes guardan una íntima e intrincada relación entre ellas. La separación de todo lo separable no es la clave de la sabiduría, sino del disparate.”⁷⁵

En contrapartida a individualismo, análisis, atomismo, universalismo, independencia de la verdad, cosmopolitismo, civilización; términos que combinados más o menos de manera disyuntiva sirven para caracterizar la visión Crusoe, nos encontraríamos con que interacción, apoyo mutuo, proceso, unidad, totalidad, especificidad, tradición, cultura...encarnarían la visión orgánica. Nótese como las características de las dos visiones se constituyen como opuestos.

Hay otra dicotomía de la que Gellner echa mano frecuentemente para plantear lo que está en juego desde un punto de vista sociológico, a saber, la conocida distinción de Tönnies entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*, sociedad *versus* comunidad, o llámese civilización frente a cultura, como la denominaría, entre otros, Spengler.

Gellner reitera que la visión romántica surge como reacción al racionalismo ilustrado. O lo que más bien aparece es la articulación de esta tradición pues podría concedérsele la naturalidad y prioridad que

⁷⁴ *Lenguaje y soledad*. Pág 43.

⁷⁵ *Ídem*.

ella reclama:

“Su pública articulación, podría haber llegado, en efecto, con posterioridad, pero lo que describe tiene una larga existencia, ha sido de hecho la condición normal y saludable de la humanidad. Había sido *vivida* y practicada mucho antes de convertirse en una teoría. La visión orgánica tiene cierta aversión por sus oponentes, porque la han mancillado y privado de su inocencia, y en cierta medida, puesto a su mismo nivel, al forzarla a argumentarse y articularse, convirtiendo la vida en sujeto de abstracción.”⁷⁶

En esta reticencia a articularse o a, incluso, como dice Gellner, preferir una posición de fuerza, podemos encontrar la base de lo que será la fortaleza más inexpugnable de la tradición romántica: la idea de lo inefable, la propuesta de guardar silencio, al menos sobre aquello que es valioso e importante. Esta posición podría ser considerada como el as que todo romántico podría guardar debajo de la manga, inexpugnable porque no entra en el juego de la argumentación, simplemente no batalla⁷⁷.

Parecería contradictorio, hasta paradójico, intentar esgrimir pues las “razones” del silencio, al que parecen abocados los autores de la tradición romántica. No obstante se podría decir que esta posición es coherente con algunos de sus principales planteamientos. El romántico primero habla, se sirve de la escalerilla del lenguaje, para luego cuestionado el lenguaje, zarpar en la nave silenciosa. Sólo desde el lenguaje puede realizarse la crítica al lenguaje que hay por detrás de la actitud “silenciosa”. Esta crítica fue una preocupación fundamental de la intelectualidad centroeuropea a finales del XIX, aunque Gellner no mencione más autor que Wittgenstein, hay otros que constituyeron un

⁷⁶ *Ídem*. Pág. 47.

⁷⁷ “Sus protagonistas preferirían una posición de fuerza desde la que una sonrisa condescendiente es más apropiada y además más efectiva que un argumento”, *Lenguaje y soledad*, pág. 47

precedente de la preocupación o la crítica al lenguaje y que en última instancia, y aunque sea por coherencia, tienen que postular el silencio. Nos estamos refiriendo a Schopenhauer o Nietzsche⁷⁸, filósofos que sin duda influyeron en la tradición romántica y en el contexto cultural de la Viena de los Habsburgo. Dentro ya de las coordenadas vienesas o centroeuropeas, podríamos apuntar otros críticos del lenguaje como Kraus o Mauthner⁷⁹.

Si el lenguaje no es un instrumento adecuado para captar la realidad, si sólo es convención o simulacro, mera captación de las relaciones, y nos aleja de la verdadera esencia e individualidad de las cosas, la única forma de evitar sus nefastos efectos es, o bien adoptando una actitud mística y ascética, o a través de la contemplación estética más descarnada y silenciosa, o siendo genios en pleno proceso de creación, eliminando su recursividad.

Pero el romanticismo es además, para Gellner, un movimiento complejo pues en su apasionado compromiso por lo específico no sólo casa con la actitud estético ascética sino que también, de modo más general, es una metafísica del hombre. Para los románticos apreciar lo específico sobre lo universal conduce a negar la razón como esencia de lo humano, se denuncia el logos⁸⁰, no es la simetría en las apreciaciones, la valoración fría y objetiva, lo que compromete a los hombres con sus creencias y sus afectos, sino sus pasiones, para Gellner los románticos:

“Pueden decir no sólo que la parte irracional de la vida es esencial, sino que late en el corazón mismo de la humanidad y que su rival, la estéril razón, es una excrecencia o algo peor,

⁷⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003; Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2010.

⁷⁹ Una exposición sobre las ideas de Mauthner y Kraus acerca del lenguaje y en general de su problematización en la Viena de finales del XIX y principios del XX se encuentra en el libro de Casals, *Afinidades Vienesas. Sujeto, lenguaje y arte*.

⁸⁰ Aludimos al doble significado de *Logos* tanto como razón cuanto como

la causa o el signo de una mala salud. Un hombre se realiza no en la apreciación racional de lo universal, sino en su apasionado compromiso con lo específico”⁸¹

Pues bien cuando pasamos del yo al nosotros, cuando esta visión se aplica al terreno de la política, su lógica actitud no es el silencio sino el nacionalismo, “si el liberalismo es la política de lo universal, el nacionalismo es la política de lo específico”⁸². El culto a la especificidad lleva a la comunidad y la comunidad al nacionalismo. Romanticismo y nacionalismo se refuerzan mutuamente, con lo que aparecerán en la arena política los sentimientos y las pasiones. La difusión del darwinismo añadiría más leña al fuego.

2.7 Las dos visiones en la Viena finisecular: la cuestión judía.

Trazada la correspondencia entre las dos tradiciones filosóficas y las actitudes políticas quedaría por exponer por qué Gellner considera que estas afinidades cobraron especial dramatismo en la Centroeuropa de los finales del XIX y cómo ello afecta a la figura de Wittgenstein. El final del XIX y el primer tercio del XX, aunque el proceso podría realmente alargarse a todo el siglo XX, supusieron grandes cambios en el mapa político de Europa, parecería que la era del nacionalismo no tuviera límite. La progresión del nacionalismo, que alcanzará su auge en el siglo XIX, supuso a medio plazo la desaparición del imperialismo a la antigua usanza (quizás en la actualidad conozca nuevas formas).

Uno de los imperios que no sobrevivió fue el austrohúngaro, instancia por antonomasia a partir de la cual Gellner construirá su teoría o modelo explicativo del nacionalismo, pero como hemos ya señalado, esta teoría de Gellner merece por su importancia un capítulo aparte. Aun cuando no demos cuenta de los detalles, lo que sí queremos señalar

cálculo y lenguaje.

⁸¹ *Lenguaje y Soledad*, pág 61.

⁸² *Ídem*.

es que hacia 1848, por poner una fecha, este imperio se transformó en un espacio tenso. Por un lado, las diferentes etnias que lo constituían pugnaban por conseguir mayores cotas de poder y de territorio, nacionalistas irredentos reclamaban su estado: “Ruritania para los ruritanos”⁸³, y por otro, estaban los liberales, *los nouveaux riches*, los comerciantes, industriales, académicos o simplemente aquellos que ejercían las profesiones “liberales” ¡Qué más apropiado que sentirse acogidos por el liberalismo! Estas personas no reclamaron ninguna nacionalidad, tal vez por carecer de esas supuestas raíces donde arraigarla. Muchos de ellos eran judíos, liberales parias, les llamará Gellner. Podrían haber basado su identidad y su aspiración política en su condición de judíos⁸⁴, pero el ser una minoría no arraigada a la tierra pudo haber condicionado su opción política: el liberalismo. Un liberalismo que no les impidió apoyar al centro, a una monarquía imperialista, autoritaria, jerárquica y tradicional. Esta coyuntura fue la situación paradójica que Gellner apunta como circunstancia del dilema de los Habsburgo: ¡qué más *contra natura* para los valores del liberalismo que apoyar este imperio! Los judíos liberales podrían haber luchado por una política más acorde con sus principios si el imperio no se hubiera convertido en el último refugio que les cobijara del furor de las etnias:

“A menos que el régimen sobreviviera y mantuviera y reforzara un liberalismo *de facto*, aunque quizás aceptado de mala gana, la posición de los judíos sería precaria, casi insostenible. Si el régimen fuera reemplazado por estados nacionales basados en características étnicas y en presupuestos de base romántica, el liberalismo seguramente quebraría y la posición de esta nueva clase social pasaría a ser grave. Estos nuevos liberales tenían razón para entonar el

⁸³ Por cierto con este lema juega el título de el artículo de Vicente Sanfélix, “Wittgenstein ¿Filósofo ruritano?” en Galán, C. y Alonso, A., *Wittgenstein, 50 años después*, Cáceres, Editora regional de Extremadura, 2005, en el que se hace una valoración crítica de las tesis de Gellner en *Lenguaje y Soledad*.

⁸⁴ Algunos lo hicieron, el sionismo fue su causa.

Gott behalte, Gott beschütze, unser Kaiser Reich (Dios salve a nuestro emperador y a nuestro imperio). Al final, el temor que les llevó a ser partidarios de los Habsburgo demostró estar más que justificado.”

Esta es la situación política y vital en suma que se traducirá en lo intelectual en una situación de crisis y desorientación; algunos intelectuales, judíos o no, si su carácter les acompañaba se hubieran sentido satisfechos con la doctrina liberal que les respaldaría para sentirse miembros de pleno derecho dentro de la sociedad⁸⁵, pero otros, en los que hizo estragos el ánimo romántico y antiliberal que se plasmaba con toda elocuencia en la poesía y en la metafísica romántica, más bien entendieron su condición como desarraigo, alienación y desencanto. Quienes hayan leído alguna de las múltiples biografías, memorias o perspectivas acerca de la figura de Wittgenstein⁸⁶ no dudarán que su carácter tremendamente atormentado y pesimista le llevaría a esta segunda situación, a la necesidad de encontrar algún tipo de expresión a la tremenda soledad que le acogía:

“(…) la soledad del hombre sin atributos, o del judío vienés...”⁸⁷

2.8 El *Tractatus*, poema a la soledad

Habría que subrayar el término *expresión* si queremos hacer plausible la tesis de Gellner, pues como ya hemos advertido es arriesgada y sorprendente y como observan algunos comentarios a *Lenguaje y soledad*, “algo en ella chirría”⁸⁸. Nuestra defensa de la

⁸⁵ No olvidemos que también fueron fruto de Viena grandes teóricos del liberalismo como Popper y Hayek.

⁸⁶ Quizás la más completa y sistemática sea la de Monk, R., *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*, Anagrama, Barcelona, 1994 escrita sin pretender ser ni hagiográfica ni crítica, describe el carácter atormentado de Wittgenstein

⁸⁷ *Lenguaje y soledad*, pág 98.

⁸⁸ Ya hemos mencionado las críticas a Gellner de Steven Luckes en su prólogo a la edición británica, también en el prólogo a la edición española se critica la tesis de Gellner, Sanfélix, V. “El lenguaje de la soledad. Apuntes sobre la crítica de Gellner a

interpretación Gellneriana de la filosofía de Wittgenstein, y del *Tractatus* en particular, quiere subrayar la hipótesis de que ésta obra es la expresión de una situación existencial en la que Wittgenstein llevaría hasta sus últimas consecuencias una tradición filosófica, en el fondo la tradición individualista le sirve para ratificar y dotar de contenido filosófico una situación vital: la soledad.

Pero veamos que es lo que chirría. Gellner relaciona la primera filosofía de Wittgenstein y su evolución posterior con un contexto político concreto y nada más lejos de la filosofía política que los escritos de Wittgenstein. Pero bueno, esto no sería demasiado problema, porque cuando Gellner habla de liberalismo y nacionalismo apunta a su correlación con las dos tradiciones filosóficas que hemos explicado -el individualismo epistemológico ilustrado y el comunalismo u organicismo romántico- a la base de estas dos posiciones políticas hay, como nos advirtió Gellner, una concepción del conocimiento y de la vida humana.

Así pues, la tesis de Gellner se podría matizar diciendo que no es que Wittgenstein optara por un individualismo liberal que entienda el mundo para desarrollar sus empresas y conseguir sus fines, sino más bien por un individualismo más radical. Si apeláramos a la distinción de Dumont⁸⁹ entre el individualismo-dentro-del mundo- y el individualismo-fuera-del-mundo, más bien sería con esta segunda especie con la que está en consonancia la atormentada figura de Wittgenstein, un individualismo que viene de lejos y del que son una muestra, por ejemplo, las escuelas helenísticas. Una filosofía para tiempos de crisis y pesimismo, en definitiva la filosofía como una actitud ante la vida. Pues si críticos fueron los tiempos de descomposición de la *polis* en el Imperio helenístico, no menos críticos podríamos decir fueron los tiempos de descomposición del Imperio que

Wittgenstein", *Lenguaje y soledad*. Pág. 17, o en el artículo ya mencionado deo mismo autor, "Wittgenstein ¿filósofo ruritano?"

⁸⁹ Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987.

dominaba Centro Europa en estados nacionales⁹⁰. En suma, Gellner no matiza demasiado al caracterizar la opción individualista del dilema, pero en su defensa podemos aducir que piensa que el argumento al que Wittgenstein se ciñe es el argumento puramente epistemológico de un sujeto enfrentado a un mundo, aunque, como ya sabemos, él le reste gracias a la visión lógico-lingüística el carácter epistemológico, para desembarcar en la ontología. El filósofo austríaco serviría de su particular versión lingüística del principal argumento de la tradición epistemológica para alcanzar una determinada visión del mundo que le sitúe fuera de él.

Gellner afirma que hay diferentes caminos que conducen a la soledad en la modernidad, la privatización del *status* que impuso el orden comercial e industrial se superpuso a la privatización del conocimiento. El individuo desarraigado y abocado al autoodio podría haber encontrado en una visión filosófica la forma de ratificar su situación vital, asumirla sin remedio, aceptarla como un destino, el de su carácter.

El primer capítulo dedicado a la crítica al *Tractatus en Lenguaje y soledad* lleva por título “La soledad del empirista de fondo” este título nos podría hacer pensar que Gellner ofrece una interpretación empirista del *Tractatus* al modo del positivismo lógico, pero esto también está lejos de ser así. La metáfora del título hace referencia al largo recorrido que atraviesa el principal argumento de la filosofía moderna en sus diferentes modulaciones, el esquema básico de la que Gellner aludía como “tradición Crusoe”. Como muestra de que el rótulo “empirista” no es la etiqueta tópica que aplicamos a algunos filósofos, podríamos considerar que esta posición representa todo un linaje filosófico. A la hora de repasarlo, Gellner considera que este argumento comienza con Descartes, tendría su continuidad en Hume y en Kant, un Kant que constituiría la raíz de Schopenhauer que añadiendo el desarrollo de la

⁹⁰ Por cierto, como veremos e insistiremos, también la filosofía es una manifestación propia de los tiempos de crisis.

lógica matemática daría lugar al *Tractatus*. O sea que empiristas de fondo serían de algún modo todos estos autores y muchos más en la medida en que abrazaron una posición individualista enfrentada a un mundo en la comprensión del conocimiento.

Antes de resumir este argumento avanzaremos su consecuencia, la soledad. Una consecuencia que en el caso de Wittgenstein se agudiza, está podríamos decir sobredeterminada, inducida filosóficamente por dos causas. La situación existencial de Wittgenstein, la del judío vienes, adquiere así respaldo filosófico:

“El *Tractatus* era la expresión simultánea de dos tipos de angustia: la del solitario explorador del mundo empujado al “exilio cósmico” y la del hombre sin cualidades, sin ningún atributo impuesto sobre él por sus raíces, carente de raíces, de una genuina identidad, que está condenado a la volatilidad del oportunista, a la imitación superficial de los otros y al odio de sí mismo. El rasgo distintivo del individualismo empirista vienes de las décadas finales del Imperio de los Habsburgo era la intensidad con la que combinaba estos dos elementos. Pero hay otra dualidad que se puede discernir en el *Tractatus*: la alienación a través de la soledad del yo y la alienación a través de la inerte superficialidad del lenguaje”⁹¹

2.9. La soledad del yo

Aclaremos en primer lugar el primer camino a la soledad, “la alienación a través de la soledad del yo”. Este para Gellner posee la raigambre filosófica mencionada, cuenta con claros precedentes, también, si le damos la vuelta, sería menos original que el camino a “la alienación a través de la inerte superficialidad del lenguaje”. El primer camino a la soledad es el tomado por Descartes que marcará los pasos

⁹¹ *Lenguaje y soledad*, pág 116.

de pensadores posteriores. Descartes, como tantas veces se ha dicho, iniciaría el giro subjetivo que inaugura la filosofía moderna, para Gellner es *avant la lettre*⁹² el “giro copernicano”: la validez, la verdad o al menos sus criterios residen en el sujeto, en el yo.

El argumento clave de la visión individualista comienza con el desafío cartesiano. Impulsado por un afán de certeza, Descartes se propone no aceptar nada que su razón no le obligue, y por de pronto lo único a lo que le obliga su razón es a afirmar el “yo pienso”. Al final, Descartes se veía en la necesidad de recurrir a Dios para salir de su conciencia, para recuperar un mundo accesible al conocimiento fiable.⁹³ En su versión empirista el argumento se podría resumir así: existe un ámbito directamente accesible, llamémosle la experiencia, los datos. Suponemos que estos datos están provocados por un segundo ámbito, llamémosle realidad externa, mundo externo o como se quiera. No directamente accesible pues sólo tenemos acceso a través de, o en tanto que datos. El problema, lo grave del argumento es que la conexión de los datos con la realidad externa incluso su supuesta existencia es inverificable (¿cómo inferir de las entidades de la primera categoría, la existencia de la segunda?) Es el problema del mundo externo, del noúmeno. Al final, la conclusión ineludible es que “ni el modelo, ni incluso la mera existencia del modelo pueden ser probados. Todo lo que tienes son tus propios datos, a *ti mismo*.”⁹⁴

Las soluciones a este confinamiento solitario fueron varias por parte de los representantes de la tradición epistemológica. Descartes, Hume, Kant, lo solventaron de diferente manera, pero en todos existe un denominador común. Sería interesante en este punto volver a utilizar como fuente el libro *Razón y Cultura*, donde encontramos ampliados buena parte de los argumentos que se utilizan en *Lenguaje y soledad*.

⁹² “La transferencia en última instancia de la legitimidad hacia el interior, hacia el hombre, a los poderes cognitivos humanos, no caracteriza únicamente la filosofía de Kant, sino a la tradición epistemológica al completo, desde Descartes hasta nuestros días”, *Legitimation of Belief*, pág. 28

⁹³ Gellner, E. *Razón y Cultura*. Madrid, Síntesis, 2005, pág. 36.

En este libro Gellner utiliza el término “compulsión” para describir aquellos conceptos, principios o creencias que, si no nos devuelven el mundo o un acceso directo a él, si que nos garantizan al menos suministrar un criterio de justificación o legitimación de nuestras creencias, hay cosas que se nos imponen que no tenemos más remedio que aceptar como válidas. Es la compulsión del “yo pienso”, la de las “impresiones” y la todo el aparato conceptual que Kant desarrolla en las *Críticas*, el ámbito de lo que el considera a priori en el sentido de condición de posibilidad.

¿Es el *Tractatus* una nueva versión de este argumento? Sí y no. Sí que lo es en tanto que vuelve a ser una visión individualista, universalista y atomista, pero es diferente debido a que se rompe con el psicologismo. El individualismo de Wittgenstein pretende no apoyarse en ningún tipo de teoría psicológica ni siquiera epistemológica, el desarrollo del cálculo lógico del que se vale el pensador austríaco le permite ofrecernos una versión digamos minimalista del viejo argumento.

La lógica capta el modo como pensamos, pero además esa forma de pensar no es contingente, en cómo se nos impone está el elemento compulsivo que diría Gellner, o dicho de otra manera la lógica tiene carácter trascendental, de tal forma que a partir de ella podemos determinar cómo es el mundo, no porque lo describa sino porque su estructura constituye la condición de posibilidad de cualquier descripción del mismo. Esta estructura es la que nos remite al mundo atómico, desolado y alienante que comentaremos después. La otra condición para hacer posible la descripción del mundo es un yo, o sujeto responsable de la proyección que conecta los pensamientos con los hechos. Pero ese yo, no es un yo psicológico, es el descarnado yo trascendental, el yo que diría Kant acompaña todas mis representaciones, pero que en sí mismo es insustancial y evanescente, pues su representación lo convertiría en un objeto, en una objetivación

⁹⁴ *Lenguaje y Soledad*, pág. 97

que no daría cuenta del sujeto activo que es.

Éste sería según Gellner uno de los principales problemas o paradojas en los que desemboca la tradición Crusoe, es el “caso del yo desaparecido”⁹⁵. Poco le duraría la entronización en la categoría de sustancia propuesta por el cartesianismo, pronto Hume se dio cuenta del carácter paradójico del yo del que sólo podíamos hablar como un haz de percepciones, también Kant, Schopenhauer y Wittgenstein se situarían en esta línea: el yo que acompaña a todas mis representaciones, el sujeto responsable de dotar de significado al lenguaje al proyectarlo sobre el mundo no pertenece al mundo, no es prácticamente nada, es como dice Wittgenstein un límite, Gellner recoge los enigmáticos párrafos del *Tractatus* donde Wittgenstein nos habla de este yo trascendental:

“El mundo y la vida son una sola cosa. Yo soy mi mundo (el microcosmos). No hay tal cosa como el sujeto pensante y que alberga ideas”

“El sujeto no pertenece al mundo, sino que es el límite del mundo”⁹⁶

“Vemos como el solipsismo llevado al extremo coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él”

Para Gellner estaría claro, Wittgenstein ha llevado al extremo, hasta últimas consecuencias el principal argumento de la filosofía moderna: “La insistencia empirista de no ir más allá de nuestros datos inmediatos acaba eliminando tanto un mundo independiente como a un independiente y persistente yo. Ambos se disuelven y, además, acaban abocando el uno en el otro. Adiós al dualismo: el yo y el mundo se funden, y ambos desaparecen. La soledad es total.”⁹⁷ Podríamos decir

⁹⁵ Este es el nombre de uno de los capítulos de *Lenguaje y Soledad*, cap. 20.

⁹⁶ *Tractatus Logico-philosophicus*, 5.632

⁹⁷ *Lenguaje y soledad*, pág. 166

que la soledad es tan radical que ya no hay nadie, se ha sacado del mundo al sujeto que otorga sentido y valor, la separación entre valores y hechos es radical, ante ella Wittgenstein opta por el estoicismo o, como le llama él, el “puro realismo”, la aceptación del mundo como tal, dejando en el terreno de lo inefable la ética y la estética y abrazando una, para Gellner *peculiar*, actitud mística. Evidentemente existen los sujetos psicológicos particulares y contingentes y en ese sentido exentos de libre albedrío.

En este punto Wittgenstein vuelve ser tremendamente radical pero quizás Gellner podría concederle que es coherente, pues lo que se está lidiando es la cuestión de la autonomía o la heteronomía tanto de la racionalidad como de la ética. Gellner considera que buena parte de la filosofía moral y de la teoría del conocimiento es un intento de descubrir un reducto interno, un yo o una razón que juzga y valora sin estar él o ella inmersos o sometidos a las leyes o tendencias del mundo. Es cierto que Wittgenstein reconocería que es posible hacemos representaciones del yo y de aquellas cosas que ese yo piensa, duda, entiende, concibe, afirma, niega, imagina o siente... y tantas otras actitudes proposicionales, si hablamos en términos de filosofía del lenguaje, pero el que así se expresa no es más que el yo empírico o psicológico. Para Wittgenstein el pensamiento, no el acto de pensar, sino los pensamientos particulares y contingentes son hechos psíquicos⁹⁸, mientras que el acto de pensar o el yo que lo acompaña no es representable por ser la condición de la representación, si acaso podríamos decir que se muestra en lo representado.⁹⁹

Pero ¿es eso posible? ¿Podemos “exiliarnos cósmicamente”? ¿No resulta cómica esta enorme “hybris”? Para Gellner, que evidentemente habla un lenguaje bien diferente del pensador austríaco

⁹⁸ *Tractatus*, 5.541, 5.542.

⁹⁹ Aun en el caso, utilizando la metáfora que Wittgenstein tomó de Schopenhauer, que como el ojo que se sitúa ante el espejo, el yo se pensará reflexivamente, del mismo modo que el ojo reflejado no es el que está viendo, el yo no puede pensarse así mismo como formando parte del mundo sino como un límite de él.

propio de un talante antagónico, somos producto del mundo del que nos gustaría distanciarnos y abstraernos¹⁰⁰, los que defienden la autonomía si son coherentes deben suscribir como corolario la existencia de un sujeto extramundano responsable de nuestra elección o de nuestro juicio¹⁰¹, pero quién o qué demonios es este yo, si es que se le puede llamar yo, en el fondo no es más que una x indeterminada y abstracta. Al final Schopenhauerianamente, el sujeto responsable de los juicios y de la ética es una voluntad ciega.

Podríamos hacer algunas observaciones de este primer camino a la soledad que estaría presente en el *Tractatus*: la soledad a través del yo. En primer lugar, al buscar la genealogía del argumento Wittgensteiniano, Gellner encuentra razones para apoyar su crítica a Janick y Toulmin. Ellos pensaban que con el “solipsismo”, Wittgenstein estaba buscando un refugio de una Viena donde no era posible la discusión racional y sería sobre valores, pero para Gellner el problema es más profundo, para él es un problema vinculado a cualquier sociedad dotada de ciencia, los grandes filósofos de la modernidad ya lo habían intuido. Recordemos que aunque había un profundo desencuentro entre los objetivos de Wittgenstein y la primera filosofía analítica el primer modelo de lenguaje partía para establecer sus criterios de significación de un *factum*: la ciencia. Una visión científica corroe el papel del sujeto en cuanto a tal¹⁰². Impone la naturalización del hombre y por los tanto somete al sujeto a fuerzas físicas, biológicas o de cualquier otro tipo.

2.10 La soledad del mundo

Hemos comentado que Gellner considera que desde el *Tractatus* la soledad está sobredeterminada, inducida por dos causas, comentada la primera, la soledad del yo, repasaremos brevemente los comentarios de

¹⁰⁰ *Thought and Change*, pág. 23

¹⁰¹ Gellner lo comenta en *Thought and Change*.

¹⁰² La solución de Wittgenstein no es una solución es más bien una disolución. La disolución del yo, el yo está a la base de todo pero al final no es nada todo se le impone.

Gellner a la segunda. Como adelantábamos la otra causa de soledad proviene de la concepción del lenguaje presente en el *Tractatus* y como éste implica una particular manera de entender el mundo. Podríamos decir que la premisa fundamental vuelve a ser la radicalización de una de las características de la visión Crusoe, el atomismo. Lo esencial del atomismo es la idea de que las totalidades no son más que la suma de los elementos constituyentes, esta premisa fundamental vendría respalda por la lógica, lo que permitiría a Wittgenstein ser original con respecto a la tradición. La lógica capta el modo en que pensamos y al ser las leyes de la lógica tal como son, el mundo que pensamos debe ser de un determinado tipo, un mundo aglutinante, el mundo como suma de elementos. Para Gellner, Wittgenstein necesitaba para estar en consonancia con su desesperación un monótono mundo de átomos ciegamente acumulados, este tipo de mundo provocaría desde luego un efecto alienante.

Gellner se pregunta si es posible mantener la imagen del mundo ofrecida en el *Tractatus* y su respuesta es un rotundo no. Ofrece seis razones puntuales para rechazar la ontología de allí expuesta, no vamos a tratar estas críticas detalladamente, pero podemos recurrir a las palabras de Gellner que las sintetizan:

“El *Tractatus* falla en explicar cómo los elementos individuales que componen el mosaico del mundo/yo encajan dentro de sus específicas localizaciones; cómo se superponen y comparten el contenido y coagulan en entidades persistentes y continuas; y porque sus constituyentes básicos no están siempre fijos, sino que por el contrario cambian con el avance del conocimiento. Pero por encima de todo esto, el libro falla en dar cuenta de la omnipresencia de la ambigüedad, de las alternativas y de la interpretación de la vida humana”¹⁰³

En esencia Gellner se enfrentaría a la ontología del *Tractatus* porque según él no afronta algunos problemas que surgen en el momento en que se asume una ontología atomista. El principal problema, para Gellner, que no afronta el *Tractatus* es el problema del marco o la estructura que permite que esos átomos (hechos/proposiciones) se relacionen para que a partir de ellos emerja el mundo. El orden en la lógica es casi irrelevante, lo que no ocurre en nuestro mundo, donde es fundamental. Como se comenta en *Lenguaje y Soledad*, Hume y Kant habían atendido a este problema, el primero apelando al principio de asociación de ideas como tendencia que hace que los elementos se estructuren, el segundo postulando una estructura que precede a los elementos.

Otro problema, tiene que ver con lo que para Gellner es el extraño concepto de objeto o cosa que se maneja, tan alejado del sentido común, que emerge directamente de la tesis de la independencia de los hechos. Para Gellner, no es la independencia de los hechos sino sus superposiciones y concatenaciones lo que nos permiten erigir la imagen de las cosas, si los hechos fueran totalmente independientes entre sí no habría cosas en el sentido ordinario del término. También le acusa de que, en un tiempo de relatividad ontológica, su ontología no es revisable y conectado con ello que no se admite la ambigüedad.¹⁰⁴

Podríamos preguntarnos por la pertinencia de estas críticas ¿acaso una ontología absolutamente formal como la de Wittgenstein no es revisable? ¿No establece el *Tractatus* la relatividad de las cosas en función de la descripción elegida? Quizás es tan revisable que dice bien poco. El análisis de Gellner podría ir desencaminado dado que lo que Wittgenstein establece son las condiciones formales que ha de cumplir todo sistema de descripción del mundo. El particular inventario de lo que haya en el mundo depende del sistema lingüístico elegido. “Cosa”,

¹⁰³ *Lenguaje y soledad*. Pág. 110

¹⁰⁴ Gellner saca a colación que Wittgenstein habría intuido este problema y como muestra presenta su observación acerca del cubo de Necker (*Tractatus* 5.5423)

“estado de cosas”, “situación”, “hecho”... son conceptos formales que pueden ser materializados de distinta maneras, ya que aunque la lógica establezca los criterios formales de cómo sea el mundo no determina lo que vaya a haber en él.

No obstante, y en defensa de Gellner, aunque la ontología del *Tractatus* es muy general también es paradójicamente muy restrictiva. Desde las palabras de Wittgenstein a la postre sólo las proposiciones de la ciencia natural, aquellas que expresan hechos, se reconocen como sensatas, el resto es silencio. Sean o no demoledoras las críticas puntuales que realiza Gellner a la ontología del *Tractatus* y, si lo fueran, hubiera o no Wittgenstein sido consciente de los problemas que plantean, lo que si que está claro es que el mundo que emerge en el libro es un mundo muerto e inerte. Un mundo completamente alienante del que Wittgenstein escapa adoptando una actitud mística.

2.11 La mística

La posición Wittgensteiniana acerca de ética, estética y religión, las tres esferas que conforman lo místico, son un corolario de su restrictiva concepción del lenguaje y del significado que venimos analizando, que lanza al ámbito del sin sentido y de lo inefable a estas cuestiones. Poco dice, o puede decir Wittgenstein en el *Tractatus* si pretende ser coherente, que nos desvele sus posiciones, pero como ya es sabido por los múltiples comentarios que se han hecho de los objetivos filosóficos de Wittgenstein el libro tendría fundamentalmente un significado ético¹⁰⁵ y esta parte no expresada e inexpressable de su trabajo sería la más importante¹⁰⁶. El propio Gellner lo reconoce “Wittgenstein también poseía un fuerte sentido religioso o místico, que es muy prominente en los últimos pasajes del *Tractatus*. La notación de

¹⁰⁵ Wittgenstein expresa el sentido de su primera obra en una conocida carta a Ludwig Von Ficker. La carta aparece reproducida en Prades J.L. y Sanfélix V., *Wittgenstein: Lenguaje y Mundo*, Madrid, Cincel, 1990, pág. 23.

¹⁰⁶ *Ídem*

la teoría de conjuntos dominaría y podría circunscribir lo que se puede decir, pero, después de todo, lo que se puede decir no agota nuestra vida mental. Por el contrario, la monotonía de lo que se puede decir es resaltada por el fulgor de lo que no se puede decir”¹⁰⁷

“Lo que no se puede decir” para Wittgenstein es lo místico, “lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo”¹⁰⁸. Este aforismo junto con aquellos que dicen que lo místico alude a qué sea el mundo y a sentirlo como un todo limitado, obtener una visión de él *sub specie aeterni*¹⁰⁹, es ni más ni menos la paupérrima caracterización que nos ofrece Wittgenstein en el *Tractatus* de esta faceta para él fundamental de la experiencia humana.

Gellner no hace una crítica interna a esta concepción de la mística que ha esbozado Wittgenstein en el final del *Tractatus*, más bien adopta el punto de vista del antropólogo social para criticar la posición de austríaco sobre este ámbito de la experiencia humana. La pregunta que se hace Gellner es si lo que Wittgenstein considera lo místico se ajusta a la forma y a la función que ha adoptado en las diversas culturas humanas. Irónicamente se pregunta Gellner “¿cuántos tomos tuvo que escribir Frazer para cubrir la diversidad de la magia y la religión? Y, por supuesto, quedó lejos de agotar toda la gama de posibilidades”¹¹⁰, para que, diríamos nosotros, Wittgenstein despache la caracterización de esta experiencia en cuatro líneas escasas, ¿qué hay detrás de los crípticos aforismos del *Tractatus*? Comenzaremos exponiendo la opinión de Gellner, su crítica más bien, para después valorarla.

Gellner acusa a Wittgenstein de imponer a lo místico las mismas características que la visión Crusoe había atribuido al conocimiento y al lenguaje: el individualismo y el universalismo. Lo místico es algo así

¹⁰⁷ *Lenguaje y soledad*, pág. 124.

¹⁰⁸ *Tractatus*, 6.522

¹⁰⁹ *Ídem*, 6.432, 6.44, 6.45.

¹¹⁰ *Lenguaje y Soledad*, pág 125

como la toma de conciencia del mundo como totalidad, un acto solitario alejado de todo ritual, una experiencia individual y tácitamente universal. Para Gellner es está una de las más extrañas creencias que mantuvo Wittgenstein, en contrapartida y apoyándose en Durkheim, considera que las características fundamentales de lo místico y por extensión lo religioso son la heterogeneidad y el gregarismo. La esencia de la religión está en el ritual colectivo, sólo así cumplen estas prácticas su principal función. Una función que es definitoria de los seres humanos: “la capacidad de pensar y el sentido de la obligación moral tienen en mismo origen, y éste ha de encontrarse en la experiencia mística *compartida* inducida por el ritual colectivo”¹¹¹.

¿Qué podemos decir acerca de estas objeciones de Gellner? Es quizás inapelable que el análisis de la experiencia religiosa de Wittgenstein no se ajusta a la complejidad sociológica e histórica de la experiencia religiosa y en ese sentido Gellner tiene razón, ahora bien quizá hay una diferencia radical en la manera en la que cada uno de los dos filósofos afrontan la experiencia religiosa y esta diferencia es de alguna manera inconmensurable. El interés de Gellner cuando apela a Durkheim es tanto el del antropólogo como el del filósofo, su punto de vista es, recurriendo a la jerga antropológica, *etic*, él valora y describe la experiencia religiosa desde un punto de vista externo y funcional. Por su parte, en el caso de Wittgenstein la posición que adopta ante el misticismo es *emic*, lo que encontramos en el *Tractatus* no es una teorización de lo místico sino más bien la actitud que debería adoptar aquellos que siguiéndole¹¹² reflexionaran profundamente sobre los límites del lenguaje.

¹¹¹ Para Gellner es importante traer a colación a Durkheim y a Weber, pues en ellos se va a apoyar para elaborar su teoría de la racionalidad. Gellner ve en la religión el origen de la cohesión no sólo social sino también moral y conceptual. La religión más que procurarnos la trascendencia nos procura la humanidad podríamos decir. Por otra parte, y como ya veremos cuando comentemos la filosofía del segundo Wittgenstein, Gellner piensa que muchas de sus ideas ya estaban curiosamente en Durkheim.

¹¹² No deja de vislumbrarse cierto mesianismo en la actitud de Wittgenstein, en el último párrafo del *Tractatus* llega a afirmar que sólo quien le comprenda a él

Hay algún aspecto en los que Gellner lleva razón, desde luego el misticismo de Wittgenstein es individualista, podría entenderse como su propia reacción a la ontología desoladora y depresiva del *Tractatus*, una vez delimitado el ámbito de lo que se puede decir (las proposiciones de la ciencia natural), Wittgenstein concluye:

“Nosotros sentimos que incluso si todas las cuestiones científicas pudieran responderse el problema de nuestra vida no hubiera sido más penetrado. Desde luego no queda ya ninguna pregunta y precisamente ésta es la respuesta.

La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema.

(¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en que consiste ese sentido?)”¹¹³

Lo que sí que está claro es que sólo busca el sentido de la vida aquel que no lo encuentra o lo ha perdido. La visión del mundo del *Tractatus* daría carta de naturaleza a la falta de sentido que le provocará la angustia, la *sorge* que el mismo Wittgenstein en ocasiones confesaba¹¹⁴. La respuesta a este estado de ánimo, un estado del alma, vuelve a consistir en poner límites al conocimiento para abrazar la fe. Una fe de la que Wittgenstein considera que no tiene ninguna revelación¹¹⁵, pero que le proporciona una creencia firme, un fondo de convicciones, un ideal en coherencia con el cual actuar¹¹⁶. Y subrayamos lo de actuar pues lo místico es una experiencia y una *praxis*, un disolver el problema del sentido de la vida, comprendiendo que hay que aceptarla sin preguntas, ya que: Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!

podrá obtener la “justa visión del mundo”.

¹¹³ *Tractatus* 6. 521.

¹¹⁴ L. Wittgenstein, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Madrid, Taurus, 1979.

¹¹⁵ *Tractatus* 6.432: “Dios no se revela en el mundo”

¹¹⁶ Los autores que Wittgenstein tendría en mente en su comprensión y reivindicación de lo místico serían Kierkegaard, Tolstoi y James en el antiintelectualismo de Tolstoi, el irracionalismo de Wittgenstein y en el humanismo de

En suma, Wittgenstein si que entendería lo místico como una actitud individual y un sentido de totalidad, pero lo que ya no está tan claro es que fuera una actitud universal y universalizable, tal como Gellner considera que tácitamente era caracterizada. En ese sentido la posición Wittgensteiniana no es explicación o teorización del papel y de la vivencia de la religión en general sino una variedad de la experiencia religiosa.

Acabemos este punto de la crítica Gellneriana al primer Wittgenstein, antes de adentrarnos en como nuestro autor explica los motivos del viraje hacia la segunda filosofía, subrayando dos cosas que nos parecen importantes. En primer lugar, y a pesar de las famosas dos versiones de su filosofía, Wittgenstein siempre mantuvo idénticas concepciones metafilosóficas, es decir una forma de tratar los problemas filosóficos a través de su disolución, por ejemplo, como acabamos de ver con el problema del sentido de la vida. La otra cosa que quisiéramos subrayar es el anticientificismo que late en toda la filosofía de Wittgensteiniana, en esta primera versión a pesar de limitar el significado a la descripción del mundo, descripción que en última instancia coincide con la ciencia, asume una separación tajante entre lo factual y lo valorativo, y aboca a una reivindicación de cualquier valor *ex silentio*.

“El mundo del *Tractatus* no es nada más que un espectáculo, en ningún modo un problema. Más aún, es un espectáculo de tipo curioso. Sólo datos puros, y datos puros de forma atomizada, es lo que cuenta, pura conciencia que nunca puede percibirse a sí misma salvo a través de los límites de su propio ámbito, ante la presencia de datos atómicos inertes y en última instancia homogéneos, sin ningún posible significado añadido al contingente modelo que podrían representar, un modelo glacial y profundamente

James encontraría Wittgenstein esas experiencias o modelos de vida a seguir.

insatisfactorio, que es por sí mismo un cierto problema, porque precisamente no convierte al mundo en otra cosa que en espectáculo. Éste es realmente sentido como tal, sólo que no hay alternativa, ni escape, y el silencio estoico es la única posible y recomendable reacción. (...) Todo lo que puede decirse es que Wittgenstein se revela un poco en él como los románticos: enorgulleciéndose de la profundidad de sus desesperación”

2.12 El desarrollo de la ciencia y la situación de filosofía.

Hemos acabado el párrafo anterior subrayando el carácter anticientificista de la filosofía de Wittgenstein, eligiendo una cita de *Lenguaje y Soledad* en la que se transmite una idea: el mundo que vemos a través del *Tractatus* es un “espectáculo” pero también “un cierto problema”. Esta idea, que sí expuesta dice poco, sin embargo nos parece que es importante para volver a conectar con el resto de filosofías que adoptaron el giro lingüístico. Pues quizás deberíamos recordar ahora que estamos en el ecuador de este largo inciso o digresión que supone la crítica a las posiciones filosóficas de Wittgenstein que nuestro objetivo inicial era dar cuenta era del desafío de Gellner a la concepción de la filosofía en la que él se había formado: la descabellada concepción del análisis filosófico que destiló Oxford en los años cincuenta y que ello nos había llevado a tratar de la filosofía analítica en general.

Se podría decir que hay un factor del cual todas las filosofías que se etiquetan como analíticas son una respuesta o resultado, en general toda la filosofía contemporánea podría considerarse que es una reacción. En el fondo todas ellas sería comprendidas mucho mejor si nos preguntáramos a que problema responden. Por otra parte, el preguntarse por el problema o uno de los problemas centrales a los que responden la filosofía contemporánea cobra sentido desde uno de los

presupuestos fundamentales de la concepción de la filosofía de Gellner. Para nuestro autor, como ya señalemos cuando hablábamos del carácter existencial de su modo de entender la filosofía, toda filosofía es hija de su tiempo. La lechuza sigue remontando el vuelo al atardecer y una determinada posición filosófica siempre es fruto de una situación difícil, una dificultad, un apuro, un problema. La palabra inglesa que Gellner utiliza y reitera en muchas de sus obras es *predicament*¹¹⁷, haciendo alusión a la afirmación de San Agustín de que la vida no es un espectáculo sino una situación difícil¹¹⁸, pues bien toda posición filosófica es fruto de una *situación difícil*, a veces también de un *espectáculo*. Y la filosofía analítica como muchas filosofías del siglo XX surgen como reacción a la *situación* (difícil y compleja) creada por el *espectacular* desarrollo de la ciencia o el conocimiento a partir de la modernidad y por la implantación de la sociedad industrial (dos fenómenos indisolubles e ininteligibles el uno sin el otro), Gellner opina al respecto:

“La ciencia es crucial para la sociedad moderna pero en su mayor parte todavía no ha sido adecuadamente digerida por ella. Sus doctrinas y métodos no son únicamente una inspiración, la clave de la riqueza y el control, sino que también suponen desconcierto y perturbación (...) las filosofías modernas más características son subproductos de esta situación”

Gellner pone dos ejemplos de filosofías de la primera mitad del siglo XX que podrían ser entendidas como reacción a esta situación: el positivismo y el existencialismo, podríamos añadir otras posiciones filosóficas a la lista, la del primer Wittgenstein sin duda y de forma clara aunque también la del segundo, pero también la fenomenología o

¹¹⁷ Espectáculos y situaciones difíciles, podría ser una fea aunque comprensible traducción para el libro de Gellner *Spectacles and Predicaments, Essays in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 en el que Gellner hace alusión a San Agustín para describir dos situaciones o motivaciones punto de partida de la filosofía.

la hermenéutica, por ejemplo. Sean cuales fueren, la que a nosotros nos interesa es la filosofía analítica en las dos versiones y también en la versión wittgensteiniana que aunque influye es los dos estilos que adopta el movimiento, no se puede decir que encaje en ninguno de los dos.

Gellner considera además que el síntoma más claro de porque la filosofía contemporánea no es más que una reacción al progreso y a la vez al disturbio que supone el descomunal avance de la ciencia es su preocupación por la *falta de sentido*¹¹⁹. Positivismo y existencialismo teorizaban en torno al sentido, cualquiera que conozca un poco de estas dos filosofías esbozará una sonrisa y afirmará que la preocupación por el sentido de los analíticos no tiene nada que ver con la de los existencialistas, que es un mero caso de homonimia, pero para Gellner son el reverso y el anverso de la misma moneda: el impacto de la racionalidad ligada a la ciencia, provoca un problema de sentido.

La primera parte de la filosofía analítica, habría intentado identificar las características del discurso propiamente significativo y, evidentemente, ahí tuvo que partir del *factum* de que la ciencia era una técnica exitosa que proporcionaba un conocimiento efectivo. Buena parte de los filósofos analíticos de esta primera generación provenían de disciplinas científicas (física, lógica, matemáticas...) o fueron influidos por intelectuales que pertenecían de estas áreas. De este modo, no es de extrañar que las cuestiones acerca del sentido o significado se plantearan siempre al trasluz del conocimiento científico. Muchos de ellos no separan claramente la tarea de la filosofía y la de la ciencia, fueron pensadores científicistas que entendieron la filosofía como una disciplina “no separable de manera radical ni en su método ni en sus objetivos de la ciencia”¹²⁰ y que consideraban que el objetivo de la

¹¹⁸ *Thought and Change*, pág. 31.

¹¹⁹ *Thought and change*, pág. 179.

¹²⁰ Cf. Sanfélix V., “La filosofía analítica” en Navarro Cordón, J. M., Ed., *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Vol I. Corrientes*, Madrid, Síntesis, 2004.

filosofía como el de la ciencia tenía como finalidad “avanzar teorías acerca de la realidad” o cuanto menos indagar críticamente en los hallazgos y los métodos de las ciencias.

Esta actitud científicista la podemos ver representada en el positivismo y el atomismo lógico, estas tendencias a la hora de pronunciarse sobre el *status* de la filosofía optaron por declarar que ésta era una actividad. La susodicha actividad consistía como ya hemos expuesto en el análisis y esclarecimiento del significado de las proposiciones. Extraídas sus consecuencias de este planteamiento también se ponía a la filosofía en un brete. La concepción del lenguaje de la primera filosofía analítica, muy en la tradición Crusoe, era atomista, establecía la relación de representación entre el lenguaje y la realidad reduciendo lo complejo a lo simple, su teoría del significado se articulaba como hemos señalado en términos de proposiciones, constituyendo estos los elementos últimos significativos. Más pronto o más tarde esa actividad que constituye la filosofía debería volcarse sobre sí misma.

En consecuencia, la pregunta sobre el *status* de la filosofía se debería concretar necesariamente en la discusión acerca de la significatividad de las proposiciones filosóficas, discusión que dependió fundamentalmente de la clasificación de las proposiciones, un problema que enzarzó fundamentalmente a la sección más empirista de la primera filosofía analítica, al positivismo lógico. Su teoría del significado como bien es sabido les llevó a establecer un criterio de significatividad; salvo en el caso de las proposiciones tautológicas, el significado del resto debería haber sido dirimido por el famoso principio de verificación.

La historia de este criterio es la historia de un fracaso, con él los positivistas lógicos naufragaron. Los escollos que tendría que haber superado el principio de verificación fueron múltiples, y en consonancia, también fueron múltiples las versiones que intentaron

aclarar y precisar su naturaleza, su alcance y sus limitaciones. A modo de resumen: si el alcance se reducía a *lo verificado* por mí, el problema con el que se topaban era solipsismo, si es *lo verificable* por mí en principio se tenía que postular el fisicalismo más romo, a la larga lo que se constató era la imposibilidad de la verificación concluyente. En definitiva, los inconvenientes fueron lastrando el principio. Pero de entre todos ellos, el fundamental para la cuestión que nos ocupa era su severidad. Como ya hemos comentado el principio dejaba sin significado semántico no sólo a las proposiciones éticas o estéticas sino también a las proposiciones filosóficas en general, entre las que se puede contar el propio principio de verificación, dado que la proposición que lo expresa, no cumplía el propio criterio de significatividad que él mismo establecía.

Aún así lo más reprobable para Gellner no son los problemas técnicos de la teoría del significado y la clasificación de las proposiciones, sino la mojigatería con la que al final utilizaron su criterio, Gellner en su lacerante estilo utiliza varias imágenes para caracterizar esta actitud. Bien es verdad, advierte, que el positivismo lógico empezó su andadura con firmes propósitos revolucionarios defendidos desde un cierto espíritu de la *Polytechnique*¹²¹, pero conforme, con el paso del tiempo, se fue haciendo más escolástico¹²² y al cambiar de escenario adoptó cierto aroma a *Crist Church*, Oxford; le ocurrió como a esos “seductores que pierden su coraje en la puerta de la alcoba”¹²³. Tenía una herramienta –la verificación o verificabilidad, tanto da- que aplicada podría haber supuesto una revolución social, al poder someter con ella todas nuestras ideas a escrutinio atendiendo a su lógica o falta de ella, no obstante se conformó con aplicar esa herramienta a la metafísica idealista, suficientemente *demodé* por cierto para tener que batallar todavía con ella, y declararon que la filosofía

¹²¹ Probablemente se refiera al Círculo de Viena.

¹²² Como representante de este positivismo que hemos tildado de académico, Gellner alude explícitamente a Ayer y a su obra *Language, Truth and Logic*, London, Gollancz, 1936. Versión española, *Lenguaje, verdad y lógica*, Madrid, Ediciones Orbis, 1985.

carecía de implicaciones sociales y políticas, de nuevo los símiles gellnerianos no tienen pérdida:

“Este positivismo semejaba a un desganado, aunque también mucho más afortunado Sanson que derribó un pilar crucial del edificio social, y el resto, increíblemente, permaneció firme. Evidentemente, este Sanson deseaba que permaneciera firme, y siempre estaba dispuesto a proclamar que su filosofía no tenía ni implicaciones éticas ni sociales”¹²⁴

Este supuesto carácter neutral del saber filosófico es una de las características que más aborrecerá Gellner de toda la filosofía que adoptó el giro lingüístico, junto y combinado con, su carácter ahistórico. Estos dos rasgos aplicables, a toda la filosofía analítica en general, se agudizaran en la filosofía lingüística que se desarrolló en Oxford, hasta el punto de constituir una divisa del movimiento: *la filosofía lo deja todo como está*.

En contraste con esta actitud, digamos procientífica, se erigiría dentro del movimiento analítico una posición radicalmente anticientificista, la del joven Wittgenstein. Tanto los partidarios de la filosofía científica como Wittgenstein partieron del modelo del espejo que consideraba como canon de lenguaje significativo, descriptivo o científico, empírico en última instancia. Un modelo que dejaba en el aire discursos como el filosófico. Pero a un asumiendo un similar punto de partida, se llegan a conclusiones diametralmente opuesta sobre la valoración de ese supuesto lenguaje significativo. La posición Wittgensteiniana aunque nunca se salió de la matriz trascendental, de trazado de límites, en este caso como ya hemos reiterado de lo que se puede decir con sentido y lo que no, no pudo soslayar el problema de la relación entre filosofía y ciencia.

¹²³ *Thought and Change*, pág. 182.

¹²⁴ *Thought and Change*, pág. 83.

Wittgenstein, influido por Frege y Russell, también provenía de un área digamos con aura científica: la lógica. La filosofía debe basarse en ésta y mostrar que todo discurso *significativo* debe cumplir las condiciones que ésta le marque. El problema es que su concepción de la lógica como un saber analítico y por lo tanto, tautológico, salpicaba a lo que debería ser la filosofía, sus proposiciones como hemos visto no cumplen las condiciones de lo que puede ser dicho con sentido (ciencia) pero para más *inri* lo que la ciencia nos dice *sensatamente* sobre el mundo no tiene ningún valor.

Tanto esta posición wittgensteiniana como la opuesta del positivismo lógico vuelven a ser un síntoma de esa *situación difícil*, la de una época marcada por el abismo o “la división entre las técnicas cognitivas efectivas y verdaderas –ciencia- y las “creencias” meramente putativas, cognitivamente cuestionables que “dan sentido a la vida”¹²⁵. La primera filosofía analítica fue en su versión más científicista, la constatación y la ratificación de esta situación, en ello estribaba su positivismo. En la versión wittgensteiniana, constatada la situación, lejos de ratificarla o darle carta de naturaleza se situaba en el reverso de la moneda, restar valor a la actitud lógico-científica frente al mundo para albergar una actitud mística.

La consecuencia de todo este asunto es la estricta y tajante separación entre filosofía y ciencia; consecuencia que asumió tanto el primer Wittgenstein cuanto los positivistas lógicos, a pesar de su confeso científicismo, deslumbrados, y por lo tanto desorientados, por el *Tractatus*. Gellner llamará a esta la tesis del *apartheid* de ciencia y filosofía. Podríamos decir que es mérito suyo haber visto tempranamente la incoherencia metafilosófica del positivismo lógico.¹²⁶

¹²⁵ *Thought and Change*, pág. 180

¹²⁶ Hay que decir que esta metafilosofía no es compartida por el conjunto de la filosofía analítica. De hecho, ni Frege ni Russell la asumen, como tampoco lo hará Quine y los partidarios de la “naturalización de la filosofía”. Sobre este punto Cf. el epígrafe “La conciencia de la escisión” en Sanfélix, V., “Filosofía analítica” en Navarro Cordón, J. M., ed., *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Vol I. Corrientes*. Madrid, Síntesis, 2004.

Esta tesis también la mantuvo el segundo Wittgenstein y la filosofía lingüística cultivada en Oxford a pesar de sustraer al lenguaje científico el papel de lenguaje paradigmático, un papel que pasará a ser otorgado al sentido común.

2. 13 El nuevo modelo de lenguaje: la caja de herramientas.

Gellner se va oponer tajantemente a la tesis de *apartheid* entre filosofía y ciencia y considera que esta separación es la que conduce entre otras cosas a la, para él, insostenible concepción de la filosofía en la que se formó. Si el antecedente de ella, tal como venimos presentando la evolución de la filosofía analítica, ya estaba presente en el *Tractatus*, donde realmente se inspira es las *Investigaciones filosóficas*, la segunda obra publicada por Wittgenstein, donde habría dado su famoso viraje. Esta obra, de influencia capital en la filosofía del siglo XX, supone en esencia y como se ha señalado hasta la saciedad, una nueva manera de entender el lenguaje pero a su vez esa nueva comprensión del lenguaje conllevaba una forma de entender el mundo, la filosofía y la mente, que para Gellner cuando se combinaron con la peculiar atmósfera de Oxford dieron lugar a esa *deshidratada* forma de filosofía que fue la filosofía lingüística:

“Insistimos en ello: la filosofía lingüística no es una teoría del mundo y del lenguaje y de la filosofía y de la mente. Estos no son más que aspectos unos de otros; se imponen y se sugieren mutuamente”¹²⁷

Antes de exponer la recepción de la nueva teoría del lenguaje y sus implicaciones en el Oxford de la posguerra y las críticas que Gellner vierte sobre todo ello, sería conveniente exponer, en primer lugar, las nuevas tesis de Wittgenstein y en segundo lugar, retomar uno de los hilos argumentales que hemos dejado momentáneamente atrás: la

¹²⁷ Palabras y cosas. Pág 25

explicación de las causas de los nuevos planteamientos wittgensteinianos a la luz del contexto social y político de la Viena de los Habsburgo, o sea remitirlos, a una de las tesis más originales y controvertidas de Gellner: el dilema de los Habsburgo.

Comencemos por el cambio de una concepción del lenguaje a otra. Si la concepción del lenguaje basada en la metáfora del espejo consideraba el lenguaje como la representación de la realidad, el nuevo modelo abandonará la noción de lenguaje, e incluso del conocimiento por extensión, como representación. Wittgenstein rompería el espejo según la famosa metáfora de Rorty. El primer paso para llevar a cabo esa ruptura fue dinamitar uno de sus pilares esenciales: la teoría del significado. Wittgenstein dedica muchas de sus observaciones filosóficas recogidas tanto en las *Investigaciones* como en obras anteriores¹²⁸ para cargarse la teoría del significado con la que comulgó en su primera obra.

Esta teoría era todavía una teoría referencialista del significado, aunque mucho más sofisticada que la posición que afirmaba que los nombres están simplemente por las cosas, más bien consideraba que las proposiciones elementales que constituyen el elemento básico para formar un lenguaje tienen sentido por ser configuraciones de nombres que están por objetos relacionándose directa y aisladamente con la realidad. La nueva perspectiva que abre Wittgenstein va a negar esta premisa fundamental de su primera filosofía, a saber, la independencia lógica de las proposiciones elementales. Esta negación es desastrosa para una teoría referencialista del significado y conlleva un conjunto de renunciadas en serie que modificarán radicalmente la concepción del lenguaje, de la filosofía y en suma, del mundo.

La nueva teoría del lenguaje renunciaba al atomismo, considerando ahora que el lenguaje se relacionaba con el mundo a través de sistemas enteros e interrelacionados de proposiciones (holismo). Si no existen

este conjunto de proposiciones elementales o atómicas tampoco existe un lenguaje básico o preeminente que dote de fundamento al conocimiento o sea reflejo de la realidad y sirva de puente hacia sus elementos básicos, ni se puede establecer un criterio general que permita distinguir entre lo significativo y lo espurio.

El lenguaje no es un espejo de la realidad sino un *conjunto de herramientas* que usamos en el mundo, “En esencia se considera al lenguaje de un modo naturalista. El lenguaje es una cosa natural, una actividad emprendida por hombres concretos en contextos concretos”¹²⁹. Hay que subrayar la idea de actividad, si en la concepción especular del lenguaje cobraba especial relevancia la semántica ahora la primacía la tiene la pragmática. Se entiende el lenguaje funcionalmente, dejando de ser la función veritativa la más importante, es decir, la relación de las proposiciones atómicas con el mundo y de estas entre sí siguiendo las leyes de la lógica.

Todo es mucho más complejo, el significado depende: de las relaciones de las proposiciones entre sí, de la acción y actitud del hablante, de las tendencias naturales a comportarse de determinada manera y en última instancia, sólo en última instancia del mundo¹³⁰. Las palabras o expresiones tienen usos muy variados, y una palabra o expresión dada puede tener usos o significados muy diversos a su vez. Gellner llama a esta característica el *polimorfismo* y considera que es uno de los cuatro pilares básicos de la filosofía lingüística. *El argumento del caso paradigmático, el naturalismo y la teoría del contraste de significado* serían los otros tres¹³¹. No es que a Gellner le parezca incorrecta la concepción polimórfica del lenguaje, pero aunque considera legítima la insistencia en la variedad de usos, ello no debería

¹²⁹ Cfr. Wittgenstein, L., *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 2003.

¹²⁸ *Palabras y cosas*, pág. 26.

¹³⁰ Estamos ante el conocido principio wittgensteiniano de la autonomía de la gramática, cf. *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 241. La nueva concepción del lenguaje implicada en la acción e inmerso en la cultura incoa, según Gellner, el relativismo

¹³¹ *Ídem*, pág. 29

llevar a negar la importancia de conclusiones generales acerca del uso de las palabras, una consecuencia que habría mantenido la filosofía lingüística y que como veremos afecta considerablemente a la filosofía tal y como tradicionalmente esta disciplina se había practicado.¹³²

Además de la metáfora de la caja de herramientas, otra de las imágenes o conceptos fructíferos para caracterizar la nueva noción del lenguaje es, como es bien sabido, el concepto de juego, de hecho los “cuatro pilares” mencionados se deducen de la caracterización del lenguaje a partir del modelo del juego. El concepto de juego sirve tanto como analogía para caracterizar al lenguaje en general cuanto para dar cuenta de la pluralidad y multiplicidad de juegos que lo constituyen (polimorfismo).

El abandono de una teoría referencialista del significado, como hemos visto, supone que el lenguaje se relaciona con el mundo no a través de nombres o proposiciones aisladas (atomismo) sino a través de sistemas enteros de proposiciones (holismo). Precisamente la noción de sistema habría que entenderla como equivalente a la noción Wittgensteiniana de “juego de lenguaje”. En los diferentes sistemas o juegos se dan una serie de elementos que permitan trazar esa analogía: un contexto compartido por quienes participan en ese juego, las reglas que ordenan las jugadas, los elementos o las piezas del juego y evidentemente los jugadores. En estos sistemas o juegos lingüísticos, el significado de una palabra o expresión es su uso; su uso regular, habría que añadir, esto es, sometido a reglas. El uso de una expresión equivaldría a realizar una jugada en un juego y a ella subyace una regla. Las reglas suelen explicarse, o más bien su aplicación mostrarse, a través de ejemplos, estos ejemplos constituyen *casos paradigmáticos*, realizar algo incompatible con ese caso equivaldría a no jugar a ese juego, planteado a la inversa, una jugada o expresión al responder a una regla debe tener casos en los que no se pueda aplicar, sino no discriminaría y por lo tanto no significaría (*teoría del contraste de*

¹³²

Ídem, pág. 30

significado). La concepción polimórfica del lenguaje combinada con el argumento del caso paradigmático tiene consecuencias nefastas para la filosofía tradicionalmente concebida pues desde este punto de vista:

“carece de todo sentido una crítica de las normas erigidas dentro de un lenguaje dado y sus conceptos mientras se siga hablando este lenguaje. No puede uno “quedarse fuera”; si lo hace, habla otro lenguaje, juega otro juego.

Y, sin embargo, esto es y debe ser la filosofía: no una investigación sobre cuestiones específicas dentro de una categoría, sino una investigación de las categorías como conjunto, la viabilidad, la posibilidad, la conveniencia de todas las clases de pensamiento”¹³³

La visión naturalista y polimórfica a la hora de comprender el lenguaje supone el abandono de la perspectiva de la primera persona tan característico de la epistemología clásica, es decir en terminología gellneriana, la tradición *Crusoe*. Wittgenstein llegará a través de las múltiples observaciones a negar la posibilidad de un lenguaje privado, en consecuencia se abandona el solipsismo postulado en su primera filosofía, adiós a la soledad del *Tractatus*.¹³⁴ Las reglas que articulan el uso de una palabra o expresión, son reglas por ser compartidas, porque los hablantes concuerdan en seguirlas. Es la concordancia en la práctica y no un acuerdo explícito lo que fija la regla, ello implica que las reglas no pueden estipularse de antemano o de modo teórico, sólo esta concordancia, que en última instancia significa compartir una forma de vida, se constituye en la última corte de apelación para dictaminar la corrección (del uso/argumento del caso paradigmático) de una expresión. Cuando surge un problema filosófico sólo tenemos que precatarnos de los términos y expresiones involucrados y observar su

¹³³ *Palabras y cosas*, pág. 36

¹³⁴ Gellner encontrará, como veremos posteriormente, en este punto el principal motivo para dar cuenta de la evolución de Wittgenstein, de una concepción solipsista a una pública, en última instancia de la soledad a la comunidad.

uso en los diferentes juegos del lenguaje en los que intervienen. Esta especie de análisis lingüístico en el que queda convertido el discurso filosófico, supuestamente descriptivo y neutro, supone que paradójicamente se incurra sistemáticamente en el *error naturalista*, se pasa solapadamente del uso real al uso válido de una expresión.

Vemos pues cómo, por un camino muy diferente al de su primera filosofía, Wittgenstein llega a idénticas conclusiones meta-filosóficas. Si antes, al limitar el significado a la descripción del mundo, la filosofía, como intento de describir las relaciones del lenguaje con el mundo, quedaba condenada, como actividad suicida, al limbo del sinsentido (o a la mera repetición de las proposiciones de la ciencia natural, recuérdese el *Tractatus* 6.53). Ahora, dado que las palabras significan lo que significan normalmente (argumento del caso paradigmático y argumento del contraste de significado) los problemas clásicos de la filosofía han de “disolverse” atendiendo a la aplicación de los términos en ellos involucrados (por ejemplo, el clásico problema del conocimiento y del escepticismo habría que afrontarlo analizando la gramática de términos como “conocer” o “dudar”, como Wittgenstein intentó hacer en *Sobre la certeza*¹³⁵), devolviendo las palabras a su significado habitual (falacia naturalista).

Cada uno de los modelos de lenguaje, tanto el del *Tractatus* como el de las *Investigaciones*, suponen una visión del mundo. El *Tractatus* nos lleva a un mundo atómico, inconexo, frío y desestructurado, un mundo alienante, desolador y desolado. El habla, estando limitada por la serie de las formas lógicas que la hacen posible, únicamente es capaz de hacerse eco, de reflejar, la estructura de hechos aislados, inertes, inútiles y sin valor. Un mundo privado, dada la variante semántica del solipsismo trascendental que el primer Wittgenstein, que como hemos visto asumió. Nuestra vida intelectual se enfrenta, así, a un dilema: o bien intenta eludir esta desolación, y entonces estamos condenados a la insensatez, o bien la refleja, como hacen las proposiciones sensatas de

la ciencia natural, aunque el precio a pagar en este caso sea el de una suprema monotonía. Como dice Gellner: no se sabe qué alternativa es peor.

Por el contrario, la concepción pública y polimórfica del lenguaje que las *Investigaciones* asumen conducen a un mundo completamente diferente. El mundo es el resultado de nuestras prácticas, una especie de “constructo social”. Se incoa, de esta manera, una original concepción naturalista de la realidad que corresponde a la peculiar concepción naturalista del lenguaje que las *Investigaciones* articularon. Original y peculiar, en efecto, porque si bien el naturalismo en su forma tradicional daba prioridad a la ciencia a la hora de precisar las características del mundo; ahora la filosofía lingüística, influenciados por las tesis del segundo Wittgenstein y también por Moore¹³⁶, concede este papel canónico al sentido común: “el mundo es lo que es”. Esta tesis que parece una mera tautología o trivialidad es, sin embargo, para Gellner una idea poderosa, pues aunque la filosofía de Wittgenstein y sus seguidores oxonienses no pretenden proclamar teorías sobre el mundo, solapadamente y bajo capa de neutralidad hay una teoría del conocimiento, que zanjaría los problemas de justificación del conocimiento, y a su vez, una teoría de la sociedad. Es la asunción implícita de esta última la que resolverá los primeros que plantea la primera. La codificada teoría de la sociedad podría sintetizarse así:

“los seres humanos viven en comunidades culturales o, en sus propias palabras, “formas de vida” que se sostienen y se justifican por sí mismas, son pues lógica y normativamente últimas. Únicamente pueden ser descritas, no pueden ser justificadas ni explicadas, por esta razón constituyen el término, el punto último de cualquier explicación”¹³⁷

¹³⁵ Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.

¹³⁶ Gellner se hace eco de la frase que G.E. Moore adopta del obispo Butler:

“Cada cosa es lo que es y no otra cosa”, *Palabras y cosas*, pág. 192.

¹³⁷ *Lenguaje y Soledad*, pág. 232.

La comunidad, se ha convertido en la condición del significado, viniendo a jugar ahora el papel trascendental que en el *Tractatus* jugaba la lógica. Para Gellner esta opción abre las puertas al relativismo y sorprendentemente, como hemos apuntado, intenta zanjar los problemas de justificación del conocimiento¹³⁸. Por el camino ontológico se llega ahora a la misma conclusión que sanciona la impotencia de la filosofía. Si el mundo del sentido común está bien como está, a la filosofía no le queda sino dejarlo tal cual. En todo caso, es una investigación conceptual y no sustantiva, de segundo orden.

En conclusión, podríamos decir que el *Tractatus* y las *Investigaciones* representan dos visiones diametralmente opuestas de entender el lenguaje y, en consecuencia, el mundo, pero lo que Wittgenstein nunca abandonó fue una misma y peculiar concepción de la filosofía. Además, estas dos concepciones del lenguaje y del mundo encajarían perfectamente con las dos visiones opuestas que impregnaban y estaban en liza en la sociedad de los Habsburgo: el universalismo y el comunitarismo, la tradición Crusoe frente a la tradición romántica.

El dilema de los Habsburgo explica para Gellner los motivos de la evolución de la filosofía de Wittgenstein, no sus razones, pero para él “los motivos son importantes”¹³⁹. Está claro que Wittgenstein no pensó ni pudo pensar en términos sociológicos, es decir, pensarse como un individuo inmerso en una sociedad truncada por la modernización donde coexistía la movilidad social -provocada por la existencia de individuos cosmopolitas, económicamente exitosos pero étnicamente desarraigados y de *status* ambiguo- con los residuos del imperio mutiétnico y todavía altamente estratificado. Como tampoco pensó ni

¹³⁸ No nos ahorraremos la ironía mordaz de Gellner en esta ocasión: “En respuesta, por ejemplo, al problema de Hume de si hay justificación para las inferencias inductivas, la respuesta sería: ¡los campesinos de las tierras comunales siempre lo han hecho y nosotros, como hijos leales de la cultura ruritana, defenderemos las costumbres ruritanas (incluida la inducción) hasta la muerte!”,
Lenguaje y Soledad, pág. 248.

¹³⁹ *Lenguaje y Soledad*, pág. 132

pudo pensar en términos culturales, es decir, percatándose de que las opciones culturales a las que se enfrentó esa sociedad fueron por resumirlas en la dicotomía, tantas veces sacada a colación por Gellner, la *Gesellschaft* (sociedad) y la *Gemeinschaft* (comunidad). Conceptos que expresan respectivamente, la sociedad abierta de individuos anónimos, relacionados más por contratos que por *status*, liberales en lo político y que entienden el conocimiento como el planteamiento de teorías sin más restricción que el respeto a los hechos, por un lado; y por otro, una mística romántica hacia la comunidad cultural cerrada, en la que las personas encuentran su realización y donde se equipara el conocimiento a una actividad con múltiples ramificaciones y fines, entre los que se encuentran la perpetuación de la cultura, los valores y la jerarquía.

Wittgenstein se impregnó de este dilema cultural, para Gellner inconscientemente y en ese sentido más compulsivamente. Si hay dos opciones y tomado el primer camino se da cuenta que es un puro extravío, conduce a la más terrible soledad, no queda otra opción, si A es falsa B tiene que ser verdadera.

Gellner titula uno de los capítulos donde explica su particular tesis sobre la evolución de Wittgenstein, fugándose juntos, desdoblado la figura de Wittgenstein en dos personajes, dos prisioneros que quieren escapar de la ascética prisión del *Tractatus*. Uno es el yo trascendental, el otro el *deraciné* judío vienés. Uno de ellos posee la herramienta para perpetuar la fuga y el otro conoce el sitio seguro donde escapar. La herramienta es el lenguaje. Hay una diferencia importante entre Wittgenstein y el resto de representantes de la tradición Crusoe, una diferencia derivada de la asunción del giro lingüístico. En la egocéntrica situación cartesiana, en el exilio cósmico, a la que esta situación aboca, el sujeto sigue hablando sin reparar que las reglas del lenguaje que él habla podrían depender del mundo. Wittgenstein siempre fue sensible a la idea de que el lenguaje estuviera relacionado con el mundo y aunque en el *Tractatus* la vinculación entre el lenguaje y el mundo se sostuviera

sobre la forma lógica, una vez eliminada esta premisa, “el lenguaje podría ser el salvador, garantizando un mundo del cual formaba parte, imposibilitando aquel exilio y la alienación que le corresponde”¹⁴⁰

Si la herramienta para perpetrar la fuga la poseía el yo trascendental, el sitio donde escapar¹⁴¹ lo podría sugerir, como ya hemos dicho, el *deraciné* judío vienés que siente nostalgia, tal vez envidia, por las acogedoras comunidades/culturas predicadas por los nacionalistas o reveladas por la literatura de Tolstoi, dejaremos el final la esquizofrénica historia tal y como es narrada por Gellner:

“Ambos estaban condenados a continuar sufriendo, sin consuelo, sin fin, sin esperanza. Pero juntos... juntos es otra historia. *Juntos*, su situación llega a ser completamente diferente, y muchos menos sombría. Una vez comparan, discuten y comprenden sus respectivas situaciones, de repente se dan cuenta de que si cooperan... ¡hay una salida perfecta! Uno de ellos tiene lo necesario para escapar y el otro tiene un lugar donde ocultarse...”¹⁴²

2.14 Mundo y cultura.

El dilema también podría ser interpretado en relación al concepto de cultura, según interpreta Gellner, la filosofía de Wittgenstein no sólo es que hubiera oscilado entre las dos visiones que se fueron gestando a través de la modernidad, sino que además sus intuiciones básicas fueron asumidas de una manera extrema casi caricaturesca. De tal forma que Wittgenstein paso de concebir un mundo sin cultura en su primera filosofía, a la sacralización de la cultura en su segundos planteamientos.

¹⁴⁰ *Lenguaje y Soledad*, pág 143-144

¹⁴¹ *Lenguaje y soledad*, pág. 128

¹⁴² *Ídem*, pág. 147

Los siete pilares de la sabiduría que forman el *Tractatus* se podrían resumir, según Gellner, en una sola proposición “no hay tal cosa como la cultura” El lenguaje es interpretado tan homogéneamente que Wittgenstein despacha la diversidad lingüística, que podría ser considerada como reflejo de la diversidad cultural, en una sola de sus proposiciones y además de bajo *status* numérico, considerando que los “enormemente complicados”¹⁴³ acomodamientos del lenguaje ordinario sólo serían un fenómeno superficial dado que el verdadero contenido referencial tendría la misma forma en todas las lenguas. La ceguera de Wittgenstein hacia la cultura en esta etapa le parece a Gellner un indicador más de que se estaba situando en las coordenadas de una tradición, la tradición racionalista e ilustrada, la que ya conocemos como Crusoe. Aunque los miembros de esta tradición nunca utilizaron esta terminología de alguna manera entendieron la filosofía como crítica de la cultura. Opusieron la razón¹⁴⁴ a la cultura, llámese costumbre y ejemplo, superstición o creencia sin justificar. Buscaron en la razón el instrumento para alcanzar una verdad que dependiera de algo trascendente e independiente del organismo que lleva a cabo la investigación por ello su afán de “exilio cósmico” que no era otra cosa que exilio cultural¹⁴⁵. Descartes, Hume y Kant, principalmente, fueron los robinsones de la verdad única.

Lo que no está tan claro es que las motivaciones de Wittgenstein, incluso en su primera filosofía, fueran las mismas que las de la tradición Crusoe, su coincidencia en todo caso es sólo formal. Al final del capítulo de *Lenguaje y soledad*, titulado “La proposición central del *Tractatus*: un mundo sin cultura”, Gellner entiende la ceguera de Wittgenstein hacia la cultura en sintonía con las premisas fundamentales de la tradición Crusoe de las que Wittgenstein, aunque sea de modo *sui generis* también hubiera partido. Pero vuelve a

¹⁴³ *Tractatus*, 4.0002

¹⁴⁴ Descartes que sería el que inicio la tradición le llamaría “costumbre y ejemplo”.

¹⁴⁵ El debate sobre la racionalidad en la modernidad lo desarrolla Gellner en su libro *Razón y cultura*, al que nos remitiremos posteriormente cuando veamos la

expresar su perplejidad, al llevar la ceguera cultural al terreno de lo que para Wittgenstein era “inefable”, lo místico. Para poder disolver la perplejidad de Gellner podríamos aventurarnos a afirmar que los objetivos de Wittgenstein en su primera obra distaban bastante de los de los pioneros de la tradición, cuanto menos en el contenido, pues sí que hay mucho de crítica a la cultura, la de su época, en la filosofía de este pensador.

Wittgenstein no es completamente ciego a la cultura, o al menos a cierto sentido del término cultura, a saber el que se opone al de civilización¹⁴⁶, la civilización dominada por los valores cientificistas y burgueses que él estaba viviendo¹⁴⁷. Entendería el término cultura en un sentido evaluativo, y, si en el *Tractatus* no estaba presente, es porque éste delimita el ámbito de lo que se puede decir y deja lo valioso en el terreno de lo inefable y lo místico.

Está claro que cuando Gellner reprocha la ceguera a la cultura del *Tractatus*, está utilizando el término cultura en sentido antropológico y no evaluativo, pero no por ello deja de intuir el problema que subyace a la filosofía de Wittgenstein y que para el propio Gellner será fundamental. En el fondo el dilema de los Habsburgo, cuyos términos podrían resumirse con la distinción entre *Gesellschaft* (sociedad) y *Gemeinschaft* (comunidad) que *mutatis mutandis*, podrían equivaler a *civilización* y *cultura*, una distinción no ajena a Wittgenstein. El problema es que si enfocamos las cosas desde esta perspectiva ya no está clara la oscilación de Wittgenstein desde un polo al otro del dilema. No está claro que la primera filosofía de Wittgenstein tuviera como objetivo una reivindicación de la sociedad

lectura que hace Gellner de la filosofía moderna para adoptar su propia posición.

¹⁴⁶ Según la dicotomía de Spengler.

¹⁴⁷ Para apoyar este punto de vista podemos remitirnos a algunos textos y observaciones recogidos en L. Wittgenstein, *Aforismos: Cultura y valor*, pág. 38-40. Esta tesis es defendida por Sanfélix en su artículo “Una filosofía del espíritu. Wittgenstein y la cuestión judía” en Rodríguez (Ed.) *La mente en sus máscaras. Ensayos de la filosofía de la psicología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005. “Wittgenstein entendía su filosofía como un ejercicio de defensa de la cultura y una crítica de la civilización, de la civilización burguesa, cabría puntualizar; pero también,

frente a la comunidad. Pero como ya advertimos, y ello resultaría menos problemático para la tesis de Gellner, la tradición Crusoe son las premisas, el punto de partida de la filosofía de Wittgenstein, que desemboca no en la reivindicación de la sociedad sino en la constatación de la soledad.

Si la primera visión no deja lugar a la idiosincrasia cultural, la última no dejaría lugar a otra cosa. Piensa Gellner que “el lenguaje es interpretado (bastante razonablemente) en un sentido amplio como el conjunto completo de hábitos e instituciones en las cuales usamos las palabras y donde estas encuentran su uso o significado, por lo tanto lenguaje viene a significar “cultura”¹⁴⁸. Gellner piensa que Wittgenstein fue más empujado que atraído hacia la *Gemeinschaft*, como ante su primera posición Gellner explica los motivos en términos sociológicos, de alguna manera absorbió lo que estaba en el ambiente, la visión orgánica y romántica, nacionalista en el terreno político. Los nacionalistas la habían utilizado para delimitar la unidad política, estableciendo la siguiente equivalencia: una cultura, una forma de vida, una nación; la originalidad de Wittgenstein habría consistido en aplicarla a la comprensión del lenguaje.

Aún con todo, piensa Gellner, que esta comprensión del lenguaje que explica cómo la humanidad usa e interioriza los conceptos, que tan de moda puso Wittgenstein, no es tan original, ya estaba en Durkheim¹⁴⁹:

“El hecho llamativo de que la doctrina central de Wittgenstein, tan de moda recientemente, no es sino un nuevo planteamiento de Durkheim, extrañamente ha pasado inadvertido. Durkheim pensó que ni el empirismo ni el

y por ello mismo, que entendía su filosofía como una filosofía religiosa.”

¹⁴⁸ *Thought and Change*. Pág. 188

¹⁴⁹ Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1992. Dejaremos para más adelante la influencia de Durkheim en Gellner, fundamental en su filosofía, uno de los pilares junto con

apriorismo podían dar cuenta de nuestros conceptos, ni del dominio que mantienen sobre nuestro pensamiento, su verdadera naturaleza debe buscarse en la vida social que nos forma, y en la manera en que la sociedad inculca y sostiene nuestros hábitos conceptuales. Precisamente esto, *nur mit ein bischen anderen Worten*, era la doctrina de Wittgenstein: el lenguaje era una forma de vida, y podemos llegar a comprender nuestros conceptos observando el papel que juegan dentro de tales “formas de vida, en vez de buscar su fuente en la sensación o en algo extra-humano (apriorismo). Es su lugar en una “forma de vida” lo que les otorga la validez; no tienen otra”¹⁵⁰

No debe pasar inadvertido que Gellner coincidiría tanto con Wittgenstein como con su muy admirado Durkheim en aceptar la ecuación lenguaje-cultura. Es cierto que es la totalidad de costumbres, prácticas e instituciones la que inculca y sostiene nuestros conceptos, una cultura equivale a la totalidad de los contextos y las funciones dentro de los cuales nuestras expresiones se *usan* y por lo tanto tienen significado. A Gellner le encanta citar a Vico y a Rochefoucauld para confirmar esta tesis¹⁵¹. Con el primero afirma que el lenguaje no es un instrumento de cultura sino que es *la cultura*, del segundo extrae el ejemplo preguntándonos quién amaría sino hubiera oído hablar del amor.

Pero aunque esta concepción del lenguaje de Wittgenstein en su filosofía de madurez sea en general correcta, lo que sería un completo desatino son las consecuencias que saca de ella. La primera consecuencia es que aunque ni Wittgenstein ni los filósofos oxonienses que tomaron su teoría del lenguaje propusieran una explícita teoría

Weber, sobre los que Gellner levantará su teoría de la racionalidad.

¹⁵⁰ *Thought and Change*, pág. 184

¹⁵¹ *Ídem*, pág 195, también podemos encontrar la referencia en “The crisis in the humanities and the mainstream of philosophy”, artículo de Gellner compilado en su libro *The devil in modern philosophy*, London and Boston, Routledge and Kegan Paul,

política, sin embargo, sus puntos de vista acerca del lenguaje llevarían implícita una determinada concepción de la sociedad. Esta concepción lo que viene a decir es que los seres humanos viven en comunidades culturales, o en palabras de Wittgenstein: en el contexto de determinadas formas de vida, que se sostienen o justifican por sí mismas y, que en consecuencia, resultan lógicas o normativamente últimas. Se asumiría, aunque fuera tácitamente, que estas formas de vida constituyen una solución, pues suministran una respuesta a las cuestiones acerca de la validez de nuestras ideas y conceptos. Los conceptos deben su validez, su significado y su dominio sobre nuestro pensamiento a su imbricación en un modo de vida en el que estamos inmersos.

La respuesta de Gellner es que la apelación a una forma de vida no es en absoluto una solución. Este punto de vista conduce al relativismo además de que partiría de un diagnóstico equivocado de lo que son las culturas en la actualidad. En efecto, si las formas de vida son la corte de apelación última entonces toda forma de vida está igualmente justificada. Dicho en otros términos: la consecuencia más coherente con las premisas de la filosofía del último Wittgenstein era el relativismo. Lo que se seguía, dicho en lenguaje político, no era la vindicación de ningún particular nacionalismo conceptual sino la de cualquier nacionalismo conceptual.

Y esta conclusión plantea al menos dos problemas. El primero, porque como suele ocurrir con todos los nacionalismos, no se dedican simplemente a coexistir; también, y muy a menudo, como ocurre por lo demás con las religiones, colisionan. Pero, entonces, en caso de conflicto, ¿cómo elegir? Aquí los principios filosóficos de Wittgenstein obligan al silencio. Al fin y al cabo, el filósofo debe ser neutral, describir y no prescribir, etc.

El segundo, realmente la propuesta wittgensteiniana podría

funcionar si nos moviéramos en el seno de una cultura cerrada (por adoptar la expresión de Popper); de una sociedad estable y bien provista de mecanismos de auto-mantenimiento. La receta wittgensteiniana podría ser, en este caso, una solución práctica para aquellos que vivieran entre sus murallas conceptuales. Pero sólo porque estas culturas ni se formularían cuestiones ni sabrían lo que es la crítica. Puede que ésta haya sido la condición de la humanidad en algún momento, pero desde luego no es nuestra condición presente, no existen ya comunidades/culturas puras a las que retornar. Por ello es un diagnóstico equivocado de nuestra situación presente. Nuestro orden social, nuestra forma de vida, nuestra cultura es un problema, no una solución. De nada nos sirve que nos recomienden hacer en Roma lo que viéramos hacer a los romanos porque los romanos ya hacen cosas muy diferentes. Para Gellner el problema de esta filosofía y en general de buena parte de la filosofía contemporánea “es que oscurece por completo los tremendos *cambios* que nuestra sociedad ha experimentado y las *opciones* a las que se enfrenta”; es ciega al tiempo y a la historia.

2.15. A modo de conclusión: buena parte de la filosofía contemporánea está enferma

La segunda consecuencia de esta concepción del lenguaje, ya la sabemos, constituía nuestro punto de partida: la peculiar forma de entender el quehacer filosófico que por influencia de Wittgenstein se estaba poniendo en práctica en el Oxford de los años cincuenta, y a la que Gellner se enfrentaba en *Palabra y cosas*, ya la resumimos¹⁵². Pero volviendo a ella sucintamente diremos que considera que, dado que el lenguaje es un conjunto de herramientas que los hombres usan en el mundo y que éstas no funcionan aisladamente sino como partes de contextos y tradiciones lingüísticas -lo que se entiende por culturas- la totalidad de la filosofía pasada no es más que el ruido de las herramientas mal utilizadas o que funcionan mal. Los filósofos actuales

sólo han de describir el uso de esas herramientas y prevenir su mal funcionamiento, sobre todo cuando se intenta forzarlas para que realicen una función que no les corresponde. En definitiva, la filosofía debe dejarlo todo como está y aceptar las opiniones del sentido común.

Precisamente, las dos consecuencias se implican mutuamente, la manera de entender el lenguaje, el mundo y la filosofía se unen con extraordinaria coherencia en la filosofía lingüística, ya nos lo advirtió Gellner. Pero a nuestro autor está solución a los problemas filosóficos, que él llama la solución *bluebird*¹⁵³, no le convence lo más mínimo, le parece no sólo altamente implausible sino directamente falsa. Desde su punto de vista, no podemos pensar que después de dos milenios las aspiraciones filosóficas de los hombres, su afán por encontrar principios cognitivos, morales y políticos para dar sentido a sus vidas se juzguen como un puro extravío, simples errores lingüísticos, o que se revelen como una especie de ilusiones trascendentales, aunque ésta vez evitables, puesto que su solución está delante de nuestras propias narices, sólo se trata de aceptar la realidad tal cuál es y no hacerse preguntas.

La filosofía lingüística, en tanto que especie *Bluebird*, destaca entre las filosofías contemporáneas aquejadas por una serie de males o de síntomas podríamos decir patológicos, pero aunque destaque no es un caso único. La mayor parte de las corrientes de pensamiento contemporáneo y sobre todo las que abrazaron el giro lingüístico podrían sufrir uno, alguno o todos los síntomas que Gellner critica, y que han ido apareciendo al hilo de nuestra argumentación. Podríamos, no obstante, sistematizarlos en el siguiente cuadro clínico a modo de recapitulación:

¹⁵² Cf. Apartado 2.1

¹⁵³ En general de las filosofías tipo *Bluebird* argumentarían así: "Hay en el hombre una actitud fáustica o prometeica, una sagrada llama, una afán de peregrinación, una búsqueda del Santo Grial, pero ¡cuidado! la verdad y la salvación están más al alcance de la mano de lo que pensáis" "The crisis in the humanities and

1. El primer síntoma es la *ahistoricidad*, la ceguera al tiempo y a la historia. Gellner llama a algunas de las más importantes corrientes de filosofía contemporáneas, los *sin tiempo*. Como muestra considera algunos contrastes, el idealismo de D. H. Bradley, con su concepto de absoluto inmóvil e intemporal, frente al idealismo de Hegel respaldado por su filosofía de la historia. Análoga es, a su vez, la relación entre el positivismo de Auguste Comte y el positivismo lógico. Para Gellner la superioridad del primer positivismo, el formulado por el francés, estriba en la tipología social implícita que hay en su teoría de la ciencia, i.e. su sensibilidad hacia las diferencias entre sociedades donde el conocimiento “positivo” (la ciencia) se ha desarrollado y aquellas en las que no. Los positivistas lógicos se obsesionaron, a pesar de los problemas que ello les suponía, en referir las diferencias a entidades bastante extrañas y poco operativas: proposiciones, sentencias... en vez de establecerlas comparando sociedades, tradiciones, culturas o modos de pensar. Por último, la filosofía del segundo Wittgenstein y su principal deriva, la filosofía lingüística, podría considerarse una variante ahistórica e intemporal de la posición de Durkheim.
2. La negativa a abrazar una doctrina o teoría, planteando que la filosofía no es más que una actividad, la de desentrañar el sentido o el significado, absteniéndose de cualquier tipo de generalización.
3. Directamente relacionada con la anterior estaría la imperturbabilidad y el empeño en mantenerse neutrales.
4. Pero, ojo, siempre alertas al acecho del sin sentido. Gellner nos advierte de lo paradójico que resulta que una filosofía centrada absolutamente en el lenguaje, en el sentido y en lo que no lo tiene, acabe transformándose en algunos casos en una reivindicación del silencio, de lo inefable.
5. Por supuesto, el sin sentido puede colarse a través de las tentaciones metafísicas de los hombres. Para Gellner, el miedo a caer en la metafísica es una curiosa tendencia, pues no parece que

vivamos en un tiempo donde las elucubraciones metafísicas de los hombres supongan un grave peligro -¿acaso la mayor parte de la población o la parte más influyente de la misma está francamente preocupada por abstrusas cuestiones como la realidad del mundo externo, del tiempo o cosas por el estilo?- Que la filosofía académica tenga un desproporcionado empeño en combatir un peligro que no es real merecería según Gellner cierta reflexión.

“Cuando las personas levantan de forma desproporcionada elaboradas barreras frente a X, aunque X no suponga un verdadero peligro (...) bajo tales condiciones deberíamos sospechar que, sea lo que sea lo que digan o piensen, no es tan preocupados realmente por X sino por Y. No es la *metafísica* lo que realmente les preocupa. Pero ciertamente les preocupa algo. Aquí nos encontramos con un misterio de la filosofía contemporánea. ¿*Qué* es ese algo?”¹⁵⁴

5. Una rápida sucesión de revoluciones (revelaciones) filosóficas. Gellner considera que hay un gran contraste entre el progreso de la ciencia y el de la filosofía, si es que cabe hablar de progreso en esta última. En ciencia el progreso se da de manera bastante continua y sostenida, las revoluciones son ciertamente escasas, las nuevas teorías son entendidas como mejores aproximaciones a la verdad que las que les precedieron, que sin ser por completo falsas estarían más alejadas. Este desarrollo gradual es impensable en filosofía donde la visión que ha sido suplantada pasa a considerarse no una peor aproximación a la verdad, sino un completo error. La otra diferencia que destaca Gellner es que en ciencia una teoría comienza su andadura como una hipótesis que pasará a consolidarse como teoría después de su examen detallado y crítico; en filosofía, en cambio, cada nueva teoría aparece como una incuestionable verdad, como una revelación. En suma, incuestionables verdades

que se suceden rápida y vertiginosamente.

6. Y por último, un deseo de retornar al sentido común, lo que supone asumir, aunque sea tácitamente, la existencia de una forma de vida estable y viable no sometida a transformaciones y cambios.

Para Gellner esta especie de cuadro clínico exige un diagnóstico. La respuesta ya ha sido avanzada, aparece en muchos de sus escritos: “La crisis de la filosofía no es más que un eco acentuado de la crisis de las humanidades”¹⁵⁵. Queremos subrayar lo de acentuado, pues la crisis que sufre el humanismo es más aguda si cabe en la filosofía. La razón es el papel que la filosofía ha jugado y debería seguir jugando, un papel preponderante al menos en un sentido lógico. No se trata de considerar que la filosofía sea superior al resto de disciplinas humanísticas en interés, logros, calidad de sus especialistas o solidez de resultados. Sin embargo Gellner sigue considerándola de alguna manera la cima del resto de disciplinas. El argumento es viejo, su cardinalidad radica como hemos dicho en un sentido lógico: es la respuesta sistemática a las preguntas más fundamentales que se plantean en el resto de disciplinas.

Esta es la razón por la que la crisis es mayor en el ámbito filosófico que en el resto de disciplinas humanísticas. Gellner utiliza un símil del campo de la economía para dar cuenta de la situación. La filosofía sería una de esas industrias secundarias que al encargarse de prestar servicios y suministros a las industrias primarias son mucho más sensibles a las crisis que estas últimas. La filosofía se encargaría de facilitar al resto de humanidades el equipo conceptual básico de modo que, según este *principio de aceleración*, “cuando en todo el resto de la cultura humanista se siente cierta ansiedad, ésta se refleja con muchísima más fuerza en la filosofía”¹⁵⁶.

El celebre panfleto de Snow¹⁵⁷ habría puesto el dedo en la yaga,

¹⁵⁴ *Ídem*, pág. 12

¹⁵⁵ *Ídem*, pág. 26

¹⁵⁶ *Ídem*, pág. 26

¹⁵⁷ Snow, C. P., *The Two Cultures and Scientific Revolution*, New York,

planteando el conflicto entre la cultura humanística y la cultura científica. Pero su análisis apenas roza la realidad del problema, para Snow la cuestión se reduce a un problema de comunicación entre ambas culturas cuando lo que subyace al asunto es una transformación radical en nuestra forma de vida y en nuestra propia identidad.

Para entender la crisis de la cultura humanística deberíamos previamente pensar en lo que la caracteriza. El rasgo esencial de una cultura humanística viene marcado por su relación con el lenguaje. Aún cuando Gellner reconoce que cualquier sociedad y civilización presuponen el lenguaje en cuanto a tal, no todas ellas dan un papel preponderante al lenguaje escrito. Esta preponderancia es lo que diferencia a una cultura humanística de las culturas tribales no alfabetizadas y de las culturas científicas. No obstante el dominio del lenguaje escrito no es algo universalmente difundido, es el privilegio de un grupo de especialistas: los clérigos, escribas, escolásticos o intelectuales.

En nuestra sociedad podríamos afirmar que se está produciendo una progresiva sustitución de la cultura humanista por una cultura dominada por la ciencia y la técnica y por las destrezas asociadas a ellas. La primera consecuencia de este proceso es la pérdida de *status* y de función de los intelectuales. Para nombrarlos Gellner mantiene la palabra clérigo, quizás para resaltar lo que un día constituyó sus características y su función dentro de la sociedad y que ahora se está perdiendo.

Lo que define a un clérigo o a un intelectual es que es un especialista en la palabra escrita, pero ello no es decir poco, pues, concordando por una vez con Wittgenstein, Gellner consideraría que el dominio del lenguaje escrito y de los discursos también implica el control o dominio del conjunto de instituciones que articulan una sociedad. Los clérigos conformaron en algunas sociedades una casta o

estamento con un cometido muy claro: guardianes e interpretes, en ocasiones autores, del conjunto de creencias, valores, normas que son algo más que pasajeras y que en última instancia constituyen lo que llamamos una tradición.

Las sociedades humanistas obedecen a una especie de platonismo. Por una parte, en ellas se da una tensión entre la teoría y la práctica y, en conexión con ella, lo que Gellner llama saturación moral, dado que muchos conceptos juegan un doble papel, por un lado, el clasificatorio que permite subsumir múltiples instancias individuales bajo un mismo concepto, por otro, sirven como normas, establecen un *estándar* de lo que debe contar como una instancia, según un criterio de excelencia. Por ejemplo el concepto de hombre, de caballero, de virtud, etc.

Una sociedad humanista posee una firme espina dorsal a través del tiempo, que permite vincular presente, pasado y futuro, el papel de mediación o de tránsito a través del tiempo lo realizan los intelectuales, la clerecía. Podemos encontrar las razones en las mismas características del lenguaje escrito. La escritura dota a las creencias de permanencia, facilita su registro y su confrontación, obliga a la búsqueda de coherencia entre ellas y consiguientemente al establecimiento de criterios de verdad. Todo ello confiere autoridad a aquellos que son especialistas en ellas, se convierten en guardianes y buscadores de la verdad. Autoridad, dignidad y reverencia se asociaron en las sociedades humanistas a la casta de los intelectuales o clérigos.

Pero aunque todo esto fue así, en la actualidad el intelectual, el humanista, ya no es ni sombra de lo que fue:

“Cuando la edad de la caballería llegó a su fin Don Quijote se convirtió en alguien ridículo. Su armamento ya no podía tomarse en serio. La pregunta que ahora nos deberíamos hacer es cuán en serio nos podemos tomar

ahora el equipo *cognitivo* de un *clérigo*"¹⁵⁸

La crisis de la cultura humanística en general y su manifestación más extrema, la crisis de la filosofía, responde a múltiples factores, pero todos ellos están relacionados con cambios profundos en la estructura social y en el tipo de conocimiento que ha pasado a ser hegemónico: la ciencia. La superioridad de la ciencia como fuente de conocimiento acerca del universo ha pasado a ser algo universalmente reconocido, positivismo y sentido común van de la mano. La consecuencia ha sido la devaluación tanto del saber de carácter humanístico cuanto de la clase de los intelectuales. Han perdido su *status* no sólo social sino lo que es más grave *cognitivo*; ya no son en un sentido pleno *conocedores*, el relevo ha pasado a los científicos.

Por otro lado los cambios estructurales, que explicaremos posteriormente, les han llevado a perder el monopolio del lenguaje escrito. En las sociedades desarrolladas todo el mundo se ha convertido en un *clérigo*.

Esta pérdida de reconocimiento ha ocurrido recientemente de modo que todavía muchos miembros de la cultura humanística no se han percatado de la situación. Las reacciones han sido variadas. Algunos la han sentido pero la han negado ferozmente. Otros han mirado hacia otro lado. Lo que parece claro para Gellner es que las continuas revoluciones filosóficas, la necesidad de definir su *status*, el paradójico refugio en lo inefable y el resto de características enumeradas con anterioridad no son más que huidas hacia adelante de la situación.

De todas las respuestas la más extraña para Gellner es la que reduce la filosofía a la observación totalmente neutral, conservadora y aséptica del uso cotidiano de las palabras. Volvemos así al principio de

¹⁵⁸ *Thought and Change*, pág. 196.

este largo apartado. La crisis de las humanidades le permite dar a Gellner una explicación sociológica de cómo y por qué esta ideología conservadora llegó a resultar tan atractiva en las universidades británicas de los cincuenta, sobre todo en Oxford.

Una explicación sociológica que fue quizás contraproducente para el propio Gellner, a pesar de los elogios de Russell, pues desvió la atención de los argumentos críticos estrictamente filosóficos que Gellner siempre esgrimió contra la misma.

Según su parecer la elucidación del lenguaje ordinario (o del sentido común que éste vehicula) proporcionaba a los filósofos un campo de trabajo escolástico (y Gellner insiste en la naturaleza escolástica de una filosofía lingüística que sustituye la Biblia por el Diccionario Oxford de la lengua inglesa) y una cómoda vindicación de su propia concepción del mundo, de su propio sentido común, justo en un momento en el que el desarrollo de las ciencias les estaban dejando sin objeto:

“El profesor de filosofía profesional debe ocuparse de la exégesis de *algo*. La filosofía lingüística le proporcionó este algo al que dedicar su tiempo y su inteligencia, es decir, el sentido común y el lenguaje corriente. Esto no era ni desagradablemente trascendental ni arcaico, ni, por otro lado, embarazosamente revolucionario o destructivo. Era tangible y, sin embargo, dúctil, adaptable a gusto de cada uno, al mismo tiempo que eminentemente accesible, sin un entrenamiento mental excesivamente penoso. Le permitía practicar esta exégesis de una especie de religión establecida y secularizada o, mejor dicho, oportunamente ambigua entre la religión y su

ausencia.”¹⁵⁹

¹⁵⁹ *Palabras y cosas*, pág. 206.

3. CARACTERÍSTICAS Y OBJETIVO DE LA FILOSOFÍA DE GELLNER

3.1 El negativo.

Si Gellner critica a Wittgenstein y a su deriva, la filosofía lingüística, no es sólo porque ésta fuera la moda con la que se encontró en la Universidad de su juventud sino porque, visto lo visto, estaba tan convencido de su completo error que pensaba que en ella se condensaban muchos de *los males de la filosofía contemporánea*. Así pues, como en un negativo, de la negación de todos y cada uno de sus principios se trasluciría la visión correcta de lo que la filosofía tendría que ser y afrontar.

Por lo tanto, podemos comenzar negando las características de aquella concepción de la filosofía para así obtener las tesis positivas de Gellner. Comencemos por la consideración de la filosofía como una disciplina puramente descriptiva. Frente a ella Gellner considera que *la filosofía debe ser una disciplina de naturaleza argumentativa, orientada hacia la búsqueda de la verdad como valor sustantivo supremo y hacia la claridad como valor formal fundamental*. Estos rasgos podemos verlos reflejados, por ejemplo, en otro de los artículos recogidos en *The Devil in Modern Philosophy*, titulado “La epístola de Ayer a los rusos”, artículo en el que Gellner se pronuncia sobre la relación entre filosofía y ciencia en diálogo con A. J. Ayer y I. V. Kuznetsov, allí comienza declarando:

“Es siempre un placer grande y auténtico estar en desacuerdo con el profesor Ayer. Constituye un placer porque, estemos o no de acuerdo con él, nos encontramos con que sus tesis se hallan establecidas con enorme lucidez; y nos encontramos

con un adversario dotado de una auténtica familiaridad con la **verdad**, un adversario que, en vez de aceptar acríticamente la opinión de moda del momento, adopta determinadas tesis y hace uso de **determinados argumentos** porque le parecen **verdaderos**; *no se rinde* a la evasión, a las farsas, *a las formulaciones enigmáticas* que pretenden dar la impresión de que encierran reflexiones trascendentales...”¹⁶⁰

La concepción de la filosofía de Gellner es crítica, pues, de toda filosofía oscura y oracular¹⁶¹. Gellner está contra cualquier formulación enigmática. No sólo Wittgenstein es objeto de rechazo por su estilo críptico y dogmático, también otros autores como Heidegger¹⁶², a quien menciona en *Palabras y cosas*, o, de entre los clásicos, Hegel, algunos de cuyos puntos de vista merecerían mejor suerte, para Gellner, de haber sido explicitados en un lenguaje menos críptico.

Además se alza en contra de toda concepción edificante de la filosofía que anteponga cualquier otro valor a la verdad. En coherencia con la defensa de la verdad como valor regulativo que oriente la investigación filosófica Gellner se declara defensor del monismo epistemológico. Frente al pluralismo y relativismo tan en boga en la filosofía contemporánea, Gellner considera que no cabe otro remedio que adoptar el monismo, al menos como estrategia heurística. Su posición sin embargo, admite muchos matices.

¹⁶⁰ “Ayer’s epistle to the Russians” en *The Devil in Modern Philosophy*, pág. 172, London and Boston, Roulledge and Kegan Paul, 1974. Versión castellana, “Epístola de Ayer a los rusos”, por la que hemos citado, en *Filosofía y ciencia*. Valencia, Cuadernos Teorema, 1975. El artículo recogido en estas dos ediciones fue escrito por Gellner en 1973 por invitación de la revista *Voprosy Filosofii*. Negrita y cursiva nuestra.

¹⁶¹ Por utilizar un adjetivo popperiano. La filosofía de Gellner estaría cercana formalmente al racionalismo crítico planteado por Popper aunque en muchos aspectos sustantivos Gellner discrepa con él como advertimos.

¹⁶² En el artículo “El nazi que amaba a los judíos” Cap. 11 de *Encuentros con el nacionalismo*. (Gellner, E., *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid, Alianza, 1995). Gellner se permite ironizar sobre el estilo de Heidegger “Como nadie podrá acusarlo de ser el escritor más claro y lúcido del mundo, es difícil estar seguro de haberlo comprendido” *Ob. cit.* Pág. 163

La esperanza del monismo era alcanzar un punto de partida –una idea, entidad o principio- autosuficiente e independiente en el cual confiar, un criterio que nos permita legitimar nuestras creencias, i. e. declararlas verdaderas. Éste fue el afán de Descartes y de los teóricos del conocimiento que le sucedieron. Pero varios siglos de filosofía nos han enseñado al menos una cosa: esto no es posible. Puede que Descartes no creyera realmente en el genio maligno, ese demonio que controla nuestros pensamientos y nos hace creer en ideas que en el fondo son falsas. Para él era un peldaño más de la duda metódica. Sin embargo lo que era una mera hipótesis de trabajo, una estrategia, pudo convertirse con el tiempo en un peligro real, al percatarnos simplemente de que nuestro pensamiento, los conceptos, esquemas o patrones que empleamos están constituidos y controlados por mecanismos que desconocemos¹⁶³.

No es el momento de profundizar en este argumento que repasaremos más adelante cuando rescatemos la lectura que Gellner hace de la teoría del conocimiento para componer su teoría de la racionalidad. Simplemente diremos que la identificación de ese *diablo* que impide la asunción de un punto de partida independiente y autosuficiente, que lo neutralizara fue una empresa que atravesó la filosofía moderna de cabo a rabo:

“Desde el descubrimiento involuntario de su existencia por Descartes, el diablo -controlador de nuestro pensamiento- ha sido descubierto adquiriendo las formas más variadas, como mente, historia, lenguaje, historia biológica, el inconsciente (individual y colectivo), sociedad, y así sucesivamente.”¹⁶⁴

La única manera de sustraernos de las argucias del diablo, adopte éste la forma que adopte, es una estrategia monista. Gellner

¹⁶³ Gellner comenta varias formulaciones de este argumento, concretamente la versión de N. Chomsky y la E. Evans Pritchard, *Legitimation of Belief* pág. 16

¹⁶⁴ *Legitimation of Belief*, pág. 17

compara la experiencia de inseguridad, de incerteza, la posibilidad de que siempre se pueda colar algún error, con la experiencia de estar perdido. Haciéndose eco de algunos famosos pasajes cartesianos, compara los retos que debe afrontar la filosofía con esta situación de extravío. Llevando el símil todavía más lejos plantea que puede ser análoga a la tesitura de un hombre que se enfrenta a un lavado de cerebro, en la que se pierde el marco de referencia, la identidad, el posicionamiento moral, etc.

La defensa del monismo no afirma pues que éste sea válido o posible pero es un ideal regulativo, para Gellner, ineludible. Falla *ab initio* ya que no existe ese criterio impoluto en el que confiar ni podemos retornar a una hipotética línea de salida. El diablo existe. Lo que Gellner va a puntualizar es que aunque no existan las *tabulae rasae* algunas son más que otras. Alcanzar cierto grado de trascendencia –un objetivo al que no debe renunciar la filosofía– está conectado con el monismo: el empleo de criterios simples y rigurosos es la forma más obvia y quizás la única posible de conseguir, al menos hasta cierto punto, la trascendencia. Pero si en la filosofía contemporánea los defensores del pluralismo frente al monismo son legión, esa misma legión serían los críticos de la posibilidad de alcanzar esa trascendencia. Gellner utiliza un concepto de Popper para agruparlos, son los defensores del *marco*¹⁶⁵, aquellos que niegan la posibilidad de trascender la estructura o el círculo de nuestras ideas dado que estamos esclavizados a ellas, sea psicológica, lógica o culturalmente¹⁶⁶.

La réplica vuelve a consistir en matizar. Lo primero que habría que preguntarse es la trascendencia de qué. Si la respuesta es de todo, esto evidentemente es imposible. No podemos alcanzar el *exilio cósmico*, volviendo a la terminología de Quine que Gellner utiliza en

¹⁶⁵ “*The myth of the framework*”, quizás la expresión inglesa sea más clara. *Ídem*, pág. 20

¹⁶⁶ Por cierto, y esto también se desarrollará posteriormente, Gellner aquí coincide con Popper en que éste se ha convertido en un baluarte para los irracionismos.

Lenguaje y soledad. Sería cómico. Pero si la trascendencia es con respecto a:

“este, ese o aquel otro círculo de ideas, de presuposiciones sobre las que este o aquel sistema de conceptos está construido, de los dogmas arraigados en las costumbres de esta o aquella sociedad...”¹⁶⁷

Entonces sí es posible. Dicho de otra manera, de lo que se trata es de trascender las formas de vida, las culturas¹⁶⁸. En suma, habría dos tipos de monismo y de trascendencia que confluyen respectivamente. Uno exagerado, oceánico le llama inspirándose en un poema de Wordsworth, que Gellner rechaza, y otro crítico. A través de esta distinción Gellner vuelve a cargar contra la filosofía contemporánea:

“La sistemática ofuscación de esta distinción, el intento de atribuir los motivos, el espíritu y el criterio del monismo oceánico al monismo crítico, es uno de los más graves y más conspicuos defectos del pensamiento reciente”¹⁶⁹

En suma, la búsqueda de la verdad no es incompatible con el reconocimiento de los límites de cualquier argumentación racional, no hay más remedio que aceptar los límites de la razón¹⁷⁰. Por ello Gellner denominará su postura racionalismo fundamentalista¹⁷¹ aceptando un escepticismo de fundamentación. Además la búsqueda de la verdad nunca es “pura” y “aséptica”, sino que viene coimplicada con la

¹⁶⁷ *Legitimation of Belief*, pág. 19.

¹⁶⁸ Resulta evidente que se vuelve a cargar contra el relativismo y el pluralismo que subyace a la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein y de la filosofía oxoniense, entre otras posiciones.

¹⁶⁹ Gellner llama monismo oceánico a una visión unitaria que persigue ofrecer al creyente la idea de que emerge y está sostenido por la gran unidad de la que él y todo lo demás es parte. *Legitimation of Belief*, pág. 22-23.

¹⁷⁰ Desarrollaremos con mayor amplitud lo que podríamos calificar de escepticismo de fundamentación al explicar la teoría de la racionalidad que sostiene Gellner.

¹⁷¹ Gellner utiliza esta etiqueta en su libro *Posmodernismo, Razón y religión*, Paidós, Barcelona, 1994.

asunción de ciertos valores muy específicos, en su caso, como ya veremos, los de la tradición ilustrada y liberal.

La filosofía debe ser, pues, clara, buscar la verdad a través de criterios rigurosos, únicamente posibles desde cierta trascendencia y, ahora añadimos, apoyándose en argumentos. Habrá ahora que precisar el tipo de argumentos, en la peculiaridad de los mismos encontramos otra de las características opuestas a la tradición contra la que se erige.

Aunque Gellner considere que la filosofía debe ser una disciplina argumentativa, esto no significa que valga en ella cualquier tipo de argumento. La aclaración del tipo de argumentos que debe emplear el saber filosófico le llevará a pronunciarse sobre un tema controvertido: la relación entre filosofía y ciencia. Éste no es un tema baladí, aparte de la respuesta particular a Ayer, defensor de lo que Gellner denomina la tesis del *apartheid*, o separación entre la filosofía y la ciencia, el asunto se convierte en una cuestión fundamental para aclarar la situación de la filosofía en los tiempos de la ciencia. Recordemos que lo que subyace a la crisis de la filosofía, y de las humanidades en general, es el voraz desarrollo de la ciencia.

Entre las diferentes reacciones a esta situación hemos repasado la posición de la filosofía oxoniense: el refugio en el lenguaje ordinario, que para Gellner responde, como hemos visto, tanto a causas filosóficas, la evolución del giro lingüístico, como a sociológicas, la pérdida de *status* de los intelectuales humanistas. Pero, más allá de los últimos derrotados filosóficos, el problema es más general, tiene que ver con diferentes asunciones filosóficas o estrategias argumentativas adoptadas a lo largo de la historia de la filosofía.

Aparte pues de aquella forma particular de establecer el *apartheid* refugiando la filosofía en el lenguaje ordinario, podemos encontrar toda una tradición o más bien una estrategia argumentativa que defendería la diferencia radical entre filosofía y ciencia apoyándose en los diferentes

tipos de argumentos que utilizan cada uno de estos saberes respectivamente. El origen de esta separación sería de raigambre kantiana. Gellner, a pesar de su confesa admiración por Kant, se opondría a ella y a sus consecuencias filosóficas.

En concreto se opondría a aquellos que defienden que la filosofía debe partir de argumentos de cierto tipo en aras a establecer cierto tipo de verdad diferente a la de las ciencias. Concretamente a toda la tradición que asume que la filosofía debe proporcionar argumentos que desde Kant se llaman *trascendentales*¹⁷² por ser una disciplina formal, claramente separable de las ciencias, que aportarían un conocimiento material.

Aunque esta tesis *grosso modo* es kantiana forma parte de una tradición argumentativa mucho más amplia, se encuentra también en Aristóteles y en cualquier teoría sustancialista e incluso en la filosofía analítica. Por lo tanto, podemos cambiar la denominación trascendental por una denominación más gellneriana, que abarca y describe con una imagen las diferentes versiones de esta tesis. Todas estas filosofías podrían agruparse como las *filosofías del esqueleto*¹⁷³, dado que este tipo de concepciones se caracterizarían en última instancia por su carácter esquelético, pues asumen que hay una especie de estructura o esqueleto que el pensamiento -o el lenguaje- comparte con la realidad y en virtud del cual aquel puede representar a ésta.

La idea básica es que el pensamiento y de forma derivada el lenguaje poseen una estructura, una "forma lógica" que no puede ser de otra manera y a la cual la realidad debe conformarse. Por ejemplo, considerar que la realidad última es sustancia u objeto simple, o que la estructura de nuestra mente encorseta la realidad, tal como pretende el

¹⁷² Aunque la concepción *grosso modo* es kantiana, puede remontarse al mismísimo Aristóteles, como veremos su concepción de la ontología basada en el concepto de sustancia encaja en la misma estrategia argumentativa.

¹⁷³ La denominación es introducida por Gellner en su libro *Legitimation of Belief*.

giro copernicano, es mantener, según Gellner, una concepción esquelética.

La objeción básica que Gellner esgrime frente a estas posiciones es la de dogmatismo, pues considera que inmediatamente surge la pregunta: ¿por qué la realidad ha de plegarse a una estructura, y por qué, si este es el caso, tendríamos que tener acceso a ella? ¿Por qué hemos de suponer que no hay más que una manera de pensar y hablar? Está crítica afectaría Aristóteles y, sobre todo, a Kant, pero, dada la preocupación de Gellner por la filosofía contemporánea, también estaría dirigida al primer Wittgenstein, quien a estos efectos se mueve, debido a su ascendencia schopenhaueriana, en una matriz kantiana y esquelética; también o otros autores más secundarios como P. Strawson.

Aunque Gellner confiesa no poder responder a aquellas peliagudas cuestiones, es decir, que reconoce que su argumento en última instancia es escéptico, sus dudas no son abstractas y gratuitas. Están motivadas por la historia del pensamiento, del lenguaje, del conocimiento y quizás hasta del mismo ser. Lo que la historia pone de manifiesto es que hay cambio, tanto en el orden del ser como en el del conocer y por lo tanto la realidad o el pensamiento no tienen por qué moverse en ciertos límites. El mundo de las eternas esencias aristotélicas, por ejemplo, es incompatible con la evidencia que aporta la teoría de la evolución. Y si la novedad en el ámbito del ser desbarataba la ontología de Aristóteles, la filosofía kantiana se viene a pique ante los desarrollos de la lógica, la física o la geometría.

Ante estas objeciones gellnerianas, el esqueletismo podría contraatacar planteando que el saber filosófico no tiene que ver con la contingencia de lo real sino sólo con los conceptos esenciales e inevitables de nuestro pensamiento. Pero por más que lo pretenda ninguna teoría, que se atribuya el adjetivo de verdadera - y recordemos que para Gellner la filosofía tiene como pretensión la verdad- puede desligarse por completo del mundo. La respuesta de Gellner es clara, en

su replica a la afirmación de Ayer de que la filosofía no trata del mundo porque no contiene predicción alguna a diferencia de las ciencias, nos dice:

“...yo no digo que los filósofos como tales se caractericen por hacer predicciones históricas. Pues la teoría de Kant no se tomaría verdadera aun cuando, por alguna recaída en la barbarie, se desterrasen de la cultura humana todos los desarrollos acaecidos en la física y la astronomía.

Más lo que esto pone *realmente* de manifiesto es que la teoría de un filósofo no puede interpretarse como una predicción sobre la retención de una teoría por parte de hombres y sociedades; y que debe, por el contrario, interpretarse como una predicción sobre la ocurrencia de *evidencia*, de uno u otro signo, que les hará retener o rechazar la teoría, supuesto que se conduzcan de modo racional y elijan las teorías manifiestamente sobre la base de evidencia disponible. Todo lo cual no es sino otra forma de decir que, aunque indirectamente, las teorías de los filósofos, son teorías sobre el mundo”¹⁷⁴

En la afirmación de que las teorías de los filósofos, aunque sea indirectamente, son teorías sobre el mundo, la matización *indirectamente* es importante. Sin ser una concesión al esqueletismo, evidentemente Gellner tiene claro que la filosofía es un saber de segundo orden, una industria secundaria, volviendo a una metáfora empleada con anterioridad. Los problemas filosóficos son mucho más generales que los problemas de las ciencias y otras disciplinas. Precisamente la filosofía consiste en evaluar críticamente los conceptos y métodos que se dan por supuestos en el resto de ciencias y disciplinas. Con esta matización nos acercamos a precisar el objeto de la filosofía de Gellner: la filosofía es fundamentalmente epistemología o teoría del

conocimiento, aunque lo correcto sería decir, como veremos, que la filosofía trata de la racionalidad.

Pero si nos quedáramos únicamente con esta afirmación su propósito parecería poco innovador, no iría más allá de los objetivos de algunos insignes representantes del discurso ilustrado. Sin embargo, aunque Gellner podría subrayar algunas páginas humeanas o incluso kantianas según las cuales la tarea de la filosofía es aclarar la naturaleza de nuestras ideas o creencias y establecer hasta qué grado pueden ser racionales¹⁷⁵, veremos que esta coincidencia con la filosofía ilustrada sólo es hasta cierto punto. Por ahora simplemente diremos que Gellner podría haber considerado que la epistemología clásica e ilustrada anda de cabeza y él intentará que camine de pie.

Pero no dejemos de lado el problema que nos ocupaba: la crítica de Gellner a las concepciones esqueléticas. La objeción central podría expresarse negando que se pueda separar tajantemente entre forma y contenido, entre pensamiento acerca del pensamiento o del lenguaje y pensamiento acerca del mundo, de modo que podrían investigarse por un lado los conceptos y por otro las cosas¹⁷⁶.

Las razones de Gellner para oponerse a la posibilidad de separación entre forma y contenido son de índole semántica: no puede separarse tajantemente el significado de la verificación, ni ésta de la justificación. O dicho con sus propias palabras: “no existe realmente una clara separación entre la verificación de una proposición y la validación de

¹⁷⁴ “Epístola de Ayer a los rusos”, *Filosofía y ciencia*, pág. 36.

¹⁷⁵ John Wettersten, en un artículo crítico con la filosofía de Gellner, reconoce que uno de sus problemas centrales es cómo y hasta qué grado podemos ser racionales. Una vez hayamos avanzado en la teoría de la racionalidad que Gellner nos presenta, veremos las críticas lanzadas por Wettersten. Wettersten, J., “Ernest Gellner: A Wittgensteinian Rationalist”, *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Hall, J. A. and Jarvie, I., Ed. Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, 1966.

¹⁷⁶ “...muchos filósofos modernos han inferido...erróneamente que se puede investigar las propiedades de los conceptos independientemente de las propiedades de las cosas. Es concebible – aunque discutible- que ello sea cierto en determinadas disciplinas, propiamente denominadas “formales”, en especial la lógica y la matemática pura... Pero con toda seguridad no es cierto en aquellas muchas disciplinas que no son “formales”. “Epístola de Ayer a los rusos”, edición castellana, pág. 43.

un concepto, tampoco entre la validación y el análisis del concepto”¹⁷⁷. No podemos comprender (analizar) un concepto prescindiendo del valor de verdad de las proposiciones en las que interviene, pues el significado de un concepto está en función de las proposiciones verdaderas en que interviene, y a su vez la verdad de las proposiciones no puede ser completamente independiente de la evidencia que consideramos que las justifica. No hay, pues, un mundo de significados independiente del mundo que constituiría el ámbito de realidad objeto propio de estudio de la filosofía.

En última instancia, ésta es también la razón por la que no puede funcionar uno de los instrumentos favoritos de la filosofía lingüística: el argumento del caso paradigmático, que como ya se expuso constituía uno de los cuatro pilares de la filosofía lingüística. Esta estrategia argumentativa supone, en realidad, una flagrante transgresión de un principio que los filósofos lingüísticos asumieron siguiendo a Moore: la imposibilidad de pasar del es –el uso de un concepto, en este caso- al debe –de ser real lo denotado por el mismo -. El uso no garantiza la existencia del referente, el sentido no agota la realidad¹⁷⁸. Utilizando un ejemplo, Gellner argumentaría del siguiente modo:

“Que existan casos modelo para la aplicación de un término como “milagro” en una sociedad dada no prueba de ningún modo que estos términos estén *legítimamente* empleados. No cabe duda que tienen un uso, lo que no prueba de ninguna manera que estos términos estén justificados”¹⁷⁹

Gellner se compromete, así, con una perspectiva realista –por decirlo a la manera de Dummett, uno de su más acervos detractores entre los pocos filósofos lingüísticos que se dignaron contestarle¹⁸⁰-.

¹⁷⁷ Ídem, pág. 44.

¹⁷⁸ *Palabras y cosas*, pág 35-37.

¹⁷⁹ Ídem, pág. 33

¹⁸⁰ Dummett, M., *Truth and other enigmas*, Harvard, Harvard University Press, 1978.

Y si se replica que el argumento no funciona para los casos particulares –la existencia de milagros, por ejemplo- pero sí para garantizar la realidad objetiva de nuestras categorías, la contestación de Gellner apunta a la dificultad de distinguir entre lo que es una categoría –supuestamente imprescindible- de nuestro lenguaje y lo que es una concreción de la misma.

Del mismo modo, y dada esta concepción del papel de la filosofía, tampoco se puede reconocer valor al argumento de los conceptos polares o del contraste de significado. Justamente la labor del filósofo es posibilitar nuevas acepciones de los términos que puedan resultar eficaces para dar cuenta de la realidad. Crear contrastes donde antes no los había o revisar las fronteras demarcatorias de los conceptos previamente aceptadas es, precisamente, una de las prácticas de la filosofía. Cualquier diccionario filosófico es una tremenda muestra de cómo los filósofos se han opuesto al uso paradigmático de las palabras, acuñando nuevos términos o incorporando acepciones nuevas a las que ya existen, constituyendo rectificaciones de las reglas de su uso habitual.

De esta manera vemos como Gellner se apunta a negar aquellos famosos dogmas que Quine consideró del empirismo. Con esta negación está apostando por disolver las fronteras entre filosofía y ciencia a la vez que también se va a pique la separación entre concepto y experiencia. Contra el positivismo ingenuo, que “consideró a la ciencia como acumulación de datos recogidos por los sentidos” y a las teorías como “meramente un tipo de resúmenes abreviados de dichos datos brutos y dados”, sostiene Gellner que “los datos no son brutos y dados, sino que, por el contrario, el tipo de datos que recogemos depende del tipo de teoría y conceptos que utilizamos”¹⁸¹

En resumen, Gellner aceptaría que la filosofía trata fundamental

y prioritariamente sobre nuestro conocimiento del mundo. El conocimiento o en sentido amplio la racionalidad es el tema básico de la filosofía, no en vano hemos afirmado que su filosofía se sitúa de manera autoconsciente en la gran tradición epistemológica (en la que se habría movido la ilustración o, incluso, la primera filosofía analítica) a la que reivindica frente a los embates de la filosofía lingüística o, *avant la lettre*, del postmodernismo. Sin embargo, y como también empezábamos a puntualizar, Gellner va a plantear sus propias enmiendas al pensamiento ilustrado.

Lo que es fundamentalmente novedoso en el planteamiento epistemológico de Gellner sale a relucir en su crítica de las teorías esqueléticas. Del fracaso de éstas lo que deberíamos aprender es la historicidad de la razón. Expresado hegelianamente, lo racional y lo real están profundamente imbricados y los cambios en un aspecto se proyectan en el otro y a la inversa. Luego Gellner podría afirmar que hay diferentes tipos de racionalidad dependiendo, como veremos, de clases de sociedades. ¿No supone esto caer en el relativismo o en el pluralismo? según queramos rotularlo. Precisamente la historicidad de la razón era una característica que la tradición epistemológica no había contemplado, quizás para evitar el fantasma del relativismo en su concreción historicista. De momento, sólo avanzaremos la respuesta de Gellner dejando el despliegue de la argumentación para después.

Gellner respondería que la codificación que la tradición epistemológica ha hecho de la racionalidad es bastante correcta. Sin embargo, ello no implica que esta racionalidad no esté vinculada a profundas y radicales transformaciones sociales, por lo que hay que afirmar el carácter históricamente contingente de la misma. Aún así y a pesar de su gestación histórica, cree que es superior y, en este sentido, ejemplifica *la* racionalidad. Y las razones que dará son de carácter pragmático. Pero si son pragmáticas ¿hasta qué punto son racionales?¹⁸²

¹⁸¹ "Epístola de Ayer a los rusos" pág. 48

¹⁸² John Wettersten en el artículo citado crítica a Gellner por considerar que

Este es uno de los límites a los que se debe enfrentar cualquier teoría de la racionalidad. La razón no puede justificarse a sí misma racionalmente sin pecar de circularidad. La única salida es evaluar los diferentes tipos de “racionalidad” o, para decirlo de manera más precisa, los diferentes tipos de cognición y concluir cuál es mejor o quizás cuál, en nuestra situación, no tiene vuelta de hoja.

De momento continuaremos con el suspense sobre los tipos de cognición a los que alude Gellner por oposición a la racionalidad moderna codificada por la ilustración. Sólo señalemos que lo que de esta tesis se puede deducir es la última de las características formales de la filosofía, de su filosofía, que queremos resaltar y que también es contraria a las influencias wittgensteinianas, i. e. la tesis de que la filosofía no es neutral. La teoría del conocimiento como valoración de un modo de “racionalidad” frente a otras formas de justificación de creencias o estilos de pensamiento tiene pretensiones prescriptivas. Del mismo modo Gellner afirma “Yo no distingo entre los “análisis” de los conceptos éticos y las efectivas recomendaciones de unos valores dados”¹⁸³. Lo mismo podría decir de los criterios cognitivos, su análisis no es independiente de su recomendación, la neutralidad es absurda.

En suma, los planteamientos filosóficos de Gellner no sólo van a erosionar algunas distinciones: contenido y forma, concepto y experiencia, y por consiguiente, filosofía y ciencia; sino también, la distinción entre hecho y valor, luego entre filosofía, ética y política. Una teoría de la racionalidad es, en última instancia, una ética del conocimiento, un ideal regulativo con todas las implicaciones sociales que ello supone. La neutralidad no es más que un mito.

“El modelo empleado por algunos filósofos, y por muchos

utiliza una metodología para levantar su teoría de la racionalidad “funcionalista, analítica, conservadora, pesimista y no-racional sino irracional”, Wettersten, J., “Ernest Gellner: a Wittgensteinian rationalist” volveremos sobre ésta retahíla de adjetivos.

¹⁸³ Gellner, E., *Thought and Change*, pág. 74.

otros influenciados por ellos, sugiere que podemos añadir valores a hechos, o abstenernos de añadirlos, como añadimos leche al te. Este popular modelo oscurece por completo que algunos valores vienen inevitablemente incorporados en *cualquier* lenguaje que deseemos emplear para caracterizar y conceptualizar las cosas, aunque sólo sea por exclusión de los valores empleados en terminologías alternativas (...) no puede haber un lenguaje moralmente puro. Usar *este* lenguaje, más bien que *aquél*, no puede sino favorecer algún propósito en detrimento de otro. Todo lenguaje tiene su costo de oportunidad. Usar el lenguaje de la física (...) excluye el lenguaje del animismo. También excluye el del "sentido común". El lenguaje de la física es incomparablemente más poderoso predictivamente y conduce a un mayor control. Por otra parte, es pesado, redundante y quizás inmanejable para los propósitos manipulatorios cotidianos. Ni la física ni (nuestro) sentido común son utilizables para invocar a los procesos naturales como garantes del orden social, para simbolizar los grupos sociales, distribuir responsabilidades y zanjar disputas, como sí puede utilizarse el lenguaje del animismo."¹⁸⁴

Es decir, que de manera análoga a cómo cualquier concepto ya implica una cierta concepción de como son las cosas, pues el significado no es independiente de la verificación y ésta no lo es de la justificación, los conceptos, implicando una clasificación, ya nos comprometen con la aceptación del fin, del valor para el que la clasificación se realiza. El análisis, sacando a relucir la justificación epistémica de los conceptos y los valores implícitos en ellos, supone una toma de posición respecto a los mismos.

¹⁸⁴

Ídem, págs. 75-76.

3.2 Metamorfosis: pensamiento y cambio

Una vez expuestas las principales características formales de la filosofía, llega el momento de precisar su objetivo sustantivo. Al respecto ya sabemos que para nuestro autor la filosofía trata fundamentalmente del conocimiento; en un sentido amplio de la racionalidad, que está comprometida con el mundo pero no sólo sino que, dándole la vuelta, también emana de él. Los problemas filosóficos no surgen de la estructura del lenguaje sino de determinadas situaciones sociales e históricas. El problema de la racionalidad, la necesidad de encontrar criterios y normas para justificar nuestras creencias y nuestro valores, o lo que para Gellner equivale a lo mismo, el problema, en suma, de encontrar nuestra identidad¹⁸⁵, surge o se agudiza en determinadas situaciones muy concretas.

¿A qué situaciones alude Gellner? Sería interesante volver a la noción de neutralidad, hemos subrayado que para Gellner la filosofía no es ni puede ser neutral; sin embargo, la noción de neutralidad tiene un significado. La neutralidad puede darse en un juego o actividad en la que las reglas son suficientemente claras y estables, léase también una cultura o sociedad estables y bien demarcadas. Si pensamos en un juego, podríamos afirmar que un árbitro de fútbol puede ser neutral¹⁸⁶, si conoce y aplica las reglas sin ningún sesgo hacia ninguno de los dos equipos. Extrapolado a una sociedad o cultura podríamos decir que la neutralidad sería posible en un contexto ideológico estable; en este contexto quienes recomiendan la neutralidad y el carácter meramente clarificador del análisis filosófico estarían abogando, consciente o inconscientemente, por la estabilidad y el mantenimiento del *statu quo*.

¹⁸⁵ Aquí se hace patente algo que se nota aquí y allá en la obra de Gellner y que resulta extraño en un filósofo formado en el Oxford de 1940, volvemos a hacer referencia a la influencia sobre él de la filosofía existencial.

¹⁸⁶ "Sí, "neutralidad" tiene un uso. Es una noción que puede aplicarse dentro de los juegos o las actividades en las que las reglas son suficientemente claras y estables. Es ciertamente razonable e inteligible esperar que los jueces o los árbitros sean imparciales o neutrales. Dentro de las reglas de un juego dado, un árbitro puede realmente ser neutral. Sin embargo, no podría serlo si las mismas reglas están *sub iudice* y sometidas a cambio, *Thought and Change*, pág. 112.

No son, sin embargo, este tipo de situaciones el caldo de cultivo más adecuado para la filosofía. Aunque el análisis filosófico resulte provechoso en cualquier circunstancia, es en los momentos de crisis cuando la filosofía tiene más razón de ser. Cuando hablamos de crisis estamos hablando de momentos de transición, de metamorfosis, de cambio. Crisis que pueden darse tanto a nivel individual como a nivel social o cultural. En muchas ocasiones se pueden entender ambas situaciones, la del individuo y la de la sociedad, como correlativas pues es cuando el sistema social se tambalea cuando también el yo se desorienta, pierde su identidad estable y ésta se vuelve precaria ya que muchas de sus convicciones, prácticamente todas, pasan a estar *sub iudice*. Para Gellner “la filosofía es un intento de arreglárselas en esta situación”¹⁸⁷, pues es en el momento en el que el sistema social entra en crisis cuando más necesidad tenemos de ponderar la justificación de nuestros conceptos y valores. Las situaciones de metamorfosis implican problemas conceptuales, morales e incluso emocionales.

En los dos libros más importantes del periodo medio de su obra: *Legitimation of belief* y *Thought and Change*, Gellner dedica bastantes páginas a caracterizar estas situaciones de metamorfosis donde la filosofía cobra más sentido¹⁸⁸. A través de metáforas, analogías y argumentos filosóficos nos mete de lleno en esta tesitura. Hay, sin embargo, dos analogías especialmente significativas.

En el primer libro, y como reza el epígrafe, *Get lost*, la situación de crisis que auspicia la filosofía se compara con la situación de estar perdido, no simplemente perdido en el sentido espacial de término, en esta situación Gellner considera que no estaríamos todavía suficientemente confusos. Uno no sabe donde está pero sabe quién es, a

¹⁸⁷ *Legitimation of Belief*, pág. 12.

¹⁸⁸ En el primer capítulo de *Legitimation of Belief* encontramos un epígrafe titulado significativamente “Get lost”, del mismo modo uno de los capítulos centrales (en todos los aspectos del término) de *Thought and Change* lleva por título “Metamorphosis”.

la vez que retiene la familiaridad con las propiedades de las cosas. Pensemos en una situación de pérdida mucho más radical: la de un hombre sometido a un constante lavado de cerebro; esta sería una mejor analogía. En esta situación la víctima pierde el contexto, los criterios de confianza, el posicionamiento moral y cualquier tipo de perspectiva sustantiva.

Si en *Legitimation of belief* la imagen a la que se recurre, para caracterizar el punto de partida de la filosofía, es la de aquel que está perdido o, más radicalmente, la de quien ha sido sometido a un lavado de cerebro y ha perdido cualquier punto de referencia con el que orientarse; en *Thought and Change* Gellner utiliza la famosa novela de Kafka para el mismo propósito. La situación de Gregorio Samsa subrayaría la evidencia de que una metamorfosis implica considerables problemas cognitivos, morales, de identidad y de autoimagen¹⁸⁹:

“Un hombre-convirtiéndose-en-cucaracha no puede felizmente apañárselas con los recursos conceptuales, morales y emocionales ni de los hombres ni de las cucarachas; las convicciones, las formas de vida, los indicios –o cualquier medio en el que quisieras ver tu filosofía expresada- de los hombres o de las cucarachas se te niegan.”¹⁹⁰

Las consecuencias de una metamorfosis: *desorientación, confusión, sentido de caos, contradicción* exigen buscar algún criterio sistemático que permita restaurar cierto tipo de orden a la vez que recobrar la identidad. Vuelve a aflorar aquí la conexión entre el pensamiento de Gellner y la filosofía existencial, un aspecto de su posición que podría quedar oscurecido por el tipo de argumentación y el nivel de generalidad en el que la obra de Gellner se mueve. Pero además, y dado

¹⁸⁹ En el artículo citado de Jiri Musil “The Prague Roots of Ernest Gellner Thinking” este autor considera que no es una coincidencia que Gellner recurriera a Kafka para explicar las transformaciones sociales e históricas que originan e incentivan el pensamiento filosófico.

¹⁹⁰ *Thought and Change*, pág. 50

que la angustia existencial está provocada por ciertas condiciones objetivas -una crisis social, una situación de transición en la que se carece de una auto-imagen tanto individual como colectivamente- se hace más patente la conexión entre filosofía y realidad social.¹⁹¹

En suma, las situaciones de crisis social provocan en ciertos individuos la “*angst*” filosófica: un sentido del mundo como un lugar frío, complejo e indiferente. Podríamos buscar ejemplos biográficos para respaldar la tesis de Gellner, un ejemplo filosófico paradigmático sería el *Discurso del método*¹⁹² de Descartes, expresado en “un conmovedor tono autobiográfico”¹⁹³. Yendo más allá de los ejemplos del propio Gellner, un estado de ánimo similar lo podríamos hallar en la carta al doctor Arbuthnot de Hume¹⁹⁴ y si pasamos de la filosofía moderna a la filosofía antigua, el testimonio platónico -admitiendo la autenticidad del escrito- de la Carta VII¹⁹⁵ jugaría un papel similar.

Además de estas obras, exponentes claros de la “*Angst*” filosófica a nivel personal, se podría añadir más respaldo a la tesis de Gellner observando cómo los periodos históricos en los que más ha florecido la filosofía correlacionan con épocas de crisis, de transformación y cambio social: la Grecia de los siglos V y IV a.d.C. que conoce la transformación -“la metamorfosis”- de la *polis* arcaica al modelo clásico de *polis* y posteriormente su desintegración en el Imperio (periodo helenístico), coincide con los grandes sistemas filosóficos de la antigüedad; o los siglos III y IV de nuestra era, con la decadencia del Imperio Romano, la invasión bárbara y la irrupción del cristianismo y su proclama de una fe universalista, trascendente y exclusiva, que igualmente recibió su respaldo filosófico; los siglos XIII y XIV que conocen el declive del feudalismo, el nacimiento de los burgos y las

¹⁹¹ *Thought and Change*, pág. 61. Volvamos a subrayar esta característica del modo de entender la filosofía como contrapunto de Gellner a la filosofía lingüística.

¹⁹² Descartes, R., *Discurso del Método*, Madrid, Aguilar, 1980

¹⁹³ *Razón y cultura*, pág. 26.

¹⁹⁴ Greig, J. Y. T. (Ed.) *The Letters of David Hume*. Oxford, Clarendon Press, 1969.

¹⁹⁵ Platón, *Cartas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.

tensiones en la Iglesia que desembocaran en la reforma (precedida, como es bien sabido, por muchos intentos abortados)... En definitiva, “el pensamiento comienza con el colapso de un viejo orden.”¹⁹⁶

Pero en la enumeración que hemos hecho faltaría otra gran transformación, aquella que se convertirá en el tema filosófico fundamental de Gellner. Bueno, ya sabemos cual es... la modernidad y su hecho correlativo, la industria, algo imposible de entender sin la ciencia, pues “la ciencia es el modo de cognición de la sociedad industrial, y la industria es la ecología de la ciencia”¹⁹⁷. Nos limitaremos de momento a enunciarla o simplemente a anunciarla, para profundizar algo más en el concepto de transición o metamorfosis en general. Permitásenos, no obstante, preguntarnos qué meta-filosofía tendría mayor verosimilitud, ¿la gellneriana o la de la filosofía lingüística inspirada en el segundo Wittgenstein?; ¿por qué si en todas las épocas los hombres se han servido del lenguaje –cuya equívoca naturaleza sería, en definitiva y según esta última, la fuente de perplejidad filosófica- no todas ellas son igualmente fructíferas desde un punto de vista filosófico?

3.3 El concepto de transformación

Antes de entrar en el tema que hemos anunciado como el fundamental de la filosofía de nuestro autor, quisiéramos repasar algunos aspectos que nuestro autor considera esenciales a la hora de pensar una transformación, crisis o metamorfosis. Piensa Gellner que estas situaciones, que en esencia suponen una crisis de identidad, no siempre son bien entendidas. Para aclarar cuáles son los problemas intrínsecos a pensar una transformación podemos volver a la parábola de Kafka. Lo que nos muestra el ejemplo es que en una metamorfosis podríamos distinguir tres momentos o identidades (aquellos por los que pasaría Gregorio Samsa: ser humano, el estado intermedio entre hombre

¹⁹⁶ *Legitimation of Belief*, pág. 202

y cucaracha, cucaracha). La cuestión problemática para Gellner sería describir el estado intermedio, el momento de crisis, puesto que sería necesario describirlo desde dentro, no desde el término anterior o el subsiguiente. Es decir, de lo que no se trataría en absoluto es de prejuzgar la situación, de describirla desde un hipotético *ex post facto*. La tarea opuesta, la de comprender la crisis de forma endógena, no ha sido llevada a cabo con mucha frecuencia:

“Esta situación no siempre es bien entendida. Buena parte de filosofías morales y las psicologías insisten en verla desde fuera, *ex post* haya ocurrido, desde el punto de vista de la crisis superada, la transformación completada, la identificación correcta, última o preferida determinada.”¹⁹⁸

Normalmente, incluso una filosofía que lo único que pretendiera fuera llevar a cabo un diagnóstico de la situación se vería atrapada en el problema, prejuzgaría la situación. Valiéndonos del ejemplo de Gellner, imaginemos una teoría que pretendiera exclusivamente realizar una descripción lo más objetiva posible de la situación de crisis. Evidentemente debería utilizar un lenguaje (ya sea el de los hombres o el de las cucarachas), se deslizaría irremediablemente hacia una teoría gracias a la cual ofrecer un diagnóstico. Pues bien, la elección del lenguaje ya conduce inexorablemente a prejuzgar la situación. El lenguaje elegido para caracterizar la situación utiliza conceptos, lo que supone incorporar normas y por tanto valores dentro de él, y son precisamente éstos son los que están *sub iudice*.

No obstante, Gellner considera que no hay que despreciar las filosofías que de forma evidente prejuzgarían la situación describiéndola en un lenguaje que incorporaría la solución. Existen diferentes razones.

¹⁹⁷ *Thought and Change*, pág. 179
¹⁹⁸ *Thought and Change*, pág. 52

En primer lugar, estas filosofías aportan un fino sentido del cambio, de la transformación y de lo que ella supone. Gellner pone algunos ejemplos de sistemas filosóficos que serían importantes en este sentido, por ejemplo la filosofía de Hegel o incluso la de Platón. Observemos que ambas tienen en común el concepto de dialéctica. Un concepto que para Gellner es la parábola o metáfora más sugerente de una sucesión o transformación completa.

Pero, por ello mismo porque juzgan la situación desde el punto de vista global, la prejuzgan; a ello habría que añadir otras paradojas y dificultades. Una de esas dificultades es a la que se enfrenta paradigmáticamente la filosofía de Platón, pero en general también supone un obstáculo para cualquier “filosofía de la transformación”: ¿por qué mecanismo o generación (espontánea) un individuo o sociedad estaría dispuesto a abrazar o emprendería un proceso que le llevara a una nueva identidad? A fin de cuentas son los *no regenerados* quienes han de encontrar y elegir la vía hacia la regeneración.¹⁹⁹

“Sería verdaderamente providencial que ocurriera, ya que contradice la hipótesis inicial: aquellos que están separados de las verdades salvadoras, aquellos que están bajo el dominio de las más bajas partes de su alma, aquellos que carecen de una visión adecuada de sí mismos, etc., son precisamente el tipo de personas que uno no confiaría en que desearan la salvación...”

La filosofía de Hegel sería un buen modelo de filosofía de transformación o metamorfosis, nos ofrecería una visión de la transformación completa, una historia coherente: la etapa previa contiene la semilla que dará lugar al estadio posterior, éste, completado, es la consumación de la etapa previa. Esta visión dota de significado y justificación a la crisis pero como observa Gellner si el sujeto de la crisis es consciente de esta descripción la incerteza propia de la

situación pasa a ser algo aparente. La crisis sólo es auténtica cuando se vive de una forma interna. Y el que está en la situación de crisis no puede más que vivir la “salida” como una revelación interna y espontánea, como ocurre en las terapias psicológicas.

Hay otros estilos de describir la situación de transición, aquellos que con habilidad y honestidad la describen, que consideran que el estado permanente de duda es nuestra condición. El filósofo paradigmático de este estilo de pensamiento es Kierkegaard. Para él cualquier elección es una decisión infundada, carece pues de base, y quienes creen poseerla viven en un estado de ilusión o autoengaño. No obstante, al mismo tiempo que defiende esta tesis recomienda el cristianismo. A fin de cuentas, resulta perentoria una condición estable. La pregunta es ¿por qué el cristianismo? Según Kierkegaard el cristianismo es tan intelectualmente ofensivo, tan absurdo, que el esfuerzo contiene intrínsecamente su potencial virtuoso, exige compromiso. Se entiende que la noción de compromiso implica dificultad, esfuerzo, ir en contra de tus propias inclinaciones, todo ello acentuaría y subrayaría nuestra condición humana.

Gellner plantea algunos problemas a esta especie de decisionismos, el más obvio es que hay muchos credos lo suficientemente absurdos como para acentuar la condición humana de los creyentes ¿por qué entonces recomendar el cristianismo? O podríamos preguntarnos por nuestra parte ¿debe ser el carácter absurdo el criterio para dilucidar nuestros compromisos? Esto parece ya el colmo del absurdo.

Pero además lo que a Gellner le interesa denunciar es la ironía que subyace a la moderna reivindicación de Kierkegaard: pretendiendo que las cosas resulten difíciles, al final resultan fáciles. La posición de Kierkegaard es un arma de doble filo, se le da fácilmente la vuelta, pues permite respaldar cualquier creencia; tanto más cuanto más absurda sea.

Sorprendentemente en la misma línea situaría Gellner a la ética kantiana. Lo que paradójicamente subyace a la ética de Kant, “el racionalista de la estable y rígida conciencia protestante”²⁰⁰, es la angustia ante la falta de identidad. Si el yo psicológico no es más que el haz contingente y efímero de deseos e intenciones, difícilmente podemos llamar a este yo nuestro yo, nuestros deseos están causalmente determinados y la única manera de sustraernos al determinismo, afirmando la libertad es para Kant actuando según un imperativo categórico. Sólo a esta voluntad pura puedes llamar yo. El problema resultante es cómo hacer plausible y compatible la coexistencia del yo empírico y el yo trascendental.

Se podría ver también este estilo de solución para superar una situación de crisis desde una posición menos dramática y más irónica. Un estilo que asume la contradicción, es decir, admite ciertos criterios y valores a la vez que indica por qué serían inaceptables y lo asume alegremente en vez de cargarlo de tintes dramáticos *a la Kierkegaard*. Gellner ejemplifica esta actitud con el personaje de Dostoievski de *Memorias del subsuelo*.

Al final, ninguna de las dos posiciones aporta una solución al problema, es imposible adoptar un lenguaje neutral que no prejuzgue la situación. Volvemos a encontrarnos con la tesis de la imposibilidad de la neutralidad. De la misma manera que formal y metodológicamente debíamos suponer el monismo, o más bien una estrategia monista, tampoco podemos hacer otra cosa sino hablar un lenguaje, es decir aceptar un punto de partida, aunque sólo sea para expresar una duda o expresar una incerteza; se debe usar algún lenguaje incluso para dar una caracterización escéptica de una situación cognitiva o moral.²⁰¹ En el

²⁰⁰ *Thought and Change*, pág. 56

²⁰¹ Como cabría esperar, Gellner no pierde ni una sólo ocasión para lanzar un dado a Wittgenstein aunque no lo nombre explícitamente: “dejo de lado la alternativa de no hablar, y vender verdades inefables, que prejuzgan incluso más.”, *Thought and Change*, pág. 61

fondo, monismo y no neutralidad están vinculados, constituyen o pueden constituir un solo camino. Expliquemos esto.

El monismo es una estrategia metodológica, consiste en plantear un método para alcanzar la verdad o al menos una descripción de la realidad que consideremos justificada racionalmente. Nos estamos moviendo en el terreno de los criterios cognitivos, pero de lo que estábamos hablando cuando nos enfrentábamos a la descripción de las metamorfosis parecía más bien una cuestión de valores, dentro de los cuales están los morales.

Para Gellner, la elección de una determinada estrategia cognitiva ya implica la elección de unos valores. Instalarnos en asumir la situación de transición, de crisis, como nuestro estado y describirla ya supone emplear un lenguaje, ese lenguaje valora. Valorará la duda más que la certeza “ya que el estado de transición se describe de algún modo como abierto a la verdad y por lo tanto proclamar una identidad estable lo oscurecería”. La objeción inmediata sería que nos encontramos con una “mistificación” del hamletismo, la reivindicación de la duda a toda costa, una especie de escepticismo paralizador.

La respuesta de Gellner va a consistir en mostrar cómo la reivindicación del valor de la duda no implica necesariamente la parálisis sino la búsqueda de un método o algún tipo de criterio para salir de ella. La elección de ese método supondrá una apuesta por ciertos valores. En el fondo para Gellner los criterios que elegimos para adoptar nuestras creencias constituirán la apuesta por unos valores. Esto, más o menos conscientemente, es lo que llevaron a cabo las teorías del conocimiento que surgieron en la modernidad.

Repasar la teoría del conocimiento le permitirá a Gellner explicar cómo, por decirlo de alguna manera, el conocimiento implica una ética e incluso una política, pues la justificación del mundo que aceptamos no es más que la ratificación de ciertos valores.

3.4 La gran transformación

Lo que habíamos prometido en este epígrafe era precisar el objetivo sustantivo de la filosofía de Gellner, aunque nos hemos ido acercando debemos precisarlo más, pues es concreto y ambicioso. En cierta manera, sociología e historia confluyen en él. Sociológicamente, como hemos visto, la filosofía se hace perentoria en determinadas situaciones sociales, las de crisis, transformación que provocará en último término una metamorfosis. Históricamente, la transformación que más le interesa a Gellner es la que conocemos con el nombre de modernidad. Una transformación que comienza a desplegarse a partir del siglo XVII aunque tenía sus elementos detonantes en los siglos anteriores. Y que aún estamos discutiendo si es un proceso acabado, atendiendo al coro postmoderno, a las transformaciones que ha sufrido nuestro mundo entre el final del siglo XX y a lo que se apunta a comienzos del XXI (globalización, etapa postindustrial, nueva economía, crisis...)

Gellner formula este objeto incluso de manera más precisa y sorprendente en *Thought and Change*²⁰². El hecho histórico que explica y justifica la filosofía moderna sería la industrialización "...la filosofía trata primariamente sobre la industrialización"

Lo primero que tendríamos que aclarar, ante tan sorprendente objetivo, es qué tiene que ver con una situación histórica: la gran transformación o metamorfosis que supone la modernidad y que tiene correlatos claros, un modo especial de cognición, la ciencia, y su aplicación a la producción, la industria. Para Gellner ese amplio proceso que se viene desarrollando desde el Renacimiento hasta la actualidad y que implica, por una serie de características intrínsecas que analizaremos posteriormente, una continua y vertiginosa

²⁰² *Thought and Change*, pág. 74

transformación, requiere reflexión. Comprender su emergencia, su naturaleza y sus alternativas, si es que las hay, es la tarea del pensar.

3.5 A favor de la teoría del conocimiento

Como veníamos diciendo Gellner considera el conocimiento fundamental. La explicación que demos de él, implica no sólo una visión de la naturaleza y de la vida humana, sino también un modo de organización social. De ahí que estuviera especialmente preocupado por este tema, con más razón si de lo que quería dar cuenta es de la gran transformación o metamorfosis que ha supuesto la modernidad.

El conocimiento ha sido el tema central de prácticamente toda la filosofía moderna. Es ya un tópico de la literatura filosófica hablar de giro subjetivo con el que se da por inaugurada la modernidad. La preocupación por el conocimiento no es una cuestión arbitraria y azarosa. Es bastante iluminador al respecto que la principal condición de los primeros filósofos modernos consiste, podríamos decir, en ser lo que en la actualidad llamamos hombres renacentistas, personas que no han vivido la feroz especialización de saberes, eran científicos y humanistas a la vez. Descartes, protagonista de muchas de las reflexiones de Gellner, representaba esta condición. En uno de los comentarios a la filosofía del francés Gellner nos advierte, como señalamos, del²⁰³ tono autobiográfico del *Discurso del Método*, del carácter vital y existencial de la filosofía del francés.

El giro subjetivo, la mirada hacia nosotros mismos para buscar criterios que aseguren nuestras creencias está claramente condicionada por una situación histórica de todos conocida: la ruptura de la cristiandad por las reformas luterana, calvinista, anglicana...; el

²⁰³

Razón y cultura, pág. 26

descubrimiento de América y sus habitantes; el humanismo, la revolución científica, la desconfianza en la educación recibida²⁰⁴ son sólo ejemplos de la perentoria necesidad de buscar criterios que permitan orientarse en el *totum revolutum* de credos y creencias en competencia. Es en esta situación en la que Descartes emprende su estrategia escéptica (metódica e hiperbólica) con el firme propósito de no aceptar nada a que su razón no le obligue.

“Nunca debemos dejarnos persuadir más que por la evidencia de nuestra razón”²⁰⁵

Es a partir de Descartes donde comienza Gellner a reconstruir su personal historia de la teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento, o en un sentido más amplio la teoría de la racionalidad, ha sido y debería ser la parte más importante de la filosofía. Lo ha sido porque deviene una preocupación fundamental una vez se pierde la fe en la autoridad y la tradición, y lo debe ser por la especial situación a la que hemos llegado (complejidad, conflicto, desencantamiento). Gellner considera que la teoría del conocimiento es un intento de comprender “la naturaleza, la emergencia, las alternativas y las implicaciones de esta clase de conocimiento sobre el que se basa nuestra sociedad...”: la ciencia²⁰⁶. En este mismo libro Gellner considera que habría pasado por tres etapas:

- La “*infeliz*”; en este estadio se intentaría responder a la cuestión de cómo, a través de que método, podemos obtener genuino

²⁰⁴ Otro autor que aboga por contextualizar el pensamiento de Descartes es Stephen Toulmin, en su obra *Cosmópolis*, Barcelona, Península, 2001, literalmente nos dice: “En vez de ver las obras de Descartes como las creaciones de un hombre sobre cuyo genio los acontecimientos de su época arrojan escasa luz, se impone “recontextualizar” las ideas y los métodos intelectuales que la explicación al uso por parte de la filosofía moderna se esfuerza tanto en “descontextualizar” *Ob. cit.*, pág.100. Hay que señalar que el objetivo de Toulmin en esta obra coincide en cierta manera con el de Gellner, también este autor se propone repensar la modernidad, aunque su diagnóstico es, en tanto que influido por las ideas del segundo Wittgenstein, totalmente opuesto al de Gellner. Toulmin considera que con Descartes la modernidad tomaría una senda errática.

²⁰⁵ Descartes, R., *Discurso del Método*, Parte IV. Madrid, Aguilar, 1980.

²⁰⁶ *Thought and Change*. Pág.72

conocimiento frente a aquel arbitrario, contradictorio y poco fiable recibido a través de *la costumbre y el ejemplo*, nuestro lote cultural. Este era el problema de Descartes.

- La “*feliz*”, que Gellner consideraría como la etapa post-newtoniana en la que la teoría del conocimiento se plantearía la pregunta de cómo, *de hecho*, y dado que literalmente es un hecho, este conocimiento es posible. Esta es la cuestión de Hume y Kant.
- Y una tercera etapa que Gellner denominaría la de “*aprendiz de brujo*” en referencia a Goethe. Y es que ante el espectacular desarrollo de la ciencia la cuestión pertinente sería cómo podemos evitar que ésta nos devore. Y Gellner no sólo está aludiendo a problemas como los ecológicos, sino también sociológicos, morales y existenciales. ¿Hasta qué punto la conceptualización de nuestro conocimiento sobre el mundo que proporciona la ciencia no corroe la imagen en cuyos términos nos vemos a nosotros mismos y vivimos?²⁰⁷

Gellner hace un repaso “filosófico” de las dos primeras etapas de la teoría del conocimiento y abre la perspectiva de la tercera en dos de sus obras de contenido más filosófico: *Legitimation of belief*, obra publicada en 1974, y *Razón y cultura* de 1992. En estos libros y en buena parte de sus obras, no obstante, no se contentará sólo con hacer una matización de las teorías racionalistas e ilustradas (“la tradición Crusoe”, como sabemos que le llama) y un recorrido crítico por sus oponentes y sus contracorrientes (las posiciones irracionalistas, naturalistas e historicistas) sino que además enmendará la explicación racionalista por pecar de universalismo y ahistoricismo. La racionalidad y el mundo modernos son una conquista, un fenómeno único y contingente, no una condición propia de la humanidad sin más.

Esta enmienda a la teoría del conocimiento no es a la totalidad. Más bien es una matización que proviene de las otras dos disciplinas que

cultiva nuestro autor: la antropología y la sociología. De la antropología podemos aprender lo primero, cuán única y diferente es la racionalidad moderna, gracias al contraste con la mentalidad primitiva. De la sociología, lo segundo, y es en este punto en el que Gellner subraya la importancia de Max Weber como sociólogo de la racionalidad. Su análisis del papel clave de la ética protestante en relación con el surgimiento del mundo moderno nos puede proporcionar claves para entender la contingencia de éste, aquello que lo distingue de otros efectivos y posibles mundos.

La obra de Gellner ofrece una teoría de la racionalidad desde tres dimensiones, la propiamente filosófica, la histórico-sociológica y la antropológica. Filosofía, sociología y antropología confluyen a la hora de explicar el origen y la caracterización de la racionalidad moderna, factor fundamental para entender nuestro mundo.

Comenzaremos por bosquejar la teoría de la racionalidad a nivel filosófico, pues la intersección con las otras dos disciplinas nos llevará a la filosofía de la historia y ésta a su vez a la teoría del nacionalismo. Pero no avancemos las conclusiones y repasemos de la mano de Gellner la teoría del conocimiento, o siendo más precisos las teorías del conocimiento.

3.6 El atormentado racionalismo cartesiano

Volvamos pues al inicio y retomemos a Descartes. Gellner concuerda con la historiografía filosófica oficial en señalar a Descartes como el filósofo que inaugura la modernidad. Sin duda hay importantes precedentes, pero su filosofía es la quintaesencia de los problemas y las características de buena parte de la filosofía moderna. Para Gellner Descartes inicia un programa en cuyos términos se definirá toda la teoría del conocimiento posterior. El programa cartesiano consiste

básicamente en responder a la siguiente pregunta: ¿cómo puede la mente desde sus propios recursos alcanzar un conocimiento justificable y garantizado del mundo?

Gellner no hace una lectura erudita y sistemática de la obra de Descartes, no le interesan los detalles de las controvertidas soluciones cartesianas. Para caracterizar la racionalidad moderna nos debemos centrar en sus rasgos generales. Si etiquetáramos el racionalismo cartesiano de atormentado es por la caracterización general de la condición humana que se manifiesta en él: “el hombre está desesperadamente a merced de ideas falsas, nacidas de las costumbres, que su entorno social le inculca mediante la educación. Sólo con enormes dificultades puede liberarse de ellas. Pero debe liberarse por sí mismo”²⁰⁸.

De todos es conocida la respuesta cartesiana a esta situación. Nos anima a hacer borrón y cuenta nueva respecto de todas nuestras antiguas y tradicionales creencias y a empezar de nuevo, procediendo de forma exhaustiva, planificada, metódica, volviendo hacia nosotros mismos y aceptando sólo aquellas ideas que una compulsión “interna” (llamémosle razón) no nos permite negar. Es así como Descartes llega a su famoso principio “pienso, luego existo”, y es gracias a esa luminosa isla de certeza autosuficiente como infiere la existencia del yo pensante y como desde ésta (“a través de un dudoso proceder que sin embargo a él le satisface”²⁰⁹) llega a la existencia de un bondadoso Dios que le permite recuperar el mundo.

Pero, insistimos, dejando los detalles históricos de la solución cartesiana, lo que a Gellner le interesa destacar es tanto el problema que plantea como las características presentes en su estrategia para abordarlo: las características propias de la visión individualista, que ya comentemos al hablar del dilema de los Habsburgo. Lo que trasciende

²⁰⁸ *Razón y cultura*, pág. 37
²⁰⁹ *Ídem*, pág. 36

de la estrategia cartesiana para conformar la visión individualista o visión Crusoe son los siguientes rasgos: un espíritu anticomunal y antihistórico, individualista, no romántico, clasicista y burgués. Todos estos rasgos están interrelacionados.

La estrategia cartesiana es **anticomunal y antihistórica** porque precisamente entiende que la liberación del error sólo puede lograrse a través de la liberación de la cultura. La cultura entendida cartesianamente no sería más que “una especie de error sistemático, comunalmente inducido e históricamente acumulado”²¹⁰. No obstante, como señala Gellner, su enmienda a la totalidad de la cultura no le lleva a Descartes a proponerse como un reformador político ni siquiera moral. En terreno de costumbres y de moral acepta *par provision* las de su época y país²¹¹. Su propuesta se mueve en el terreno cognitivo y es absolutamente **individualista**, los fundamentos racionales sólo pueden ser suyos, la liberación es un proceso individual y lo racional se corresponde, curiosamente, con lo privado. El resto de características se siguen o se relacionan coherentemente con las anteriores. Si la historia y la cultura es polución se rechaza lo que es fruto del crecimiento orgánico, lo que se sedimenta y madura con el tiempo, aquello que no es fruto de una acción individual y planificada sino de un desarrollo azaroso, de una selección natural o cultural. Es decir Descartes estaría perfilando lo que llamamos ilustración, la oposición a la tradición, a la autoridad, a cualquier *ancient regim* que nos venga dado. Su filosofía encarnaría el espíritu de la burguesía, esa clase social emergente, motor sin duda de la modernidad. Aunque más bien de la primera burguesía, según la retrató Max Weber:

“Toda precipitación y prejuicio deben ser rechazados, cualquier asunto o cuestión debe ser dividida en tantas partes como sea posible; y uno debe proceder con el máximo orden

²¹⁰ *Ídem*, pág.38

²¹¹ Podríamos decir que ya en Descartes se inicia cierta actitud irónica hacia la cultura que será otro de los rasgos de la tradición Crusoe, dado que se separa a la cultura del ámbito de la cognición.

de lo simple a lo complejo, practicando una especie de contabilidad conceptual tan completa y general como para estar seguro de no haber omitido nada. Éste es, sin duda, el espíritu con el que el burgués emprendedor utiliza sus recursos y mantiene sus cuentas y registros en un orden financiero y legal: lento, juicioso, responsable, no omitiendo nada, contabilizándolo todo²¹²

Es el inicio de la racionalidad burocrática a la weberiana, igual tratamiento para casos iguales, que no es otra que la racionalidad científica. El proceder de esta racionalidad es **atomista**, el escrutinio de nuestras creencias y el descubrimiento de nuevos conocimientos requiere un proceder analítico, la división de las cuestiones en sus elementos constituyentes. A lo que se añade su **universalismo o simetría**. La razón se considera una facultad genérica, no se admiten conocedores privilegiados y la evidencia no puede ser más que evidencia pública e intersubjetiva.

Estos son los rasgos presentes en la propuesta cartesiana, en el giro subjetivo que da la racionalidad. La filosofía permitía su codificación.

3.7 El giro contra copernicano

Antes de seguir el repaso de Gellner por las principales teorías del conocimiento de la modernidad y los filósofos que las alumbraron queremos hacer algunas observaciones sobre este giro subjetivo emprendido por la racionalidad moderna, apuntando a su vez algunas de sus consecuencias paradójicas.

Lo que se llama giro subjetivo es un cambio en lo que se puede considerar como fuente de legitimidad última. Para Gellner el mejor

²¹² *Razón y cultura*, págs. 30, 31.

nombre que se le puede dar es revolución copernicana en el sentido kantiano, aunque la revolución se gestó y produjo mucho antes. Para ser más justos con la metáfora, habría que aceptar la precisión de Russell, pues si es el sujeto la fuente de legitimidad última, el hombre vuelve a ser el centro del universo, y la revolución es contracopernicana, ya que el heliocentrismo copernicano desplazaba al continente, la tierra, y a su contenido, el hombre, de la posición central.

Pero dejando al margen la discusión sobre lo apropiado de la metáfora kantiana, lo que se pretende expresar con la revolución copernicana es una idea que, aunque estuviera disponible y no fuera por completo novedosa, pasa a generalizarse traspasando las barreras de lo intelectual hasta instalarse en el sentido común.

La idea no es otra sino que algo debe ser verdadero antes de reclamar otros méritos, la verdad es una condición necesaria de la legitimidad²¹³. Para Gellner, esto que parece obvio e incluso trillado, es radical y revolucionario. Introduce una preeminencia, ya señalada, del conocimiento. Exige no mirar a las cosas o al mundo sino a **nuestro conocimiento** acerca de ellas o de él.

“Así, la piedra fundacional de nuestro edificio conceptual y moral, y bastante literalmente, de nuestro mundo y nuestra identidad, no es un objeto o ser externo que inspire reverencia y sea digno de confianza; por el contrario, ha virado hacia el interior de nuestro equipo cognitivo, de nuestros criterios de conocimiento sólido, de reconocimiento de la verdad”²¹⁴

En suma, el giro copernicano, que atraviesa toda la modernidad

²¹³ Gellner cita como expresión de esta idea un diálogo de Giordano Bruno, *The Expulsion of the Trumphant Beast*, Second Dialogue, First Part. [Bruno, G., *La expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Plaza Edición, 1995]. Cabe destacar la elección de un precursor renacentista, que permite constatar cómo en el renacimiento ya se estaban gestando algunas de las características clave de la modernidad.

y es una de sus características más filosóficamente centrales, es la culminación del antropocentrismo, la legitimidad reside en el sujeto, en su aparato cognitivo, el hombre vuelve a ser la medida de todas las cosas. Aunque en este caso sea antiintuitivo, la revolución copernicana implica que el mundo se ve dentro del conocimiento, es decir, de la otra manera se vería el conocimiento como un proceso dentro del mundo.

Esta implicación del giro copernicano tiene unas consecuencias en cierta medida paradójicas además de problemáticas. Comenzaremos comentando las segundas. Por una parte, nos enfrentará a un problema que arrastrará toda la filosofía moderna y que irá adoptando deferentes modulaciones: el problema de la consistencia del mundo con independencia del sujeto. Dicho schopenhauerianamente, el mundo deviene representación, con lo que su esencia y existencia independiente pasan a ser una incógnita.

Sólo repasando los autores que Gellner destaca nos encontramos con las diferentes variantes del problema. Estaríamos refiriéndonos en Descartes al circular razonamiento que le permite reestablecer el mundo a partir del *cogito*, al problema del mundo externo en la filosofía empirista de Hume o al problema de la cosa en sí en la filosofía de Kant, hablando de las variantes más significativas. Con el giro lingüístico, como vimos, el problema no desaparece, sobre todo en la primera concepción del lenguaje: el lenguaje como espejo de la realidad. Al ser una teoría representacional, vuelve a toparse con la imposibilidad de trascender la representación, es el problema de los límites del lenguaje.

Pero aparte de estos problemas que no dejan de ser sutilezas filosóficas, la otra consecuencia del giro subjetivo o copernicano tiene consecuencias más demoledoras para las visiones premodernas. Mientras reste una esfera independiente al conocimiento queda un ámbito de alguna manera inamovible y sagrado que impone su

autoridad sobre él. Pero una vez adoptamos la nueva visión ya nada en el mundo puede ser independiente, sagrado y último. El giro copernicano, al situar la legitimidad en el conocimiento, tiene implicaciones de todo tipo, no sólo epistemológica y ontológicas sino también morales y existenciales. Pues los valores y las creencias con las que nos conceptualizamos a nosotros mismos deben así mismo superar los criterios cognitivos y racionales.

La pregunta que surge de inmediato y que es una de las preguntas más recurrentes en los escritos de Gellner, y uno de los problemas centrales de toda su filosofía, es si podemos encontrar nuestra identidad en la razón o a través de ella.

En este tercer epígrafe nos habíamos propuesto explicar cuál es la concepción de la filosofía de Gellner y cuál era su objetivo. Hemos caracterizado su filosofía por contraste a la filosofía analítica o lingüística como él le llama, y por otra parte, para caracterizarla más sustantivamente hemos cifrado su objetivo en pensar la modernidad. Estamos ahora en disposición de concretarlo, o más bien, de ver cómo desde este objetivo tan general se abordan diferentes problemas. En varios momentos de estas páginas hemos hecho referencia al sentido existencial de la filosofía de Gellner, por ello una de las cuestiones a las que más recurrentemente se enfrenta es al problema de la identidad personal.

¿Cuáles son las fuentes que dotan de identidad al sujeto en la modernidad? ¿Puede la razón o el modo de cognición que engendra (la ciencia) ser la base de nuestra identidad? O dicho con las palabras del propio Gellner “¿Qué pasaría si emergiera una sociedad que viviera del crecimiento cognitivo, comprometida por tanto con criterios cartesianos, pero que en su visión del mundo²¹⁵, no pudiera ver esos criterios satisfechos?”²¹⁶

²¹⁵ Una visión del mundo que es el depósito de nuestra identidad.

²¹⁶ *Razón y cultura*, pág. 136.

3.8 Identidad, sujeto y cultura

Decíamos que el giro copernicano o, lo que es lo mismo, remitir los criterios de legitimación de las creencias al sujeto tenía consecuencias no sólo problemáticas sino también paradójicas. Podríamos decir que Descartes no se había percatado de esas consecuencias paradójicas que se seguían de la aplicación de su estrategia. Él pensaba que al final había conseguido un sólido yo y un sólido mundo, quizás porque su giro copernicano en el fondo no era completo, a la postre tenía que apelar a un Dios bondadoso que garantizara al yo y al mundo:

“El mundo cognitivo de Descartes es una especie de monarquía dual en la que resulta difícil decidir si el soberano último es la razón lúcida o la deidad. Cada una de ellas confirma la autoridad de la otra gobernando conjuntamente. Ninguna podría gobernar por sí sola. La deidad necesita de las ideas claras y distintas para que su propia realidad quede establecida. Una serie de ideas claras y distintas establecen la existencia de Dios. Sin embargo, las ideas claras y distintas necesitan, en general, de la deidad para que la exigua avanzadilla de la razón se amplíe. Sólo así es posible garantizar toda idea clara y distinta.”²¹⁷

Su atormentado racionalismo acababa, por suerte para el francés, en un complaciente *happy end*. Sin embargo, un siglo después, en lo que Gellner calificaba, como vimos, una etapa feliz de la teoría de la teoría del conocimiento, la conclusión no es tan reconfortante.

Si Gellner considera que Hume reflexiona en una etapa feliz de la teoría del conocimiento no es, evidentemente, por las conclusiones

²¹⁷ *Razón y cultura*, págs. 36, 37.

escépticas a las que llega, sino por el punto de partida de su reflexión. Él como Kant parte de una ciencia natural ya puesta en marcha, el mundo galileano y newtoniano ya estaba en funcionamiento. Descartes “estaba construyendo un *nuevo mundo*”²¹⁸ mientras que Hume y también Kant “estaban registrando el modo en el cual algunos hombres al menos habían llegado a pensar”²¹⁹. Pero aunque el punto de partida de la epistemología de Hume pudiera prometérselas felices, su resultado, como sabemos, es en cierto modo inquietante, no es más que la constatación de que las categorías y principios básicos de nuestro conocimiento carecen de justificación racional; en su caso empírica.

Hume compartiría con Descartes el mismo objetivo: alcanzar desde nuestros propios recursos un conocimiento justificado. El criterio de justificación racional se lo suministra su posición empirista, es el conocido principio de la prioridad de las impresiones sobre las ideas, que nos obliga a analizar una idea a partir de las impresiones de las que deriva. Los presupuestos humeanos se circunscriben a la esencia de la tradición Crusoe: individualismo, anticomunitarismo, atomismo, espíritu burgués, igualitarismo y simetría en los observadores y en las fuentes de información, etc. No obstante, las conclusiones son menos gratificantes.

Gellner titula el epígrafe dedicado a Hume en *Razón y cultura*, “El privilegio perdido”. Con ello intenta señalar una de las consecuencias paradójicas de la aplicación del criterio empirista. Como el propio Hume constata la filosofía nos convertiría en escépticos si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para impedirlo. La aplicación del principio de prioridad de las impresiones sobre las ideas al análisis de la relación causal como fundamento de todo nuestro conocimiento de las cuestiones de hecho, conduce a que no tenemos impresión de la necesidad; y cuando cae esta pieza, como en una especie de efecto dominó, se derrumban la mayoría de categorías básicas de nuestro

²¹⁸ Ídem, pág. 41.
²¹⁹ Ídem

pensamiento: relaciones causales necesarias, existencia, identidad, clase natural, sustancia, yo o identidad personal, mundo...

En este punto Hume, declarándose un escéptico moderado o académico, reivindicará que aunque no poseamos justificación racional (empírica) de esos conceptos, estos se justifican en la práctica, forman parte de eso que llamamos naturaleza humana. Es la costumbre o el hábito de la mente lo único que nos permite construir un mundo. No obstante cuando Hume apela a la costumbre en terreno cognitivo no se puede decir que está introduciendo la noción de cultura. Hume, reitera Gellner, se mueve en la tradición Crusoe. Su punto de vista es individualista y universalista a la vez, creía estar describiendo cómo cualquier mente individual funciona, nos habla “de la costumbre universal de una genérica mente humana”²²⁰

Lo que a Gellner le interesa destacar de la constatación humeana de la dificultad de justificar nuestras convicciones es el problema del yo “desaparecido”. Terminábamos el epígrafe anterior volviendo a plantear una serie de cuestiones que nos parecen centrales al pensamiento de Gellner. Todas ellas guardan relación con el problema de la identidad personal. En este punto deberíamos precisar o acotar mejor este problema. Está claro que es uno de los clásicos de la filosofía moderna y tiene diferentes dimensiones.

Por una lado, la que estamos comentando ahora a propósito de Hume sería el problema epistemológico, es decir, la cuestión de dónde reside el sustrato o sujeto que dota de permanencia y unidad a la multiplicidad de las experiencias. Por otro lado, y éste sería más bien el problema que le preocupa a Gellner, está la cuestión del conjunto de valores, creencias e incluso roles sociales con los que el sujeto se puede identificar, es decir que le dotan de identidad individual y colectiva. En el fondo ambos problemas están relacionados.

El problema del yo desaparecido hace referencia a la primera dimensión de la identidad personal, el problema de que aplicando, por ejemplo, los criterios del empirismo, el yo desaparece, no siendo otra cosa que el famoso haz de percepciones; en el caso de Kant el yo no es menos evanescente pues, aunque desde su filosofía trascendental sea la condición necesaria de toda experiencia, él mismo no puede ser experimentado, es la unidad sintética de la apercepción, el yo pienso que debe acompañar a todas mis representaciones. Lo mismo ocurre, como vimos, en el *Tractatus*, donde el yo vuelve a ser omnipresente e inaprensible a la vez.

¿Dónde está el yo sólido, agente, sujeto cognitivo y moral? En el caso de Hume resulta bastante problemático, por ejemplo: ¿cómo puede negar el libre albedrío, dado su concepto de necesidad, y postular un sujeto moral? La solución kantiana pasa por la duplicación del sujeto, sometido a las leyes causales como ente natural pero sujeto libre capaz de determinar su voluntad en la ética. En el fondo una dimensión revierte en la otra, las dos dimensiones del problema convergen, el yo no es susceptible de superar los criterios cognitivos si no es apuntalándolo trascendentalmente.

Reiteramos que el problema que desea abordar Gellner cuando se pregunta por las fuentes que dotan de identidad al sujeto no es el problema epistemológico, sino que más bien su problema es, diríamos, antropológico, moral y sociológico. No obstante el estatus problemático del yo en la tradición Crusoe le parecería sintomático. Recordemos que en última instancia la validez cognitiva irradia al resto de esferas, algo debe ser verdadero, estar justificado racionalmente antes de reclamar otros méritos. Y el problema es que el yo no supera los criterios racionales o cognitivos que del mismo emanan.

En suma, el yo se vuelve problemático en la tradición Crusoe por dos de sus características principales, en primer lugar porque, a

pesar de que el sujeto se vuelva hacia sí mismo para buscar los criterios de validación cognitiva, esas compulsiones internas no le respetan como sujeto ¿Pueden generarse a partir de esos criterios un conjunto de valores con los que el sujeto se identifique? ¿No es la razón de esta tradición una razón formal y no sustantiva, ciega a los valores? Aunque implícitamente, al aplicar criterios de selección, se proyecten unos valores ¿pueden justificarse estos sin incurrir en circularidad?

Como vemos el conocimiento vuelve a ser crucial, trasciende al resto de ámbitos. Pero volviendo al giro copernicano, al giro subjetivo, lo que parecía la culminación del humanismo, del hombre como medida de todas las cosas acaba en la “desaparición” del yo. ¿Cabe mayor paradoja?

Pero, y por si no fuera suficiente el problema de la identidad personal a nivel epistemológico en la tradición Crusoe. Hay otra amenaza que proviene de otra de las características de la tradición: su anticomunitarismo, su ceguera a la historia y a la cultura. ¿Cómo podemos construir nuestra identidad individual y colectiva más allá de la cultura?

Esta cuestión nos llevaría más allá de la teoría del conocimiento propiamente en dirección hacia otras facetas del pensamiento de Gellner. En primer lugar, abordando la perspectiva antropológica, nos debemos enfrentar con dilucidar el concepto de cultura que maneja Gellner y su funcionalidad en la sociedad industrial, así como sus relaciones problemáticas con el modelo cognitivo, la ciencia. Por otra parte, adoptando más bien un punto de vista sociológico, nos deberemos plantear las características del individuo que habita la sociedad industrial.

3.9 La teoría del conocimiento destronada

Al comenzar a repasar la tradición epistemológica moderna, la tradición Crusoe, aludíamos a las etapas que para Gellner había pasado la teoría del conocimiento. También hemos visto cómo la supuesta etapa feliz de la teoría del conocimiento acababa en conclusiones bastante desasosegantes filosóficamente. Si seguimos un desarrollo cronológico que no siempre hemos respetado²²¹, nos deberíamos plantear cuál es la situación de la teoría del conocimiento en la etapa postkantiana. Aunque Gellner no lo explicita podemos considerar que el siglo XIX supone cierta crisis de la teoría del conocimiento. Ésta deja de ser la preocupación esencial de los principales filósofos y sistemas filosóficos decimonónicos. La historia, la cultura o la crítica a la cultura, la moral, la metafísica u ontología, la ética y estética pasan a ser el objeto de reflexión del XIX. Estamos pensando en autores como Hegel, Nietzsche, Comte, Schopenhauer, Marx o Freud. No obstante encapsuladas en las obras de estos autores hay sin duda teorías del conocimiento. Si hemos nombrado estos autores y no otros es porque todos ellos son objeto de reflexión en la obra de Gellner.

Este cambio de objeto de preocupación en la reflexión filosófica viene marcado por la articulación de la visión alternativa a la visión Crusoe. Una respuesta a la tradición ilustrada que podemos etiquetar de contrailustración. Recordemos que cuando estábamos dando cuenta de la interpretación gellneriana del pensamiento de Wittgenstein, ya hablamos de cómo las diferentes reacciones a la Ilustración iban a confluír en la visión romántica u orgánica, a la vez que expusimos las características de esta visión en líneas generales.

²²¹ Nos hemos decantado por hacer una exposición del pensamiento de Gellner que respetara hasta cierto punto su desarrollo cronológico, por ello aunque Gellner considere la filosofía lingüística en general y el pensamiento de Wittgenstein en particular como una deriva de la tradición epistemológica, hemos tratado ya de estas corrientes al constituir su crítica el punto de partida de la filosofía de nuestro autor.

Hemos de advertir que la puesta en pie de la visión romántica es un fenómeno muy complejo que hunde sus raíces en la ilustración misma. Además en él confluye una amalgama de ideas muy diferentes y a veces contradictorias. Vamos a repasar algunas de ellas sin afán de rigor ni sistematicidad. Digamos que lo que se intenta es ofrecer un bosquejo de diferentes manifestaciones intelectuales que cristalizaron en la visión romántica, cuya consecuencia será que la teoría del conocimiento deja de ser la principal preocupación filosófica.

En primer lugar podríamos hablar de la impronta de Hegel en la filosofía, la obra del pensador alemán supone una ruptura radical con la tradición Crusoe. Se podría afirmar que la filosofía de Hegel tiene como consecuencia la inversión de la máxima que sintetiza a la tradición Crusoe: “Descubrimos la verdad solos, erramos en grupo”²²².

La razón tal como se había planteado en esta tradición, como una agencia individual autónoma y autosuficiente, desaparece para mezclarse con el ruido y la furia de la historia. Ahora nos encontramos con que “Ningún hombre, y menos cuando se embarca en conocer y comprender el mundo, está aislado”²²³. Ahora no es la teoría del conocimiento sino la filosofía de la historia lo preponderante. La historia se convierte en la instancia desde la que se ve todo, además es intrínsecamente inteligible y su desarrollo tiene sentido puesto que no es otra cosa que el perpetuo crecimiento de la racionalidad a lo largo del tiempo²²⁴.

Hay dos ideas asociadas a la visión hegeliana, la primera es la idea de progreso²²⁵, la segunda la idea de cultura y su funcionalidad. Ambas ideas son piezas importantes de las encapsuladas teorías del

²²² *Lenguaje y soledad*, pág. 40

²²³ *Ídem*, pág. 41

²²⁴ Cf. *Razón y cultura*, págs. 110-115.

²²⁵ Como decíamos en la constitución de la visión orgánica confluirán pensadores o ideas en muchas ocasiones contrarias, la idea de progreso es un ejemplo. Inseparable del pensamiento hegeliano no siempre casará con el ánimo romántico nostálgico y pesimista.

conocimiento que hay en esta visión romántica que iremos ampliando posteriormente.

La visión “progresista” y teleológica de la historia la convierte en el relato de una mejora sostenida y continua que responde a las poderosas leyes de la dialéctica. Todo mal, todo error, se justifica como un obstáculo a superar ¿Hay mejor instrumento para justificar creencias, prácticas o instituciones?

Añádase, por si fuera poco, la idea de funcionalidad o función latente, a partir de la cual instituciones a menudo arbitrarias y poco reflexivas cobran sentido al estar al servicio de fines históricos. Es a esto a lo que nos referíamos al decir que encapsuladas en las nuevas filosofías también podemos encontrar teorías del conocimiento. Las desarrollaremos más tarde al hablar de lo que Gellner llama *teorías del respaldo*.

El concepto que empieza a cobrar relevancia y que está implícito en el concepto hegeliano de espíritu es el concepto de cultura. La cultura como modo de sentir, pensar y actuar impersonal y general que se implementa en los individuos, las instituciones, las lenguas o los pueblos. Es esta una idea que sin duda le vendrá al pelo a la visión nacionalista.

Como vemos todas estas ideas del sistema hegeliano contribuyen a poner en tela de juicio la visión individualista. La razón como capacidad individual de los sujetos sólo existe secundariamente, su relevancia radica en el despliegue objetivo en el cual el individuo se disuelve en el todo. El hegelianismo, aunque a veces mantenga ideas opuestas a la visión que estamos intentando presentar como alternativa a la individualista, contribuye con muchas de sus ideas a su gestación.

Otro refuerzo importante que recibirá la gestación de la tradición romántica proviene de la contestación a la ilustración que se produjo en el ámbito de las artes y literatura, lo que más tópicamente conocemos

como romanticismo. Gellner nombra sus repercusiones en *Lenguaje y Soledad*²²⁶, sobre todo para hacer ver cómo en Inglaterra el romanticismo (Burke, Wordsworth, Coleridge, Scott...) se circunscribió al terreno literario sin vincularse a una opción política; a diferencia del romanticismo centroeuropeo donde esta corriente sirvió para construir las bases del nacionalismo. Podemos nombrar a movimientos como *Sturm und Drang*²²⁷ en el que se verían inmersos autores como Hamman, Herder, Schelling y Goethe.

En sí mismo vuelve a ser una reacción al espíritu ilustrado y en ese sentido una incorporación o defensa de todo aquello que los ilustrados racionalistas habían despreciado. Comienza como una rebelión contra el academicismo en búsqueda de caminos nuevos y más personales, se sitúa en contra de la fría razón exaltando la pasión, la imaginación, la subjetividad personal, en suma un giro hacia lo individual en toda su riqueza; en su mirada a la naturaleza reniega de la civilización y busca fuera de ella lo sublime, lo eterno, lo sagrado. Se desliza, por otra parte, hacia una defensa de la lengua y las viejas tradiciones folclóricas o nacionales, una cultura local comunitaria que intensifique, como defendió Herder, el valor de la vida.

Podemos encontrar apoyos a estas tesis en las importantes contribuciones de Isaiah Berlin²²⁸ a la historia de las ideas al comentar autores como Hamman o Herder:

“En cuanto a la célebre inversión de los valores (el triunfo de lo concreto sobre lo abstracto, el alejamiento de las abstracciones, las teorías, las generalizaciones; el giro radical hacia lo inmediato, lo dado, lo experimentado y, por encima

²²⁶ Cf. El capítulo “Los rivales” págs. 47-53.

²²⁷ El nombre de esta corriente, que se puede traducir como *Ímpetu y tempestad*, proviene de un drama de Klingner.

²²⁸ Berlin, I. “Herder y la ilustración”, *Antología de ensayos*. Madrid, Austral, 1995. Podemos también encontrar comentarios a la crítica romántica a la ilustración en Canterla, C. “La metacrítica a la razón ilustrada en Hamman” *Dáimon. Revista de filosofía*, suplemento 2, 2008, 337-345.

de todo, el alejamiento de las abstracciones, las teorías, las generalizaciones y los modelos estilizados; asimismo, la recuperación de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, así como a los datos inmediatos de los sentidos, en lugar de las cualidades primarias de la física), fue en este terreno en el que Hamman se hizo famoso”²²⁹

Con respecto a Herder, Berlin le atribuye:

“el haber sido padre de las ideas (estrechamente ligadas entre sí) de nacionalismo, historicismo y *Volkgeist* (...) el haber llegado a ser uno de los líderes principales de la reacción romántica contra el clasicismo, el racionalismo y la fe en la omnipotencia del método científico”²³⁰

Es a esta especie de compromiso con lo específico adonde el nacionalismo puede agarrarse para lograr la fundamentación teórica, el discurso legitimador en el que justificar sus propuestas políticas. Comentábamos cómo la gestación de la tradición romántica iba pareja al eclipse de la reflexión acerca del conocimiento y, sobre todo, de la capacidad básica e individual gracias a la cual los hombres conocen: la razón. Su reinado empieza a declinar al incrustarse en la historia para después, con la exaltación de la parte irracional de la vida, perder su puesto central. Pero lo que realmente comienza a surgir como contrapartida a la ilustración es una determinada concepción del ser humano, una metafísica del hombre²³¹.

El retrato del hombre racional emerge fácilmente de las filosofías de Descartes o Kant. Ya lo hemos perfilado: individualismo y racionalismo están en el corazón de esta visión. Si intentamos una mezcla podríamos hablar del solitario Crusoe que, para evitar los

²²⁹ *Ídem*, págs. 194-195.

²³⁰ *Ídem*, págs. 185.

²³¹ Cf. *Lenguaje y soledad*. Cáp.4

errores que la inconsciente socialización le infunde, actúa metódicamente a través del más exhaustivo análisis. Dicho kantianamente, el hombre racional es una persona de principios, es algo así como una ética burocrática, tratar a todos los que estén en el mismo caso de la misma manera. El propio Gellner explora las implicaciones con su habitual ironía:

“Pecar para Kant es hacer excepciones. Es ésta la moral del burócrata prusiano *Orndung muss sein* (...) De este modo el individualista o racionalista actúa por principios, trata a los que están en el mismo caso de la misma manera: éste es su mérito. Claramente es éste un hombre de confianza, pero no muy excitante o estimulante que digamos. Estaríamos encantados de tenerlo como asesor financiero, aunque no nos emocionaría tanto salir a cenar con él. Un hombre moral, según esta descripción, tendría que manifestar los mismos sentimientos en circunstancias similares, comportarse de otra manera sería mostrar parcialidad, asimetría, arbitrariedad, capricho, de hecho todo lo que él aborrece. Pero consideremos lo que esto implica: significa que un hombre decente debe amar a todos los objetos semejantes -todos los paisajes, poetas, mujeres- lo mismo y del mismo modo, en la medida que compartan las características relevantes.”²³²

El ataque de los románticos contra los ilustrados consiste en impugnar esta racionalidad simétrica pues hay muchos aspectos en la vida donde no tiene cabida, ni en el amor, ni en la fe, ni en la apreciación de la belleza, no digamos aquellas causas que exigen compromiso, entrega o incluso sacrificio o heroísmo. En ninguno de estos casos se puede actuar según los principios formales del racionalismo. En todos ellos son esenciales nuestros aspectos pasionales y emocionales, los que nos comprometen no con lo universal sino con lo específico. Es en este compromiso con lo específico donde podemos

cifrar la verdadera realización del hombre.

Es ésta, en suma, la metafísica del hombre que se perfila en oposición a la que emerge de los presupuestos racionalistas e ilustrados y que, aun comenzando en el ámbito del sentimiento y su aplicación al arte, servirá para asentar las bases del nacionalismo. Para Gellner las alineaciones están claras: el liberalismo es la política de lo universal, el nacionalismo es la política de lo específico.

3.10 ¿Dudosas alineaciones?

¿Es realmente esto coherente? ¿No hay acaso en la tradición romántica una exacerbación del individuo? ¿No hemos hablado, siguiendo a Berlin, de un giro hacia lo concreto? ¿Qué más concreto que el individuo? ¿No debería respetar el individualismo la auténtica individualidad y, en ese sentido, la especificidad de cada uno? ¿Por otra parte no hemos oído, una y miles de veces, que el romanticismo tiene como ideal la libertad? ¿Es el mismo sentido de libertad que resuena en la raíz de la palabra liberal? ¿No es posible un nacionalismo de corte liberal? Y en última instancia, ¿no podríamos acusar a Gellner de forzar demasiado las cosas para que encajen?

Muchos son los interrogantes que se plantean, aunque no es el momento de entrar en el terreno de la filosofía política, ni más concretamente en el tema del nacionalismo y el liberalismo como posturas políticas encontradas. No perdamos de vista que en estos momentos lo que nos ocupa es la evolución de la tradición epistemológica y sus alternativas en la modernidad. No obstante, no queremos pasar de largo por estos problemas, que deberemos tratar con mayor profundidad cuando nos embarquemos en la discusión de la teoría del nacionalismo que propone Gellner.

Aún así, podríamos apuntar algunas posibles respuestas a las primeras preguntas. Lo que está en juego es la noción de individuo que mantendrían liberalismo y romanticismo respectivamente. Creemos que la diferencia entre ambas es una cuestión de generalidad o de abstracción.

La noción de individuo en el liberalismo es bastante minimalista, no es un sujeto encarnado, con una determinada identidad histórica, social y personal sino más bien un sujeto general o universal. Parece encajar bien con las características del sujeto que hemos visto en la tradición Crusoe i. e. individualismo e igualitarismo. Esta tradición si no cree sinceramente que todos los hombres son iguales en cuanto al uso de la razón al menos ha de admitirlo *ex hipotesi*²³³, y es esta razón la que permite actuar a cada sujeto eligiendo sus fines y los medios para alcanzarlos, utilizando su propio criterio y la que le lleva a un proceder universalizable; vía la razón, si pensamos en Kant, o en un sentimiento que se basa en lo mismo, la simpatía o compasión, *more* humeano.

De este presupuesto básico se pueden ir deduciendo algunas de las características del liberalismo (la primera y quizás más definitoria es entender la sociedad como un contrato). Una comprensión del ser humano que pasa del plano teórico a los hechos:

“La famosa transformación del *status* al contrato, en frase de Maine, no es sino un aspecto, o más bien una expresión alternativa de este individualismo: el *status* emana de la sociedad, los contratos los realizan los individuos. Una sociedad basada en el *status* subordina los individuos a la comunidad, una sociedad basada en el contrato subordina la comunidad a los individuos”²³⁴

²³³ “lo que se llama buen sentido o razón es naturalmente igual en todos los hombres”, Descartes, *Discurso del método, Parte primera*, pág. 43.

²³⁴ *Lenguaje y soledad*, pág. 56

Valiéndonos para aclarar las cosas, en este caso, de un texto de Oakeshott²³⁵ en donde se analiza la emergencia de dos actitudes morales en Europa a partir de la modernidad -el individualismo y el colectivismo- y sus respectivas concepciones del estado, el individualismo podría definirse como una disposición a elegir uno mismo lo máximo posible, de donde se sigue que el estado es únicamente el que posibilita las condiciones para que así sea.

No se trata, siguiendo a Oakeshott, de entender el estado como una comunidad en la que se busca un bien común (colectivismo), sino como una *societas*, “una asociación civil en la que los miembros están unidos no porque persigan una propósito común específico, sino porque están sujetos a un sistema de normas comunes”²³⁶. Las normas lo único que debieran garantizar es que cada individuo disfrutara del máximo de libertad, pero claro estamos hablando de una libertad formal o una “libertad de” o negativa en el sentido de Berlin. Nada más lejos que la idea de Herder de cultura compartida como condición de posibilidad para la realización individual y, en correspondencia, un sentido sustantivo de la libertad o “libertad para” o positiva. Podemos concluir pues que el individuo en el que piensa la tradición individualista se define en relación a una sociedad, la *Gesellschaft*, mientras que el individuo romántico se define en términos comunitarios de *Gemeinschaft*, podríamos también añadir a estos términos las diferencias en cuanto al concepto de libertad.

Insistimos en que no es el momento de entrar en cuestiones de teoría política, no obstante y por contraste deberíamos introducir algunas observaciones sobre la concepción del individuo de la tradición romántica, con el objetivo de ver si las alineaciones gellnerianas tan generales son plausibles.

²³⁵ Oakeshott, M., *Moral y política en la Europa moderna*, Madrid, Síntesis, 2008.

²³⁶ *Ídem*, véase prólogo de Gerardo López Sastre, Pág. 16.

La metafísica del romanticismo, según Gellner, cuestionaría que sea la racionalidad la que dote de identidad a los seres humanos. Un hombre no se realiza en la apreciación racional de lo universal sino en el compromiso con lo específico. La cuestión estriba en establecer qué se entiende por específico, la respuesta más general es que la metafísica romántica, su concepción del ser humano, afirmaría que “lo mejor, o incluso lo verdaderamente humano descansa en los aspectos no racionales de la vida”²³⁷. Y cuando hablamos de los aspectos irracionales podemos hablar de las pasiones y sentimientos. Son estos los que conducen al compromiso con lo específico donde los románticos cifran la realización humana y, evidentemente, cuando entramos en el terreno de las emociones y sentimientos las diferencias entre los seres son palpables. Si la razón parece lo común, los sentimientos son particulares.

Es en este punto donde Gellner ve en la tradición romántica un deslizamiento desde la metafísica del hombre a una determinada concepción de la política. Además piensa que ese deslizamiento pasa de unas áreas a otras. En un principio el ámbito más propio de plasmación de pasiones y sentimientos es el de las relaciones personales y el arte, para después ver cuáles son las implicaciones en el terreno de la política. Podemos encontrar esta concepción del ser humano en autores que plantean una alternativa a la visión del hombre ilustrada, pensemos en Schopenhauer o Nietzsche (autores influyentes en la visión romántica), también observar cómo su visión del ser humano se interpreta no en términos de racionalidad sino de voluntad y cómo en ambos autores se da especial importancia al arte y a la creación, como lo más propiamente humano. Dejamos de lado las controvertidas lecturas políticas, sobre todo del segundo autor.

En la misma línea es un tópico de la tradición romántica la exacerbación de la individualidad del artista como genio creador, la fuerza que engendra, pero lo que le ocupa, o quizás preocupa, a Gellner

²³⁷ *Lenguaje y soledad*, pág. 62

son las implicaciones políticas de esta metafísica romántica. Como él dice, hubo un momento en que los románticos ya no se preocuparían exclusivamente de la plasmación de las pasiones a través del arte, sino que las llevarían a la arena de las teorías políticas. Y la opción política que más cuadra con la metafísica del hombre romántica es el nacionalismo. Cuando entramos en el terreno de la política estamos en el terreno de lo colectivo, un concepto que difícilmente puede casar con lo específico y la extrema individualidad, a menos que hablemos de la especificidad del grupo. Es la comunidad, o si se quiere la cultura, lo específico, aquello que delimita al colectivo y le dota de signos de identidad comunes. Es en este punto, como hemos dicho, donde nos topamos con el nacionalismo, doctrina política que se define por hacer de una determinada cultura el criterio para determinar la unidad política. No estamos hablando ya de una *societas* o *gesellschaft* sino de una comunidad o *gemeinschaft*.

Pero una teoría política no sólo debe responder a este problema de delimitación, es decir, hasta dónde debe alcanzar el gobierno, sino también ha de establecer cómo ha de ser ese gobierno, y aquí la deducción es obvia a partir de las alineaciones gellnerianas. Si pretende coherencia, la tradición individualista ilustrada tendrá que abogar por el carácter racional de los problemas políticos, mientras que el romanticismo los llevaría al terreno de las pasiones y lo irracional.

Gellner no desaprovecha la ocasión, al comentar las implicaciones políticas de la concepción del hombre romántica, para explicar cómo en el contexto decimonónico esta concepción recibió un fuerte respaldo por parte de la biología. El darwinismo vendría a decirnos que poderosas fuerzas instintivas están cerca de nuestro verdadero ser:

“La insistencia herderiana relativamente moderada en que una cultura local comunitaria intensifica la calidad de vida fue en su momento reforzada por un elemento menos

benigno: Darwin mediado por Nietzsche. Las raíces revitalizadoras no eran sólo culturales y territoriales, sino también genéticamente transmitidas (...) El acento que pone Darwin en la competición como una condición previa de la excelencia podía combinarse con las ideas de Nietzsche (bien difundidas por Freud) sobre los orígenes patogénicos o las consecuencias del universalismo y de la conciencia que reprime la agresión. La línea de evolución hacia el nacionalismo extremo era clara y plausible.”²³⁸

4. EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIA

4.1. Recapitulación

Dejemos los temas políticos, que serán tratados después más extensamente, para volver a nuestro hilo conductor en este epígrafe: el problema del conocimiento. No obstante, aprovechamos para constatar una idea muy Gellneriana, a saber que el conocimiento es clave y la concepción que tengamos de él irradia hacia otros ámbitos. Centrando el objetivo de nuevo, ahora la cuestión es pensar la gran división que introduce la modernidad, pensar nuestra condición presente a nivel individual y colectivo. Para realizar esta tarea es fundamental analizar y valorar la preeminencia del conocimiento. La principal corriente filosófica de la modernidad, la tradición epistemológica, ha sido un intento de codificar la racionalidad, de buscar un método para seleccionar y fundamentar creencias. La contrailustración, o tradición romántica, vendría a ser una reacción contra los límites del individualismo ilustrado, pero sus consecuencias son para Gellner preocupantes, en teoría del conocimiento nos llevaría al relativismo y en filosofía social y política al nacionalismo y a la asunción del irracionalismo de los problemas políticos.

Por lo tanto, el siguiente paso debería ser intentar valorar las dos tradiciones en sus justos términos, ver si es posible soslayar el dilema y buscar una visión más compleja que no pase por el atrincheramiento en uno u otro de los polos. Esa valoración se va a realizar en primer lugar haciendo un análisis más profundo de las teorías del conocimiento, observando su trascendencia social. Por otro lado Gellner es consciente de que el modo de cognición propio de la modernidad es idiosincrásico y novedoso, y es necesario preguntarse cómo surgió y se generalizó, por una parte, y cuál es su hecho diferencial, por otra.

Podríamos enfrentarnos a esta valoración, en primer lugar, a través de la clasificación de las teorías del conocimiento que Gellner presenta en su libro *Legitimation of Belief*, y en segundo lugar otro factor que debería tenerse en cuenta al seguir los derroteros y derivas de la teoría del conocimiento es el propio desarrollo interno de las disciplinas científicas. Estamos pensando en el empuje que reciben en el XIX las ciencias humanas y cómo éstas se convierten en disciplinas académicas.

Este hecho proporciona nuevos problemas, fundamentalmente sobre el *status* de los nuevos saberes y sobre los métodos apropiados en ellos²³⁹, a la vez que desde un punto de vista sustantivo ciertos temas que aparecen en algunas ciencias humanas pueden ser iluminadores para la discusión sobre el conocimiento.

Hay dos ciencias humanas a las que Gellner prestará una especial atención a la hora de seguir los derroteros de la teoría del conocimiento: sociología y antropología. Sustantivamente estos saberes proporcionarán cuestiones importantes para el tema de la racionalidad. La primera nos lleva a la discusión de cómo la estructura social refleja un modo de cognición o racionalidad y la segunda nos permite comparar cómo diferentes estructuras sociales reflejan diferentes modos de cognición (sería discutible hablar de diferentes modos de racionalidad). Dicho de otra manera, gracias a la sociología podemos explicar la implantación de un tipo de racionalidad y sus consecuencias, mientras que la antropología introduce el problema del relativismo.

Podemos afirmar que en muchos puntos de la obra de Gellner, filosofía y antropología convergen. Para Gellner la visión individualista ilustrada habría cometido un error al ver a la racionalidad de forma genérica y atemporal. Precisamente uno de los problemas que aborda

²³⁹ Este es un tema de reflexión importante en el pensamiento de Gellner. Las dos obras que recogen ensayos y artículos sobre estos temas son: *Spectacles and Predicaments*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980 y *Relativism and the Social Science*, Cambridge University Press, 1985.

la antropología es el estudio y registro de las diversas mentalidades humanas²⁴⁰, de modo que el estudio comparado de los modelos de racionalidad aportados por la teoría del conocimiento puede contrastarse con las investigaciones de algunos destacados antropólogos con el fin de completar el examen del problema de la racionalidad.

Además, el desarrollo de las ciencias tanto sociales como naturales y los problemas internos de la propia teoría del conocimiento provocarán una especialización en la teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento, en muchas corrientes filosóficas, se convierte en filosofía de la ciencia o epistemología y el problema pasa a ser la demarcación entre las creencias científicas y las que no lo son. También hemos de sacar a colación la impronta del giro lingüístico, del que ya dimos cuenta, o cómo desde esta perspectiva se convierte el problema de la racionalidad en un problema de significación.

4.2 Una clasificación de las teorías del conocimiento

Teniendo en cuenta las anteriores observaciones, podríamos ir a la clasificación de las teorías del conocimiento que Gellner introduce en *Legitimation of Belief*. Esta clasificación permite a Gellner una visión del conocimiento o la racionalidad más comprensiva y sistemática, a partir de ella se podrá dilucidar algunos de los rasgos que convierten a la racionalidad moderna en un modo tan único de cognición. Hasta ahora hemos hablado de la tradición Crusoe o el individualismo racionalista e ilustrado. Esta corriente, desarrollada principalmente en el siglo XVII y XVIII y parcialmente reactivada en el siglo XX, es la que venimos analizando. En la nueva clasificación gellneriana el conjunto de posiciones filosóficas aliadas de la modernidad o dicho en términos históricos de la sociedad industrial, reciben el nombre de teorías selectoras (*selector theories*). Posteriores a ellas, y muchas veces

²⁴⁰ “El estudio comparativo de las diversas formas de mentalidad y racionalidad es una parcela importante de las competencias de la antropología social” *Razón y Cultura*, pág. 58.

correlacionadas con la reacción a la ilustración que hemos presentado con el rótulo de “romanticismo”, aparecerían las que Gellner llama *teorías del respaldo* (*reendorsement theories*).

Analizadas como teorías del conocimiento, todas ellas se enfrentan a la tarea de validar creencias especificar el porqué y llevarlo a cabo sin caer ni en el error de la circularidad ni en el regreso de premisas. Gellner nos advierte que esto último no es posible llevarlo a cabo con total rigor. Éste es un tema que discutimos al tratar el problema de la trascendencia y el monismo, es decir la posibilidad de alcanzar una verdad lo más independiente posible. En este punto Gellner observa que la principal corriente dentro de la filosofía moderna se ha afanado en el intento de conseguir esos criterios independientes y el resultado ha sido la constatación de que la total independencia no es posible. A fin de cuentas, cualquier procedimiento que utilicemos exige la formulación de unas reglas y las reglas presuponen los conceptos y el contexto usado para formularlas. A la identificación de esos conceptos y presupuestos que nos impiden alcanzar criterios absolutamente independientes es, lo que Gellner llama, el problema del diablo en la filosofía moderna²⁴¹. Pero, dicho esto, insistimos, para Gellner la filosofía se define por esforzarse en encontrar esos puntos de anclaje y dependiendo cómo y en qué se han buscado nos encontramos con dos de los dos tipos de teorías mencionadas: selectoras y del respaldo.

Como su nombre indica la diferencia entre las teorías selectoras y las del respaldo es que las primeras son teorías criterioales de la racionalidad, establecen un criterio para seleccionar creencias legítimas de las que no lo son, para separar la paja del trigo. Las *teorías del respaldo*, por su parte, acaban respaldando determinado *status quo*.

²⁴¹ El diablo haría referencia a ese algo que inevitablemente interfiere en nuestra búsqueda del conocimiento. La invención se debe a Descartes (su famoso genio maligno) pero aunque el francés no creyera en su existencia vendiendo su alma a un Dios benigno que le garantizara no errar, no obstante la idea encontrará eco en la filosofía posterior hasta tal punto que esta puede ser leída según se identifique a ese diablo. La mente, la historia, el lenguaje serían sucesivos candidatos. Gellner tiene un libro en el que se recogen diferentes artículos sobre este tema, a saber, E. Gellner, *The*

Evidentemente la clasificación de Gellner es una especie de modelización a partir de muchas y diversas filosofías, que vuelve a hacer viendo los aspectos comunes, eligiendo unas variables en detrimento de otras.

Comenzaremos hablando de las teorías del respaldo aunque su formulación es posterior ya que provienen de la tradición orgánica y romántica o de algunas fuentes de inspiración importantes del siglo XIX, concretamente el darwinismo y la filosofía de la historia hegeliana. La razón de su repaso prioritario es una cuestión de orden aunque no de importancia. En *Legitimation of belief* las teorías del respaldo son repasadas en primer lugar, pero realmente esta prioridad que se les concede no coincide con su importancia a la hora de explicar el modo de cognición moderno. Las que realmente reflejan la racionalidad moderna son para Gellner las teorías selectoras, las teorías del respaldo sólo la reflejarían de forma negativa o reactiva. Utilicemos las palabras de Gellner para resumir la esencia de las teorías del respaldo frente a las selectoras, unas palabras aparentemente descriptivas pero cargadas de ironía.

“Las teorías del respaldo son aquellas que, después de una profunda reflexión, llegan a la conclusión de que todo está bien en el conjunto de creencias vigentes, o al menos en una parte sustancial de ellas, simplemente en virtud de *ser* el conjunto de creencias vigente. Actúan como una comisión de investigación dentro de una institución bajo sospecha, que acaba limpiando su nombre y declarando que las sospechas que había causado la investigación eran infundadas²⁴²”

Para Gellner la diferencia entre los dos tipos no estriba en la naturaleza de la conclusión que se alcanza sino en el modo en como se llega a ella. Las teorías del respaldo vienen a ratificar un *statu quo*, pretenden

Devil in Modern Philosophy.
²⁴² *Legitimation of Belief*, pág.46.

mostrar que los sistemas sociales y de creencias o las tradiciones están básicamente bien fundados mientras que las *teorías selectoras* ratifican las creencias en la medida en que éstas satisfacen un criterio externo e independiente.

Gellner considera que se pueden distinguir tres subespecies de *teorías del respaldo*: relativismo, evolucionismo y respaldo negativo. Ya hemos avanzado que la posición de Gellner con respecto a las teorías del conocimiento no es neutral y que se decanta por las *selectoras*, o al menos por la combinación de diferentes criterios de selección, para adoptar este punto de vista, evidentemente, tendrá que ofrecer argumentos en contra de las *teorías del respaldo*.

La primera que analiza es el relativismo, según él el relativismo ve una solución en lo que se puede considerar un problema. La cuestión es, si lo que se considera verdadero o correcto cambia según tiempo o lugar ¿qué podemos tomar como verdadero? La respuesta del relativista se asemeja a la propuesta délfica a la cuestión de qué rito seguir que satisfaga a los dioses teniendo en cuenta su multiplicidad. La respuesta del oráculo es que en cada ciudad, los ritos de esa ciudad; es decir, haya donde fueras haz lo que vieras.

Considerado superficialmente, el relativismo parece un ejemplo de tolerancia y permisividad pero esa tolerancia que predica puede acabar en lo contrario cuando se extraen sus consecuencias. A la postre acaba imponiendo la fórmula *cuius regio, eius veritas* es decir una defensa por medios autoritarios de las costumbres y la autoridad local, cuando el relativismo se convierte en un principio normativo. Por otra parte, el relativismo se enfrenta a tener que evadir la bien conocida paradoja que resulta de su aplicación²⁴³. Por último, la principal crítica que asesta Gellner al relativismo es que como principio normativo resulta a la postre vacío:

²⁴³ El relativismo se contradiría a sí mismo pues no le cabe sino hacer una excepción y tratarse de manera no relativista.

“... (el relativismo) es normativo, es una recomendación (...) cuando en Roma haz (y sobre todo piensa) como los romanos. Esta recomendación (...) carece de contenido... En el mundo tal y como ahora es, simplemente no hay “romanos” ni “Roma” a quienes pudiéramos emular en conducta o creencias... Innumerables fronteras, geográficas y sociales, verticales y horizontales, se entrecruzan en un mundo rápidamente cambiante. El relativismo no es tanto una doctrina como una pose.²⁴⁴

Como ratifica o apunta hacia cualquier cosa, no apunta a nada. Para funcionar como receta requeriría la existencia de “ciudades” identificables, es decir, de unidades en la que la supuesta relatividad funcione. Pero esto está lejos de describir nuestra situación presente, ya no hay “ciudades” ni tan siquiera “individuos” con una naturaleza fija, más bien vivimos en una situación de torre de Babel.

La siguiente posición que Gellner adscribe a las *teorías del respaldo* es el evolucionismo. El evolucionismo no es primariamente una teoría del conocimiento, es una teoría biológica y también una filosofía de la historia de gran éxito en el siglo XIX. Como ya vimos la perspectiva evolucionista triunfó en las corrientes contrailustradas y sirvió de inspiración en la constitución de dos importantes ciencias sociales y humanas: sociología y antropología. Pero, como es bien sabido, no sólo es en esta área donde el evolucionismo triunfó sino que cristalizó en la importante e influyente teoría de la evolución biológica. Pensar en términos evolucionistas permite, como en el caso del relativismo, dar cuenta de la diversidad de creencias y prácticas pero, a diferencia de aquella posición que las iguala a todas, el evolucionismo las inserta en un orden:

“los diferentes sistemas no varían al azar o sin orden.

Algunos de ellos son más complejos, son variantes más ricos que otros, y las “más desarrollados” contienen todas las características, o al menos todas las características positivas, de los “menos desarrollados”, mientras que poseen algunos méritos adicionales por sí mismos”

A lo que debe comprometerse cualquier teoría que utilice la transformación o el cambio como *leitmotive* es a explicar el principio que opera en el cambio. A parte de entelequias de carácter hegeliano como la dialéctica, lo más habitual es extrapolar el principio darwinista de la selección natural, de forma que se asume que lo que sobrevive en términos cognitivos son las creencias verdaderas. La crítica más evidente a esta posición es que ordenar los diferentes sistemas de creencias en un orden de mérito es entronizar de forma encubierta el final de la serie, o sea ratificar el *statu quo*; afirmar que las cosas están bien como están o que vivimos en el mejor de los mundos posibles o que todo lo real es racional, o a la inversa que lo que aceptamos en un momento dado como racional es lo que la naturaleza sabiamente ha contribuido a imponer.

Aunque el evolucionismo tuvo su mayor auge en el siglo XIX, como argumento para ratificar creencias, habría gozado de aceptación epistemológica en el siglo XX sobre todo en América a través de la corriente pragmatista. Gellner, con su ironía característica y su especialidad argumentativa *ad hominem*, consideraría que el pragmatismo es una muestra evidente del optimismo y la ingenuidad tan típicos del pueblo norteamericano:

“El pragmatismo (...) cree que los procesos cognitivos no son sino procesos biológicos, pero aún así este mundo está tan bien dispuesto que aquellos procesos nos ayudan a realizar las cosas del modo mejor, y en ese sentido actuamos correctamente cuando, en términos generales, confiamos en

nuestras propias creencias.”²⁴⁵

Como ya comentamos, el evolucionismo implica una teoría del conocimiento, o una forma de ratificar creencias, en la tipología gellneriana es una *teoría del respaldo*, pero en su articulación primordial en el ámbito de las ciencias sociales y la filosofía es una filosofía de la historia. Aunque Gellner la vea epistemológicamente rechazable, volverá a analizarla como explicación del desarrollo humano, para enfrentarse al cambio social y sobre todo al problema básico de su filosofía: la modernidad. Avanzaremos que después de hacer una profunda revisión de los planteamientos evolutivos, va a aceptarlos como modelo explicativo básico del cambio social de un modo bastante peculiar.

Las últimas *teorías del respaldo* que Gellner analiza son las que el llama las del respaldo negativo. El ejemplo paradigmático de este grupo, ya lo conocemos, es la filosofía lingüística inspirada en la filosofía del segundo Wittgenstein, pero otras filosofías emplearían la misma estrategia argumentativa. Como los dos anteriores tipos de *teorías del respaldo* su esencia consiste en bendecir la totalidad o más bien casi la totalidad de creencias de una cultura. Su peculiaridad es que el argumento que utilizan para conferir dicha legitimidad es negativo, es decir, estas teorías se ven a sí mismas como terapéuticas al considerar que están llamadas a *dissolver* un profundo, generalizado y dominante error; una vez este error sea neutralizado lo que resta puede aceptarse como válido. No es necesario buscar o establecer algún criterio que de forma positiva ratifique nuestras creencias sino que estas se reconocen como válidas en el momento en el que seamos capaces de identificar y evitar el error. La verdad entonces aparece como una revelación. Lo importante para estas filosofías es detectar de dónde proviene la distorsión y cómo superarla.

Ya hemos dicho que el ejemplo más claro de esta teoría sería la

²⁴⁵ Razón y cultura, pág. 139.

filosofía lingüística, que postula la necesidad de salvarnos del error de las tentaciones filosóficas causadas por el hechizo del lenguaje. Una vez evitemos la tentación de sacar a los conceptos de su uso cotidiano y los insertemos en los actos de habla cotidianos habremos alcanzado una verdad límpida y no problemática.

No sólo la filosofía lingüística es un ejemplo de respaldo negativo, ejemplos similares se pueden encontrar en el concepto marxista de ideología o en la base epistemológica del psicoanálisis, en palabras de Gellner la primera podría describirse del siguiente modo:

“El error y la subjetividad son subproductos de los intereses de clase. Una vez estemos libres de ellos, sea gracias a la autoliberación o gracias a la abolición de las clases, la verdad se alcanzará con facilidad y no exigirá ningún apuntalamiento social”²⁴⁶

Ya desarrollamos de forma amplia la crítica a la filosofía lingüística por lo que no nos extenderemos, en última instancia el respaldo negativo se funde con el relativismo, además en tanto que rechaza cualquier formulación positiva evade toda posible crítica, podríamos decir que se autoblinda.

Una vez hemos vistos las críticas puntuales a las *teorías del respaldo*, utilizaremos una cita de Gellner para exponer su valoración general:

“Cualquiera de estos tipos de teoría del respaldo son jueces, encargados de juzgar nuestro patrimonio cognitivo. Pero son, en general, jueces muy benignos, como muestra su nombre, aunque a menudo extremadamente simples. Su veredicto es, en conjunto, favorable. Pero su visto bueno es barato y su confort superficial. Las selectoras no son de este tipo, y

merecen un tratamiento separado.”²⁴⁷

Veamos pues las teorías selectoras, que merecen para Gellner mayor respeto. Las *teorías selectoras*, ya nos son familiares, pueden todas agruparse bajo el rótulo de la tradición Crusoe, esta tradición atraviesa toda la modernidad, este tipo de teorías se desarrollaron a lo largo de los siglos XVII, XVIII y fueron parcialmente reactivadas en el XX. En nuestro análisis de la tradición Crusoe hemos señalado como instancias de la misma al racionalismo de Descartes, al empirismo de Hume y a la filosofía trascendental kantiana. No obstante, sería conveniente señalar que esta tríada de autores sólo es una simplificación realizada por el propio Gellner a medida de los fines argumentativos de sus obras filosóficas de madurez: *Razón y cultura* y *Lenguaje y soledad*. Si, sin embargo, tenemos en cuenta el análisis más profundo de la tradición epistemológica que Gellner lleva a cabo en *Legitimation of belief*, la tradición epistemológica es mucho más compleja que la línea que va desde el racionalismo de Descartes al empirismo de Hume que culminaría en Kant. También el materialismo y el estructuralismo vendrían a completar el cuadro de las *teorías selectoras*.

Aficionado como es a las metáforas, comparaciones, alegorías, parábolas, ironías y todo tipo de recursos literarios como herramientas fundamentales para iluminar una argumentación, Gellner utiliza en su exposición de las *teorías selectoras* tres metáforas que a nuestro parecer resultan brillantes²⁴⁸. A lo largo de la tradición epistemológica se han formulado tres tipos de *teorías selectoras* o procedimientos para seleccionar creencias válidas: el empirismo, el materialismo y la forma lógica. Los nombres metafóricos que utiliza Gellner para caracterizarlas son: el fantasma, la máquina y el esqueleto. Los dos primeros nombres, fantasma y máquina, no son originales suyos, los utilizó Gilbert Ryle en

²⁴⁶ *Legitimation of Belief*, pág.53

²⁴⁷ *Ídem*.

²⁴⁸ “Por brevedad, es deseable dar a los tipos de teorías selectoras nombres sencillos. Los nombres elegidos poseen ciertas asociaciones que son, en general, sugestivas e iluminadoras” *Legitimation of Belief*, pág. 57.

El concepto de lo mental, también fueron utilizados por Koestler. El tercer nombre, el que sirve para caracterizar a las teorías que postulan la forma lógica, el esqueleto, como árbitro de lo que es real o significativo, es una ocurrencia propiamente gellneriana.

Para Gellner los tres tipos de teorías no están al mismo nivel. Las dos primeras, fantasma y máquina, merecerían mayor respeto. El esqueletismo o la teoría de la forma lógica para Gellner tuvo su momento de esplendor con los modernos desarrollos de la lógica simbólica aunque posee una raigambre ontológica muy antigua, podemos encontrar sus primeras formulaciones en las teorías sustancialistas, desde Aristóteles pasando por Leibniz y otros ilustres metafísicos, también la filosofía trascendental encajaría en ese esquema, pero sobre todo, repetimos, su importancia académica puede situarse en paralelo con el desarrollo de la lógica a principios del siglo XX.

La idea básica del esqueletismo es que la realidad posee una estructura subyacente llamada forma lógica, una especie de esqueleto. Quien conoce la constitución del esqueleto conoce la estructura de la realidad, o dicho en términos más lingüísticos, el criterio de significatividad está condicionado por esa forma lógica. Ya hemos visto la crítica fundamental que Gellner vertía sobre las teorías esqueléticas, estas podían recibir la acusación de ser dogmáticas. Hay que añadir otra debilidad de este tipo de teoría selectora frente a las otras dos, esa debilidad o diferencia es que como dice Gellner el esqueletismo es “una filosofía para filósofos”²⁴⁹. La forma lógica no es un criterio para ratificar creencias que hayan pasado al sentido común o al razonamiento científico, sin embargo, empirismo y materialismo ofrecen tipos de criterios ampliamente aceptados.

La apelación a la experiencia o a un mecanismo subyacente, que son los tipos de criterios que manejan el fantasma y la máquina (según el idiolecto gellneriano) son parte del patrimonio cultural no

sólo de los filósofos sino de cualquiera. No se puede vivir en el mundo moderno sin haber internalizado de algún modo esas ideas, se acepten o no, sea uno capaz de formularlas o no. De ahí que podamos ya extraer una observación importante para caracterizar el estilo cognitivo del mundo moderno, a saber, en las sociedades modernas el conocimiento que consideramos legítimo no va vinculado tanto a un cuerpo sustantivo de ideas o creencias cuanto a la especificación del procedimiento o criterio por el cual las consideramos válidas. Las teorías del conocimiento selectoras no son más que una compilación de ese método o procedimiento y lo que nos va a aportar su análisis es la especificación. Estas teorías del conocimiento habrían establecido criterios que han trascendido a la sociedad o quizás sea a la inversa, los filósofos han sido capaces de codificar nuevos estilos cognitivos. Topamos aquí con la cuestión de si las teorías del conocimiento son descriptivas o prescriptivas, es posible que la mejor manera de zanjarla sea considerar que hay un movimiento de ida y vuelta, es decir, de retroalimentación. Recordemos que para Gellner no hay una separación tajante entre filosofía y ciencia.

Antes de comenzar a analizar las dos, el empirismo y el materialismo, y su posterior convergencia, debemos observar que la finalidad de Gellner no es erudita, ni tan siquiera estaría preocupado por ser fiel a la historia de la filosofía²⁴⁹, el objeto de su análisis es contribuir al debate sobre la racionalidad, comprender la naturaleza del estilo cognitivo que ha triunfado en la modernidad y ha contribuido a la industrialización, la ciencia. También, no lo perdamos de vista, ver cuáles son sus debilidades que ya fuimos señalando al hablar de esta tradición como Crusoe.

Empirismo y materialismo parecen no sólo teorías diferentes sino profundamente opuestas. El primero apela a impresiones, entidades

²⁴⁹ *Legitimation of Belief*, pág. 56.

²⁵⁰ En el empirista paradigmático Hume ya podríamos encontrar esa confluencia entre empirismo y materialismo.

insustanciales, como los elementos que conforman nuestra mente y que son los materiales de los que nos podemos valer para construir el conocimiento, el otro, en cambio refiere nuestro conocimiento a la constatación de los mecanismos y estructuras que subyacen a los fenómenos.

Comencemos describiendo al empirismo, su premisa clave sería una tautología “sólo tenemos experiencia de aquello que tenemos experiencia. De lo que no tenemos experiencia, *no* tenemos experiencia”²⁵¹. Pero esta aparente perogrullada resulta especialmente fructífera, a partir de ella se articula una psicología, todos los elementos de nuestra mente derivan de la experiencia –en terminología humeana, todas nuestras ideas derivan de impresiones- que, a su vez, establece una deontología, es decir un criterio, una norma cognitiva, no debemos aceptar ningún concepto que no derive de la experiencia, y por último, da lugar a una ontología – la realidad última se reduce a algo tan insustancial como un haz de percepciones:

“El fantasma de los filósofos es insustancial como resultado de un puritanismo irredento y severo –un puritanismo cognitivo y una extrema sensibilidad a las exigencias del conocimiento. Ha perdido su cuerpo...simplemente porque se ha desvestido de todo cuanto no pudiera ser justificado por la experiencia – y así al fin se encontró a sí mismo con *nada salvo* la experiencia, y sin cuerpo. Perdió su cuerpo para ganar su alma, con el fin de no traicionar a sus patrones cognitivos.”²⁵²

Gellner aceptaría la denuncia de Ryle en su libro *El concepto de lo mental* de donde ha tomado las metáforas, está claro que es inaceptable una descripción del problema de lo mental o de la relación mente-cuerpo apelando a la imaginería del fantasma preso en una

²⁵¹ *Legitimation of Belief*, pág. 73.
²⁵² *Ob. Cit.*, pág. 84

máquina. Pero debemos abordar la valoración del empirismo no como teoría psicológica ni tan siquiera como ontología. Como teoría psicológica acaba en un resultado terrible, pues el *fantasma* no sólo pierde lo material sino que tiene dificultades de conservar el yo que pasa a convertirse en ese haz de percepciones señalado. Hume es consciente de esa dificultad, de ahí su escepticismo académico o de fundamentación, un escepticismo que incluso le podría llevar a la angustia o al delirio melancólico, ante la “falta de razones en las que confiar las convicciones a partir de las cuales vivimos”²⁵³. Quizás sean estas extremas consecuencias del empirismo las que llevan a Hume a virar hacia el modelo de la máquina. Como ontología el modelo del fantasma nos remite a un mundo insustancial y subjetivo.

Pero a pesar de las deficiencias en esos dos planos, si valoramos el empirismo desde un punto de vista normativo, no como teoría psicológica ni ontológica sino epistemológica, debemos reconocer su valor. Para Gellner es uno de los principales responsables de la sociedad y el mundo en que vivimos.

“Las ideas del empirismo se han generalizado en el clima intelectual. Estas ideas son sobre todo normativas y selectivas; nos han habituado a aplicar ciertos criterios a las teorías y a las aserciones, y quizás más significativamente, a los conceptos. Nos han sensibilizado a que las teorías o conceptos satisfagan o no ciertos requisitos; tengan, sobre todo, que pasar por el tribunal de la experiencia. También nos han hecho ser prudentes a las variadas formas y ardidés con las que las teorías intentan evitar o se esfuerzan en tergiversar ese veredicto, y nos han ensañado la astucia de los conceptos”²⁵⁴

Pero además de censor epistemológico Gellner confiere al

²⁵³ *Razón y cultura*, pág. 22.

²⁵⁴ *Legitimation of Belief*, pág. 61.

fantasma otra tarea fundamental: ser un refugio para nuestra identidad. Recordemos la impronta existencial que hemos señalado en la filosofía de Gellner, cuando hablábamos de las situaciones de crisis que daban lugar a metamorfosis. Pues bien, en relación a estas situaciones, el fantasma, la conciencia despojada de atributos puede jugar un papel primordial. En una situación de crisis en la que nos vemos abocados a mirar con distancia nuestros propios rasgos, propósitos y asunciones, en la que estamos preparados, para reevaluarlos y posiblemente rechazarlos, quien decide qué debe ser salvado, si hay algo que salvar o qué reorientación asumir es, sin remedio, la conciencia, mi yo en tanto que purificado haz de sensaciones.²⁵⁵

La otra gran teoría selectora es el materialismo o mecanicismo. Que los primeros instrumentos o máquinas rudimentaria fueran realizados en materiales sólidos, duros o pesados (piedra, bronce, hierro...) explicaría el tránsito desde el mecanismo- en la caracterización de Gellner como principio propedéutico, una recomendación metodológica, algo así como: “postula un mecanismo subyacente para explicar los fenómenos- hasta el materialismo, la ontología que muestra una predisposición a favor de los materiales pesados como constitutivos últimos de la realidad”²⁵⁶. No obstante, esta asociación no deja de ser una contingencia, y el mecanismo puede mantenerse aún cuando se considere que la realidad última que implementa los mecanismos explicativos sea muy sutil o etérea.

²⁵⁵ Si aceptamos que la filosofía tendría como función ayudar a encontrar nuestra identidad y parece que la filosofía de Gellner está preocupada por este problema, no resulta extraño que le ceda esta función al minimalista “haz de percepciones”. La razón es que una de las características de la filosofía y la personalidad de Gellner es su independencia y escepticismo. Un texto que analiza el carácter irreductible del pensamiento de Gellner a cualquier credo o doctrina es la introducción al libro editado por Marc Haugaard and Sinisa Malesevic, *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Está introducción titulada “Un rebelde intelectual con causa”, lo describe en los siguientes términos: “Con su mente excepcionalmente independiente y sin compromisos, Gellner era una extraña especie de intelectual... nunca perteneció a una colectividad identificable, sea una religión, nación, estado, clase, nivel social o escuela académica de pensamiento, paradigma o círculo intelectual.”

²⁵⁶ *Legitimation of Belief*, pág. 76.

El materialismo habría evolucionado hacia el mecanicismo al no necesitar que los constituyentes últimos sean algo pesado y tangible. Lo que sí es fundamental de las teorías de la máquina es la predisposición a favor de lo **reproducible**, lo públicamente observable y examinable, las estructuras, por así decirlo, libres de cultura. De momento sólo queremos subrayar esta característica del conocimiento científico de crear estructuras que sean independientes de la cultura, en este rasgo verá Gellner su gran potencial para manipular el mundo y la naturaleza²⁵⁷. Vimos que ese era uno de los rasgos primigenios de la tradición Crusoe, un rasgo bivalente que suponía ventajas y limitaciones. Gellner lo recupera para elaborar el modelo que explica la cognición en las sociedades modernas.

4.3 La convergencia entre empirismo y materialismo.

Pero volvamos al mecanicismo y a su relación con el empirismo. Independientemente de lo sutiles que sean los materiales que implementan el mecanismo explicativo, parece haber no obstante una barrera infranqueable entre la ontología empirista y la materialista, dado que los elementos últimos que componen la realidad son en última instancia, para la primera, subjetivos, mientras que para la segunda, objetivos. De modo que si el empirismo lleva razón, el mecanismo es un constructo, y si la lleva el mecanicismo, la realidad empírica ha de ser un epifenómeno.

Los mundos generados por el empirismo y por el materialismo son mundos radicalmente diferentes. La aplicación del principio empirista vacía el mundo de toda sustancia sólida, los objetos e incluso los yo se disuelven en haces, de forma que elusividad, intangibilidad,

²⁵⁷ Ésa es la opinión de Ralph Schroeder en su artículo "From the Big Divide to the Rubber Cage", *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Hall, J. Jarvie, I. eds. Amsterdam, Rodopi, 1996. En este artículo se revisa el papel de la cognición en la sociedad moderna desde el punto de vista de Gellner, observando lo que para Schroeder son fortalezas y lo que son debilidades. Volveremos a él para hacer una valoración global del modelo gellneriano.

precariedad y subjetividad pasan a ser las notas distintivas y problemáticas del mundo que el empirista compone. El mundo generado por el mecanicista-materialista es por completo diferente, en él predominan las estructuras permanentes hechas de materiales sólidos que ocupan una porción definida de espacio. Su problema es pues la eliminación de la subjetividad y la conciencia, Gellner lo expone en los siguientes términos:

“Su problema es justo el contrario. Priva al mundo de subjetividad, del cálido, privado y sensible centro de conciencia que también sabemos que somos. Si sólo las estructuras son reales, los haces o centros de conciencia resultan sospechosos, ilusorios, epifenoménicos o irrelevantes. Del mismo modo que los materialistas extremos gustan de la eliminación de la materia, actualmente los materialistas extremos gustan de la eliminación de la conciencia”²⁵⁸

Y sin embargo, a pesar de lo contrarios que empirismo y materialismo resultan, uno y otro terminan por converger. Una convergencia que, para empezar, es posible porque sus principios de selección no son antagónicos sino simplemente diferentes: el uno, el empirismo, selecciona los conceptos o las proposiciones a partir de los datos que pueden respaldarlos; el otro, el materialismo, seleccionando las teorías por el tipo de explicaciones que suministran:

“Histórica y lógicamente, el fantasma y la máquina están frecuentemente en conflicto. En alguna medida, pero sólo en alguna medida, este conflicto puede resolverse subrayando este punto – que uno de ellos es selector de datos, y el otro, un selector de explicaciones.”²⁵⁹

²⁵⁸

Legitimation of Belief, pág. 80-81

²⁵⁹

Ídem, pág. 63.

Por eso, esa convergencia es algo más que una posibilidad lógica. Ha sido, sobre todo, una convergencia efectiva que tuvo unas consecuencias sociales imprevisibles. El empirismo fantasmal como el materialismo mecanicista se aliaron en la batalla que en los siglos XVII y XVIII se libró en Europa contra el sistema de creencias tradicional heredado de las sociedades premodernas. Y es que como apunta Gellner el mundo moderno que estos severos y sistemáticos selectores ayudaron a alumbrar es radicalmente diferente de:

“aquellas visiones temporales y espacialmente condicionadas, accidentalmente construidas, arbitrarias, asimétricas, localmente ligadas... que fundan creencias, obligaciones y un panorama social local en una abigarrada imagen que puede servir de manera bastante buena a determinadas necesidades sociales, pero que no puede sobrevivir el escrutinio imparcial, localmente indiferente de una filosofía selectora”²⁶⁰

El materialismo, como el empirismo, rompe con el sistema de creencias tradicional, entre otras cosas, rompiendo con la familiaridad. En el caso del materialismo, porque lo que está implícito en su planteamiento es que lo familiar es explicado por un mecanismo subyacente que no se muestra de manera inmediata. La validez de las explicaciones nada tiene que ver con el *status* de quien las propone, sino que se mide por su posibilidad de ser corroboradas y por el parámetro burocrático de la eficiencia, una eficiencia predictiva y/o tecnológica, abierta a la mejora.

Otro tanto cabe decir del empirismo. El escepticismo metódico que hereda y radicaliza del cartesianismo no es menos enemigo de la familiaridad que la búsqueda de estructuras subyacentes postuladas por el materialismo. El atomismo conceptual disuelve las asociaciones tradicionales:

“La tarea de esta imagen atomista y empirista del mundo fue disolver todas las asociaciones existentes, someterlas a escrutinio, y readmitir sólo si una evidencia empírica fundada las sostenía. Ninguna asociación existente de hecho o valor podía esperar sobrevivir simplemente en virtud de su pasado prestigio”²⁶¹.

Además Gellner, al valorar al empirismo como criterio selector de datos, se enfrenta a una de las críticas tradicionales a las que se debe enfrentar toda filosofía empirista: la acusación de subjetivismo; dado que el empirismo remite a la subjetividad, a las experiencias privadas del sujeto, para legitimar los conceptos. El argumento que utiliza para eludir esta crítica es que las experiencias siempre tienen un carácter involuntario, son datos, en ese sentido, se nos imponen. Las experiencias o impresiones son las mismas para cualquier observador en las mismas condiciones. Luego el empirismo no remite únicamente a la subjetividad sino, en tanto que se utiliza como criterio, a la intersubjetividad. Volvamos a sus palabras:

“Lo que es esencial en el culto empirista de la experiencia como fuente de conocimiento es la imposición de una obligación de someterse a jueces que son externos a, e independientes de, la teoría que es juzgada”²⁶²

E insiste:

“Nótese como es esta orgullosa y total independencia de las sensaciones respecto de nuestra voluntad...lo que las convierte en árbitros cognitivos tan atractivos”²⁶³

²⁶⁰ *Ídem*, pág. 71.

²⁶¹ *Legitimation of Belief*, pág. 117.

²⁶² *Legitimation of Belief*, pág. 110

²⁶³ *Legitimation of Belief*, pág. 82

De este modo el empirismo, no menos que el materialismo, reconoce la autonomía de la verdad, su independencia respecto a nuestras teorías.

La convergencia entre las dos grandes selectoras más que un problema de historiografía filosófica se convierte en Gellner en una filosofía de la ciencia, la convergencia entre materialismo/mecanicismo y empirismo nos explica, en última instancia, cómo funciona el método científico y las características generales de las creencias o conocimientos que se obtienen a partir de su aplicación. Ayudados por el artículo de *Ralph Schroeder* ya citado, "From the Big Divide to the Rubber Cage"²⁶⁴, podríamos resumir los rasgos generales de cómo opera la ciencia y el tipo de conocimiento que constituye. La caracterización del sistema de creencias que llamamos ciencia es bastante popperiana en alguno de sus rasgos, podríamos resumirla en un conjunto de tesis:

- a) La validez de las creencias no se vincula a un cuerpo de ideas sustantivas sino al método a través del cual hemos llegado a esas creencias. Los sistemas de creencias que no se someten a las normas de validez o procedimientos del método son inaceptables como conocimiento.
- b) El conocimiento científico es acumulativo, esto depende del consenso que genera entre los investigadores y, por otro lado, de que por norma siempre debe estar sometido a revisión y descarte a la luz de las sucesivas revisiones.
- c) Las revisiones se realizan a partir de la información empírica, los datos, de forma que cualquier conjunto de creencias o hipótesis debe ser susceptible de ser puesta en tela de juicio partir de estos datos.
- d) Los datos deben ser lo más "atómicos" posibles, la

evidencia empírica debe tratarse en la forma de piezas aislables o separables y no como paquetes previamente atomizados.

- e) Todos los datos deben ser tratados por igual, a ninguno puede dársele un *status* especial.
- f) También los observadores, al menos en principio o en las mismas condiciones, son iguales.
- g) Los datos han de servir para postular estructuras y someterlas a revisión.
- h) Las estructuras se entienden como modelos simétricos que explican cómo sus partes están vinculadas y que se aplican a toda la evidencia por igual sin excepciones.
- i) Las estructuras explican un conjunto de fenómenos que puede ser subsumido en ellas y son reproducibles.
- j) Estas estructuras han de ser transparentes en el sentido de que las vinculaciones entre los elementos que explican pueden revisarse y comprobarse.
- k) Por último, como los datos, las estructuras son accesibles al escrutinio de todos los investigadores.

Estos son los puntos que en resumen caracterizan cómo la racionalidad científica opera tanto en las ciencias naturales como sociales, más que propiamente una descripción del método científico – ello sería demasiado pretencioso, dada la pluralidad de las ciencias y sus diferencias irreductibles- es un sistema de normas, como a Gellner le gusta llamar, una ética del conocimiento científico. Y aunque Gellner no es un filósofo de la ciencia propiamente, en este punto de su argumentación tendrá que enfrentarse a algunos problemas clásicos que la filosofía de la ciencia ha planteado.

El primer problema que deseamos comentar podríamos articularlo en una pregunta bastante clásica ¿es Gellner realista o

²⁶⁴ *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. Págs. 427-446.

idealista? La respuesta a esta pregunta es que no se decanta por ninguna de las dos posiciones. Más bien su respuesta sería una posición que suena a kantiana o incluso pragmatista, a su pesar. Se articula en la combinación de las dos estrategias que venimos comentando, la del empirismo y la del materialismo:

“Si no podemos mirar a lo que está más allá de los fenómenos y si no podemos ver si hay continuidad o no en los huecos (de la experiencia)... entonces debemos interpretar aquellas atribuciones de sustancialidad, causalidad, etc. Que no correspondan a nada de lo que realmente experimentamos... como jugando algún papel directo en la ordenación del material que es efectivamente experimentado. Y si es así, entonces ¿cómo deben reinterpretarse estas entidades y relaciones? Deben verse como *ficciones* útiles, importantes. No hay causalidad “realmente”, pero hay patrones regulares de sucesión, y el mejor modo de visualizar estas repeticiones es pensarlas como conectadas en una especie de nexo... No hay sustancias “realmente”, pero podemos pensar y comportarnos “como si” las hubiere, pues ésta es la manera de pensar más útil, económica, mnemónica, y en cualquier caso sugestiva”²⁶⁵

En suma, Gellner estaría de acuerdo con Kant en que no sabemos si la imposición de regularidades u orden sobre la evidencia es producto de cómo el mundo es, lo que sí está claro es que es una característica de cómo nuestro pensamiento debe operar cuando intenta conocerlo. Pero no hace falta remitirnos a Kant, a pesar de todo su idealismo, el empirismo no cae en una forma de quietismo o esteticismo²⁶⁶, no se despreocupa por el “mundo externo”. Por el

²⁶⁵ *Legitimation of Belief*, pág. 75.

²⁶⁶ “(...) el fantasma en la práctica consiguió no conducir al quietismo, sino por el contrario a algo altamente convergente con el *ethos* de la máquina, la creencia en la fiabilidad y utilidad de las explicaciones “estructurales”, *Legitimation of Belief*, pág

contrario, asumiendo los valores del utilitarismo, termina en la práctica por recomendar la misma búsqueda de estructuras subyacente a los fenómenos que el materialismo prescribe.

De hecho profundizando en la cuestión del realismo/idealismo parece que la posición idealista que parece seguirse del empirismo es epistemológicamente más fundamental. Tanto “el fantasma” como “la máquina” recomiendan la búsqueda de estructuras explicativas, pero al decirnos el empirismo que semejantes estructuras tienen en realidad el carácter de “ficciones”, de “proyecciones”, es en el fondo una posición más envolvente que el materialismo. Para empezar, nos permite comprender las implicaciones filosóficas de éste último, puesto que a pesar de su aparente compromiso con el realismo, el materialismo es igualmente deudor del giro copernicano, ya que el reduccionismo que implica, el punto de vista de que todo en el mundo es realmente otra cosa, está enraizado, no en como las cosas son, sino en nuestro ideal de explicación:

“La explicación genuina...significa subsunción bajo una estructura o esquema hecho de elementos neutrales e impersonales...Esto también subraya porque el ideal explicativo de la máquina cae dentro de la filosofía “copernicana”, el desplazamiento de la soberanía al interior del hombre: aunque sus premisas parecen ser sobre el mundo (“hecho de máquinas”) no sobre nuestro estilo de cognición, hay una razón por la que el mundo está hecho de máquinas, y esta razón reside no en el mundo sino en nuestras *prácticas* de explicación”²⁶⁷

Por otra parte, desde una perspectiva epistemológica, es el empirismo el que, remitiendo a la subjetividad, tiene la última palabra, al fin y al cabo la plausibilidad de las estructuras explicativas que se

121.
²⁶⁷

Legitimation of Belief, pág 107.

propongan habrá de ser inevitablemente evaluadas por alguien.

¿Supone esta lectura idealista o subjetivista, en última instancia, la renuncia al realismo o a la objetividad? Quizás deberíamos matizar las cosas, como hemos dicho la posición de Gellner no permite decantar sus posiciones teóricas hacia ninguna de las dos clásicas etiquetas. En primer lugar, porque tanto el materialismo como el empirismo, y no digamos su combinación, suponen que hay un mundo externo. Cuanto menos el argumento a favor del realismo es similar al que ya hemos esbozado al explicar la posición monista de Gellner, de hecho realismo y monismo estarían íntimamente relacionados, son presupuestos necesarios de la explicación científica. Gellner puntualiza²⁶⁸ que el realismo, aunque deba presuponerse, no añade nada a la comprensión del mundo, es algo que debemos asumir a nivel práctico, pues de otra manera la idea de que la ciencia es un instrumento para explicar y manipular el mundo carecería de sentido.

Otra de las razones que explican cómo el punto de vista empirista-materialista no desemboca en el idealismo es quizás una de las paradojas que ya habíamos comentado del propio empirismo y más en general de la tradición Crusoe. Recordemos que cuando comentábamos los avatares de la tradición Crusoe llegábamos a la conclusión de que la radicalización del giro copernicano llevaba a la desaparición del sujeto. La aplicación de los criterios de racionalidad convertían al sujeto en un haz de percepciones o en la condición de posibilidad de toda representación, era el caso del yo desaparecido. ¿Qué consecuencias posee esto para las teorías científicas? Podríamos utilizar para responder las palabras de J. A. Hall comentando la posición gellneriana: “la ética positivista... puebla el mundo con nuestras teorías; el mundo ya no es visto en términos homocéntricos...las normas de cognición aunque son de hecho nuestras,

²⁶⁸ Gellner, E., *El arado, la espada y el libro*, Barcelona, Ediciones 62, 1994, pág. 203

ya no nos sitúan en el centro de las cosas”²⁶⁹

En resumidas cuentas, empirismo y materialismo convergen. Ambos se alían como sistemas filosóficos que erosionan los valores de la sociedad mágica y agraria, y ambos auspician y suscriben la ética utilitarista propia de la industrialización. Enemigos de la “superstición”, amigos del “progreso”, bien podemos decir que empirismo y materialismo, en el sentido amplio en que Gellner los entiende, son las filosofías ilustradas o modernas por antonomasia. No sólo reflejan la industrialización, además la santifican y colaboran en su implantación. El empirismo convergente con el materialismo es la concreción de la tradición Crusoe, la mejor codificación de la racionalidad moderna; su aplicación ha supuesto una consecuencia clave a la hora de conseguir el despegue hacia la modernidad: ha influido sobremanera en la separación de la esfera de la cognición del orden social.²⁷⁰ Cuando decimos que la alianza entre materialismo y empirismo es aliado del progreso no queremos caer en el tono panfletario, sino subrayar que una distintiva del progresismo es no reverenciar a la tradición ni a la autoridad. Así el empirismo, al fomentar el individualismo o el subjetivismo si se quiere, consigue romper con las visiones heredadas basadas en las costumbre o en la autoridad, en la cultura heredada. Al afirmar que la verdad es privada, se está liberando a la naturaleza o más bien a la investigación sobre la naturaleza.²⁷¹

²⁶⁹ Hall, J. A. *Diagnoses of Our Time*, London, Heinemann. 1981

²⁷⁰ La separación de la esfera de la cognición del resto de funciones sociales es algo que profundizaremos cuando entremos en la filosofía de la historia de Gellner. De momento estamos tratando el tema del conocimiento de forma autónoma desde el punto de vista filosófico, centrándonos fundamentalmente en su libro *Legitimation of Belief*. Pero será cuando abordemos otra de sus obras más importantes, Gellner, E., *El arado la espada y el libro*, Barcelona, Ediciones 62, 1994, cuando valoraremos el impacto de la racionalidad moderna frente a otras formas de cognición.

²⁷¹ Históricamente, en este deslizamiento progresivo hacia el individualismo Gellner ve la huella del protestantismo en la modernidad, *El arado la espada y el libro*, pág.142

4.4 Los límites del empirismo

Hemos visto cómo Gellner ha completado su retrato de la tradición Crusoe planteando la alianza entre el empirismo y el materialismo, y cómo de las dos posiciones la más omniabarcante le parece el empirismo. La posición de Gellner a la hora de valorar la tradición epistemológica cuya culminación era el empirismo no es neutral, goza de sus simpatías. Lo que no quiere decir que no sea consciente de sus limitaciones. Ya vimos algunas de esas limitaciones y problemas cuando analizábamos la tradición Crusoe en general, no obstante si queremos comprender cómo a pesar de sus limitaciones Gellner no considera que esta tradición esté acabada debemos comprender cuáles son sus límites y problemas para después ver cómo él los afronta.

Para empezar, Gellner es bien consciente de que el empirismo como teoría psicológica es un fiasco. Nuestra mente es mucho más compleja, requiere, sin duda, para ser explicada, la postulación de estructuras más complejas que las meramente asociativas que la tradición empirista, a partir de Hume, auspició. Gellner comparte la crítica de Chomsky al conductismo, al que considera, con razón, como una especie de empirismo externalizado.²⁷²

Pero el empirismo no sólo es una mala base de la que derivar una psicología, también es inadecuado si se toma filosóficamente al pie de la letra. Curiosamente, en este punto Gellner concuerda con el segundo Wittgenstein, o con Quine. En general Gellner aceptaría la enmienda que se le propone al empirismo, es imposible establecer una distinción tajante entre lo empírico y lo conceptual. La tradición Crusoe supone que el sujeto que busca evidencias a favor de unas u otras explicaciones se ha librado, gracias a la duda, de todo prejuicio, que se

²⁷² Cf. El epígrafe "The incompetent ghost" del capítulo 5 de *Legitimation of*

ha convertido en una especie de “puro visitante” del mundo que lo inspecciona libre de toda contaminación del mismo. Gellner acepta que el puro visitante es una imposibilidad. Es cierto lo que afirma el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* al señalar que aprendemos nuestro lenguaje aprendiendo a vivir con él y en él:

“En realidad, el puro visitante es una imposibilidad como lo es la suposición de que representa una aspiración plausible o posible: no podemos desvestirnos de nuestro ropaje conceptual y permanecer puros y receptivos al mundo “como realmente es”, pues sólo podemos percibir y categorizar el mundo a través de algún sistema de conceptos, de algún particular posicionamiento de nuestra sensibilidad”²⁷³

Es imposible, por tanto, librarse de todo prejuicio. La experiencia necesariamente ha de ser conceptualizada, y dado que, según los mismos postulados empiristas, los conceptos ya son algo que nosotros mismos hacemos, ello significa que no tenemos experiencia pura, incontaminada, absolutamente dada. Lo que no sólo invalida el precepto deontológico del empirismo –no debemos aceptar ningún concepto que no derive de la experiencia- sino también su propia ontología, pues, querámoslo o no, no podemos considerar nuestros constructos como meros constructos, pues la experiencia con la que supuestamente habríamos de construirlos es, en realidad, parasitaria de ellos. En *Legitimation of belief* Gellner reconoce esas debilidades:

“El problema general del empirismo podría resumirse diciendo que los datos puros resulta que no son ni datos ni enteramente dados, y que de manera semejante que las alegadas ficciones conceptuales resultan no ser ficciones

Belief.
273

Legitimation of Belief, pág. 79

que parecen tener una vida propia, y no ser meros artificios rotacionales. No son ficciones inertes. Vivimos en términos de ellas, y ellas afectan a los “datos” encontrados. En la medida en que la vindicación de la autoridad de los datos depende de su pureza, la vindicación colapsa, pues no son puros”²⁷⁴

Todas estas consideraciones, sin embargo, no llevan a Gellner a abjurar del empirismo. Es posible, en realidad seguro, que el empirismo no es una buena descripción de cómo funciona nuestro sistema cognitivo, ni tampoco podemos tomarnos completamente en serio su *desiderata* de atenernos a los datos puros, como tampoco podemos evitar tomarnos por reales lo que desde su punto de vista no son sino ficciones (o construcciones), pero el empirismo es valioso como ideal regulativo, como ética del conocimiento científico, es decir como recomendación de que intentemos someter nuestras explicaciones a la prueba de experiencias lo más independientes posibles de la teoría en las que aquellas vienen formuladas.

En sus principales obras de carácter epistemológico, Gellner insiste en este punto, veamos como lo expresa en *Lenguaje y soledad*:

Esta falta de realismo... no implica que el modelo Crusoe carezca de importancia o valor. No es así. Es enormemente importante y meritorio como declaración de principios o modelo de cómo una particular tradición, a saber la nuestra propia, reconstruye y purga sus propios mundos cognitivos y productivos...

“Esta función normativa es su verdadero papel: no es una buena historia o descripción... las personas no son átomos, ni en el verdadero comienzo atomizan sus mundos... comienzan como dóciles miembros de su comunidad y sus percepciones comienzan como Gestalten. Pero fue cuando

²⁷⁴ *Legitimation of Belief*, pág.79.

empezaron a pensar como individuos y a descomponer su mundo, como un ejercicio intelectual, cuando también rompieron con sus antiguos límites en el terreno del conocimiento y la producción. Fue entonces cuando se produjeron las grandes revoluciones científicas y económicas.”²⁷⁵

Podemos comprender ahora la posición de Gellner. El empirismo y en general la tradición racionalista e ilustrada son capaces de codificar y contribuir a implantar una nueva forma de pensamiento, una entre otras posibles. No podemos buscar su valor en una justificación teórica, su búsqueda conduce irremediablemente a un escepticismo de fundamentación, del que ya se percató Hume. Gellner lo reconstruye weberianamente: lo que la filosofía moderna aporta a la modernidad, que se refleja en la ciencia y en la industrialización, no es tanto una teoría como una ética del conocimiento científico. En última instancia todo estriba en una elección de valores, una justificación práctica.

Antes de discutir en qué términos Gellner plantea la necesidad de una justificación práctica, veamos por qué estamos necesariamente abocados a ella.

4.5 Los límites de la razón y posibles respuestas

Aplicar el empirismo de forma estricta no es el único problema al que se enfrenta la tradición racionalista e ilustrada. Es simplemente un argumento poderoso de los muchos que la propia tradición filosófica ha esgrimido para constatar que la razón es impotente a la hora de justificarse a sí misma por procedimientos racionales. Paradójicamente hay buenas razones para desconfiar de la razón, esta es una de las conclusiones que podemos encontrar en *Razón y cultura*. Años después

²⁷⁵ *Lenguaje y soledad*, pág. 281-2

de la publicación de *Legitimation of belief* parece que Gellner necesite dar otra vuelta de tuerca a su afán de valorar en sus justos términos la racionalidad ilustrada, *Razón y cultura* cumple con ese objetivo. En esta obra, después de evaluar la filosofía de los que para él son los tres grandes teóricos de esta tradición: Descartes, Hume y Kant, repasará también las críticas internas o los ataques que recibieron, directa o solapadamente.

Declaradamente o no, de la filosofía de estos tres autores se seguía la ausencia de garantía o justificación del método racional (sea o no equiparado con la ciencia). Así que la filosofía posterior, con más o menos ansiedad, ha sido la articulación de este tema. Ya hemos desgranado algunos de los caminos que transitó siguiendo más bien el orden biográfico de nuestro autor. La filosofía lingüística consecuencia de la evolución de la obra de Wittgenstein fue una de esos caminos, pero con anterioridad, simultánea y posteriormente hubo otras muchos filósofos y escuelas filosóficas que reaccionaron ante la impotencia de la razón. Si la investigación o el proceder racional implican procedimientos y creencias que no se pueden justificar ¿pueden ser racionales?

Además del problema de los límites del empirismo que puso de manifiesto la filosofía de Hume, también está el que constata la filosofía de Kant. Para exponerlo podemos volver a la conjunción entre mecanicismo y materialismo, a sus virtualidades y a sus terribles consecuencias. La combinación de los principios del empirismo y el materialismo tienen como resultado que la razón puede conocer un mundo ordenado, un sistema, de forma que engendra la naturaleza —“un sistema ordenado de fenómenos sometidos a reglas”²⁷⁶— el resultado es que la razón pierde la autonomía, es devorada por la naturaleza pues ningún hecho, ni siquiera los principios de la propia razón pueden escapar de ese orden compartido. Por lo que Gellner concluye:

“...dentro de tan ordenada naturaleza no hay lugar ni para la razón, ni para la moralidad, ni siquiera para una genuina identidad. Una gran máquina ordenada sólo ofrece un lugar para pequeñas máquinas dentro de ella, nunca para personas. Sólo para mecanismos que *obedecen* leyes naturales; en definitiva, no deja lugar para seres que se *conciben* autónomamente con respecto a las leyes naturales o morales, y eligen racional y libremente conformarse a las últimas”²⁷⁷

Uno de los autores que más lúcidamente vio este problema fue Kant, su solución desesperada es bien conocida, pasa por cerrar los ojos o más bien empeñarse en aceptar una dicotomía irreconciliable: considerarnos como seres naturales, sujetos empíricos, sometidos a las leyes naturales pero a la vez pensarnos fuera de la naturaleza, como investigadores y agentes morales. Es una nueva versión del exilio cósmico cartesiano que esta vez no es una situación transitoria hasta que recuperemos la certeza, sino una condición permanente de cada ser humano. El yo puro kantiano tanto en su versión cognitiva como ética se convierte en una condición tanto de la ética como del conocimiento, pero en sí mismo es inaprensible. Ya vimos, cuando comentábamos al primer Wittgenstein, que la situación era similar. No nos interesa valorar la solución a las que se ven abocadas las filosofías trascendentales, sólo que revelan la cuestión clave: la naturaleza absorbe o más bien devora a la razón.

¿Qué otras soluciones caben ante un problema de este calibre? Antes de ver cuál es la postura de Gellner, o como él, que se ha comprometido abiertamente a defender los criterios que las teorías del conocimiento marcan como racionales, salva los problemas a los que se ven abocadas, veamos otras variantes de “solución”. Entrecomillábamos el término solución dado que la primera posición

²⁷⁶

Razón y cultura, pág. 120.

²⁷⁷

Razón y cultura, pág. 121.

que vamos a recorrer de la mano de Gellner es una ruptura total con el racionalismo, un cortar por lo sano defendiendo o aceptando sin pudor el irracionalismo.

Gellner narra este enfrentamiento a la razón en un epígrafe titulado “La razón frente a los dioses oscuros” de su obra *Razón y cultura*, en él expone en líneas muy generales, intentando captar lo esencial, el pensamiento de tres autores que claramente pueden ser calificados de irracionales: Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Los tres autores tendrían en común postular una fuerza, “oscura” si queremos, que opera por debajo de la razón: la voluntad, en el caso de Schopenhauer, la voluntad de poder para Nietzsche, o los impulsos sexuales para Freud.

Pensemos de momento en Schopenhauer²⁷⁸ pues su irracionalismo surge de una original lectura de la teoría del conocimiento o la racionalidad kantiana, por lo que puede leerse como un escape de los problemas a los que aboca la teoría del conocimiento moderna. Y es que la deducción de una fuerza ciega e irracional que penetra en todos los seres del mundo la realiza Schopenhauer a través de la distinción kantiana entre fenómeno y noumenon. Para Schopenhauer, Kant no habría sido lo suficientemente consecuente manteniendo la objetividad del mundo con independencia del sujeto y a la inversa, planteando que el sujeto puede pensarse como un ser autónomo con respecto al mundo. Por lo tanto, la conclusión de Schopenhauer es que sujeto y objeto son indisolubles y se presentan como representación o fenómeno; en esta esfera todo está determinado es decir sometido a las leyes causales, espacio-temporales y necesarias, veamos una cita de Gellner que constata este análisis:

²⁷⁸ No es Schopenhauer el autor irracionalista al que más páginas dedica Gellner sino a Freud. Gellner analiza y critica la obra de Freud y su repercusión social en su obra *The Psychoanalytic Movement: Or the cunning of unreason*, London, Paladin, 1985. Seguramente hay muchas razones del interés especial que Gellner siempre prestó al psicoanálisis, pero una de las más plausibles es su enorme éxito en conquistar el lenguaje de las emociones y de la personalidad en el occidente desarrollado.

“Schopenhauer abandona el tortuoso intento kantiano de buscar un vínculo entre el yo como razón y el yo como naturaleza. Renuncia al esfuerzo de mostrar cómo un ser racional puede milagrosamente actuar moralmente y a la vez ser parte de un mundo causal y mecánico”²⁷⁹

A cambio se acepta la determinación absoluta pues el objeto sólo puede ser intuitivo porque se somete a las condiciones a priori del sujeto. Pero en nosotros está la raíz del objeto mismo, o más bien para ser precisos de la “cosa en sí”, del noúmeno, es nuestra experiencia del cuerpo quien nos pone en contacto con ello, o ella, el término con el que conceptualiza Schopenhauer esta “cosa en sí” es la voluntad²⁸⁰. Mi experiencia del cuerpo me pone en contacto con la voluntad, una fuerza caprichosa e insaciable. La voluntad se manifiesta en todo, todas las fuerzas e impulsos que observamos en la naturaleza pueden subsumirse bajo este antropomórfico término. En el caso del ser humano la voluntad es percibida como una codicia insaciable, que nos introduce en la rueda del deseo y el hastío:

“Toda tendencia, al nacer de una carencia, de un descontento con su estado, supone sufrimiento en tanto que no se vea satisfecho dicho anhelo; sin embargo, ninguna satisfacción es duradera, suponiendo más bien tan sólo el punto inicial de una nueva tendencia. Esta tendencia la vemos obstaculizada y combatida por doquier de múltiples maneras, por lo tanto, siempre como sufrimiento: al no darse ningún objetivo final de la tendencia, no hay tampoco medida ni término del sufrimiento”²⁸¹

²⁷⁹ *Razón y cultura*. Pág. 122.

²⁸⁰ “(...) el cuerpo es condición del conocimiento de mi voluntad”, Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, pág. 190, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.

²⁸¹ *Ídem*, pág 405

No hay satisfacción posible²⁸² la única escapatoria a esta lógica implacable es la renuncia, el cese de la acción y el paso a la contemplación. En esto consiste la moralidad para Schopenhauer en inacción, pasividad, renuncia al mundo. La bondad o la acción valiosa consisten en la abstención al máximo de la voluntad. Ahí radica el misterio, en esa capacidad de la voluntad para volverse hacia sí misma y frustrarse.

Así pues vemos como las dificultades de la razón pueden llevar a abrazar el irracionalismo. La creatividad de Schopenhauer fue el producto de numerosos temas: una platónica o budista sobre-valoración de la contemplación en contraste con la acción, la idea india de la salvación a través del autoexilio, la contemplación de raigambre helénica y el esteticismo tan característico del siglo XIX, se fusionaban en su teoría. De igual modo que contemplamos una obra de arte podemos contemplar las dificultades vitales y convertirlas en un espectáculo: el mundo *sub specie aeternitatis*. Sugerimos en este punto echar la vista atrás para darnos cuenta de que el *Tractatus* de Wittgenstein es una versión minimalista y basada en la lógica, no en la teoría del conocimiento kantiana como es caso de Schopenhauer, de *El mundo como voluntad y representación*.

Las posibilidades de mejorar el mundo están totalmente ausentes en estas filosofías. En otras palabras, si dejamos una perspectiva individual y pasamos a una colectiva ni hay progreso ni lo ha habido ni lo habrá:

“El mundo se deja para el demonio. No posee ninguna finalidad, y ciertamente no hay salvación a través del progreso, ni para los individuos ni para las colectividades, aunque hay salvación optando por salirse de él y volverse

²⁸² Con su particular ironía Gellner apostilla: “Schopenhauer parece ignorar por completo los placeres que se extienden en el tiempo, tales como darse un baño caliente”, *Razón y Cultura*, pág. 124.

hacia la contemplación y la abstención del deseo, cosa que Schopenhauer predica más que pone en práctica”²⁸³

Si la filosofía es una cuestión de carácter, quizás esta sea una buena opción para determinados individuos pero no parece cuadrar demasiado con la personalidad de Gellner, con su concepción de la actividad filosófica ni con los problemas sustantivos de los que su pensamiento pretende dar respuesta. Él era un rebelde intelectual con una causa.

No obstante hay que reconocer el atractivo y el éxito de estas ideas, todo el movimiento romántico se alimentaría de ellas. Dándoles la vuelta, colocándolas de pie, como diría Marx, servirían de base para el nacionalismo. Como ya vimos, constituyen una metafísica del hombre. También Nietzsche ofrecería una versión más terrenal y mundana de las ideas básicas de Schopenhauer. Nietzsche compartiría la metafísica biologicista de su maestro Schopenhauer, además el siglo parecía apoyarles gracias a la aceptación y difusión de la teoría de la evolución. Lo que rechaza es la valoración negativa de la voluntad y en consecuencia la propuesta de Schopenhauer de que la voluntad se vuelva hacia sí misma hasta conseguir suprimirse. No hay ninguna razón para considerar mala a la voluntad, cualquier valoración carece de sentido, incluso se puede decir que sigue buscando la autoafirmación cuando utiliza otros medios más enrevesados.

Sin embargo, como es bien conocido, en la crítica a la moral Nietzsche se permite valoraciones: rechaza esta moral enrevesada atribuyéndosela a los “débiles” que enmascararían su resentimiento hacia los “nobles” bajo valores como la igualdad, la sumisión, la mansedumbre y el amor al prójimo, y a cambio hace una loa de la voluntad directa, cándida y brutal de un ser vigoroso y victorioso. Gellner no ve nada claro cómo Nietzsche puede permitirse juzgar la estratagema de los débiles pues en una naturaleza extramoral no hay

²⁸³ *Razón y cultura*, pág. 123.

más criterio que el éxito. No hay ninguna razón que justifique que la voluntad enrevesada y astuta sea peor que la abierta y directa si después de todo tiene éxito:

“Si los astutos débiles burlan a los estúpidos fuertes, bien, mejor para ellos ¿Por qué no habrían de ser los zorros, en vez de los leones, quienes heredaran la tierra? No sólo no está claro cómo Nietzsche puede permitirse este juicio de valor sino cómo, desde sus premisas, puede permitirse juicio de valor *alguno*”²⁸⁴

Sigamos con esta breve incursión en los irracionalismos que hemos presentado como reacciones al problema de las relaciones antinómicas entre razón y naturaleza. La razón engendra la naturaleza pero se ve desbancada por ésta, pues la naturaleza no permite excepciones, ante este problema los irracionalismos introducen a la razón en la naturaleza, como una capacidad adaptativa más, incluso como algo espurio, un recurso de débiles, llamará Nietzsche al entendimiento²⁸⁵.

En cierta continuidad con Schopenhauer y Nietzsche, otro de los irracionalismos objeto del interés de Gellner es Freud, de hecho tal es la preocupación que le suscita este autor y sus repercusiones que le dedica el libro ya citado, *The Psychoanalytical Movement: Or the cunning of the unreason*. La especial atención que le presta Gellner podría explicarse desde una perspectiva sociológica. Gellner considera que el sorprendente grado de popularidad del que gozó el psicoanálisis a mediados del siglo XX responde a una necesidad sociológica, o incluso si nos ponemos más radicales psicológica o antropológica, de consuelo metafísico y existencial en una época altamente secularizada. En las sociedades de industrialización avanzada, la vida para una amplia

²⁸⁴ *Razón y cultura*, pág. 126

²⁸⁵ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia, Universidad de Valencia, Servicio de publicaciones, 1980.

mayoría depende, no de la interacción con la naturaleza, sino de las relaciones con los seres humanos. Como diríamos sartrianamente, el infierno son los otros. Las relaciones humanas se viven de una forma competitiva y problemática, de forma que para afrontar esta situación la gente acude ahora a un terapeuta, éste le suministra dirección y consuelo. En las sociedades industriales, los psicólogos sustituirían a los curas o directores espirituales.

Desde un punto de vista filosófico, la antropología freudiana está en continuidad con la ruptura de la visión empirista del ser humano, una conceptualización que lo había presentado como un ser que procura maximizar el placer y evitar el dolor. Por contraste, la teoría de Freud considera que las principales fuentes de motivación e identificación humana son las necesidades instintivas y las relaciones y sentimientos concretos e intensos que surgen de las relaciones íntimas, son en última instancia de carácter sexual. Además estas afecciones no son transparentes al sujeto sino que se camuflan astutamente en un código autoimpuesto cuyo principal objetivo es engañar.

El método para salir del autoengaño y restaurar el equilibrio psíquico aunque apuesta parcialmente por una cartesiana suspensión del juicio sobre nuestras creencias previas, ésta sólo es un paso previo para que el terapeuta trabaje interpretándolas con el abierto método de la asociación de ideas que le permitirá llegar al inconsciente. La técnica desde un punto de vista epistemológico es un típico caso de teoría que da carta blanca. En la línea de Popper, se observa que es imposible refutar una hipótesis psicoanalítica dado que la evidencia que podría falsarla siempre es reinterpretable.

Por último, volviendo a los problemas que plantea la relación entre naturaleza y razón, el irracionalismo no es la única salida posible. En *Razón y cultura* Gellner valora una propuesta mucho menos radical y sombría: el pragmatismo. Sin dedicarle demasiadas páginas, se centra concretamente en la posición del que considera el pragmatista más

influyente contemporáneo: W.V.O. Quine. La posición pragmatista en general y la de Quine en particular propone naturalizar al hombre, no en el sentido de considerar que las principales fuerzas que operan en él son de carácter irracional y que lo que llamamos razón siempre esté supeditada a otras fuerzas o instintos naturales más básicos. Se trata de considerar el conocimiento como una capacidad natural más. En ese sentido el conocimiento está sometido, en tanto que proceso natural, a los mecanismos que postulan las ciencias naturales. Desde un punto de vista quineano la primera reducción sería a la psicología conductista y la segunda, más en general, a la biología darwinista.²⁸⁶

Gellner no explica detalladamente cómo la epistemología de Quine es una revisión del empirismo y una corrección del proyecto del positivismo lógico. Pero lo que está claro es que sus tesis más famosas que van encadenadas: la crítica al atomismo, la imposibilidad de discernir o separar lo teórico de lo observacional, la no distinción entre analítico y sintético, la relatividad ontológica, el holismo... le llevan a tener que buscar unos criterios diferentes a los de la tradición en la que se inscribe para abordar el proyecto epistemológico tradicional: justificar el conocimiento en general y la ciencia en particular. Un proyecto al que el autor norteamericano no habría renunciado. Esos criterios diferentes pasan por aceptar un presupuesto que Gellner considera demasiado optimista: la armonía preestablecida entre los procesos cognitivos y la naturaleza. El pragmatismo quineano, como el pragmatismo en general, dado que tiene que aceptar que no existe ningún criterio que permita establecer la verdad de una creencia desde el punto de vista de un sujeto individual ni tampoco desde un determinado punto de una investigación, considerará el conocimiento como una empresa colectiva en la que estaría implicada la especie en general y la comunidad de investigadores en particular:

²⁸⁶ Cfr. Quine, W.V.O., "The nature of natural knowledge", *Mind and Language*, Guttenplan, S. (ed.) Oxford, Clarendon Press, 1975 y "Naturalización de la epistemología", *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986.

“En cualquier etapa de desarrollo cognitivo de la humanidad (o incluso de cualquier vida) podemos, según parece, construir felizmente sobre la herencia existente, con la confiada expectativa de que, aunque sin duda a menudo podemos errar en los detalles, en líneas generales nuestra construcción será sólida y nos suministrará una base adecuada para esfuerzos posteriores”²⁸⁷

Las objeciones de Gellner a este planteamiento pasan, por una parte, por un argumento que claramente es una falacia *ad hominem*, aunque como siempre en Gellner bastante incisiva, que consiste en resaltar que este optimismo confiado y complaciente tiene mucho que ver con el carácter norteamericano y con la idiosincrásica historia de los EEUU²⁸⁸. Por otra parte, Gellner esgrime otros argumentos, más filosóficos, de por qué la solución pragmatista no le convence. En primer lugar, desde un punto de vista interno, la argumentación de Quine no evita la circularidad típica de cualquier intento de justificar la razón, en concreto, su principal preocupación, como buen positivista, es justificar o explicar los procesos de razonamiento que permiten establecer las verdades científicas, entre ellos la inducción. Quine comparte la posición humeana, es imposible una justificación teórica de la inducción -la situación humeana es la situación humana, dirá²⁸⁹- pero podemos confiar en la validez pragmática de las inducciones realizadas de forma sistemática a través del método científico, porque han superado la prueba de la selección natural, han permitido a los seres humanos adaptarse a su entorno. De forma que la biología de corte darwinista ayudaría a explicar la eficacia de la inducción. En suma, para justificar la ciencia en general podemos echar mano de una ciencia particular, la biología.

²⁸⁷ *Razón y cultura*, pág. 140.

²⁸⁸ “América nació moderna y progresista, no necesitó alcanzar la modernidad, y el pragmatismo está basado en la asunción de que las verdades importantes están ahí, esperando a ser descubiertas”, *Razón y Cultura*, pág. 141.

²⁸⁹ “Naturalización de la epistemología”, pág. 96.

Pero lo más grave para Gellner no es la circularidad de las conclusiones quineanas, sino el *ethos* que predicaría, aunque quizá no practicara: ajuste flexible, disposición a hacer correcciones en cualquier punto y a admitir enmiendas, junto con el rechazo total a hacer absoluta cualquier cosa. Este pragmatismo, en suma, se opondría a la preocupación cartesiana de asegurar cada paso, pero también a algunas formas de empirismo que contendrían residuos cartesianos, se opone, en suma a los:

“(intentos de hacer absolutos los datos sensoriales o los axiomas lógicos formales para convertirlos en firmes fundamentos cognitivos) y se opone a tales formas pretendiendo que estos fundamentos absolutos son, no sólo inaccesibles, sino tampoco necesarios. Decir que no se los necesita significa, por supuesto, afirmar que nos encontramos muy cómodamente en este mundo, afirmar que todas nuestras intuiciones son sanas, dignas de confianza y que no necesitan ser modificadas y corregidas por algún criterio independiente filosóficamente”²⁹⁰

El problema que ve Gellner en esta actitud sería su conservadurismo, su complacencia, no es buena desde un punto de vista heurístico. Para aclarar su posición al respecto emplea una metáfora con la que se ilustrarían dos posibles actitudes racionales. Una primera actitud o mentalidad consistiría en una especie de “providencialismo” que asume una armonía preestablecida entre los procesos cognitivos y el mundo; la otra mentalidad podría caracterizarse como la de “estado de sitio” que consiste en asumir un mundo ajeno y hostil o cuanto menos neutral, pero sea cualesquiera de los dos impredecible. Es esta asunción desde su punto de vista más fructífera a la hora de caracterizar el *ethos* cognitivo.

²⁹⁰ “La jaula de goma: desencanto con el desencanto”, Gellner, E., *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1997, pág.164.

4.6 La justificación pragmática de la razón: positivista por razones hegelianas

Es el momento de recapitular y sacar conclusiones que nos permitan fijar exactamente cuál es la posición filosófica de Gellner sobre los temas y problemas que venimos tratando. Hasta ahora se podría decir que el principal problema que hemos abordado es cómo Gellner entiende la filosofía. Hemos intentado precisarlo tanto desde un punto de vista formal, i.e. viendo las características de este tipo de conocimiento, cuanto desde un punto de vista sustantivo, que nos ha llevado a establecer cuál es la principal tarea de la filosofía para Gellner.

Estos dos objetivos nos han llevado de la mano de nuestro autor a realizar un repaso por muchos puntos de vista de las dos grandes tradiciones que él considera que configuran la filosofía moderna: el racionalismo ilustrado y el romanticismo (irracionalismo) pero también por otras maniobras filosóficas posteriores. Nos hemos movido en una especie de bucle, dado que las posiciones metafilosóficas de Gellner son una reacción a la concepción de la filosofía que parecía asumir el *establishment* filosófico oxoniense influidos por la figura de Wittgenstein. Pero a su vez esta visión de la filosofía y de la actividad filosófica no surge de la nada sino que para Gellner está determinada por dos tipos de razones, unas de carácter estrictamente filosófico y otras de cariz sociológico. Precisamente para averiguar sus razones filosóficas ha sido necesario hacer el recorrido del que venimos hablando. Las razones sociológicas se expusieron al final del apartado dos y tiene que ver con la crisis de las humanidades y el problema de las dos culturas.

La conclusión que hemos sacado de nuestro periplo es que el principal problema que articula toda la filosofía moderna, desde las cuestiones más centrales a las más periféricas, en todas sus idas y venidas, es el problema del conocimiento o, planteado de forma más

general, el problema de la racionalidad: analizar o intentar establecer qué criterios últimos poseemos para justificar nuestras creencias y nuestros valores.

Esta lectura que Gellner hace de la historia de la filosofía moderna le lleva a una conclusión similar a la que ya constataron, aunque en ocasiones cerraran los ojos, los principales autores ilustrados y contrailustrados: la desoladora conclusión de que la razón tiene los pies de barro. La razón moderna, si seguimos tanto la radiografía que Gellner lleva a cabo tanto en su primera obra dedicada a estos temas, *Legitimation of belief*, cuanto en la posterior, *Razón y cultura*, tiene, metafóricamente hablando, graves problemas psíquicos²⁹¹, su conclusión es que la razón es parricida, impotente y tiene tendencias suicidas. Es parricida pues su universalismo, la idea de una verdad única o incluso una fuente de verdad única, sería descendiente directo del monoteísmo, al que acaba por socavar cuando se establecen criterios mundanos y no trascendentes de justificación de nuestras creencias (empirismo y mecanicismo). Pero además es impotente, no puede justificarse a sí misma sin caer en circularidad y acaba lazándose a las fauces de aquello que ella misma ha engendrado, una naturaleza ordenada, determinada y simétrica (irracionalismo y pragmatismo).

Ésta es la situación teórica en la que la racionalidad se encuentra. El giro lingüístico habría supuesto el último esfuerzo por encontrar nuevos criterios racionales (delimitando el ámbito de lo significativo), su propio fracaso derivó en la filosofía lingüística o filosofía del lenguaje ordinario. Una concepción de la filosofía que siguiendo la metáfora ya utilizada, al constatar la mala salud de la razón (al menos psíquica), propondría considerar a la filosofía una actividad terapéutica que evitara nuestra tendencia a plantear problemas filosóficos, por un lado, y restituyera los conceptos a su uso ordinario.

²⁹¹ Utilizaremos esta metáfora para explicitar la tesis de Gellner, pues nuestra lectura es que la defensa que en última instancia hace Gellner de la racionalidad podría ilustrarse diciendo que aunque está aquejada de dolencias psicológicas goza de una buena salud física.

Ante esta situación, lo que hemos hecho hasta ahora es ver cómo Gellner vuelve su mirada filosófica hacia atrás, repasa críticamente las diferentes tradiciones y voces. Y llegado a este punto, reconociendo que no es posible una justificación estrictamente teórica de la razón, optará por una solución pragmática. Pero ¿acaso no hemos visto cómo Gellner ha rechazado el pragmatismo? La respuesta a esta pregunta es que su pragmatismo es de otro cariz, intentaremos precisarlo

Volvamos atrás, cuando señalábamos cuáles eran las características generales de la filosofía para Gellner y en qué se cifraba la tarea filosófica fundamental, vimos como él partía de un reproche a la tradición racionalista ilustrada en general y a la filosofía analítica especialmente, a saber, su ceguera a la historia. De esta observación podemos extraer la marca del pragmatismo de Gellner, no se trata de un pragmatismo de carácter naturalista, *more* americano, sino que sus razones pragmáticas son de carácter histórico y sociológico, su posición se resume en una frase que se repite a lo largo de su obra: *positivista por razones hegelianas*.

Aclarar esta tesis implica subrayar los planteamientos generales de la filosofía de Gellner (su metafísica²⁹²) que han ido aflorando al hilo de nuestra argumentación. Planteamientos que podríamos resumir en una serie de puntos clave de los que después se puede valorar su plausibilidad. Queremos advertir que estamos cerrando el primer capítulo de nuestra exposición en el que reiteramos que intentamos precisar la posición general de Gellner sobre la filosofía, su objeto, sus características y su relación con otras disciplinas. Los puntos que queremos destacar para ver cómo la filosofía de Gellner intenta extraer su carta de naturaleza gracias a la combinación de dos estrategias, la positivista y la hegeliana, son los siguientes, recapitulemos:

²⁹² Una exposición resumida de la metafísica de Gellner es ofrecida por Hall, J., "Gellner's metaphysic" en *Ernest Gellner & Contemporary Social Thought*.

- a) Para Gellner la tarea de la filosofía consiste en orientarse en tiempos de crisis o transformación fundamentalmente social, pero, dado que los individuos se ven inmersos en estos procesos, la transformación también puede entenderse a nivel personal.
- b) Orientarse exige contar con criterios que permitan servir de guías cognitivas y axiológicas, realmente no hay una separación estricta entre ambas. Nuestras creencias y nuestros valores suelen ir a la par.
- c) No podemos salirnos del proceso, ni exiliarnos cósmica ni culturalmente, a la hora de elegir esos criterios, pero aun así la independencia es una cuestión de grado.
- d) Un cambio global en la legitimación de nuestras creencias también supone una transformación social: “Elegimos un modo de conocer y una sociedad conjuntamente”²⁹³.
- e) Una mirada histórica, antropológica y sociológica nos permitirá constatar cómo se ha producido una gran transformación en el ámbito del conocimiento y que esta transformación tiene un correlato productivo y político²⁹⁴.
- f) Ese cambio es lo que conocemos convencionalmente por modernidad, si insistimos en el aspecto productivo, podemos llamarle “industrialización”.
- g) Las filosofías modernas (racionalistas-ilustradas) fueron un intento de codificar los criterios cognitivos que han transformado el mundo, que nos han abocado a la modernidad. El romanticismo-orgánico- irracionalista una reacción a esos criterios.
- h) Sobre todo las primeras erraron en una cosa, su falta de perspectiva histórica les llevó a pensar que estaban

²⁹³ *Legitimation of Belief*, pág. 127.

²⁹⁴ Adelantando acontecimientos: productivo, la industria; político, el nacionalismo.

analizando la razón humana en todo tiempo y lugar, cuando lo que estaban haciendo era codificar o corroborar, o cuanto menos ayudar a extender una particular y contingente forma de conocer y razonar. Lo que estaban haciendo no era realmente una descripción de cómo la naturaleza humana funciona sino estableciendo un conjunto de normas cognitivas, una ética del conocimiento.

- i) No hay ninguna prueba teórica o racional, insistimos, que justifique esa forma de razonar pero en estos momentos se ha implantado, ha demostrado su terrenalidad en la práctica. El modo de conocimiento –la ciencia- la sociedad que auspicia –la industria–, ya no son una promesa sino una realidad. Han desplazado a otro tipo de sociedades, por lo que no son una opción sino que se nos imponen necesariamente.

Estas son las premisas básicas de la conclusión que venimos analizando: el positivismo por razones hegelianas de Gellner. Explicitarlas o explicarlas supone emprender una nueva bifurcación en las teorías de Gellner, es decir, exponer su filosofía de la historia y adentrarnos en las conexiones de su filosofía con la antropología y la sociología, es decir, desarrollar ampliamente el apartado (e) de la anterior enumeración, lo que dejamos para el próximo capítulo.

No obstante, ya tenemos respuesta a la cuestión acerca del tipo de pragmatismo de Gellner, éste no es de carácter evolucionista-biológico ni naturalista tan siquiera, sino que, como se sigue de algunas características esenciales de su concepción metafilosófica, sus razones pragmáticas son razones históricas y sociológicas. Dos rasgos son fundamentales para explicar su justificación de la racionalidad en general y de la ciencia en particular: el historicismo y su negación a separar hecho y valor.

Veamos cómo estos dos presupuestos se entrelazan en la justificación del conocimiento. La única prueba que tenemos para demostrar los procedimientos racionales de la ciencia (empirismo y mecanicismo) es a la vez pragmática e historicista. Es decir, como reconoce el propio Gellner sólo es una prueba parcial y negativa. Operar según los principios del mecanicismo y el empirismo ha conducido a la obtención de un conocimiento poderoso, manipulable, comunicable y acumulativo, por los que debemos suponer que si este es el fruto o la consecuencia es porque el mundo será así, operará según esos principios²⁹⁵. Aunque la razón adolezca de problemas psicológicos, goza de una excelente salud física, pues triunfa en lo mundano.

Precisemos más a qué tipo de hegelianismo apela Gellner cuando propone que el único modo de justificar la ciencia son razones hegelianas. Uno de los problemas o dolencias que comentábamos de la racionalidad era, según la metáfora de Gellner, su tendencia suicida, dicho en términos más prosaicos, como el intento de hacer compatibles la idea de orden natural y razón autónoma provocaba que algunas corrientes (los irracionalismos, el pragmatismo) subsumieran la razón en la naturaleza, lo que de alguna manera la desvirtuaba. Otra salida posible al problema de la acomodación entre naturaleza y razón fue el historicismo hegeliano, considerar la razón como el espíritu de la historia, ese hábito que la traspasa y se va proyectando en diferentes formaciones históricas. En suma, el hegelianismo ve la razón no como una facultad individual sino como una entidad colectiva inmersa en los procesos históricos. Pues bien, aunque Gellner rechazará muchos aspectos de la filosofía de la historia hegeliana²⁹⁶ no obstante, hay algo que le convence en la solución hegeliana y que es coherente con su análisis.

²⁹⁵ Parece este un argumento que apele a la armonía preestablecida entre el mundo y nuestros procesos cognitivos. Un argumento del mismo tipo del que Gellner reprochaba a los pragmatistas. En descarga de Gellner podríamos argüir que en el caso de Gellner es un argumento más *ex post facto*, en ese sentido esa acomodación es el resultado de un azaroso (y quizás feliz) acontecimiento.

Si la filosofía está relacionada con las grandes transformaciones históricas, las metamorfosis, la racionalidad moderna que venimos codificando no se puede justificar independientemente de su despliegue en la historia. Ha sido su aplicación histórica lo que le ofrece carta de naturaleza, ha transformado el mundo, y de momento esa transformación parece irreversible. Como hemos dicho el conocimiento que genera –la ciencia- y la sociedad que auspicia –la industria- ya no son una promesa sino una realidad, han desplazado a otras formaciones sociales.

Además al elegir este estilo de conocimiento también estamos eligiendo un tipo de sociedad. Una en la que, como veremos, lo cognitivo se ha separado en un aspecto profundo de lo social dado que se exige comprobación pública e independiente del *status* de cualquiera, de su identidad, de su condición moral y ritual, etc. Esto es una ocurrencia única, un episodio nuevo dentro de la historia. En este carácter histórico de la racionalidad es en el que se ve la diferencia de Gellner con los pragmatistas.

Así lo ve, por ejemplo, Ralph Schroeder²⁹⁷, para él los pragmatistas considerarían que la emergencia en el modo de operar de la ciencia es un proceso gradual que emerge a lo largo del curso de la historia de la humanidad mientras que Gellner, en cambio, argumentará que la emergencia de la ciencia fue una ocurrencia única, por lo que hay una gran división, una gran zanja o brecha, le llama en ocasiones, a partir de la cual podemos hablar de modernidad.

Esta justificación está basada, en primer lugar, en un “es”. Su carácter ineludible, necesario, es su justificación. Gellner no teme incurrir en la falacia naturalista, como leemos en *Thought and Change*:

²⁹⁶ Reservaremos sus reservas para más tarde, valga la redundancia.

²⁹⁷ Ralph Schroeder, “From the Big Divide to the Rubber Cage” en *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, pág. 531.

“Parece haber, en cualquier caso, un modo de demostrar una conclusión acerca de un “debe” a partir una premisa con un “es”, si puede mostrarse que algún curso de acción es inevitable, se sigue que debiera ser llevado a cabo...o, si se desea, que es irrelevante si ‘se debiera’ o no. El ‘ha de’ implica el ‘debe’. Un desarrollo necesario o demuestra, o hace redundante, una obligación”²⁹⁸

Algunos comentaristas, como es el caso del mencionado Ralph Schroeder²⁹⁹, ven en la concepción de la ciencia de Gellner, por un lado, y en la explicación del crecimiento científico, por otro, ciertas contradicciones ¿son realmente compatibles su estrategia a la hora de describir la ciencia (el positivismo) con su estrategia a la hora de justificarla (el hegelianismo o historicismo? Dicho de otra manera, ¿es posible adoptar la ética cognitiva positivista para la propia explicación de cómo la ciencia emerge? Citemos al propio Schroeder:

“...si la ética positivista impone un tipo de ética ordenada en la que no se admiten excepciones, ¿cómo podemos explicar la hegeliana explicación única de la emergencia de la modernidad?

4.7 La cuestión de las ciencias sociales

Este no es el único problema que se deriva de la adopción de la doble estrategia también surgen otras preguntas, como por ejemplo, la posición de Gellner en relación al *status* de las ciencias sociales o, más concretamente, cómo se respondería desde sus planteamientos a si las reglas y los métodos que operan en las ciencias naturales también se aplican a las ciencias sociales. El problema podría ser reformulado dividiéndolo en dos aspectos, en primer lugar, habría que preguntarse si la visión de la racionalidad científica que defiende Gellner es aplicable también a las ciencias sociales y humanas, es decir, ¿se puede extender

²⁹⁸ *Thought and Change*, pág. 100.

la combinación de mecanicismo y empirismo a la explicación de cómo operan estas ciencias? En segundo lugar, y dado que la justificación gellneriana apela a razones históricas (hegelianas, para ser fieles a nuestro epígrafe), nos llevaría a la cuestión de considerar si las ciencias sociales gozan del mismo éxito mundano que se puede atribuir a las ciencias naturales.

Para contestar a estos interrogantes, antes de entrar de lleno en la filosofía de la historia como hemos prometido, podemos recurrir al libro de Gellner donde se recopilan sus artículos en los que se analizan los problemas de las ciencias sociales en general: *Relativism and the Social Sciences*³⁰⁰. Dentro de este libro, el artículo que va más al grano sobre este asunto es el titulado: “The scientific status of the social sciences (und leider auch Sociologie)”. Este texto es interesante por varios motivos, en primer lugar porque nos va a permitir precisar la posición de Gellner sobre este polémico tema³⁰¹, pero además, y como es costumbre en él, porque para aclarar su posición adoptará un sentido dialéctico, de diálogo, al repasarse los argumentos de algunos grandes teóricos de la filosofía de la ciencia, entre ellos Popper y Kuhn. Pero, por si esto fuera poco, para nosotros tiene la ventaja argumentativa de que las tesis más idiosincrásicas de Gellner sobre el asunto nos llevarán a desembocar en su filosofía de la historia.

El mencionado artículo comienza remitiendo la cuestión de la científicidad de las ciencias sociales a la pregunta por el significado de la etiqueta científico. En la primera parte del texto, Gellner intenta aclarar que, a pesar de reconocer que el uso de la etiqueta “científico” no es conclusivo, la tarea que le preocupa es encontrar un sentido del

²⁹⁹ Ralph Schroeder, *ob cit.*

³⁰⁰ Gellner, E., *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Como reza el título parece evidente que el problema más importante al que se enfrentan las ciencias sociales y humanas es el problema del relativismo, este es otro de los temas recurrentes de la filosofía de Gellner y lo trataremos cuando veamos el enfrentamiento de Gellner a la corriente postmoderna en ciencias sociales en general y en antropología en particular.

³⁰¹ Ya que vamos a hablar de Popper, recordemos un libro clásico sobre la polémica, a saber, Adorno, T. y otros, *La disputa del positivismo en la sociología*

término “científico” que sea normativo, que tenga genuina autoridad. ¿Podemos encontrar un sentido de “científico” que no sea meramente denotativo o, en cualquier caso, fijado por convención o consenso? ¿No supondría un retorno al platonismo, a la idea de que existe una esencia inmutable de los conceptos que condiciona el uso que hacemos de ellos? Apañados vamos si la pregunta nos remite al problema del significado, incluso al viejo problema de los universales. No obstante, Gellner intenta zanjarla dándole la vuelta al asunto, no hace falta confesarse platónico al desear alcanzar una definición normativa y no convencional de ciencia, se trata de comprender que somos platónicos cuando asumimos que nuestros conceptos nos constriñen, que no podemos elegirlos según nos convenga³⁰².

“Las razones que conducen a la cristalización de cierto concepto vinculado a un conjunto de rasgos podrían ser generales o específicas; podrían ser inherentes a la condición humana, o podrían estar vinculadas a una situación social o histórica definida”

Pues bien, ya vemos por donde van a ir los tiros, la delimitación de lo “científico” nos conducirá a una situación social e histórica definida, pues algunos límites conceptuales tienen tal importancia para determinadas sociedades que surgen de la naturaleza de su situación. En nuestra sociedad el concepto científico es de estas categorías, hemos de subrayar “en nuestra sociedad”, pues Gellner considera que es evidente que lo científico no es una cuestión crucial en todas las épocas y sociedades. Podríamos confundirnos y pensar que viejos temas como la cuestión de distinguir entre conocimiento y opinión, o la posterior

alemana, Barcelona, Grijalbo, 1973.

³⁰² “¿Y por qué somos en algunos casos tan rígidos conceptualmente? ¿por qué nos permitimos estar encadenados a los valores e imperativos encapsulados en algunas ideas?”, “The scientific status of the social sciences” Pág. 104. Una respuesta general a estas preguntas implica explicitar una teoría del significado. Gellner afronta el problema tanto en *Razón y Cultura* como en *Lenguaje y Soledad*, su posición concuerda con la de Durkheim, para él segundo *Wittgenstein avant la lettre*, aunque esa teoría del significado no podría aplicarse a la ciencia. Cf. *Razón y Cultura*, cap 2, Las raíces de la compulsión. También se discute el tema, como hemos dicho, en los

cuestión de identificar la verdadera fe, están apuntando al mismo problema. Sí que es cierto que hay algo que se solapa en todas estas cuestiones: se está planteando el problema de validar creencias o afirmaciones en relación a un criterio general.

Una pista crucial, desde el punto de vista de Gellner, nos la puede proporcionar el hecho de que mientras hubo un tiempo en que apelar a la cientificidad era una más entre otras formas de conferir autoridad, hoy en día en muchas sociedades prácticamente ésta es la forma que ha pasado a ser hegemónica. Por lo que para definir “científico” se podría ensayar un giro sociológico, es decir, preguntarse qué tipo de sociedades engendran el concepto en cuestión y cuáles no.

Esta pregunta nos lleva a la filosofía de la ciencia, como habíamos prometido. En filosofía de la ciencia podemos encontrar dos formas de aproximación al problema de delimitar lo científico, la clásica, envuelta en la identificación de algún tipo de modelo de descubrimiento o adquisición de conocimiento, cuyas respuestas en general tienden a asumir un modelo Crusoe, es decir son extremadamente individualistas y en su individualismo pecarían de idealismo.³⁰³ La otra forma alternativa que objetaría que criticar, comprobar, evaluar, corroborar, entre otras muchas prácticas propias de la ciencia, son actividades sociales que exigen una infraestructura institucional y tecnológica que ningún poder individual puede establecer. Por lo que lo correcto sería corregir la visión clásica con las filosofías de la ciencia que inyectan un elemento sociológico a la visión individualista.

Caben dos posibles respuestas, una muy genérica que

capítulos 29, 30, y 31 de *Lenguaje y soledad*,

³⁰³ Parecería que llegado a este punto Gellner se contradice. Por un lado, ha defendido el modelo Crusoe, en su reivindicación de la epistemología clásica, por otro lado, en este punto parece criticarlo. Para salvar la contradicción recordemos que el modelo tiene en tanto que modelo bastante de mito, es salvable para él como ética del conocimiento.

simplemente plantea que cualquier utilización o despliegue de conceptos necesita de la sociedad. Esta respuesta, más que constituir una filosofía de la ciencia es una teoría de la naturaleza del pensamiento. Para Gellner su gran mentor es Durkheim en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*³⁰⁴, aunque injustamente para él se le atribuye al segundo Wittgenstein. La tesis central de Durkheim es una enmienda, o ampliación si se quiere, al pensamiento de Kant. Ambos autores concordarían en que determinados conceptos son inherentes a nuestra forma de pensar la realidad, no podemos pensar de otra manera; y ese orden, no atribuible a la naturaleza de las cosas, se interioriza por ritual, por las prácticas compartidas de determinada comunidad. En suma, Crusoe no podría ser un científico, la existencia de la ciencia depende de la existencia del pensamiento y el pensamiento requiere de la sociedad. Sin embargo, para Gellner, esta forma de introducir un elemento sociológico en la discusión sobre lo científico no es suficiente, pues no sólo es necesaria una sociedad sino un tipo muy concreto de sociedad. Dos de los grandes teóricos sobre la ciencia del siglo XX, Popper y Kuhn, parecerían sensibles a esta cuestión.

Comencemos por las observaciones de Gellner sobre Popper. Gellner considera que en la filosofía de la ciencia de Popper hay aspectos que no están en armonía. Por un lado, parece que para Popper la sociedad no es suficiente para dar lugar a la ciencia, se requiere una sociedad donde se dé el espíritu crítico. El matiz sociológico que introduce el filósofo austriaco estriba en su famosa distinción entre sociedades abiertas y sociedades cerradas. Una sociedad abierta es aquella en la que los hombres someten a crítica y debate sus ideas, en ella se dan las instituciones necesarias para que ese debate se establezca, o bien, al menos no hay instituciones que lo puedan inhibir. Pero, por otro lado, y aquí residen las contradicciones, cuando Popper establece que el ensayo y error es la base del avance cognitivo, considera que ésta es una capacidad común a toda la vida orgánica, es

³⁰⁴ Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.

decir “parece que el núcleo secreto del método científico es algo que compartimos con toda la vida orgánica. (...) No parece que se requieran instituciones especiales”³⁰⁵

No obstante, en el momento en que Popper argumenta en contra de los relativistas ve a la ciencia como un tipo de institución capaz de soslayar la tendencia de los hombres a perseverar en sus prejuicios y no ver más allá de sus intereses, de forma que “es el tipo de institución que no está a merced de las virtudes y los vicios de las personas que la manejan”³⁰⁶. Para subrayar todavía más estas disonancias en el pensamiento de Popper, Gellner nos remite al momento de su obra en el que se discute sobre el origen del pensamiento científico. Con toda la ironía y mordacidad que lo caracteriza, establece un paralelismo entre el papel que según Popper jugaron los pensadores jonios, “fundadores, liberadores, prometeicos”, capaces de superar su proclividad al dogmatismo e inventar la ciencia, y el filósofo de “*La república*” platónica: “él y sólo él, a través de su emergencia misteriosa, puede romper el círculo vicioso que esclaviza a los hombres”³⁰⁷. Al final, la forma de superar las contradicciones consiste en atribuir a Popper una encubierta filosofía de la ciencia que postularía una caída, un desvío o “expulsión del jardín del edén cognitivo” que tendría lugar entre la emergencia de la humanidad y los comienzos de la ciencia y la sociedad abierta³⁰⁸.

Después de esta controvertida lectura de Popper, Gellner pasa a despacharse con Kuhn, su filosofía de la ciencia también tendría el mérito de explicar la ciencia desde un marco sociológico “peculiar”, de nuevo no sólo es necesaria la sociedad sino un determinado tipo de sociedad. A diferencia de Durkheim y como Popper, Kuhn da un tinte

³⁰⁵ “The scientific status of the social sciences”, pág. 109.

³⁰⁶ *Ídem*, pág. 109.

³⁰⁷ *Ídem*, pág. 108.

³⁰⁸ Gellner cierra su comentario sobre Popper en este artículo con una comparación que probablemente no le hiciera mucha gracia al *Sir*, pues parece más bien un dardo: “Es interesante que esta teoría del lamentable desvío sea algo compartido por Popper, el cristianismo y el marxismo, aunque en diferente forma.”

sociológico al problema en un grado mayor, un “segundo grado” le llama Gellner. Particularmente, Kuhn consideraría que la ciencia no sólo necesita de la sociedad para florecer y avanzar sino que necesita de una sociedad dotada de paradigma. Los paradigmas, como bien es sabido, son inconmensurables entre sí, además Gellner reprocha a Kuhn que, debido a su inconmensurabilidad, no se pueden diferenciar, hasta el punto de que no cabe trazar la diferencia entre paradigmas científicos y no científicos.

En la medida que es una sociedad quien acarrea, refuerza y perpetúa un paradigma, la filosofía de la ciencia de Kuhn descansa en una determinada sociología. Y es en este punto donde Gellner ve los problemas a la teoría de Kuhn, al considerar que toda actividad científica depende de paradigmas, que la filosofía de la ciencia depende de la sociología (que no está más exenta de depender de un paradigma que otra ciencia o investigación), su posición podría contener algún que otro elemento de circularidad:

“¿En qué paradigma sociológico podríamos confiar, cuando usamos la sociología para lidiar con el problema general de la naturaleza de la ciencia, hasta el punto de iluminar el *status* de todas las ciencias, incluida la sociología?”³⁰⁹

Con independencia de estos problemas, la conclusión de Gellner es que ambas teorías, la de Popper y la de Kuhn, contribuyen a situar el problema de demarcación de lo científico en el terreno sociológico. Además lo hacen desde visiones diametralmente opuestas. Para Popper el rasgo diferencial de las sociedades capaces de producir ciencia es que estén dotadas de instituciones que permitan y alienten la crítica, mientras que en el caso de Kuhn sólo es posible la ciencia cuando el control social conceptual es suficientemente rígido para imponer un paradigma a todos los miembros de la comunidad científica, de forma

Ídem, pág. 110.

³⁰⁹ “The scientific status of the social sciences”, pág. 110.

que es el consenso y no el disenso lo que encauza la investigación³¹⁰. Entre el semitroskismo popperiano³¹¹ (insistencia en la crítica permanente con el objetivo de someter al proceso continuo de falsación cualquier conjetura o hipótesis) y el autoritarismo de Kuhn (lealtad al paradigma hasta que se produzcan las “indefinibles” condiciones -desde el punto de vista de Gellner- de la revolución, ¿con cuál quedarnos?

La respuesta de Gellner va a consistir curiosamente en eludir responder. La reflexión sobre ambas propuestas, no obstante, permite para él identificar un error en el que ambas caerían. El error consiste en que ese *segundo grado* de conectar la filosofía de la ciencia y la sociedad que reconocen en sus respectivas teorías no es suficiente, se necesitaría, por decirlo así, aplicar un tercer grado. Éste consiste en percatarse de que no es suficiente distinguir entre sociedades capaces de producir ciencia y las que no lo son, sino que también es necesario ir más allá de la cognición, como apunta Gellner:

“No es suficiente admitir la relevancia de la sociedad y distinguir entre sociedades capaces de ciencia y sociedades incapaces; también es necesario hacer la distinción en términos de características de la sociedad que no pertenecen sólo a sus actividades cognitivas. Necesitamos observar el impacto de la cognición en sus otras actividades.”³¹²

Por decirlo en tono marxista, dos de las filosofías de la ciencia más relevantes pecarían de idealismo, andan de cabeza y habría que ponerlas a caminar de pie. Para solventar estas deficiencias y enriquecer la cuestión es preciso reformular el problema, pero no por ello hay que despreciar el modo habitual en que la filosofía de la ciencia lo ha

³¹⁰ Desde la posición de Kuhn sería fácil explicar la falta de “progreso” en las ciencias sociales, sólo habría que apelar a la falta de un paradigma.

³¹¹ Sobre el trotskismo de Popper ver Sanfélix, V., “Anti-anti-historicismo” en Perona, A. J., (ed.) *Contrastando a Popper*, Madrid, Biblioteca Nueva 2008, págs. 87-124.

³¹² “The scientific status of the social sciences”, pág. 111.

planteado, que Gellner acabará asumiendo. Los filósofos de la ciencia han abordado la cuestión intentando responder al problema de cómo la ciencia se alcanza. La reformulación que propone Gellner consiste en atender a los efectos e implicaciones sociales de los tipos de conocimiento que la ciencia suministra.

Esta forma de tratar la cuestión le lleva a introducirse en la filosofía de la historia, por un lado, y en la sociología, por otro. La filosofía de la historia, adoptando un punto de vista diacrónico, permite establecer las diferencias entre etapas de la historia en las que la ciencia no tiene un impacto considerable en el orden social y aquella etapa en la que sí que lo tiene. La sociología, por otra parte, permite sincrónicamente caracterizar los efectos de ese conocimiento. Es decir, y volvemos a introducir el problema filosófico fundamental en el pensamiento de Gellner, caracterizar la sociedad industrial, una sociedad cuya esencia está vinculada al uso de la ciencia.

Pero antes de entrar en estas materias, a las que dedicaremos el capítulo siguiente y que constituyen una parte importante de la obra de Gellner, y por seguir precisando su postura con respecto a las ciencias sociales, podemos repasar algunas características que él considera innegables de la ciencia como fenómeno social. Una vez señaladas la pregunta obvia es si las ciencias sociales poseen estos rasgos. Veamos cuáles son esos rasgos de la ciencia³¹³:

1. Es consensual, es decir, alcanza un grado de consenso sin precedentes.
2. Es intercultural, florece y persiste en una amplia variedad de culturas y climas políticos.
3. Es acumulativa, posee una tasa de crecimiento sorprendente, lo que constituye una característica única que lo diferencia de otros sistemas de creencias.
4. A pesar de su interculturalidad requiere un adiestramiento o

aprendizaje especializado y prolongado, su lenguaje y sus técnicas son en ocasiones contraintuitivas.

5. Engendra una tecnología en continuo crecimiento y tremendamente poderosa.

La victoria de este conocimiento abstracto, formalizado, explícito y transsocial que ha transformado las sociedades en términos productivos ha supuesto que la cuestión ya no sea qué es la verdad o qué es el conocimiento, sino qué es la ciencia, tarea en la que se ha embarcado la filosofía de la ciencia. Esta disciplina ha venido a sustituir en el siglo XX a la teoría del conocimiento, recordemos que Gellner le llamó en su momento la etapa de “aprendiz de brujo”.

Las diversas filosofías de la ciencia, reitera Gellner, no han definido la ciencia de una manera sociológica explicando qué es lo que la ciencia hace a la sociedad sino que han intentado identificar el secreto que posibilita lo que hace. El panorama resultante es que mientras la ciencia genera consenso, la teoría o filosofía de la ciencia no. Sirva como muestra una lista de contendientes que analiza someramente, desde las posiciones más clásicas como el empirismo, Kant o el marxismo, a las versiones más recientes como las de Popper, Kuhn o Quine. Aunque de su repaso se puede decir que no están todos los que son, también es cierto que Gellner advierte no tener un afán exhaustivo, ni tan siquiera le interesa debatir sus méritos o sus deméritos, sólo observar que en todas ellas, a pesar del disenso, hay temas recurrentes. Si bien no definen de forma exhaustiva a la ciencia ni proporcionan la receta que conduce a su obtención, sí que señalan rasgos o normas importantes que cumple este tipo de creencia: observación rigurosa, comprobación, matematización, aparato conceptual compartido, abstención de trascendencia y circularidad, etc.

Además, aunque no lleguemos a saber cuál es el mecanismo que asegura este conocimiento sí que sabemos que se consigue, que permite

³¹³ *Ídem*, pág. 115.

una comprensión y manipulación de la naturaleza profundamente “beneficiosa” –al menos en ciertos respectos- para los sistemas productivos humanos. De forma que es posible una nueva reformulación del problema de la cientificidad de las ciencias sociales, podemos preguntarnos si los mismos resultados están ocurriendo en nuestra comprensión y manipulación de la sociedad.

La cuestión en este terreno o subárea de la filosofía de la ciencia se complica más, o dicho en otras palabras hay un mayor disenso. Un repaso a la literatura sobre el tema nos permitiría constatar que, conviviendo con una importante industria académica que da una palmadita en la espalda a los científicos sociales, también hay una ingente cantidad de bibliografía que putativamente establece que el estudio del hombre y la sociedad no puede ser científico, o alternativamente, que si lo es, lo es de un modo radicalmente diferente al que se aplica a las ciencias naturales.

Vuelve a estar aquí presente la disputa entre positivistas y antipositivistas ya mencionada que se escenificó en Tubinga. Sin nombrarla explícitamente, Gellner parece lanzar un dardo al bando antipositivista. Está claro que en muchos sectores filosóficos la posición positivista (igualdad de método en ciencias naturales y sociales) tiene mala prensa, que el término positivismo tenga un sentido peyorativo, no deja de ser significativo, originalmente el positivismo tenía que ver con la prohibición de trascendencia. Quizás los modernos antipositivistas busquen algún tipo de trascendencia que les permita escapar de la debilidad de los hechos, su contingencia y corregibilidad, aspirando a una esfera de verdades puras y ciertas; y que la única forma de lograrla pase por insistir en que lo social y lo humano es radicalmente distinto de la naturaleza.

El bando “antipositivista” estaría representado por diferentes corrientes que esgrimen cada una de ella argumentos dependientes de un marco conceptual distinto, en función principalmente de la tradición

filosófica de la que partan. Podría establecerse un catálogo de argumentos en contra de la cientificidad del estudio del hombre y la sociedad o, en su caso, a favor de un *status* científico específico para ellos:

1. El primer argumento es el de la ideografía. Los fenómenos sociales, históricos o humanos son inherentemente individuales, luego establecer generalizaciones sobre ellos en vistas a explicar o predecir es banal o cuanto menos simplificador.
2. El segundo es el del holismo. La sociedad se entiende como una unidad, cada cosa es lo que es en relación con el resto (principio de las relaciones internas) es decir, sus elementos conforman un sistema. La investigación empírica, en tanto que tiende a tratar con hechos aislados, no puede captar la totalidad.

Aunque no los nombre explícitamente, Gellner parece tener en mente cuando expone este argumento a la tradición marxista, concretamente a su deriva la *Teoría crítica* que se apoya en los anteriores argumentos para intentar “liberar” a la razón de las constricciones empiristas. Los teóricos de esta doctrina plantean que la distorsión que subyace a la investigación empírica de lo social responde al interés de mantener el orden establecido. Gellner apunta sutilmente que los filósofos “críticos” se arrogarían una dispensa especial; son capaces de soslayar la ideología que conllevan la ciencia y la técnica, y acceder de modo privilegiado a la comprensión de la verdadera naturaleza de la sociedad. Una comprensión de la sociedad que “está más allá del alcance de los meros hechos atómicos cosechados por los ideológicos *chiens de garde* del orden establecido”³¹⁴

3. El argumento de la complejidad de los fenómenos

sociales puede fusionarse con los dos anteriores.

4. El siguiente argumento, que Gellner llama el del significado, proviene de una tradición completamente distinta, es de raigambre wittgensteiniana, concretamente se deriva de las implicaciones de la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein. Entre sus mentores podríamos nombrar a Peter Winch³¹⁵. La argumentación podría resumirse así: las acciones e instituciones humanas se identifican, no por ciertos rasgos físicos, sino en términos de lo que significan para sus participantes. De ahí concluyen que los fenómenos sociales y humanos, las acciones humanas, están exentos del principio de causalidad en el sentido humeano del término. A lo que se está aludiendo es a la distinción entre causas y razones. Esta distinción podría trazarse comparando los fenómenos naturales y las acciones humanas. El nexo que existe entre los fenómenos naturales o clases de eventos es independiente de cualquier tipo de sociedad, común a todas ellas y ciego a los significados que se dan en ellas. El fenómeno en cuestión no admite excepciones y el conocimiento que se extrae es transcultural está, por decirlo así, más allá de la cultura. Sin embargo, las acciones humanas se identifican por lo que significan para los participantes en una cultura o sociedad y el significado que las identifica se extrae del contexto semántico de esa comunidad dada que no tiene por qué identificarse con el contexto de otra cultura. Por lo tanto, no puede haber una generalización causal válida en la que los nexos sean una clase de acciones, ya que los vínculos entre categorías sociales se

³¹⁴ The scientific status of the social sciences, pág. 121

³¹⁵ Winch, P., *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, Atlantic Highlands, NJ, 1970. Un texto que también muestra esta posición es el artículo de Vesey, G. N. A. "¿Skinner o Platón?", Valencia, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, N° 11, 1987, págs. 7-39.

establecen en virtud de la cultura en cuestión y sólo pueden investigarse penetrando en ella, aprendiendo el sistema y no por investigación externa. Por decirlo desde su propia terminología: el científico social debe ser capaz de adentrarse en la forma de vida que caracteriza las relaciones humanas que conforman su objeto de estudio.

Esta posición conduce a reivindicar la hermenéutica como método adecuado en ciencias sociales y ha tenido una enorme influencia sobre todo en el ámbito de la antropología. Gellner en el texto que estamos comentando no se explaya en criticarla, sólo señala que le parece un retorno al idealismo, en el sentido más específico del término, lo que en un tiempo era nombrado como *Geist*, “espíritu”, ahora se llama “significado” o cultura. En otras partes de su obra, el ataque a esta posición consiste en acusarla de caer en el relativismo más romo.

5. El argumento del significado también puede formularse en otra terminología filosófica cercana a la fenomenología de Husserl, nos encontramos con el argumento que Gellner etiqueta como el de “la construcción social de la realidad” aludiendo al título de una de las principales obras donde se formula.³¹⁶
6. Si la construcción social de la realidad es un obstáculo para el conocimiento “científico” de lo social y humano, también la construcción individual de la realidad puede hacer mella. Este grupo de argumentos lo asocia Gellner al nombre de Garfinkel³¹⁷ y sus estudios de etnometodología. La etnometodología consistiría en la investigación empírica de los métodos que utiliza la

³¹⁶ Berger, P. y Luckman, T. *La construcción social de la realidad*. Madrid, Martínez Murguía Ed., 1986.

³¹⁷ Garfinkel, H., *Estudios en etnometodología*. Barcelona, Anthropos, 2006.

gente para producir y dar sentido a la actividad social cotidiana. Garfinkel y sus seguidores postularían que nuestra habilidad para describir eventos y hacernos responsables de ellos es algo que logramos individualmente y, consecuentemente, la única comprensión científica posible es la descripción o ejemplificación de los actos de responsabilidad individual. Para Gellner esta propuesta pecaría tanto de idealismo como de ideografismo, además de que quienes la hacen parecen no tener demasiada buena disposición para admitir la discusión racional.

7. A este séptimo bloque de argumentos lo etiqueta Gellner de *efecto Pirandello*. Se puede trazar una analogía entre la estrategia del dramaturgo italiano y la investigación de la realidad social. Pirandello rompe con las distinciones nítidas entre el autor, los personajes, los actores y el público. En sus obras, los personajes discuten el posterior desarrollo del argumento, se mina la separación entre el escenario y el patio de butacas provocando el desconcierto de la audiencia que se ve obligada a participar en la obra. Algo similar ocurre con la investigación de la realidad social y humana, el investigador es parte de la realidad investigada no un mero espectador, cuando elige los problemas y las interpretaciones su elección no es imparcial. Este compromiso del investigador o incluso de la teoría (la propia teoría modifica el objeto de investigación) hace que cualquier pretensión de "objetividad científica" sea espuria.
8. Por último, hay una serie de consideraciones que abogarían por las características específicas y especiales del objeto de estudio o el estilo de la investigación. Como ejemplo o analogía, Gellner saca a relucir el psicoanálisis. Cuando se discute la científicidad de esta

teoría y técnica psicológica se suelen subrayar sus heterodoxos métodos. Métodos que sus practicantes justifican apelando a la naturaleza peculiar del objeto investigado, en este caso, el inconsciente. Pues bien, esos rasgos especiales serían extensivos a cualquier objeto de investigación social y humana.

Ninguno de estos argumentos le parece a Gellner lo suficientemente convincente para cuestionar el rango de cientificidad de estos saberes. Más bien le parecen consideraciones a tener en cuenta antes que enmiendas a la totalidad. Muchas de ellas son ciertas pero no son incompatibles con una forma alternativa de ver las cosas; por ejemplo, el argumento del significado -que plantearía que el impacto del significado a la hora de categorizar las acciones o eventos de una determinada cultura imposibilita que puedan entenderse como clases transculturales tal como ocurre con los fenómenos naturales- no es incompatible incluso con un determinismo físico de esos eventos dentro de la cultura en cuestión.

En este punto de la argumentación a Gellner no le queda más remedio que sacar conclusiones y ver qué es lo único que ha quedado claro. Después de repasado el estado de la cuestión, se atreve a afirmar dos tesis que le parecen cruciales a la hora de responder al problema en el que está embarcado, el *status* científico de las ciencias sociales:

- I. La falta de consenso en filosofía de la ciencia muestra que no hay una explicación completa de por qué y cómo funciona la ciencia en aquellas esferas que realmente lo hace.
- II. Tampoco las putativas demostraciones de la imposibilidad de la ciencia en las esferas sociales son válidas.

Al final la conclusión, teniendo en cuenta las anteriores premisas, es de

un prudente optimismo o de un matizado pesimismo, según como queramos mirar la botella. Viendo las cosas positivamente aunque no sabemos cuál es el secreto de la ciencia, sí que hay algunos rasgos que gozan de un amplio consenso entre las divergentes filosofías de la ciencia: hipótesis bien articuladas, sometidas a control y evaluación, conceptos operativos y cuantificables, métodos de observación rigurosa, estructuras conceptuales sofisticadas, paradigmas compartidos. Estos rasgos, sean todos o parte de ellos y en diferentes combinaciones, están presentes de forma indiscutible en la investigación social y lo más importante influyen en nuestra vida personal y colectiva. Vistas así las cosas podemos ser optimistas. No obstante, si lo miramos desde otro ángulo, el impacto cognitivo de las ciencias sociales y humanas en comparación con las ciencias naturales es irrisorio:

“si preguntamos si se da una actividad cognitiva consensuada, general y global, radicalmente discontinua de las intuiciones y técnicas del pensamiento ordinario, claramente acumulativa y con una tasa de crecimiento inequívoca y sorprendente, la respuesta es obvia. En este sentido crucial, en términos de su impacto en nuestro orden social, los estudios sociales no son científicos”³¹⁸

¿A qué se debe este fracaso si a la vez aceptamos que cumplen total o parcialmente los criterios mencionados? Es evidente que sus técnicas cuantitativas no reportan predicciones certeras, que aunque son capaces de elucubrar sofisticados modelos abstractos, estos no encajan con el material empírico, a lo que se añade la falta de consenso en las percepciones fundamentales, lo que se traduce en que aunque los paradigmas existan, no están generalizados, existen en subcomunidades. Mientras que en ciencias naturales parece evidente que hay progreso, aunque no se sepa cómo demonios se produce, ya que no hay criterios claros para comparar sucesivas visiones o paradigmas en ciencias sociales ni tan siquiera debemos preocuparnos por esa falta de criterios

para comparar visiones alternativas, porque no está claro que haya progreso:

“Los partidarios de un nuevo paradigma evidentemente podrían estar seguros de su propio salto particular (habitualmente lo están); pero rara vez están seguros de la serie completa de saltos que constituye la historia de su materia. Por el contrario. Su propio salto es frecuentemente lo contrario a lo que había, una vuelta a un modelo anterior...”³¹⁹

¿Es esta situación irreversible? La conclusión de Gellner puede resultar bastante débil, en cierto modo se resume en una afirmación del tipo “el tiempo lo dirá”. Débil pero a su vez coherente la filosofía de la ciencia no ha identificado el secreto de cómo funcionan las ciencias naturales, sabemos que funcionan (positivista por razones hegelianas, recordemos). Gellner piensa que sabremos que las ciencias sociales habrán accedido al *status* de científicas cuando la filosofía de la ciencia reflexione sobre ellas *ex post facto*.

Una última valoración de los argumentos de Gellner sobre el *status* de las ciencias sociales podría realizarse retomando los dos interrogantes con los que comenzábamos este epígrafe. Volvamos a formularlos. Por una parte nos preguntábamos si se puede extender la misma combinación de empirismo y mecanicismo a cómo operan las ciencias sociales, y por otra, si las ciencias sociales tienen un éxito parangonable al de las ciencias naturales. Ahora ya tenemos las respuestas por parte de Gellner, otra cosa es que sean convincentes. La respuesta de Gellner a la primera pregunta, que como vimos intenta evitar todo tipo de argumentos a favor de la especificidad de las ciencias sociales, es que sí. Ahora bien, quizás habría que concordar con Ralph Schroeder en que esto no es más una defensa. El éxito de las

³¹⁸ “The scientific status of the social science”, pág. 127.

³¹⁹ *Ídem*.

ciencias naturales proporciona a las ciencias sociales un “debe” más que un “es”. Por otra parte, se da por supuesto que las ciencias sociales quieren emular el éxito de las ciencias naturales dentro de la sociedad. ¿Se aplica esta descripción al estado de la cuestión? Las opiniones de Gellner van contracorriente desde el punto de vista de Schroeder:

“sus ideas encajan bien con el optimismo acerca de la ciencia y la tecnología de los años sesenta y setenta, un periodo en que los espectaculares logros científicos y tecnológicos coinciden con el aparentemente ilimitado crecimiento económico, pero resultan más problemáticas en los ochenta y noventa, con sus vertidos de crudo, agujeros en la capa de ozono y dudas sobre avances médicos”³²⁰

Lo que Schroeder constata es cómo el creciente escepticismo sobre los efectos de la ciencia se está extendiendo por las sociedades avanzadas. Aunque la idea que Gellner subraya de que dentro de las sociedades industriales la ciencia es el motor del crecimiento económico gracias a su traducción en tecnología es poco discutible, resulta mucho más controvertido a comienzos del siglo XXI que ese crecimiento del conocimiento conduzca a un mayor control sobre el mundo y la naturaleza. Quizás las perplejidades de Prometeo no sólo provengan de los límites de la racionalidad a nivel teórico sino también de sus implicaciones prácticas, la situación mundial muestra claros indicadores de los límites del crecimiento o, como se dice actualmente, de su sostenibilidad.

Pero además surgen otras cuestiones de más calado metafísico en lo que en apariencia es una respuesta fácil al problema de la justificación de la ciencia: la constatación de que ésta funciona. Gellner reconoce que hay un misterio en su eficacia, ninguna filosofía de la ciencia ha dado con el secreto de su éxito, podemos pues acusarle de no

³²⁰ Schroeder, “From the Big Divide to the Rubber Cage”, pág. 435.

ofrecer una explicación de cómo la ciencia opera. Pero quizás, podamos dar la vuelta a la cuestión, y lo que parece una grave deficiencia en su teoría sea en el fondo una fortaleza, ya que puede ser la razón de su eficacia. Aquello que hace que la ciencia funcione es que descansa en algo trascendente que va más allá de criterios humanos y sociales, por esta razón la posición de Gellner puede proclamarse realista.

Esta idea está relacionada con una de las más importantes tesis de Gellner, a saber, la cognición en las sociedades modernas se sitúa aparte del resto de creencias, cognición es igual a ciencia, el resto, lo que queda, forma parte de la cultura. La separación entre ciencia y cultura está relacionada con la tesis weberiana de que la ciencia supone una pérdida de identidad y conduce a formas cada vez más impersonales de organización social, es la idea de que una organización social y productiva basada en criterios científicos nos condenará a un mundo deshumanizado y tecnocrático, la jaula de hierro que llamaba Weber. Desde un punto de vista filosófico, Gellner suscribiría quizás las tesis weberianas, ya vimos los problemas de la tradición Crusoe a la hora de identificar al sujeto núcleo de nuestra identidad. Tampoco la ciencia genera un conjunto de ideas sustantivas que sirvan de respaldo a un modo de vida o un determinado orden social. Pero aunque Gellner simpatice a nivel teórico con las previsiones de Weber, en la práctica piensa que no se han cumplido, la jaula no es de hierro sino de goma³²¹. Precisar esta tesis implicaría entrar en la cuestión de las relaciones entre cognición y cultura, una cuestión que abordaremos en los siguientes capítulos.

Es urgente pues que entremos en la filosofía de la historia de Gellner, aunque para acabar este apartado sobre las ciencias sociales plantearemos unos últimos interrogantes que surgen del “positivismo” de Gellner: ¿pueden las ciencias sociales sustraerse a criterios sociales y humanos necesarios para que se produzca la objetividad científica?

³²¹ “La jaula de goma: desencanto con el desencanto”, págs. 164-177 en Gellner, E., *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1998.

¿Pueden los estudios sociales y humanos ir más allá de la cultura? Y por último, en su actual estado de desarrollo ¿no han contribuido también a transformar el mundo social?

La respuesta a estos interrogantes revela las tensiones que subyacen en la concepción de Gellner. Por una parte, la ciencia no puede suministrar su propia legitimación, tampoco crea valores en los que fundamentar el orden social, sin embargo es normativa, orienta la conducta de la investigación y da forma al orden social; queramos o no, nos dice cómo vivir, ¿qué queda pues de la separación entre cognición y cultura?

Por último, para seguir sembrando dudas, la posición de Gellner en relación al *status* de las ciencias sociales les concede muy poca influencia, a ellas y seguramente a las humanidades en general. Como hemos visto la conclusión final de Gellner en el texto que hemos analizado es que “en términos de su impacto en el orden social, los estudios sociales no son científicos”³²² Podríamos preguntarnos, utilizando un punto de vista como el de Giddens³²³, hasta qué punto los estudios sociales han contribuido, por ejemplo recomendando determinadas políticas a conformar el mundo moderno. Evidentemente la respuesta del sociólogo es que han jugado un papel crucial.

Para ver si se pueden despejar todas estas dudas debemos entrar en la filosofía de la historia, tal como prometimos.

³²² “The scientific status of the social sciences”, pág. 127

³²³ Giddens, A., *The consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Publishers, 1990.

5. UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: LA RACIONALIDAD PUESTA DE PIE

5.1 Encuentro con la antropología

Cerrar el círculo que permite a Gellner justificar su teoría de la racionalidad implica pasar de la epistemología a la filosofía de la historia. El puente a través del cual puede hacer esta transición es, sin duda, su disciplina de adopción: la antropología. Después de pasar varios años enseñando filosofía en Edimburgo, Gellner se trasladó para ocupar una plaza de agregado en el Departamento de Sociología en la London School of Economics (LSE). Como comenta su hijo David Gellner en el prólogo a *Lenguaje y soledad*³²⁴, la LSE era un centro estimulante con Popper en el Departamento de Filosofía, Oakeshott en el de Política y los discípulos de Malinowski en Antropología.

Sin duda, la disciplina que fascinó a Gellner fue esta última hasta el punto de realizar su tesis doctoral en este campo: *Organizacion and the Role of a Berber Zwaiza*³²⁵. Con sus estudios sobre el Islam comienza una carrera como antropólogo, vinculada indisolublemente a sus reflexiones filosóficas, hasta el punto de que podemos afirmar que filosofía y antropología son en Gellner complementarias.

Ésta no es una afirmación baladí, si recordamos el problema central de la filosofía de Gellner: explicar la emergencia y la singularidad del mundo moderno y además, si como venimos exponiendo el factor determinante es el conocimiento, la tradición antropológica puede aportar interesante material para explicar esa emergencia y permitir su caracterización ya que uno de los temas centrales de la antropología, desde que se consolida como disciplina

³²⁴ *Lenguaje y soledad*, pág. 30.

³²⁵ Esta tesis se materializaría en el libro Gellner, E., *Saints of the Atlas*, Chicago, Chicago University Press, 1969.

académica, son las culturas primitivas e, incluido en este objeto de estudio, el pensamiento primitivo.

El trabajo de Gellner en antropología se desarrolla en dos ámbitos principalmente. Podemos hablar, por un lado, del Gellner etnólogo, que lleva a cabo su trabajo de campo en el Atlas marroquí, lo que será la semilla del fuerte interés de Gellner por el Islam y, por otro, el Gellner antropólogo, preocupado por la historia, el objeto y el método de la disciplina antropológica. Ambas facetas de su labor antropológica acaban convergiendo al proporcionarle aquella los datos para estudiar las realidades sociales a través del tiempo, tema de esta.

Si hay una disciplina que nos haga sensibles y conscientes de la diversidad humana ésta es la antropología, su enfoque siempre ha sido reclamado como clave para superar el etnocentrismo o incluso el antropocentrismo³²⁶, en esta línea a Gellner le sirve primordialmente para desenmascarar el mito Crusoe. Aparte de las limitaciones intrínsecas del modelo: la imposibilidad de la autonomía de la razón y su insuficiencia en algunas esferas de la vida humana (“no es de gran ayuda en el negocio de vivir, individual y colectivamente”³²⁷), la antropología demuestra contra la tradición ilustrada que la racionalidad no es una realidad a-histórica sino el producto variable de una situación y del modo de vida que los hombres adoptan en un igualmente variable contexto social.

Esta tesis supone que lo que para Gellner era la principal tarea de la filosofía: ocuparse de la racionalidad, se concrete en una explicación de un tipo concreto de racionalidad, de cómo surge y de cuál es su idiosincrasia con respecto a otras formas de racionalidad o de mentalidad, y cómo se originan unas a partir de otras. En suma, de lo que se trata es de hacer con la tradición Crusoe algo semejante a lo que

³²⁶ Estamos haciendo referencia a la impronta que deja el darwinismo en la incipiente antropología académica y sus implicaciones para la concepción del ser humano.

³²⁷ *Razón y cultura*, pág. 234.

Marx hizo con Hegel, ponerla de pie. Reformulando el problema desde esta nueva perspectiva, no sólo hay que comprender qué diferencia a unos tipos de racionalidad de otra, sino establecer las diferencias entre formaciones sociales y cómo se explica el cambio de unas a otras. Y esto no es otra cosa que ofrecer nada más y nada menos que una filosofía de la historia. Esta visión de la historia humana se desarrolla de forma sistemática en el libro *El arado, la espada y el libro* pero antes de entrar en ella hay un tema importante que Gellner desarrolla en *Legitimation of belief* y que tiene que ver con el material que aporta la antropología para atender al problema de la racionalidad, a saber, el pensamiento primitivo.

Racionalidad y mente salvaje

En el penúltimo capítulo de *Legitimation of belief* titulado “La mente salvaje”, nuestro autor hace una afirmación contundente:

“La cuestión central de la antropología (la caracterización de la mente salvaje) y la cuestión central de la filosofía moderna (la caracterización o delimitación de la ciencia) no son... sino el reverso la una de la otra. Son dos aspectos de la misma cuestión.”³²⁸

Es cierto que parte de la tarea de los antropólogos ha sido el estudio comparativo de las diversas formas de mentalidad humana, además, en tanto que disciplina empírica la antropología ha realizado este estudio observando cómo dichas mentalidades se proyectan y concretan en las prácticas de las diferentes culturas. Luego una buena estrategia, aunque sea indirecta, para delimitar y ver la singularidad de la racionalidad moderna es caracterizar la mentalidad primitiva. Ni la introspección ni el laboratorio de psicología serían los mejores métodos para comprender la mente humana, una vez comprendida la historicidad y la pluralidad de la racionalidad; el mejor recurso es el resultado del

³²⁸ *Legitimation of Belief*, pág. 150.

trabajo de campo antropológico. La asunción del pluralismo en el terreno de la racionalidad nos remite de inmediato a un problema central en la antropología y uno de los que más polémica suscita en la filosofía actual: el problema del relativismo.

El problema del relativismo había ido saliendo a flote en muchos momentos de nuestra argumentación pero lo habíamos dejado pendiente. Estaba presente en la acusación de relativismo que Gellner hace a la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, también era como vimos una *teoría del respaldo*. Por último y a pesar de su actitud combativa hacia el relativismo, nos preguntábamos cómo Gellner podía ser coherente, defendiendo la historicidad de la racionalidad, tesis que parece conducir directamente al relativismo. De alguna manera en los anteriores apartados ya hemos avanzado la estrategia de Gellner, aunque haya diferentes formas de cognición, de “racionalidad” hablando en un sentido bastante laxo de racionalidad, el hecho que se plasmen en diferentes sociedades que existen en el tiempo, nos puede permitir la comparación entre ellas, para así dilucidar cuál es la Racionalidad con mayúsculas. El resultado de éste análisis puede que salve a Gellner del relativismo, pero hasta qué punto no le lleva al etnocentrismo. Antes de hacer ninguna valoración dejemos que nuestro autor despliegue sus argumentos.

El contraste entre mente primitiva y racionalidad moderna puede iluminar bastante este problema. La cuestión de la mente primitiva o el pensamiento salvaje ha recibido diferentes respuestas por parte de la antropología. Para sacar sus propias conclusiones sobre el tema Gellner va a repasar diferentes hitos de la disciplina. El primero de ellos es Frazer. La posición de Frazer con respecto a este tema, siempre recibió una especial atención por parte de Gellner³²⁹. Este interés que, curiosamente Gellner comparte con Wittgenstein, está históricamente

³²⁹ Cf. *Legitimation of Belief*, capítulo, 8, “The savage Mind”. También, y más específicamente, el capítulo 23 de *Lenguaje y Soledad*, “El nacimiento de la moderna antropología social”

justificado, tanto por el papel que Frazer jugó en la consolidación de la moderna antropología social británica, como porque este antropólogo puede verse como la culminación y también la síntesis de la escuela de pensamiento que dominó la antropología decimonónica: el evolucionismo.

La idea de evolución y cambio fue la fuente de inspiración tanto para la antropología como para la sociología. El evolucionismo llegó a estas disciplinas a través de dos enfoques distintos: el evolucionismo histórico inspirado en filosofías como las de Condorcet y Hegel³³⁰, y el evolucionismo biológico de carácter darwinista. Pues bien, en el caso de la antropología que es la disciplina que nos interesa, la idea de evolución le proporcionó el esquema básico para organizar el material empírico. El evolucionismo explotaría el hecho de la diversidad de sociedades humanas pero considerando que esa diversidad no es una cuestión azarosa sino que en la variación podemos encontrar un patrón que va de menor a mayor complejidad³³¹. Se sigue gestando el gran ideal o mito de la modernidad: la idea de progreso.

La antropología de Frazer se movía en este esquema, que en su caso se concretaba en un objetivo ambicioso y abstracto: explicar la evolución de la mente humana; para ello utilizó una ingente cantidad de material etnográfico, aunque siempre lo tomó de otros y no de la observación directa. En esencia la tesis de este antropólogo que rogaba a Dios que le librara de toparse con ningún salvaje³³², venía a ser que la humanidad había pasado por tres estadios de desarrollo: el mágico, el religioso y el científico. Como vemos un esquema muy en el *esprit du temps*. Al evolucionismo en la forma, Frazer añadió un contenido asociacionista, pero dejemos a Gellner sintetizar a Frazer:

“En la etapa mágica, el hombre esperaba que lo semejante

³³⁰ Recordemos el giro que se produjo hacia la historia en el siglo XIX y la génesis de la visión romántica (Cf. el apartado 3.9 La teoría del conocimiento destronada).

³³¹ En este enfoque podemos encontrarnos con grandes antropólogos además de Frazer: Morgan, Tylor, McLennan...

causara lo semejante, o que las asociaciones como tales fueran causalmente efectivas: el hombre se comportaría precisamente como llevaría a esperar el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, aunque a un nivel inferior y totalmente acrítico. Dándose cuenta de que las cosas no siempre funcionaban, el hombre primitivo introdujo la *Hilphypothese* del animismo, de los espíritus que actúan detrás de los eventos y los controlan y que, en consecuencia, responden del fracaso del tosco y mágico asociacionismo para mantener los bienes. Para Frazer tal animismo era la esencia de la religión. Cuando éste falló a su vez, el hombre se volvió hacia el asociacionismo controlado experimentalmente, para explorar qué asociaciones eran genuinamente efectivas y cuáles no, y así diferenciar las conexiones causales auténticas de las similitudes superficiales. Frazer no sugirió que cualquiera de estos sucesivos principios o estilos de pensamiento humano estuviera presente de forma exclusiva durante un periodo histórico determinado: era una cuestión de predominancia relativa, no de presencia exclusiva.”³³³

En resumidas cuentas, lo que Frazer propone es que considerásemos a la mente primitiva como una mente “proto-científica”, al chamán o al sacerdote, como una especie de mal naturalista. Alguien interesado en conocer la estructura de la realidad que utiliza para tal fin una mentalidad lógica pero deficiente. Un asociacionismo burdo, no comprobado por variaciones ni comprobaciones experimentales, sino regido por el principio de semejanza o de contigüidad, fundamentos, ya señalados por Hume, para las creencias supersticiosas. Desde esta perspectiva, la mente primitiva sería una especie de mente civilizada subdesarrollada.

³³² *Lenguaje y Soledad*, pág. 191
³³³ *Ídem*, págs. 188-189.

Gellner considera que hay muchas equivocaciones en esta teoría, entre ellas destaca su intelectualismo, pues parece presuponer que cuando el hombre primitivo afirma una “fórmula”, que según él parece expresar una creencia, sería un teórico preocupado por controlar y predecir los fenómenos naturales. Quizás sería más correcto entender que lo que está haciendo es reforzar el orden social al que pertenece. La consideración de la magia como protociencia, supone la idea poco plausible de que se lleva un control de los éxitos y los fracasos de las operaciones mágicas y religiosas. Para Gellner nada de esto tiene mucho sentido, más bien lo que parece es que el antropólogo evolucionista está obsesionado en proyectar en el salvaje su mentalidad científica, no termina de creer que cabe un tipo de racionalidad diferente a la suya, precisamente la que encarnaría la mentalidad primitiva. Si por el parámetro de la comprensión, predicción y control de la naturaleza bien podrían ser irracionales, por el parámetro de refuerzo del orden social bien pueden ser perfectamente racionales. Esta respuesta sin duda matiza la supuesta posición etnocéntrica de Gellner ante el problema de la racionalidad.

Hay otro análisis antropológico clásico acerca de la mentalidad primitiva. Un análisis que Gellner califica de más radical y más profundo aunque en esta radicalidad estriba su error. Esta teoría sugiere que la mentalidad primitiva es totalmente distinta de la nuestra, posee herramientas completamente distintas de nuestra racionalidad o estaría diferentemente constituida. En *Legitimation of belief* no se menciona a los defensores de esta teoría, sí en *El arado, la espada y el libro* donde se atribuye a Levi-Bruhl³³⁴. Con su peculiar mordacidad, Gellner caracteriza la teoría en los siguientes términos: “La más famosa versión de esta clase de teoría mantiene, en efecto, que la mente primitiva está perpetuamente embriagada. Esta no es la terminología utilizada, pero es a lo que básicamente equivale la teoría.”³³⁵. Como la teoría de Frazer del error intelectual, también se generaliza a partir de la analogía con

³³⁴ Cf. *El arado, la espada y el libro*, pág. 43.

³³⁵ *Legitimation of Belief*, pág. 151.

nuestra propia experiencia, pero en este caso no se bosqueja a partir de la experiencia del error, sea particular o sistemático, sino de ciertos estados mentales excepcionales que conocemos a través del impacto del alcohol, de las drogas, la fiebre, los estados de somnolencia o de éxtasis. La hipótesis que barajan estos antropólogos es que la mente estaría más fusionada con la naturaleza, no pudiendo establecer una concreta delimitación entre objetos, y más importante, entre los objetos y el yo. La mente primitiva sería poco lógica pues las reglas o el sentido de la identidad quedan suspendidos.

Para postular este tipo de teoría se tienden a invocar hechos como la extravagancia y la exuberancia del arte y la mitología primitivos, volviendo al humor con el que Gellner lo expresa:

“Desde esta perspectiva, fueron los griegos, al menos en su humor apolíneo ya que no en el dionisiaco, con su comedido arte, y los romanos (buenos y ordenados legisladores y administradores) quienes condujeron a la mente occidental desde la embriaguez a la sobriedad (los etruscos, parecería, todavía permanecieron borrachos)”

La ironía deja claro que Gellner considera esta concepción de la mentalidad primitiva desacertada. A lo que hay que añadir que es una tergiversación histórica del arte griego (las estatuas y los templos estaban pintados de vivos colores, con lo que no era tal la sobriedad que les atribuimos). Además estudios antropológicos posteriores, con mayor rigor empírico, Gellner señala a Evans-Pritchard y Levi-Strauss, la desmienten. Para el primero, los Nuer combinaban sus creencias mítico-religiosas con una documentada capacidad de identificar objetos físicos. ¡Y qué decir del *bricoleur* de Levi-Strauss con sus categorías claramente extraídas de la experiencia de un mundo concreto!

Despachadas las tesis evolucionistas y la mentalidad pre-

lógica, Gellner apunta cuatro características de la mentalidad primitiva³³⁶ a las que pone nombre:

1. El uso de normas idiosincrásicas.
2. Una escasa división cognitiva del trabajo, acompañada por proliferación de roles.
3. Las cláusulas afianzadas de su constitución intelectual son muy difusas y abarcantes.
4. La cognición tiene poco o ningún *status* extraterritorial.

Estas cuatro características están estrechamente ligadas entre sí. Vamos a presentarlas.

Cuando Gellner habla de *normas ideosincrásicas* alude al sentido de normalidad, a la vez cognitiva y moral, que impregna las sociedades primitivas. Sentido en el que se distingue lo anormal, necesitado de explicación, y lo normal, carente de tal necesidad, o necesitado en todo caso de un tipo de explicación diferente, aquella que apela al sistema global de creencias y sus mitos situando un caso en el curso normal de los acontecimientos. La normalidad es cognitiva y moral a la vez, define tanto el orden natural como el moral.

En la racionalidad científica las cosas son bastante diferentes, se puede utilizar la terminología de Kuhn para dar cuenta de los que es normal o de lo que está necesitado de explicación. Por una parte, se podría decir que todo requiere una explicación pero que esa explicación se realiza dentro de los límites del paradigma y por lo tanto entra dentro de la normalidad. Por otra parte, surge en ocasiones la necesidad de explicar fenómenos anómalos, en términos kuhnianos, que provocarán ajustes o cambios en el paradigma. Gellner señala dos diferencias entre la normalidad primitiva y la científica. La primera es que la normalidad científica es relativa, temporal y ligada a una problemática, más que

³³⁶ Gellner establece estas cuatro diferencias discutiendo un artículo de Robin Horton "African Traditional Thought and Western Science" en *Africa*, Vol. XXXVII, nº 2, Abril 1967.

socialmente atrincherada, la segunda es que esa normalidad, justificada por la apelación a procedimientos de comprobación públicos, repetibles y socialmente neutrales, etc., establece una normalidad cognitiva que *no* es, al mismo tiempo, una normalidad de carácter social y moral. Por el contrario, tiende a ser una normalidad “carente de significado y moralmente ciega”³³⁷.

Para explicar esta característica diferenciadora de la cientificidad moderna frente a la mentalidad primitiva vuelve a remitirlos al mecanicismo o materialismo, lo que él llamaba las explicaciones tipo máquina, es decir remitir una explicación a una estructura repetible, construida de materiales públicamente accesibles, socialmente neutros. Este contraste entre la normalidad en las comunidades primitivas y la sociedad científica, le permite traer a colación a la sociología en apoyo de sus tesis. El rechazo de las normas ideosincrásicas se puede ver como una especie de burocratización de la naturaleza. No es extraño que una importante tradición en sociología viera como un rasgo crucial de la modernidad la “burocratización” o, lo que es lo mismo, el tratamiento de todos los casos de acuerdo a reglas. Si extendemos esta burocratización al terreno del conocimiento, a las condiciones que ha de respetar la explicación, nos encontramos que la imagen mecanicista del mundo es simplemente la burocratización de la naturaleza: igual tratamiento para casos iguales. Gellner vuelve a insistir en la profunda afinidad con la ética kantiana:

“La explicación kantiana de la moralidad se aplica mejor a la ética de la cognición: ¡no toleres excepciones! Para él la esencia del pecado es hacer excepciones. De manera semejante sólo conceptos simétricos, universalizables, cuyo comportamiento no varía de caso a caso o de individuo a individuo, deben tolerarse en una ciencia real”

³³⁷ *Legitimation of Belief*, pág159.

Vemos cómo el uso de normas ideosincrásicas es el reverso de la burocratización de la naturaleza, es decir pensamiento primitivo y racionalidad científica son opuestos al menos en este respecto. Pero no es el único, en el siguiente aspecto en que se oponen es en la *división del trabajo*. De nuevo hay aquí una confluencia entre antropología, filosofía y sociología. Pues la tendencia hacia una división del trabajo y lo que los sociólogos denominan la “especificidad de la función” ha sido reiteradamente apuntada desde estos tres ámbitos como una característica de la sociedad moderna. Pues como Gellner quiere poner de manifiesto, aunque la división del trabajo parece una preocupación más de la sociología que de la filosofía, lo que late en toda la filosofía del lenguaje es un conjunto de doctrinas que analizan con exhaustividad la división del trabajo intelectual o cognitiva ¿acaso no es esto lo que está presente en la metáfora del lenguaje como caja de herramientas? O más burdamente ¿en la separación entre hecho y valor?

Por el contrario lo que ocurre en la mentalidad primitiva, en las prácticas y las instituciones que se derivan de ella, es la escasa especificidad funcional. “La visión encantada –apunta Gellner volviéndose a servir de la terminología weberiana- funciona a través de la sistemática fusión de roles, descriptivos, evaluativos, identificatorios, conferidores de *status*, y otros roles del lenguaje. Un sentido de la separabilidad de las funciones, por otra parte, es el camino más seguro hacia el desencantamiento del mundo”³³⁸

La especificidad de la función en el terreno cognitivo se refleja en el ámbito social. A diferencia de las sociedades primitivas o tradicionales, la sociedad moderna se caracteriza por una tendencia creciente hacia una ordenada y sistemática división del trabajo y la especificidad funcional. Por otra parte, Gellner vuelve a constatar el importante papel que jugó el empirismo en este proceso de

desencantamiento. El empirismo estableció una separación rígida entre lo que era empíricamente contrastable y lo trascendente. La mentalidad moderna no necesita comprometerse necesariamente con el rechazo del ámbito de lo trascendente –como pretendió la ilustración más radical– aunque sí con su segregación del ámbito de lo cognitivamente accesible. Por poner un ejemplo aunque sea anecdótico, nada impide en la sociedad moderna recibir la extremaunción, pero es casi seguro que quien la administre no coincidirá con quien firme el certificado de defunción.

Para aclarar el tercer rasgo característico de la mentalidad moderna frente a la salvaje, también estrechamente ligado a los anteriores, es necesario empezar por aclarar lo que son las “cláusulas constitucionales afianzadas”. Pues bien éstas son aquellas de nuestras ideas o creencias que no pueden ser negadas o reemplazadas sin que se produzca una significativa conmoción en nuestra composición e imagen global de las cosas. Estas cláusulas que, en lugar de afianzadas, también podríamos llamar entre comillas “sagradas” o “trascendentales” no tienen un ámbito de alcance predeterminado, es decir, a pesar de los adjetivos que hemos utilizado, no hay un modo *a priori* de delimitar el área donde operan; depende de sociedades. En unas pueden hacer referencia a la historia o a un mito fundacional, a la regla para elegir dirigentes políticos, o las reglas que gobiernan la conducta sexual, etc. Pero en cualquier caso, y para el tema que nos concierne –la diferenciación entre la mentalidad primitiva y la racionalidad moderna– hay una diferencia sistemática de distribución de estas cláusulas en una y en otra. En un sistema de pensamiento primitivo o tradicional, lo sagrado o crucial es más extenso, más desordenadamente disperso, y mucho más difuso. En un sistema de pensamiento moderno, es más ordenado, más estrecho, y no tiende a estar difundido entre todos los aspectos menores de la vida como ocurre en el pensamiento primitivo.

En esta característica podemos ver de nuevo, según Gellner, la

³³⁸ *Legitimation of Belief*, pág 161.

distancia entre el significado latente y el manifiesto de las teorías del conocimiento modernas. Más que descripciones de cómo funciona verdaderamente un sistema de creencias se pueden entender como un respaldo a la emergencia de un nuevo orden cognitivo, pues en su simplificado modelo de un sistema de creencias las “cláusulas afianzadas” se reducen a lo mínimo.

Pensemos por ejemplo en el empirismo, después de la aplicación del principio empirista de significado cualquier creencia pasa a ser por completo contingente, lo único que se sustrae y, en ese sentido está “afianzado”, es la propia visión empirista y ciertas categorías que aunque no puedan justificarse empíricamente forman parte de la naturaleza humana (causa, conexión necesaria, mundo externo, sustancia, etc....), todas ellas creencias formales.

La propaganda empirista habría contribuido, más que a ofrecer una verdadera explicación de cómo un sistema de creencias funciona, a legitimar un tipo muy particular de imagen del mundo que reduce y minimiza la extensión de “cláusulas afianzadas”, el conjunto de creencias que no puede ponerse en duda. O al menos las expulsa del paraíso cognitivo y las condena a ser aceptadas como opcionales. Pensemos, por ejemplo, en la manera en que las convicciones religiosas han ido restringiendo su alcance en nuestra sociedad, se han ido separando de las prácticas científicas, económicas y políticas (para la ciencia la concordancia con la Biblia ya no es un criterio y la práctica económica no busca su ajuste con un credo religioso, también se supone que los estados son laicos o cuanto menos aconfesionales³³⁹).

³³⁹

Este no es el caso de los estados islámicos o, incluso para Gellner, de los países comunistas. Hasta ahora no hemos nombrado dos de los contraejemplos que para Gellner permiten discernir las peculiaridades de la civilización industrial capitalista moderna, estos contraejemplos son las sociedades islámicas, por una parte, y los sistemas comunistas que todavía estaban en auge en el momento en el que Gellner escribía. Gellner sólo sería testigo de los primeros años de desintegración de la Unión Soviética y los países de su órbita, puesto que murió en 1995. No obstante, durante sus años de producción filosófica más madura y prolija estos dos temas constituirían un importante objeto de reflexión, piezas fundamentales para comprender

Dado que el alcance de las cláusulas afianzadas marca también el límite de lo que cuenta como normal, se ve bien la relación entre este tercer rasgo diferenciador de la mentalidad moderna y la primitiva, y el primero. Y otro tanto puede decirse del cuarto y último rasgo apuntado por Gellner: *el carácter extraterritorial del conocimiento*.

Con este rótulo lo que quiere subrayar Gellner es la autonomía que la verdad adquiere en la sociedad moderna con respecto a las obligaciones sociales, morales y políticas. Mientras que “en un sistema de creencias tradicional, el conocimiento, el descubrimiento o respaldo de creencias, es un evento en el mundo, y ello significa el mundo social y moral, y por consiguiente está sujeto a las mismas clases de obligaciones y sanciones que las otras clases de conducta”³⁴⁰, el mundo moderno trabaja bajo el presupuesto de la autonomía de la verdad. Consecuencia y a la vez condición del desencantamiento del mundo.

Gellner vuelve a ver en la propaganda empirista la clave para la difusión de este rasgo, la autonomía de la verdad equivale a la autonomía de los hechos, el empirismo comporta la idea de que los hechos son independientes entre sí e independientes de cualquier cosa, es decir, no tienen obligaciones morales, sociales o políticas, esto es lo que significa el presupuesto de la autonomía de la verdad. Para Gellner esta autonomía de la verdad es incluso más importante que la tan cacareada filosóficamente autonomía del valor, aunque también piensa que las dos están vinculadas y conjuntamente son corolarios de la división del trabajo. Todos estos rasgos conducen a la famosa tesis de Weber del desencantamiento del mundo, con la que Gellner está de acuerdo parcialmente³⁴¹. Dejaremos para más adelante sus matizaciones.

el gran puzzle de la modernidad.

³⁴⁰ *Legitimation of Belief*, pág.166.

³⁴¹ Alan Macfarlane señala el reiterado reconocimiento de Gellner a Max Weber. Gellner coincide con Weber en dos puntos importantes, por un lado, en la singularidad y contingencia de la civilización occidental moderna, y por otro, en la caracterización de la racionalidad a partir de la coherencia, la consistencia y la eficiencia. Macfarlane, A. “Ernest Gellner and the Escape to Modernity” en *The*

Podemos ahora recapitular. El problema que Gellner considera central en la filosofía moderna coincide con el de cierta sociología y antropología: el problema de la modernidad en la sociología toma la forma del problema de la irrupción del capitalismo y en la antropología el de la sociedad moderna diferenciada de la sociedad y mentalidad primitivas. Este evento para Gellner único, ocasional, mutante en la historia de la humanidad, admite varios niveles de descripción, todos ellos complementarios. En este apartado hemos seguido de cerca la descripción antropológica que Gellner da en *Legitimation of belief* de este cambio: el paso de una sociedad con normas ideosincrásicas, con escasa especificidad funcional en el ámbito del trabajo cognitivo, donde las cláusulas atrincheradas son de gran alcance y el conocimiento carece de autonomía; a una sociedad, la moderna, caracterizada por la aparición de un conocimiento sometido a normas genéricas, especializado, moralmente aséptico y autónomo. En definitiva, caracterizado por la aparición de lo que llamamos ciencia. Y ahora vemos como la coincidencia entre el problema antropológico y el filosófico es más estrecho de lo que a primera vista podía parecer, pues uno y otro coinciden con el problema de la aparición del conocimiento científico. Lo que desde la antropología es el problema de la delimitación entre la mentalidad y la sociedad primitiva y moderna, desde la filosofía es el “*Abgrenzungsproblem*”, el problema de la demarcación del conocimiento científico y de la sociedad que este conocimiento engendra, y en lo que respecta a la sociología, podría entenderse como una antropología de la modernidad, que se pregunta por los rasgos idiosincrásicos del “individuo” moderno y por las características de la sociedad que éste habita.

Pero antes de centrarnos en el problema sociológico de la modernidad, en el que sería interesante trazar la relación entre Gellner y Weber (lo que les une y lo que les distancia), y una vez tratada la cuestión epistemológica (*vide supra*, apartado 4) pensamos que sería

interesante plantearse la cuestión diacrónicamente, desde la prometida filosofía de la historia de Gellner.

El modelo

El objetivo de la filosofía de la historia de Gellner es ofrecer un modelo, una visión de la historia humana. El intento más sistemático de llevarlo a cabo lo realiza en su libro: *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*³⁴², publicado en 1988 y, por lo tanto posterior a otros libros importantes suyos de carácter antropológico y filosófico-político, concretamente, a *Saints of the Atlas*³⁴³ publicado en 1969 y a *Naciones y nacionalismo*³⁴⁴ de 1983. Estos dos libros, el primero, un estudio de campo en la más clásica tradición de la antropología social sobre cómo determinadas comunidades de pastores trashumantes del Atlas marroquí mantienen la paz y la cohesión social a través de ciertos hombres sagrados o “santos” sin que estos mantengan ningún control político; el segundo la primera formulación sistemática y amplia de su teoría del nacionalismo que ya apareció como mencionamos en *Thought and Change* versan sobre instancias radicalmente distintas de formaciones sociales, pero precisamente es el estudio de esas variaciones, unido a muchas otras reflexiones publicadas en un sinfín de artículos³⁴⁵, lo que le permitirá ofrecer esa estructura de la historia humana que promete en el *El arado, la espada y el libro*.

Hemos precisado el objetivo de este libro diciendo que Gellner ofrece un modelo. Gellner comienza esta obra en un tono racionalista crítico, como él reconoce, en tanto que modelo, “nunca podremos *saber*

³⁴² Gellner, E. *Plough, Sword and Book*, London, Collins Harvill, 1988. Edición española, *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Barcelona, Península, 1994.

³⁴³ Gellner, E., *Saints of the Atlas*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

³⁴⁴ Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil and Blackwell, 1983. Edición española, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2001.

³⁴⁵ La recopilación de toda la bibliografía de Gellner la podemos encontrar en *The Social Philosophy of Ernest Gellner*.

que esta visión es la verdadera... la verdad última y definitiva no se concede a las teorías en general”³⁴⁶ Además los hechos históricos son infinitos, una descripción no selectiva es imposible, de ahí la necesidad de adoptar un método deductivo, establecer *supuestos*, ver cómo estos se ajustan a la documentación disponible y destacar las cuestiones más relevantes. Coherente con su epistemología estructuralista-empirista se tratará de ofrecer explicaciones estructurales que sean susceptibles de ser corroboradas empíricamente.

Una característica que han de respetar los modelos históricos es la secuencia y el orden, que incluso puede permitir la ordenación de los elementos en fases. Esto implica que en la historia se proyecta un orden progresivo. Al hablar de orden progresivo, de momento no estamos aludiendo a la categoría de progreso en términos valorativos que discutiremos más adelante. Simplemente la idea de orden progresivo compromete a Gellner, de momento, a considerar que ciertas transformaciones solamente son posibles sobre la base de otras anteriores que constituyen sus precondiciones. Por poner un ejemplo, que su visión asumirá: es plausible aceptar que hay una secuencia progresiva en la producción de alimentos, la centralización política, la división del trabajo, la alfabetización, la ciencia... todas ellas se pueden ver en un orden progresivo en la medida en que la aparición de unas implica la consolidación de las anteriores. Metafóricamente nos dice Gellner:

“La historia humana es una representación teatral en la que el reparto tiende a incrementarse con el paso del tiempo y dentro de cuyas limitaciones parece estar impuesto el *orden* en el que los personajes aparecen”³⁴⁷

Hablar de secuencia y orden o incluso de fases, como tendrá el modelo que se nos propone, no implica asumir un modelo teleológico,

³⁴⁶ *El arado, la espada y el libro*, pág. 13.

³⁴⁷ *El arado, la espada y el libro*, pág. 14

no tenemos por qué postular un fin de la historia diseñado o prefigurado de antemano ni por una *qualitas occulta* ni por ningún plan humano, los grandes cambios o revoluciones no responden a ningún plan. Del mismo modo, decir que una fase es precondition de la siguiente no implica que las primeras fases necesiten de las posteriores. Una posibilidad no tiene por qué hacerse realidad, Gellner quiere desprenderse de todo viso de teleología o historicismo. Como Popper denunció y Gellner ratifica la escatología marxista no es sino la sombra proyectada en la historia de una teleología providencialista de la que Marx no se habría liberado. Un profundo idealismo en el sentido de falta de realismo está contenido en el marxismo, sobre todo en su punto de vista diacrónico, en su explicación pseudocientífica del cambio social y más que nada en su profecía. Como los hechos han demostrado resulta improbable, por no decir imposible, que las sociedades complejas puedan funcionar sin ningún tipo de imposición o control. No obstante, Gellner considera que el marxismo y su metodología, el materialismo histórico, merecen respeto ya que “intentan explicar un orden social o varios de ellos, y explicar la transición de los unos a los otros, en términos de la organización de las sociedades implicadas”³⁴⁸

En cierto sentido lo que Gellner admira de Marx es su materialismo, la propia visión que nos va a proponer Gellner es bastante materialista aunque rechaza el determinismo economicista. La base económica es un factor determinante pero no el único que hay que tener en cuenta; habría que añadir otras dos dimensiones clave, una ya la hemos tratado al menos desde un punto de vista filosófico: la cognición; la otra es el papel de la coerción o cómo las sociedades logran la cohesión social y el mantenimiento del orden.

Pues bien, estamos ahora en disposición de concretar más el modelo histórico que propone Gellner. Éste considera que la humanidad ha pasado por tres etapas: la caza/recolección, agricultura, producción científico/industrial. En este aspecto de las posibles fases o etapas,

³⁴⁸ *Thought and Change*, pág. 28.

Gellner se muestra bastante clásico. Como él nos recuerda, en la época en que las historias filosóficas estaban de moda, el XIX, recurrir a la tríada era bastante típico. Autores como Comte, Frazer, Polanyi³⁴⁹ las utilizaron. Pero hay otros antecedentes, por ejemplo, Hegel y, si nos remontamos mucho más, hay antecedentes medievales de esa tríada de fases para interpretar la historia. La historia, como las edades de hombre, admite tres estadios (de momento), pero ésta, como toda clasificación, es más una convención útil que una verdad indiscutible.

A las tres etapas en que puede dividirse la historia Gellner añade tres dimensiones desde las que sería útil considerarla. Los autores anteriormente mencionados, o bien caracterizaban los periodos atendiendo a las formas de producción e intercambio, o bien se centraban en el estilo de pensamiento. Gellner optará por un modelo más complejo, combinado, de modo que esas tres dimensiones son la cognición, la producción y la coerción. El objetivo de su filosofía de la historia se concreta en dos cuestiones, una sincrónica y otra diacrónica. Sincrónicamente se trata de ver la interrelación entre las tres dimensiones en cada etapa; diacrónicamente, de comprender las transformaciones, fundamentalmente la transformación de la etapa agraria a la etapa industrial.

	Coerción	Cognición
Producción		
Caza/recolección		
Agraria		
Industria		

³⁴⁹ Comte distinguió los estadios: religioso, metafísico y positivo; Frazer: magia, religión y ciencia; y Polanyi: reciprocidad, redistribución y mercado. Además hay interpretaciones del marxismo que también podrían considerar que en el fondo plantea una teoría triádica de la historia: una en la que los hombres no conocían ni el excedente ni la explotación, una en la que hay excedente y explotación y la prometida época en que habrá excedente pero no explotación. Cf. *El arado, la espada y el libro*, pág. 20.

Entre la primera y la segunda etapa se habría producido la revolución neolítica, y entre la segunda y la tercera la industrial. Aunque etiquetemos estos acontecimientos desde un punto de vista económico, su materialismo no es radical, la determinación no va de la dimensión productiva hacia el resto, sino también a la inversa, además de que no se debe generalizar ni asumir una misma respuesta para todo tiempo y lugar.

Como vemos por los autores que menciona y por las características intrínsecas del modelo, podríamos atribuir a Gellner un modelo evolucionista y a la vez positivista que, en consecuencia, asumiría implícita y explícitamente la idea de progreso ¿En qué medida es así? Antes de comenzar a ver cómo se concreta el estudio de los estadios de la historia humana y el análisis del cambio de unos a otros, repasaremos el análisis teórico que Gellner lleva a cabo para caracterizar su modelo al que bautiza con el nombre de neo-episódico.

Éste parte de algunas premisas: una teoría de la historia no debería ser un intento de justificar una situación histórica, no deberá caer en la falacia genética que confunde el origen con la validez, no se trata de deducir un debe de un es o un fue. El propósito de una visión histórica es que sirva para comprender nuestras opciones, no para prejuzgar nuestras preferencias.

Realizada estas advertencias, Gellner también aceptaría que las sociedades existen en el tiempo y que el modo cómo se sitúan en él y sus horizontes está generalmente conectado con cómo se comprenden a sí mismas y se justifican. La consecuencia de situar las sociedades en el tiempo es que éste deja de ser moralmente neutral. El tiempo sólo podría ser neutral en el caso de que las sociedades fueran completamente ajenas a las diferencias entre el pasado y el futuro, pero esto no suele ser así, cómo una sociedad se autointerpreta a través del tiempo suele ser también la forma en que se autolegitima. Los principales modelos históricos surgidos a partir de la modernidad, compartirían la creencia, a veces tácita otras francamente explícita, en

el progreso.

Gellner consideraría que en un sentido bastante general, con muy pocas excepciones, el pensamiento europeo a partir del siglo XVIII ha asumido la idea de progreso. Es más, las excepciones a este ideal son precisamente posiciones con una clara vocación crítica hacia la modernidad, la vindicación romántica de la época medieval, la idea del buen salvaje o las concepciones cíclicas de la historia son ejemplos de visiones opuestas a las teorías del progreso. Pero independientemente de las valoraciones filosóficas de la idea de progreso, lo que es cierto es que es una idea que ha impregnado el pensamiento ordinario hasta el punto de formar parte de su lenguaje, el ideal de progreso es el gran mito de la modernidad entre otras cosas porque a partir de la modernidad las sociedades no son estables, con lo que la concepción del tiempo ha variado.

La creencia o no en el progreso ofrece una dicotomía en filosofía de la historia: “las teorías modernas del progreso por un lado, para las que el mundo marcha en ascenso (a veces precariamente, a veces desigualmente, como una pendiente dentada –pero ascendente en última instancia-) y, *el resto*.” Gellner apenas dedica unas líneas a explicar el resto, ni menciona a los autores que las proponen ni las sitúa espacio-temporalmente; sólo habla de dos tipos, por un lado las visiones de sociedades tradicionales para las que el tiempo es una planicie, moralmente neutral, y otras, a las que califica como “antimodernas” que serían de carácter escatológico o religioso “para las cuales podría incluso haber un final feliz pero uno cuyo principio fuera extramundano”³⁵⁰ Esta falta de interés no deja de ser significativa, pues parece alinear a Gellner en las teorías del progreso. Será interesante matizar en qué sentido la filosofía de la historia gellneriana asume la idea de progreso sin caer en un modelo escatológico que él denuncia.

³⁵⁰ *Thought and Change*, pág. 4

5.3 Teorías episódicas y contractualistas.

Gellner considera que las teorías del progreso pueden dividirse en tres especies. Por orden de aparición serían las siguientes: las teorías episódicas, las evolucionistas y las neo-episódicas. Analizar los defectos de los dos primeros modelos o tipos le permitirá construir un modelo de progreso histórico relevante y persuasivo, suficientemente sistemático y sofisticado a la vez, para comprender cómo las sociedades funcionan y cambian. Más que para predecir el futuro, algo harto difícil en asuntos humanos, la finalidad es que permita comprender cuáles son las opciones a las que nos enfrentamos.

Gellner comenzará analizando críticamente las teorías episódicas. Aquellas teorías que conciben determinados acontecimientos o episodios como la base de nuestra sociedad. Los ejemplos más característicos de éstas son las teorías del *contrato social*. Estos artificios intelectuales suponen dos estados o condiciones, uno malo y otro bueno, y explican el progreso como la transición del uno al otro. Gellner critica este tipo de teorías tanto en su más temprana obra *Thought and Change*, en su primer capítulo "Tiempo y validez", en el apartado titulado significativamente "El episodio del progreso", como posteriormente en *El arado, la espada y el libro*, en un apartado con un título no menos significativo y sin duda más irónico: *¿Hacia dónde se inclinará el voto en la Edad de Piedra?*

Hay dos versiones de la teoría del contrato, la primera considera el episodio del contrato como una hipótesis y la segunda, más difícil de mantener pues es mucho más increíble, considera el episodio como un hecho histórico de modo que el teórico de esta versión puede verse como un etnoarqueólogo o antropólogo.

Como ya hemos mencionado el corolario de estas teorías es que hay dos estados: un antes y un después, un mal estado y un buen estado. Según sea la versión, normalmente bastante tendenciosa, la buena

condición se caracteriza por la presencia de algo valioso, desde lo más genérico, el orden social, hasta un orden en que se establece la preeminencia de un determinado valor o conjunto de valores: la razón, la libertad, la igualdad, la justicia, etc. Este episodio que explícita o tácitamente se defiende puede verse como el mito fundacional que permite legitimar un orden social. En el amplio espectro que forman las teorías contractualistas se superpone un abanico de opciones políticas que van desde el conservadurismo a las posiciones revolucionarias. Evidentemente, interpretar las teorías revolucionarias como contractualistas supone considerar que el episodio del contrato no habría sucedido todavía.

El punto de vista episódico es típico de la modernidad y de la visión de la historia ilustrada, no es de extrañar porque correlaciona bastante bien con los nuevos tiempos que buscan un recambio secularizado a los anteriores puntos de vista religiosos: “no es la intrusión de lo sobrenatural en la naturaleza lo que conduce a la salvación (ilusoria) sino la exclusión de las creencias supersticiosas del mundo natural lo que producirá la salvación (real)”³⁵¹

Es difícil que hoy en día estas versiones puedan tomarse en serio, tanto si se entienden como explicaciones del origen del orden social o de su legitimación. Además de increíbles son inconsistentes. Su inconsistencia radica en que son circulares presuponen la existencia de seres sociales, racionales o dotados de lenguaje, es decir capaces de comprometerse en un contrato con anterioridad a la existencia de la sociedad, la racionalidad o el uso del lenguaje. Gellner señala cómo Russell se burlaba de una teoría contractualista del origen del lenguaje.³⁵² Aparte de su inconsistencia, las teorías del contrato incurren en otros defectos no menos graves, uno de ellos es el

³⁵¹ *Thought and Change*, pág. 6.

³⁵² “Bertrand Russell comentó alguna vez la particular rareza de una teoría contractualista del origen del lenguaje basada en la suposición de que un grupo de ancianos hasta entonces carentes de habla se pusieran solemnemente de acuerdo para llamar en adelante “vaca a una vaca”, Gellner, *Antropología y política*, “El contrato

denunciado por M. Oakeshott del que también se hace eco Gellner. Éste refinado conservador criticaría a las teorías contractualistas porque según él carecen de cualquier sentido de la complejidad, el crecimiento y el contexto, suponen que esa supuesta asamblea constituyente del contrato social posee intuiciones o llega a conclusiones que sólo son posibles a través del largo debate de las ideas que llamamos tradición. Desde esta posición crítica se observa que lo que hace el contractualista, y aquí la crítica al nuevo contractualismo de Jonh Rawls es directa, no es otra cosa que reflejar en su teoría sus propios valores, el velo de la ignorancia nunca puede ser genuino. En palabras en este caso de Gellner:

“El método del “velo de la ignorancia”, propuesto para superar los prejuicios locales y los intereses creados, es simplemente un caso extremo y es expresión de un especial grupo de etnocentristas de miras estrechas, de manera que nuestra propia sociedad, bastante especial, móvil y de ahí igualitaria, se sostiene a sí misma con sus propios valores.”³⁵³

Por último, la tercera crítica que vierte Gellner sobre las teorías episódicas es su maniqueísmo, pues suponen como ya hemos dicho la existencia de dos estadios: uno bueno y uno malo. Maniquea y episódica es la visión de la historia que subyace a la Ilustración, que entendía la historia como la transición desde un estado dominado por la tiranía y la superstición a uno en que evitados esos males la naturaleza, la libertad y la razón encontrarán su más completa expresión. Gellner se pregunta de dónde derivan los males que denuncian si se supone que los hombres son básicamente racionales y buenos ¿por qué los ilustrados fueron los únicos plenamente conscientes de esa situación? Para terminar su crítica nos propone comparar el problema de la teodicea al que los filósofos y teólogos se enfrentaron con el problema que subyace

social de Freud”, pág. 85.

³⁵³ *El arado, la espada y el libro*, pág. 26.

a los presupuestos ilustrados. En la misma tesitura se encontraron los primeros, al intentar reconciliar la idea de un Dios bueno con un mundo malvado, que los segundos al intentar reconciliar una naturaleza humana benevolente con el hecho de que se dejara arrastar por la superstición.

En conclusión, las teorías episódica, sean contractualistas o no, son mitos pero aun entendidas como tales, es decir, como parábolas, son malos mitos por las razones expuestas. No obstante antes de dejarlas atrás nos gustaría comentar un autor al que Gellner atribuye una teoría del contrato, y cuyo nombre probablemente nosotros no asociaríamos con este tipo de teorías políticas. Sorprendentemente el autor al que nos referimos es Freud. Nadie asociaría a bote pronto a Freud con la tradición contractualista.

Freud es un autor al que Gellner dedica bastantes páginas³⁵⁴. Como no podía ser menos es bastante crítico con él, aunque es cierto que reconoce su gran influencia en las corrientes irracionalistas modernas y en la cultura en general, como comentamos. Además una de las cosas más interesantes que reconoce en el padre del psicoanálisis son las profundas tensiones e incluso paradojas que atraviesan su obra. Si tuviéramos que recurrir a la dicotomía entre las dos visiones del conocimiento y la vida humana que recorren la modernidad para Gellner (románticos e ilustrados o individualismo de raigambre racionalista o comunitarismo de bases irracionalistas) se podría decir que Freud tiene el corazón partido, es un irracionalista de ideales ilustrados. Pero dejemos de momento las caracterizaciones generales para ir más al grano. Lo que no interesa ahora es la lectura que hace Gellner de Freud en clave contractualista, tal vez por la excentricidad de

³⁵⁴ El interés por Freud es constante en la obra de Gellner, quizás entre varias razones una de ellas sea un poco freudiana, a saber, su origen común. Gellner profesa verdadero amor-odio por pensadores que comparten sus orígenes, pensemos en Wittgenstein o Malinowski. En el caso de Freud, aunque les separa siete décadas, sus coincidencias son mayores, ambos comparten el haber nacido en el seno de una familia de judíos secularizados en el corazón del imperio austrohúngaro (Moravia y Bohemia).

su propuesta. Veamos algunos textos de Freud y la interpretación de Gellner.

El texto clave para realizar esta tarea es *El malestar de la cultura*³⁵⁵, éste es un libro del Freud maduro. A la altura de 1930, año de publicación del *Malestar en la cultura*, Freud ya ha rehecho su primera tópica. La dualidad entre los instintos del yo y del Eros ha dejado paso a la dualidad entre este último y el instinto de muerte. En consecuencia, su concepción de la naturaleza humana y de la cultura se ha tornado más sombría. La segunda ejerce una función esencialmente represora con respecto a la libertad individual:

“...la vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de estos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como “Derecho”, con el poderío del individuo, que se tacha de “fuerza bruta”. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones.”³⁵⁶

La civilización y la cultura son ambivalentes. Por una parte permiten gracias al establecimiento del orden y a las reglas impuestas a los individuos obtener seguridad, pero a la vez tienen una función represora responsable de nuestras desdichas. Pero ¿cómo es posible la sociedad? ¿Cómo se mantiene el orden? El amor podría explicar la creación inicial de vínculos pero no es suficiente para explicar grandes unidades sociales. Por ello Freud introduce al otro personaje del drama: la agresión o el instinto de muerte, y en este punto es cuando se torna antropólogo. Es su teoría del asesinato del padre por la horda primitiva

³⁵⁵ Freud, S., *El malestar de la cultura*. Alianza, Madrid, 1980.

³⁵⁶ *Ídem*. Pág. 39.

lo que le permite afirmar a Gellner que:

*“El malestar de la cultura es un mito fundacional, una explicación del origen actual del orden social...es también una versión del contrato social”*³⁵⁷

El contrato social de Freud es interesante porque en él se mezclan por un lado el mito fundacional y, por otro, una teoría contractualista. Tanto en *Tótem y Tabú* como en *El malestar de la cultura* se explican el origen del orden social como el fruto de la violencia y la agresividad. La peculiaridad y quizás la ventaja de la teoría contractualista que hay latente en el contrato de Freud es su naturalismo que le obliga a postular que el episodio de fundación que da origen al contrato es histórico, y, por otro lado, en coherencia con su teoría, inconsciente. Si decimos que es una ventaja para la teoría considerar que la situación freudiana que describiremos sea a la vez empírica e inconsciente es porque así será capaz de soslayar una de las principales dificultades a las que se enfrentan las teorías episódicas contractualistas que ya hemos expuesto, a saber, el problema de la circularidad:

*“Versiones anteriores de la teoría del contrato social suponían, de alguna manera un tanto cómica, la existencia de individuos asociales pero misteriosamente racionales; esos individuos se reunían para establecer la ley y el orden en interés de todos ellos, aunque posiblemente en interés de algunos”*³⁵⁸

La antropología freudiana tiene la ventaja de que el suceso que será la base de la sociedad provoca cierta situación emotiva como desencadenante, no es el desarrollo y aceptación de un argumento racional lo que conducirá al contrato sino que “la sociedad es una

³⁵⁷ *Antropología y política*, “El contrato social de Freud”, pág. 83.
³⁵⁸ *Ídem*, pág. 85.

hermandad en el pecado”³⁵⁹. La versión racionalista no es coherente además con el argumento central de *El malestar de la cultura*, i. e. la cultura pone límites y trabas a nuestra auténtica naturaleza:

«Si la cultura no sólo impone sacrificios tan grandes a la sexualidad, sino también a la tendencia agresiva del hombre, comprenderemos mejor que a éste le sea difícil de encontrar la felicidad en la cultura. El hombre primitivo lo tenía mejor, porque desconocía cualquier limitación de los instintos. En cambio, la garantía de poder gozar largo tiempo de esta felicidad era muy escasa para él. El hombre civilizado ha trocado una parte posible de felicidad por otra de seguridad. Pero no hemos de olvidar que en la familia primitiva sólo la cabeza gozaba de una tal libertad de los instintos; los otros vivían sometidos a esclavitud.»³⁶⁰

La cultura implica la sustitución del principio del placer por el de realidad y esta sustitución crea malestar, a lo que se añade que el hombre también ha de reprimir sus otros instintos, los agresivos o destructivos. Son precisamente de estos de donde deriva el episodio que da origen a la sociedad, a la civilización. El episodio que dará origen al contrato será una respuesta a la jerarquía y desigualdad en la familia primitiva que se menciona en el texto anterior. La posición de Freud se podría resumir en un terrible aforismo: donde hay sociedad debe haber un asesinato, o más concretamente la inmolación del padre. Freud se inspira en Darwin para contar su mito-episodio del asesinato del padre, supone que el hombre primitivo vivía en hordas pequeñas dominadas por un macho poderoso, dueño y señor de las hembras. Ante esta situación se produce la rebelión de los hijos machos que ante la imposibilidad de consumir sus instintos sexuales matan al padre en un acto de resentimiento y odio, y además, por si la historia fuera poco

³⁵⁹ *Ídem*, pág. 96.

³⁶⁰ Freud, S., *El malestar de la cultura*, pág. 59.

truculenta, devoran su cadáver. Para Freud esta rocambolesca historia es literalmente el punto de partida de las organizaciones sociales, son el remordimiento y el sentimiento de culpa los que dan origen a la conciencia y estos conducen al tabú del incesto, al precepto de la exogamia y a la religión totémica.

La particularidad de este contrato social es que es emocional no racional, pero aun así ¿salva la circularidad? ¿De dónde surge el resentimiento y la culpa si no hay conciencia? ¿El problema es ahora el origen y el establecimiento de la conciencia? Gellner reconoce que Freud ve el problema y lo solventa desde la ambivalencia y el antagonismo de las pulsiones humanas: los hijos amaban al padre tanto como lo odiaban, de ahí que una vez satisfecho el odio con el acto del asesinato, el amor surgió en forma de remordimiento, es decir, de su pesar nació la conciencia. Una vez nacida la conciencia el mal pensamiento basta, pero si Freud quiere salvar el problema de la circularidad para transformar la ambivalencia (amor/odio) en conciencia se necesitó de un acto, el asesinato primario es esencial a la teoría de Freud. No obstante Freud reconoce que en las generaciones siguientes ya no es necesario que el asesinato se produzca literalmente, el asesinato primigenio engendró al superyó y después Freud habrá de reconocer que esta instancia coactiva interna se transmite de manera inconsciente a través de la cultura. En relación a esto Gellner señala que otra de las peculiaridades de esta versión del contrato es que aunque explica el origen del orden social a partir del superyo, descuida sus variedades superiores. Freud no es un teórico del estado, las instituciones de coacción externa no le interesaban demasiado incluso le asustaban.

En suma la teoría de Freud adolece, a pesar de que parece que salve el problema de la consistencia, de graves defectos. Por una parte, y como hemos dicho, al remitir el orden social a un principio de orden interno que se origina a partir del sentimiento de culpa obliga a Freud a plantearse cómo se transmite esa culpa. Gellner señala que ante esta

dificultad en ocasiones se le ha imputado una hipótesis lamarckiana aunque sea de forma implícita, a saber la transmisión de características adquiridas. A pesar de que no da una respuesta clara a este problema reconoce las dificultades y parece inclinarse por suponer que la transmisión es cultural, con lo que tiene que postular una especie de espíritu colectivo que perpetúe aunque sea de manera inconsciente el recuerdo de la culpa compartida.

Este es un problema muy importante que, para Gellner, no sólo tiene que ver con la transmisión del superyó sino en general del lenguaje y la racionalidad, es en el fondo el problema central de Durkheim en *Las formas de vida religiosas*, i.e. ¿cómo podemos poseer conceptos compartidos, disciplinados y compulsivos que puedan luego guiar nuestra conducta social? También es un problema fundamental en la filosofía de la historia de Gellner, pues la construcción de su modelo de desarrollo histórico tiene que explicar cómo surge la racionalidad moderna y cómo se transmite y generaliza. Adelantemos que a Gellner la respuesta de Durkheim le convence:

“El hecho de que Durkheim responda correctamente a la pregunta (al invocar al rito como tal, antes que al asesinato hecho rito de Freud), lo cierto es que formula la cuestión extremadamente bien y yo sospecho que ese retorno a una teoría seria sobre los orígenes de la sociedad deberá volver a considerar la articulación sobre los orígenes que ofreció Durkheim”³⁶¹

Pero si además de lo que quiere dar cuenta Gellner es del problema central de su filosofía, a saber, del origen del orden social moderno y de la nueva racionalidad que implica, tendrá que echar mano a Weber para corregir a Durkheim.

Recapitulando, el contrato social de Freud es, como todas las

teorías contractualistas, altamente problemático. No obstante resulta iluminador, si no por las respuestas que aporta sí por las cuestiones que plantea, permite desbrozar el terreno y comprender que el verdadero contrato social extensible a toda la humanidad fue el surgimiento de la posibilidad de compulsión y transmisión culturales, lo suficiente genérico, Gellner lo califica de “hoja en blanco”, para que permita la gran variedad de contratos o gran diversidad de culturas y órdenes sociales con su mezcla de coacción y convicción.

Además de los problemas específicos de la teoría contractualista de Freud, Gellner también le recrimina su metodología antropológica. Freud escribió en una época de revisión de la antropología tanto a nivel metodológico como sustantivo, la historia especulativa vinculada al evolucionismo estaba en crisis y la antropología se estaba renovando en su objeto y en su método. Freud dando la espalda a la disciplina cometió el pecado metodológico de realizar historia especulativa, alabando las supervivencias como modo de acceso al pasado.

“Freud invoca al método de recuperación de restos históricos que han sobrevivido y compara el espíritu con una ciudad en la que los restos arqueológicos nos permiten reconstruir y hasta percibir buena parte del pasado de esta ciudad. Realmente Freud no encara las objeciones que persuadieron a los antropólogos a abandonar semejantes procedimientos: el hecho de que los “restos sobrevivientes”, aunque sean genuinos, están arrancados de su contexto original, o el hecho de que tales restos sean inventados o estén interpretados de una manera circular a fin de convertirlos en explicaciones del presente.”³⁶²

Y hablando de espíritu, Gellner es ambivalente en la valoración

³⁶¹ *Antropología y política*. “El contrato social de Freud”, pág. 103.

³⁶² *Ídem*, pág. 107. Curiosa la coincidencia entre las analogías. Wittgenstein entre el lenguaje y la ciudad; Freud, entre el lenguaje y el espíritu.

de Freud. Precisamente el espíritu, de una época, es lo que considera Gellner que Freud capta, y en ello estriba su grandeza y las paradojas que mencionamos. Él captó mejor que nadie y con ambivalencia el modo en que los burgueses ilustrados se percibían a sí mismos y su relación con la sociedad, aceptando la represión de los instintos por la conciencia no sin cierto *snobismo*, pues aún señalando los descontentos que la civilización implica estaban orgullosos de esos descontentos, “ellos constituían una señal de categoría cultural superior”³⁶³. Como vemos la idea concordaría con la crítica ampliamente compartida de que el diagnóstico que Freud extendería a toda la humanidad es más adecuado para analizar su propio contexto.

Pero dejemos la original interpretación de Freud como teórico contractualista y las teorías contractualistas en general para explicar la otra fuente de inspiración de la filosofía de la historia de Gellner. Veamos cómo perfila los vicios y virtudes de la otra importante visión del progreso, el evolucionismo, pues de alguna manera la síntesis de ambas le permitirá precisar su propia posición.

³⁶³ *Ídem*, pág. 98.

Historia y evolución

La idea de evolución como gran marco teórico que permite explicar cualquier fenómeno es una idea muy poderosa, de hecho no es un personaje nuevo en nuestro recorrido por la filosofía de Gellner, ya había hecho su aparición tanto al hablar de la crisis de la teoría del conocimiento en el siglo XIX, la crisis de la razón como capacidad individual y su subsunción en la historia; como al hablar de la clasificación de las teorías del conocimiento. Recordemos que aunque el evolucionismo no es una teoría del conocimiento propiamente, en ella de forma implícita encontraríamos un criterio para legitimar creencias. El evolucionismo ordenaría los diversos sistemas de creencias en un patrón u orden, de forma que los sistemas posteriores se consideran más desarrollados y más complejos, es decir que al final los sistemas de creencias se organizan en un orden de forma que lo último se considera más meritorio, se consagra las creencias, sistema o método de alcanzarlas que está al final de la serie.

Pero dejemos de lado este aspecto del evolucionismo para verlo de forma más sistemática como una filosofía de la historia. Las teorías de carácter evolucionista explican y pretender validar la sociedad a través de un proceso a largo plazo, permanente y omniabarcante. No es un episodio dentro del mundo sino un proceso coextensivo con él, su historia. Lo importante es el proceso, la transición, sus reglas y sus criterios más que la consecución de un fin o la llegada a una determinada meta. La meta en muchas de estas teorías suministra una dirección hacia la que tender, una ruta para el viaje, un ideal regulativo y en ese sentido proporcionan un alto grado de normatividad. Pocas de ellas pueden sustraerse a la teleología y como veremos, y ya se discutió al tratar el concepto de metamorfosis, difícilmente no se prejuzga o se imponen unos ciertos valores en el proceso mismo. Recurriremos al maravilloso estilo intertextual de Gellner para expresarlo:

“Lessing expresó esta actitud en su imaginada elección entre las dos manos de Dios, una que contenía la verdad y la otra el esfuerzo sin fin para alcanzarla. Un espíritu genuinamente evolucionista, naturalmente elegiría la última”³⁶⁴

El evolucionismo como gran visión de la historia puede presentarse desde diferentes aspectos, a nivel epistemológico y antropológico puede interpretarse la historia como el proceso de formación de la especie humana. A nivel ontológico como una teoría del crecimiento del mundo de modo que la historia es en última instancia una entelequia, en una hermosa imagen bíblica: la escalera de Jacob. Desde todas estas perspectivas hay una idea que queda clara: evolucionismo y progreso van de la mano. Una comprensión de la modernidad pasaría por valorar si el esquema o el modelo evolucionista y su vinculación a la idea de progreso son adecuados o incluso si está vigente, pues aún admitiendo que sea controvertido, el ideal de progreso es una idea importante indisolublemente unida a la modernidad³⁶⁵.

Gellner tiene claro que el evolucionismo ha sido barrido de los círculos académicos sobre todo de las ciencias sociales. Pensemos en una disciplina tan cercana a Gellner como la antropología. En un momento dado fue quizás el esquema evolutivo, proporcionado por el darwinismo y la filosofía de la historia, lo que permitió el nacimiento de la antropología académica³⁶⁶. La idea de evolución proporcionó lo que toda ciencia necesita para su constitución: un objeto y un método, explicar el desarrollo evolutivo de la humanidad desde las culturas

³⁶⁴ *Thought and Change*, pág.10.

³⁶⁵ En ese sentido la idea de progreso formará parte de toda la polémica intelectual del último tercio del siglo XX entre modernidad y postmodernidad en la que Gellner tercia. Su contribución más importante será el libro Gellner, E., *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994.

³⁶⁶ Podemos encontrar una síntesis de la preocupación por la historia de la antropología y la evolución de su objeto y sus métodos en su artículo “La política de la antropología” en *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, pág. 29-46. Aunque este tema es prácticamente un *tópico* en los escritos de Gellner, por

primitivas, ordenando las mismas según su grado de desarrollo a través del método comparativo y el análisis de los *survivals*. Pero como reza el subtítulo de *Antropología y política*, el bosque sagrado de la antropología³⁶⁷ sería un campo de batalla de sucesivas revoluciones. El esquema evolucionista sería desbancado por la corriente funcionalista encabezada por la figura de Malinowski, pero dejemos este claro ejemplo de cómo el evolucionismo fue desterrado del ámbito de las ciencias sociales, para volver a la conexión entre evolucionismo y progreso.

La idea de evolución entendida como avance o progreso con independencia de su vigencia científica o filosófica es una idea tremendamente poderosa y seductora. La idea del ser humano avanzando a través de etapas y alcanzado ciertos *items* parece haber pasado al sentido común, al contexto cultural o a la autoimagen que tenemos de nosotros mismos y de la sociedad, es el gran mito, el gran dios de la modernidad, pocos se sustraen a rendirle culto. Entre esas voces que se alzan en contra de la idea de progreso Gellner señala al romanticismo y a la antropología que pronto abandonó el esquema evolucionista. Ambos serían corolarios de la visión progresista, concretamente reacciones contra ella, pero por eso mismo esa reacción proviene de una fuerte conciencia de la historia³⁶⁸. Sea como fuere, la religión del Progreso habría impregnado las categorías que forman parte del discurso político o de la descripción del mundo social. Ambas apelan al progreso o al desarrollo:

ejemplo también aparece de firma más desarrollada en *Lenguaje y soledad*.

³⁶⁷ Alusión a Frazer.

³⁶⁸ Está primera respuesta a la modernidad se extendería, sino entre el común de los mortales, sí en muchos en los círculos académicos, pensemos en las reflexiones que se derivan en la filosofía después de las consecuencias de las guerras mundiales, podemos apuntar hacia la Escuela de Frankfurt o simplemente, en otra línea, recoger las palabras de Wittgenstein en 1947: "... no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico no hay nada de bueno o de deseable y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre una trampa. No es de algún modo evidente que no sea así" Wittgenstein. L., *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1995, pág. 110.

“La noción de algo progresivo, de algo *évolué* y asociado a los términos positivo y negativo –retraso, primitivo- no son sólo únicamente algo ampliamente usado sino que tienen significados específicos razonables: hay una imagen de transcurso de los seres humanos moviéndose a través de etapas –admitámoslo mal definidas- etapas con derechos, una organización política apropiada dependiente del grado de “desarrollo” del individuo o la población en cuestión. La gente cree como una cuestión del curso de las cosas, como verdades autoevidentes, que educación, higiene, tecnología, monogamia (quizás), políticas moderadas pero organizadas, y probablemente algunas otras características más, son “progresistas” y por lo tanto buenas, que sus contrarias son atrasadas y por lo tanto malas”³⁶⁹

Lo que habrá que preguntarse es si el evolucionismo y sobre todo la idea de progreso que, como creencia es prácticamente un hecho, también puede serlo por derecho, es decir, la cuestión es si el modelo evolucionista es adecuado, correcto o fructífero para la comprensión de la historia, o sólo es una superstición (eso sí tremendamente poderosa).

Gellner hace un repaso de los argumentos a favor de la teoría del crecimiento del mundo, como él la llama, de sus encantos y también de sus defectos. Los repasaremos brevemente pues su evaluación crítica le permitirá construir su propio modelo neoepisódico, pero no cabe duda, subsume muchos aspectos de evolucionismo, aunque cojea de él adelantamos. En el plano de las razones a favor nos encontramos:

- a) Parece un modelo bastante natural para explicar la historia de occidente, que etnográficamente es tratada como la historia de la humanidad. Así se estudia la historia como superación de etapas cada una con su etiqueta correspondiente. Recurramos a cualquier manual de historia o libro de texto escolar. Podemos ver como los temas avanzan en un

³⁶⁹ *Thought and Change*, pág. 11.

orden creciente y por periodos o etapas: civilizaciones antiguas, Grecia y Roma, Edad Media, Renacimiento, Barroco, ilustración, romanticismo... No importa tanto las etiquetas, que con ligeras diferencias pueden variar de un manual a otro, como el esquema que se repite. ¿Sugere? ¿Difícil de pensar de otra manera?³⁷⁰

- b) La imagen de la historia humana en evolución encaja con la teoría biológica de la evolución, luego la victoria del darwinismo contribuye a reforzar la visión.
- c) El modelo también puede verse como un proceso de educación (cultivo) de la especie humana. Se concibe la historia de la humanidad de manera análoga a como la gente de “clase media” concibe y justifica su vida. La vida como una carrera. Hay que ir superando etapas, subiendo escalones sea en lo que sea: *status*, poder, riqueza...
- d) Su atractivo filosófico reside en la idea de entelequia; ofrece una explicación no trascendente del origen de las cosas: “todo crece a partir de estadios anteriores y contiene la semilla de los subsiguientes”³⁷¹. Además lo más interesante es que es una forma de enfrentarse al relativismo y poder superar tanto de los valores como de las creencias. El argumento clave, como es evidente, considera que los valores o las creencias, aunque difieren, forman series continuas, de forma que el último conjunto supera a los anteriores. La diversidad entre creencias, normas y valores puede ser entendida, o bien como creencias residuales lo que los antropólogos llaman *survivals*, o considerar la diversidad como estímulo, en una suerte de selección natural, o más bien social sobrevivirán, las creencias y valores más aptos. En esta línea la visión evolucionista puede resultar gratificante y consoladora: los males, las creencias que en última instancia resultan erróneas, no son más que obstáculos a superar y en ese sentido estímulos en el camino del progreso.

³⁷⁰ Difícil lo han tenido las historiografías divergentes, por poner un ejemplo la de inspiración foucaultiana, a pesar de las reformas educativas y la moda constructivista para cambiar este esquema o modelo de comprensión de los *curricula* escolares.

³⁷¹ *Thought and Change*, pág. 12.

En suma, el principal encanto de las teorías evolucionistas es que justifican este mundo en términos de este mundo.

Pero no nos dejemos seducir rápidamente por sus encantos, pues además de cantar sus alabanzas Gellner va a señalar cuáles son sus grandes problemas y defectos. No es que Gellner sea original en este aspecto sino que como antropólogo social es bien consciente de los graves defectos del evolucionismo, el cambio de paradigma en antropología, hablando en términos kunhnianos, se derivó en cierto sentido de la toma de conciencia de ellos. Para exponerlos los divide en tres tipos:

- a) La objeción lógica en esencia plantea que explicar algo –un orden social, una cultura- en una serie de desarrollo no es una explicación genuina. No sólo hay que determinar las etapas por las que se pasan sino lo más importante, el mecanismo que impulsa el paso de unas etapas a otras, es decir, se necesita saber cuáles son los mecanismos del cambio, su fuerza motriz, y no sólo el proceso y las etapas. Gellner traza una analogía entre un coche que realiza una determinada ruta y las explicaciones evolucionistas planteadas como explicaciones genéticas: ¿qué es lo que explica que el coche haya llegado a su destino? ¿la ruta que ha seguido? ¿la fuerza motriz que los impulsó? ¿la estructura o mecánica del vehículo? ¿la intención del conductor?, etc. Nos topamos de nuevo con un debate, que atraviesa las ciencias sociales, difícil de zanjar, un debate que se podría simplificar en términos de un dilema entre dos tipos de explicaciones: las explicaciones estructurales o funcionales, y las evolutivas o genéticas. El argumento lógico contra el evolucionismo puede ser visto como un caso particular del argumento general contra las explicaciones genéticas.

No obstante, Gellner no deja de reconocer que algunas filosofías de la historia que se basaron en el esquema evolucionista se comprometieron con un mecanismo explicativo responsable de los cambios. Este mecanismo se ha identificado con diversos factores

operantes según cada modelo evolutivo particular. Gellner menciona algunos de los que resonaron en la historia de la filosofía: la racionalidad, el conflicto de clases, las maquinaciones de un espíritu del mundo, la dialéctica, un *élan vital*, o la selección natural. Pero estas respuestas no están exentas de problemas pues cifrar el cambio en un único factor nos podría llevar a algo tan general que al final no explicara nada ¿por qué los diferentes cambios y transformaciones que ha sufrido la humanidad o incluso la totalidad de la vida deberían achacarse a un mismo factor?

Gellner reconoce que esto es un error y que hoy en día hay una menor tentación de postular mecanismos similares o análogos en el mundo natural y social. De modo que deberíamos aceptar que los mecanismos o las fuerzas causales que operan en las diferentes etapas que provocan la transformación a otras pueden ser diversos y plurales, una conjunción variada y contingente.

En suma y para concluir, Gellner acepta la objeción lógica a las teorías evolucionistas, una objeción que tuvo sus repercusiones en las estrategias empleadas en las ciencias sociales hasta el punto de evocar la idea de sucesivas revoluciones en este ámbito del saber. El ejemplo paradigmático que Gellner conoce de primera mano es la antropología, en la que el esquema evolucionista fue reemplazado por el funcionalismo entre otros enfoques. Concluamos con unas palabras de Gellner y una matización:

“Así el argumento “lógico” contra el evolucionismo, contra percibir, explicar, y validar a nosotros mismos y a nuestra sociedad en términos de nuestra posición en series evolutivas, puede ser visto como una aplicación especial del argumento general contra las explicaciones genéticas. Este argumento general es válido.”³⁷²

Pero ¡ojo! nos advertirá después, adherirse al lema heurístico, “estructuras explican, orígenes no”³⁷³, no nos debe llevar a cerrar los ojos al pasado. Gellner ya advirtió que el gran error de la filosofía analítica o lingüística, como él le llamaba, fue su falta de perspectiva histórica. El pasado no es ni mucho menos irrelevante, conocer una transición, una transformación, en este caso, lo que llamamos modernidad -objetivo y problema central de la filosofía de Gellner- es imposible sin conocer a fondo tanto el estado antecedente como el producto final.

- b) Pasemos a la objeción moral. Al analizar los encantos de las teorías evolucionistas, hablábamos de que podrían resultar moralmente gratificantes y consoladoras. A modo de síntesis para explicitar el argumento podríamos utilizar la famosa frase hegeliana, el evolucionismo implicaría que todo lo real es racional y justificable en aras de la evolución o progreso. Precisamente a esta valoración se le puede dar la vuelta, lo que para algunos resulta consolador, para otros resulta conservador, maniqueo y abyecto. Las teorías evolucionistas pueden criticarse como darwinismo sociales. Pueden servir para justificar lo injustificable, la supervivencia del más fuerte, se aplique este principio a la cultura, a la raza, al individuo o al modelo productivo, de forma que contendrían la semilla de los más radicales etnocentrismos, racismos, individualismos “*neoon*” o totalitarismos.

Por otra parte el uso moral de la historia como entelequia conllevaría el punto de vista teleológico y en última instancia el determinismo, la idea de que todo forma parte de un proceso que debemos aceptar pues formamos parte de él. Karl Popper habría denunciado este tipo de teorías en *La miseria del historicismo*, Gellner significativamente les llama la *moral de subirse al carro* o el intento de justificar nuestros valores sobre la base de la supuesta dirección o destino de la historia.

³⁷² *Thought and Change*, pág. 18.
³⁷³ *Ídem*.

Igualar la validez moral con lo que prevalece, con lo que resulta victorioso en el proceso histórico, admite, primero de todo, una objeción de carácter epistemológico pues nos puede llevar a preguntarnos por la escala de tiempo que debemos emplear para decidir lo que prevalece. No obstante el reproche más grave que podemos plantear es de carácter moral: plegarse a una tendencia histórica supondría abdicar de la autonomía moral, de nuestro libre albedrío. Un argumento que se añade vuelve a ser la dificultad de discernir o predecir la tendencia de la historia, subirse al carro es más difícil si no sabes dónde está o por dónde va a pasar.

Pero llegado a este punto de la argumentación, Gellner advierte que es un grave error de la filosofía moderna y contemporánea despreciar o subestimar esta tendencia. Evaluar el evolucionismo nos puede llevar a una cuestión importante: ¿de dónde derivan nuestros valores? Volvemos al viejo tema de la separación hecho-valor, o al problema de la falacia naturalista. Los filósofos califican simplemente de un error lógico deducir un “debe” de un “es”. Gellner va a argumentar a favor de cometer la supuesta falacia naturalista. Comencemos planteando el problema, la cuestión en litigio es ¿debemos o no postrarnos ante el veredicto de la historia? A la base de esta pregunta hay dos mucho más básicas y radicales: ¿de dónde derivan nuestros valores? O ¿quién y dónde se sitúa el sujeto que realiza juicios morales?

La respuesta a estas preguntas nos enfrenta a un dilema, o bien salimos del mundo o considerar que formamos parte de él:

“Podemos adoptar aquellos valores que de algún modo estén en consonancia con la naturaleza de las cosas, con el mundo del que formamos parte u optar por no hacerlo, acometiendo una especie de inmigración interna, pronunciando nuestros juicios con total

independencia del mundo”³⁷⁴

Los que optan por el segundo cuerno del dilema recomendando la autonomía del juicio moral, aquellos que afirman que ningún tipo de hecho prescribe nuestros valores, sino que estos son elegidos por mí, deberían preguntarse quién es ese “yo” o ese “nosotros” responsable de la elección ¿es un agente extramundano? Volvemos a toparnos con el mismo problema al que conducía la teoría del conocimiento, el problema del sujeto, pero esta vez en clave no epistemológica sino ética.

Gellner comenta que no todas las filosofías que reivindican la autonomía moral han sido conscientes del problema y consecuentes con él. Por ejemplo, Kant, adalid de la autonomía moral, no tuvo más remedio que postular su famosa escisión entre mundo fenoménico del cual somos parte como seres naturales y mundo nouménico en que nos podemos pensar como sujetos morales. Nos convenza más o menos su solución “consistentemente suscribió el corolario y creyó en la existencia, o al menos en la necesidad de suponer la existencia, de esa especie de agente extramundano de elección”³⁷⁵. Otro caso peculiar sería el de los existencialistas que necesitan fundamentar el pilar central de su doctrina -estamos condenados a ser libres- en el método fenomenológico, en la idea de que se pueden describir las cosas tal como las experimentamos y con independencia de las reinterpretaciones abstractas, por ejemplo las de la ciencia. El problema para Gellner es cuando los conceptos “vividos” entran en conflicto con lo que creemos sobre el mundo a la luz de los conceptos abstractos. Ninguna *epoché*, ninguna suspensión del punto de vista natural puede eludir el conflicto, sería una huida hacia delante, no podemos pensarnos en la modernidad al margen de los resultados del conocimiento que consideramos válido, sea psicológico, natural e histórico.

¿Hay una solución al dilema? Si parece que estamos condenados a la heteronomía al menos seamos conscientes de ello, pues tal vez sea la única forma de neutralizar y sustraerse a las fuerzas que compelen nuestras

³⁷⁴ *Thought and Change*, pág. 23.

³⁷⁵ *Thought and Change*, pág. 23.

decisiones. Para Gellner, el evolucionismo habría aceptado con coraje y consistencia la idea de que “no podemos salirnos de nuestras pieles biológicas, psicológicas o sociales”³⁷⁶; en última instancia no podemos salirnos de este mundo, el exilio cósmico no es posible ni epistemológica ni moralmente hablando.

- c) “Nuestros antepasados los galos” es el nombre con el que Gellner etiqueta a la tercera objeción que imputa al evolucionismo. Este curioso nombre hace referencia al mito del evolucionismo unilineal. En el imperio colonial francés los niños de sus confines usaban los mismos libros de texto que en el corazón de Francia, de forma que los niños bereberes o senegaleses leían algo así como: “nuestros antepasados los galos” como si hubiera una continuidad entre ellos y los ancestros europeos. La evolución, el progreso, o simplemente el cambio social e histórico, está muy lejos de ser algo continuo y endógeno. Además el patrón de evolución de la cultura o las culturas occidentales no es exportable al resto del planeta.

A pesar de todo las culturas hoy en día están cada vez menos separadas, forman casi un continuo en algunos aspectos, vivimos, dicho en palabras actuales en un mundo más global, esto se debe entre otras razones al impacto y difusión de la industrialización, la racionalidad científica y sus implicaciones. Pero este evento de especiales consecuencias, que a fin de cuentas es de lo que quiere dar cuenta Gellner, no es algo que estaba latente. En este aspecto Gellner se inclinaría más por una explicación difusionista. Si la naturaleza no da saltos la historia sí.

En conclusión, el evolucionismo es epistemológica y moralmente reprobable, pero no debemos olvidar algunas de sus enseñanzas como su rechazo a adoptar una moralidad que intenta juzgar el mundo del que somos parte como si no fuéramos parte de él y, en esa línea, su rechazo a bifurcar el mundo, a validarlo en términos de otro

³⁷⁶ *Ídem*, pág. 25.

mundo posible. Ésta fue una de las características de la religión, pero hay que admitir que la visión religiosa del mundo ya tiene poca cabida, salvo desde los fundamentalismos más descarados o desde ciertos nostálgicos contrailustrados.

Analizados los dos modelos de teorías de la historia que admiten el cambio en términos de progreso es hora de hacer balance y precisar qué características rescata Gellner de cada uno de ellos para avanzar en su comprensión de la modernidad.

5.5 ¿Progreso o pérdida?

La teoría de Gellner consistiría en la superación de los dos anteriores modelos, como ya hemos señalado, pero podríamos hablar de una superación dialéctica pues vendría a sintetizar elementos de ambos, dando lugar a una teoría neo-episódica, que supondría ventajas sobre los anteriores modelos. *Del evolucionismo* aceptaría Gellner que hay cambio social, y que este cambio puede ser entendido como una evolución de unas fases a otras de desarrollo. Es más, se puede hablar de progreso y mejora, sobre todo en lo que respecta al advenimiento de la sociedad industrial, aunque también podríamos decir que en el paso a través de las sucesivas etapas no hay ganancia sin pérdida, el progreso siempre es relativo; como veremos podríamos ponerse en duda.

Que Gellner apuesta por una teoría del cambio social en la que se conserva la categoría de progreso no significa que su progresismo no sea matizado, desde luego no es una creencia ciega e ingenua tipo Condorcet, ha llovido demasiado, entre otras cosas dos grandes guerras, para no apreciar las consecuencias de algunas optimistas ideas ilustradas. La producción en masa que genera el industrialismo también se ha extendido a la violencia y la muerte. Para explicar sus reservas

quisiéramos sacar a colación un texto suyo titulado “Prepare to meet thy doom”³⁷⁷ (“Preparaos a afrontar vuestra perdición”).

Como apunta el título el texto está escrito en un tono panfletario y brillante, muy gellneriano, su significativo subtítulo es “Un sermón sobre las ambivalencias del progreso, la razón, la libertad, la igualdad y la fraternidad”. El “sermón” comienza definiendo la fe en el progreso como la creencia, en unos casos confiada, en otros simplemente esperanzadora, de la realización o el alcance de ciertos valores. Un panteón normalmente formado por la felicidad, la racionalidad, la libertad, la igualdad y la fraternidad. El objetivo argumentativo que se marca Gellner es *demostrar*, y resaltamos la palabra “demostrar”, que la esperanza en el progreso está injustificada, o dicho de otra manera que cualquier cosa que ocurra está condenada a no ser buena, el progreso es imposible o quizás aborrecible.

Cuando Gellner escribe este “sermón” en 1959, acabada la segunda guerra mundial y a comienzos de la guerra fría, se encuentra con algunas muestras literarias propias del pesimismo de los tiempos provocado por miedos, más que fundados, a las amenazas del poder y la ciencia. Gellner utiliza como modelos las utopías negativas, concretamente las escritas por Huxley antes y después de la segunda guerra mundial: *Un mundo feliz* de 1932³⁷⁸, y *Mono y esencia*³⁷⁹ de 1948; y la de Orwell de 1949, *1984*³⁸⁰. Estos experimentos mentales intentan mostrarnos la dirección hacia la que podría llevarnos el intento de alcanzar aquellos valores y cuáles podrían ser las consecuencias de su consecución. El “sermón” nos advierte del progreso visualizando en qué términos podría ser abominable. La estrategia argumentativa consiste, no en afirmar que la fe en el progreso sea una opinión

³⁷⁷ Este texto fue escrito por Gellner en 1959 y está publicado en Gellner, E., *Selected Philosophical Themes*. Volumen II, Londres, Routledge, 2003. No hay traducción publicada en castellano pero está traducido por Juan David Mateu Alonso: “Preparaos a afrontar vuestra perdición”

³⁷⁸ Huxley, A., *Un mundo feliz*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985.

³⁷⁹ Huxley, A., *Mono y esencia*, Barcelona, Edhasa, 1983.

³⁸⁰ Orwell, G., *1984*, Barcelona, Destino, 1994.

infundada, relativa o matizable sino en demostrar que necesariamente estamos condenados a la perdición. Para ello Gellner nos dice que la afirmación. “el mundo tiene que echarse a perder” no es una predicción susceptible o no de prueba sino una tautología, es decir una afirmación que cubre todas las posibilidades y, por tanto, es necesariamente verdadera. Dejemos que exponga él las premisas de la argumentación:

“la creencia en el progreso, esencialmente era la conjunción de dos ideas: una, el poder del hombre sobre sus propios destinos se acrecentará; dos, ese poder incrementado se usará benevolentemente, para buenos fines. Dadas esas dos proposiciones, tenemos cuatro posibilidades: puede que ambas proposiciones sean verdaderas. Puede que ambas sean falsas. Puede que la primera sea verdadera y la segunda falsa; o, finalmente, viceversa.”³⁸¹

Lo que intenta demostrar Gellner es que cualquiera de las posibilidades es mala. La situación en la que el poder del hombre se ejerce benevolentemente pero no es suficiente para obtener un resultado feliz es la condición presente y es evidente que no es una buena posibilidad, cuanto menos porque es insuficiente.

Las otras tres alternativas son exploradas a través de las obras mencionadas. *Mono y esencia* acomete la posibilidad en la que tanto el poder como la benevolencia están ausentes, en ella se nos presenta el horror de una sociedad destruida por una guerra nuclear. Las otras dos posibilidades, un poder efectivo vinculado a fines malévolos, la plantearía Orwell en *1984*, y la otra, “quizás la más interesante de las tres, dado que se ocupa de la alternativa que podría pensarse más favorable”³⁸² es la opción que retrata “*Un mundo feliz*” de Huxley, novela en la que se explora el supuesto en el que se posee el poder y se pretende usar para buenos fines, pero con un inquietante resultado.

³⁸¹ *Selected Philosophical Themes*, pág. 2.
³⁸² *Ídem*.

Un mundo feliz es una obra visionaria sobre todo si tenemos en cuenta que escrita en 1932 ya se da cuenta de las posibilidades del control genético a través del desarrollo tecnológico de la biología³⁸³. También es cierto que Huxley provenía de una familia de biólogos y que su hermano Julian ya había esbozado en 1931 las ideas que en *Un mundo feliz* se plasman literariamente, además presentadas como un ideal a conseguir. Para Aldous está claro que *Un mundo feliz* no es una utopía, sino lo contrario, una denuncia de hacia dónde nos podría llevar una sociedad diseñada tecnológicamente. No obstante, no deja de entreverse ciertas ambigüedades, seguramente Huxley evolucionó bastante entre *Un mundo feliz* y *Regreso a un mundo feliz*.

Gellner entiende la novela como una crítica al utilitarismo, retrata una sociedad destinada a conseguir la máxima felicidad de sus miembros gracias a un diseño genético en que cada uno está destinado a querer lo que ha de hacer, por una parte, y por otra, gracias a la libertad sexual que supone la reproducción artificial, la cultura del ocio y la eutanasia. La felicidad del mundo se consigue gracias a la manipulación tecnológica del ser humano y la sociedad. La novela condena esta posibilidad mostrándonos que en este feliz mundo faltarían algunas cosas que hacen que la vida valga verdaderamente la pena, fundamentalmente un sentido de elección, de libertad. No obstante, la situación es mostrada con verdadera imparcialidad concediendo que la elección y la libertad son ilusorias tanto si el condicionamiento está planeado como si se produce de forma fortuita. Gellner se permite una enmienda a Huxley pues, aunque su visión sea una crítica efectiva al utilitarismo, no critica sus premisas, es decir, no plantea la idea de que algunas experiencias tienen valor con independencia de la satisfacción que provoquen.

³⁸³ Una cuestión sobre la que los filósofos actuales comienzan a vislumbrar sus consecuencias, por ejemplo pensamos en la conferencia de Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.

La otra alternativa –que conduce al callejón sin salida al que argumentativamente nos pretende conducir Gellner en sus observaciones sobre el progreso- es la planteada por Orwell. Está es la alternativa más horrenda en la que lo peor engendra lo peor, o lo que sería lo mismo se dispone de los medios para un perverso fin. George Orwell fue testigo de las prácticas de control social que se practicaron en la Alemania nazi y en la Unión Soviética durante el estalinismo, incluso la Gran Bretaña de la postguerra podría estar reflejada en su novela. El modelo de sociedad que retrata en *1984* especula con la posibilidad de un poder que controle de forma tan implacable a todos los ciudadanos hasta el punto de que no reste ninguna posibilidad de individualidad y, por lo tanto, de libertad. Lo que denunciaría es la sociedad cerrada, el totalitarismo, aquella en la que hay una fusión total entre las jerarquías políticas, ideológicas y económicas, y se impone a los individuos un adoctrinamiento total supervisado a través de mecanismos de control y vigilancia totales. La novela que narra el intento fallido de emancipación y disidencia de Wiston y Julia introduce algunas poderosas elucubraciones que ya forman parte de la cultura del siglo XX: el Gran Hermano, el Ministerio de la Verdad, la Policía del Pensamiento...

El único refugio de los protagonistas ante el poder arbitrario y la manipulación es la posibilidad de una verdad objetiva no susceptible de manipulación, como puede ser la simple verdad aritmética de que $2+2=4$. Un refugio que al final el protagonista Wiston Smith perderá, como también la otra alternativa: el sexo (una satisfacción que no se puede controlar socialmente). En suma, la teoría de la libertad que expone Orwell en *1984* es aquella en que se plantea que el único refugio ante la manipulación a la que nos puede someter el poder es la certeza lógica y la privacidad de ciertas relaciones personales. Esta teoría de la libertad contrasta con la posición de Huxley, o en la misma línea de Dostoievski³⁸⁴, a los que les obsesiona la idea contraria: una sociedad racionalizada en demasía, la *jaula de hierro* en la metáfora de

Weber. De modo que la libertad estribaría, para estos otros autores, en el culto a la arbitrariedad.

Podemos tomarnos más o menos en serio la demostración de que el progreso no es posible a través de la reflexiones sobre ficciones distópicas. Gellner en ocasiones nos desorienta mostrándose bastante sofista o escéptico (o las dos cosas) en la medida en que unas veces parece un defensor de que el progreso se ha producido y otras veces lo pinta como imposible. Sea como sea, sus reflexiones son interesantes advertencias sobre como los valores pueden aparecer en conflicto y el logro de uno puede ser incompatible con otros.

Por otra parte, sus especulaciones a partir de los textos de Orwell y de Huxley nos muestran cuál es el modelo de sociedad que Gellner defiende y en qué valores se fundamenta. Es evidente que lo que Gellner teme es que no sea posible la opción liberal, la sociedad abierta en palabras de Popper, o una sociedad en la que sea una realidad una sociedad civil suficientemente potente para contrarrestar aquellos modelos sociales y políticos que pongan en peligro la libertad. Sin duda los valores de Gellner son el más típico credo ilustrado, pero esta opción que parece la que se ha impuesto en la modernidad es bastante frágil. La hemos visto y la vemos en las sociedades contemporáneas en conflicto con un ya caduco y poco amenazante comunismo, con un emergente fundamentalismo y con el relativismo postmoderno. Perfilar su posición frente a estas otras opciones que han cristalizado en la modernidad es la tarea que lleva a cabo en dos de sus últimas obras: *Las condiciones de la libertad*³⁸⁵ y *Posmodernismo, razón y religión*³⁸⁶.

Pero dejemos las especulaciones que nos permite la ficción para pasar a la realidad, dejemos el futuro posible para pasar al pasado real que es el que ha configurado nuestras actuales opciones, volvamos por

³⁸⁴ Cf. Dostoievski, F., *Apuntes del subsuelo*, Madrid, Alianza, 1991.

³⁸⁵ Gellner, E., *Las condiciones de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996.

³⁸⁶ Gellner, E., *Posmodernismo, razón y religión*.

tanto a la filosofía de la historia y a explicar sustantivamente en qué consiste el modelo neoepisódico y cómo se relata a partir de él la estructura de la historia.

5.6 Progreso sin escatología: Una teoría neo-episódica de la historia

El modelo neoepisódico considera que el cambio responde a factores azarosos sin que haya para nada ni necesidad interna, ni finalidad preestablecida, i. e. una especie de causa final o *telos* que oriente el proceso en el paso de una fase a otra.

Otro de los esquemas que recoge del evolucionismo es, como ya hemos visto, postular una tríada de etapas, algo clásico en las teorías de corte evolucionista. Gellner dará cuenta de la historia de la humanidad a través de tres tipos básicos de formaciones sociales: las sociedades cazadoras recolectoras, las sociedades agrarias y las sociedades industriales. El episodio del progreso que nos concierne hace referencia al paso de las sociedades agrarias a las sociedades industriales, a Gellner no le preocupa en gran medida la revolución neolítica, sino como ya sabemos la emergencia de la modernidad. Este es para Gellner el episodio del progreso que más le concierne.

Por otra parte, lo que Gellner retiene de las teorías episódicas es que el cambio no es omniabarcante; es un episodio, no importa lo amplio y fundamental que sea. Se trata de un evento en un mundo más amplio. De ahí que califique a su concepción de la historia de neo-episódica.

La imagen neo-episódica posee algunos rasgos que la hacen atractiva. Es una teoría del progreso pero al considerar a éste un episodio posee el atractivo ético de no tener que reconocer, aceptar y reverenciar una tendencia global a cuyas fuerzas estemos sometidos y no podamos soslayar. Es decir, la teoría neo-episódica permite cierta

posición trascendente sin la necesidad de tener que postular ni la neutralidad moral ni una radical autonomía de los valores con respecto a los hechos. Tampoco necesita inventar otro mundo que sirva de respaldo o refuerzo de las normas y valores de éste. En suma, valiéndonos de una metáfora podemos decir que la visión neo-episódica tiende a ver la historia como la sucesión de estratos interrumpidos por abruptas cimas (las grandes transformaciones) sin que subyazca entre ellas una conexión global que explique las configuraciones geológicas en general. Por lo que respecta a las grandes transformaciones, las entiende como mutaciones que ocurren de forma azarosa y debido a la conjunción múltiple y compleja de diversos factores. Una vez producida la transformación el nuevo orden se puede expandir por difusión.

5.7 Cultura y organización

Por lo que respecta a los estratos intermedios, a cada una de las formaciones sociales entre las grandes transformaciones, el punto de vista que Gellner defiende es funcionalista, explicando cómo cada estrato se mantiene a sí mismo y es relativamente estable. Las dos variables fundamentales a tener en cuenta para comprender una formación social son su cultura y su organización o estructura, elementos que no son independientes, hasta el punto que tanto podría decirse que la cultura refleja la organización cuanto que las grandes transformaciones de la organización social han supuesto un cambio en el papel de la cultura. Llegados a este punto, sería conveniente hacer algunas observaciones sobre estos dos conceptos, dado que como decimos el cambio de unas etapas de la historia a otras implica un cambio en la estructura y organización social, en la cultura y en la función de esta última.

El concepto de cultura es un concepto fundamental para cualquier antropólogo, constituye en buena medida su objeto de estudio, en el caso de Gellner no va a ser menos, pues la antropología le suministra un

material esencial para ver los rasgos distintivos de la sociedad moderna por contraste con las otras. Lo primero que tenemos que advertir es que en su obra este concepto a veces resulta ambiguo dado que lo utiliza como mínimo con dos significados, vamos a aclarar el primero para dejar apuntado el segundo del que daremos cuenta llegado el momento de tratar el concepto de cultura en la sociedad industrial y la era del nacionalismo.

En un sentido amplio Gellner utiliza el concepto de cultura de un modo bastante clásico, la cultura podríamos decir es aquello que se opone a la naturaleza, aquellos rasgos humanos no transmitidos genéticamente. Gellner ofrece algunas definiciones, unas más laxas, otras más precisas. Por un lado, nos habla de “un estilo compartido de expresión hablada, de expresión facial, de lenguaje corporal, de estilo de vestir, de preparación y consumo de alimentos...”³⁸⁷

Pero inmediatamente después de dar esta definición, podríamos decir extensional y que repara en rasgos de poca importancia, va a ofrecernos otra más teórica: “la cultura es la reserva perpetua, y a veces transformada de rasgos adquiridos”³⁸⁸. Esta definición comporta varios aspectos importantes y consustanciales, el primero es que este conjunto de rasgos y conductas que no se transmiten genéticamente, no son particulares de un individuo sino que son compartidos por un grupo humano, una comunidad, de ahí que una comunidad sea una población que comparte una cultura. Cultura y comunidad están íntimamente relacionadas. Las culturas varían enormemente de una comunidad a otra y además pueden cambiar, y de hecho cambian, dentro de una comunidad particular, la diversidad cultural es uno de los rasgos centrales de la vida humana. Gellner es funcionalista en su enfoque, las culturas son respuestas a las necesidades humanas.

³⁸⁷ *Nacionalismo*, pág. 15

³⁸⁸ *Ídem*, pág. 18.

El concepto de cultura no es suficiente para caracterizar a una comunidad o a una formación social, inspirándose en Radcliffe-Brown Gellner añade el concepto de estructura u organización. La idea que subyace a esta distinción es que una comunidad o una sociedad humana no es tan sólo la suma de individuos, sino que estos individuos están estructurados, ocupan posiciones relativamente estables que conllevan “determinadas expectativas, derechos y deberes, privilegios y obligaciones”³⁸⁹. Sólo la diferencia de edad ya estructura a los hombres, no menos la clase social, el género, la división del trabajo, etc.

Aunque Radcliffe-Brown distinguía entre estructura y organización, la estructura aludiría a las posiciones sociales, la organización a las relaciones y funciones que se derivan de esas posiciones, Gellner no parece ser tan fino terminológicamente, utiliza estructura y organización como sinónimos o al menos haciendo referencia al mismo nivel de análisis. Por otra parte, para aclarar más la distinción la compara con otras distinciones clásicas en la historia de la filosofía: el contraste entre cualidades primarias y secundarias y la distinción marxista entre infraestructura y superestructura.

Gellner define la estructura como “el sistema relativamente estable de roles o posiciones y las tareas y actividades asignadas a ellos”³⁹⁰. Y para él es el terreno de análisis en el que realmente nos tenemos que fijar a la hora de comparar diferentes formaciones sociales³⁹¹. Aunque su enfoque es materialista y ve las afinidades entre la distinción que estamos analizando (estructura y cultura) y la distinción marxista (infraestructura y superestructura), también señala las diferencias. El marxismo sería demasiado restrictivo en lo que respecta a los elementos primarios objeto de análisis, sólo atiende a los medios de producción y

³⁸⁹ *Nacionalismo*, pág. 18.

³⁹⁰ “El nacionalismo y las dos formas de cohesión en sociedades complejas” *Cultura, identidad y política*, pág. 23

³⁹¹ En este énfasis en la estructura como objeto de estudio se pone de manifiesto el materialismo de Gellner, por otra parte su crítica a las últimas derivas de la antropología provendrán de cuestiones metodológicas de este estilo. Lo veremos cuando entremos en su ataque a Clifford Geertz.

sus relaciones, cae en una especie de economicismo que, desde el punto de vista de Gellner, lastrará todo el resto de su visión de la historia.

Para Gellner el sistema de roles y posiciones es mucho más amplio, recordemos las tres dimensiones determinantes del orden social, a la producción hay que añadir la coacción y la cognición, cómo y quién ejerza esas funciones nos ofrece un modelo social u otro. Si el marxismo incidió únicamente en las cuestiones económicas fue por su interés por el cambio, el análisis sincrónico está subordinado al diacrónico en su modelo, el esquema dialéctico debía precisar las contradicciones que provocarán la revolución y estas se han de dar en la base económica. Este reduccionismo le lleva a situaciones comprometidas, tanto cuando se encuentra con estructuras sociales estables, como cuando se atreve a hacer predicciones que no se cumplen.

El otro elemento básico para la caracterización de la vida social es la cultura que en el primer sentido amplio que utiliza Gellner podríamos decir que hace referencia principalmente a la dimensión simbólica: “el sistema de señales que, en el idioma de una o de otra sociedad, constituye los signos en virtud de los cuales esos varios roles, posiciones o actividades son llevados a la atención de sus miembros”³⁹²

Aparte de este concepto bastante difuso de cultura complementario con el concepto de estructura u organización, ya hemos mencionado que Gellner usa otro que no vamos a explicar en este momento, pero que está relacionado con una tesis central de su pensamiento, a saber que los cambios estructurales implican cambios en el papel de la cultura. Sólo avanzaremos que su segundo concepto de cultura proviene del papel que tiene en las sociedades industriales y en su contraste con su particular modo de cognición: la ciencia.

³⁹² *Cultura, identidad y política*, pág 23.

5.8 La sencillez de los cazadores recolectores y la racionalidad tipo Durkheim

Comenzaremos por caracterizar brevemente el primer tipo de formación social: los cazadores-recolectores, para después tratar de manera más amplia la sociedad agraria, pues nuestro fin de trayecto, la sociedad moderna, surge de la transformación de las sociedades agrarias en sociedades industriales.

El primer y más sencillo tipo de organización social son las sociedades cazadoras-recolectoras, su sencillez estriba en una escasa división del trabajo derivada de que estas sociedades no poseen medios para producir, acumular y almacenar riqueza. Tampoco en estas sociedades es demasiado importante la coerción. No es que Gellner suscriba ninguna rousseauniana concepción del buen salvaje, sino más bien la razón vuelve a ser la misma, al no haber excedente de bienes hay poco motivo de disputa. Donde no hay excedente la tentación de apropiárselo mediante la violencia es igualmente pequeña. Si seguimos la secuencia de etapas económicas de Polanyi, en esta primera fase preproductiva las relaciones económicas se basan en la reciprocidad, otro tipo de clasificaciones hablarían de economía de subsistencia. Por lo tanto, son sociedades sin estado, sedentarias en ocasiones o nómadas en otras, que se manejan en grandes territorios pero sea cual sea su situación el ejercicio del poder no es una necesidad básica.

Si tuviéramos que caracterizar su modo de cognición nos enfrentaríamos a un problema para Gellner fundamental, el tema de la mentalidad primitiva, del que ya dimos cuenta en anteriores apartados, fundamentalmente para entender por contraste con ésta la racionalidad moderna. Gellner como ya vimos huye por igual de la tesis bruhliana de las mentalidades pre-lógicas y de las tesis positivistas, usualmente asumidas por el evolucionismo clásico, que conciben a los hombres de estas sociedades como una especie de civilizado disminuido y potencial. La característica fundamental del pensamiento o la racionalidad

primitiva es su orientación a objetivos múltiples e indiferenciables a la vez; por ejemplo, de mantenimiento de la cohesión social y de observación de la naturaleza. Su racionalidad podríamos decir que responde al modelo Durkheim, “la mayor parte de lo que dicen los hombres y del contenido de lo que dicen no tiene relación directa con la naturaleza (...) simplemente toman parte en una interacción social. El lenguaje no está meramente enraizado en el ritual, es un ritual.”³⁹³

Es esta necesidad de explicar la cohesión social la que lleva a Gellner a echar mano de Durkheim, uno de sus autores favoritos. El problema a resolver es cómo se mantiene el orden, la cohesión social, la solidaridad del grupo, si utilizamos la terminología del sociólogo francés, si no hay estado ni instituciones de derecho. En el fondo es el problema que tanto fascinó a los contractualistas del siglo XIX: el problema del origen de la sociedad. Una respuesta alternativa a la de los contractualista que además evita su principal problema, la circularidad, la podemos encontrar en dos obras de Durkheim: *De la división del trabajo social*³⁹⁴ y *Las formas elementales de la vida religiosa*³⁹⁵. Durkheim explica en la primera de estas obras las raíces de la cohesión social, tanto en las sociedades simples como en las sociedades complejas, para ello introduce la distinción entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. En las sociedades simples, que son las que nos interesan, también llamadas segmentarias, aquellas que se caracterizan por la homogeneidad de sus miembros, la división social del trabajo es inexistente o sólo incipiente, en ellas hay un escaso desarrollo de la personalidad, la conciencia individual puede verse como una prolongación de la conciencia colectiva.

Curiosamente, oponiéndose a la idea romántica que atribuye a las sociedades más simples una mayor dependencia y cooperación entre sus miembros y que deplora la pérdida de éstas en las sociedades

³⁹³ El arado, la espada y el libro. Pág. 54

³⁹⁴ Durkheim, E., *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 2002.

³⁹⁵ Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1992.

modernas, Durkheim consideró que son las sociedades más complejas en las que los hombres entablan unas mayores relaciones de dependencia con sus semejantes. La solidaridad orgánica es el cemento que da cohesión al grupo en las sociedades complejas y emerge de la división del trabajo y la interdependencia entre los individuos:

“Este enfoque significaba también arrebatar la idea de división del trabajo a los economistas: la verdadera función de la división del trabajo era no producir más y mejores alfileres, sino hacernos dependientes los unos de los otros de una manera más efectiva y superior que la que había prevalecido antes. Si fuéramos iguales tendríamos poco que ofrecernos los unos a los otros. Ahora que llegamos a ser diferentes nos necesitamos los unos a los otros”³⁹⁶

El concepto durkhemiano de solidaridad mecánica nos permite atisbar la estructura de las sociedades simples, pero no es lo único que le proporciona el padre de la sociología moderna a Gellner. En su otra obra mencionada, *Las formas elementales de la vida religiosa*, hay una respuesta a otra cuestión central de la filosofía: la racionalidad. En el fondo, el problema que estamos tratando, la explicación de la cohesión social, y la cuestión de la racionalidad están íntimamente relacionados, son interdependientes, la cara y la cruz de una misma moneda. La razón es que los hombres viven en una comunidad o la forman en la medida en que están condicionados, en el pensamiento y en la conducta, por los conceptos compartidos en una cultura, esto es lo que se entiende por racionalidad en el sentido amplio que le atribuye Durkheim.

En el capítulo 2 de *Razón y cultura*, Gellner utiliza a Durkheim para ampliar a Kant como teórico de la teoría del conocimiento, además de sugerirnos que algunas ideas centrales de la doctrina del segundo Wittgenstein sobre el lenguaje estaban en Durkheim, aunque no originaron ningún revuelo filosófico. Aunque en su mayor parte *Las*

formas elementales de la vida religiosa sea un libro de etnología acerca de los aborígenes de Australia, también contiene una parte teórica, en la que se reflexiona sobre la racionalidad humana en general a partir de las aportaciones de Hume y Kant. Durkheim se muestra crítico con el empirismo por considerar que no se puede explicar la mente humana en términos del principio de asociación, las estructuras con las que operan el lenguaje y la sociedad son estructuras sorprendentemente bien organizadas que responden a ciertos principios, y como propuso Kant con su famoso giro copernicano ese sistema de principios, estas estructuras o categorías interrelacionadas entre sí no son inherentes a la naturaleza de las cosas sino a nosotros mismos. Pero la explicación de Kant es insuficiente para Durkheim, en el fondo no es más que una constatación, pasa de un “es” a un “debe”, así pensamos luego debemos pensar así. Para explicar la compulsión con la que operan nuestros conceptos Durkheim apela al rito. Los conceptos son compulsiones internas impuestas y compartidas socialmente, vinculadas a signos y condiciones externas, inculcadas por el ritual colectivo.

La explicación de Durkheim es poderosa, por un lado, porque salva la circularidad; no es necesario suponer hombres racionales o sociales (tanto monta, monta tanto) para explicar el origen de la racionalidad/sociedad. Es el rito lo que nos hace humanos. Desde el funcionalismo de Durkheim, por ejemplo, la religión en las sociedades simples realizaría la función de suministrar los símbolos para que éstas tomen conciencia de sí mismas, en los rituales religiosos es la propia sociedad la que sería objeto de adoración, el ritual dota de identidad al grupo y le confiere la compulsión moral y conceptual.

Gellner considera que, cambiando de terminología, las ideas del segundo Wittgenstein coinciden con éstas de Durkheim. Los conceptos claves de la teoría del segundo Wittgenstein: la prioridad de la práctica, el concepto de “forma de vida” o de “seguir una regla” ya estaban en Durkheim en otros términos. El lenguaje descansa en una forma de

³⁹⁶ *Cultura, identidad y política*, pág. 41.

vida, puede interpretarse en un sentido amplio como una cultura, pues es extensivo con la totalidad de hábitos e instituciones en las que usamos las palabras. Como no iba a ser menos, Gellner considera que el sociólogo francés es superior a Wittgenstein ofreciendo los argumentos que transcribimos literalmente:

“Durkheim fue sin embargo inconmensurablemente superior que su (bastante inconsciente) seguidor. Por un lado, se expresó con elegancia, claridad y relevancia, y no se refugió en una supuestamente inefable dificultad de su propia posición. Y más importante todavía, fue completamente conscientes de la dificultad y los problemas inherentes a su posición, no se sintió tentado en ningún momento a pensar que la solución “social” de la cuestión acerca del origen y el mantenimiento de los conceptos, cierre la discusión (...) Un orden social, una “cultura”, una “forma de vida”, es un *problema* –nunca una *solución*”³⁹⁷

Con independencia de estas comparaciones, las teorías de Durkheim y su concepto de solidaridad mecánica permiten a Gellner caracterizar las sociedades simples, aquellas en las que apenas existe división del trabajo. El número reducido de individuos y la escasez de recursos provoca la falta de especialización. Los hombres son semejantes pero a la vez hacen múltiples cosas, pero están cohesionados férreamente gracias a su sistema conceptual. Gellner ve una relación inversa entre la *coherencia social* y la *coherencia lógica*. Las sociedades simples tienden a tener un elevado nivel de coherencia social, el orden moral y cognitivo se refuerzan y se sostienen mutuamente, sin embargo la coherencia lógica es escasa. Fue necesaria la ruptura entre el orden cognitivo y moral, para alcanzar la coherencia lógica, aquella que supone que todos los hechos encajen en un mismo espacio lógico.

³⁹⁷ *Thought and Change*, pág. 184.

Bueno y ahora la pregunta es (dejemos a nuestro autor formularla):

“¿Qué camino puede conducir desde el cómodo caparazón social del hombre primitivo al mundo socialmente inconexo, cognitivamente poderoso y en expansión del hombre moderno?”³⁹⁸

Sometimiento y arado: la era agraria

El sometimiento entra en casa con el arado, a Gellner le gusta utilizar esta frase atribuida al profeta Mahoma para caracterizar esa larga fase intermedia hasta llegar a la modernidad que fue la era agraria, de hecho éste es el *motto* de *El arado, la espada y el libro*. Lo más fundamental en el paso a la era agraria es la progresiva división del trabajo que ella comporta, una división del trabajo que implicará cambios estructurales. Realmente las sociedades agrarias son mucho más estructuradas y complejas que las sociedades cazadoras-recolectoras. Como siempre se nos ha enseñado en los manuales de historia, la revolución neolítica se produjo gracias entre otras cosas a la agricultura, los seres humanos fueron capaces de producir y almacenar alimentos lo que permitió una gran expansión de la población humana. La aparición del excedente implicará la propiedad y la consecuencia directa o el correlato es el poder o al menos una de sus manifestaciones. “Propiedad y poder son nociones correlativas”³⁹⁹ dice Gellner, en el momento en que es posible el almacenamiento de la riqueza deben existir mecanismos para protegerla y distribuirla. La coerción se separa de la producción y se convierte en compañera inseparable de la vida social. El poder puede dividirse en primario y secundario, el primero es la violencia directa, el segundo la norma. La violencia directa es poco operativa, sobre todo cuando los grupos se van ampliando, lo normal es la coerción secundaria a partir de normas pero apuntalada por un

³⁹⁸ *El arado, la espada y el libro*, pág. 75

³⁹⁹ *Ídem*, pág. 158

aparato coercitivo lo suficientemente amenazante como para que se cumpla la norma.

Como vemos Gellner, tanto cuando habla de un sentido primario como secundario, utiliza un concepto de poder muy reduccionista, en el que se identifica poder con coerción o utilizando una expresión de Foucault, se tiene una visión jurídica del poder, que va desde la coerción y la represión a la soberanía. Se le puede hacer esta crítica, es decir ponernos a pensar a la manera foucaultiana y denunciar un reduccionismo que entiende el poder como algo reificado en determinado estamento social (“los que manejan la espada” como les llama Gellner), sin darse cuenta de las dinámicas inmanentes que se generan como si de un campo de fuerzas se tratara en toda la estructura social. Pero hay que decir para descargo de nuestro autor que él no descuida estas dinámicas y observa la importancia que tiene el intercambio y coordinación de funciones. Es más, su separación de las famosas tres esferas no implica que estas funcionen como un campo de fuerzas en las que cada una de ellas se puede apoyar en la otra. Como veremos al tratar de la cognición, el orden no sólo se mantiene con normas y leyes en el sentido habitual de la palabra sino también conceptualmente. En esto Gellner apoyaría a Wittgenstein (a Durkheim le gusta reconocer a él) el uso de un concepto implica una norma, son reglas que seguimos, tremendamente compulsivas.

Volviendo a la descripción de la sociedad agraria, el cambio en el modo de producción implicará más pronto o más tarde la aparición del estado, es decir, del orden político, con todo el conjunto de mecanismos e instituciones que someten al hombre, de ahí la pertinencia de la frase de Mahoma. No todas las sociedades agrarias han poseído estado pero paulatinamente se dará una correlación entre el nuevo modo de garantizar la subsistencia introducido por la revolución neolítica y la aparición del conjunto de instituciones que llamamos estado. Gellner

parafrasea a Hegel: “Hubo un tiempo en que nadie tenía estado, luego hubo quien lo tuvo y al final lo tiene todo el mundo”⁴⁰⁰.

Gellner se vale de la definición de estado de Weber a modo de hipótesis de trabajo y siendo consciente de sus deficiencias a la hora de aplicarla a cualquier tiempo y lugar. Weber define al estado como el agente que detenta el monopolio de la violencia legítima dentro de la sociedad. Sólo puede hacer uso de la violencia legítima la autoridad central y aquellos en quien delega. Las insuficiencias de tal definición son obvias, y no sólo por el reduccionismo ya mencionado, hay estados que no monopolizan o han monopolizado la violencia legítima (pensemos en algunos estados feudales), por otra parte los estados, sobre todo los modernos, se ocupan de otras múltiples funciones aparte del mantenimiento del orden (por ejemplo, los modernos estados del bienestar). Pero aún así la definición de Weber es buena para comprender tanto el origen como la función principal del estado en la sociedad.

Lo que está claro es que el nuevo modo de producción supuso una mayor complejidad, una complejidad que se puede expresar en términos de división social del trabajo. Producción implicará coerción y la progresiva separación de estas esferas, como ya hemos señalado. Vamos a centrarnos de nuevo para caracterizar las sociedades agrarias en las dos variables que Gellner considera relevantes para caracterizar un orden social: estructura y cultura.

Comenzaremos por el *hardware*, los elementos estructurales, para ello tendremos que captar cómo se distribuyen y ordenan los individuos según la función que cumplen dentro de una sociedad. De momento hemos comenzado hablando de producción y coerción, de la separación de estas dos y de su mutua implicación. De esta relación de dependencia se vale Gellner para describir la idiosincrasia del mundo agrario. Una de las tesis más controvertidas de Gellner en su

⁴⁰⁰ *Naciones y nacionalismo*, pág. 18.

descripción y contraste de las etapas sociales afirma que las sociedades agrarias se caracterizan por una preponderancia de la coerción sobre la producción, mientras que en las sociedades modernas la relación sería inversa. En principio, pasaremos a explicar esta tesis posteriormente veremos sus posibles debilidades⁴⁰¹.

El nuevo modo de producción precisa, como hemos dicho, de una división del trabajo mucho más compleja, aparte de los especialistas en la producción, el almacenamiento de alimentos va a traer como consecuencia la necesidad de control del excedente de producción, con la aparición de una clase o estamento, los especialistas en la coerción, los que manejan la espada. Si no hay excedente de producción tampoco se da la tentación de apropiárselo por la fuerza, pero una vez éste se produce surge la necesidad de protegerlo. En una sociedad agraria los que acumulan excedente son más vulnerables a la rapiña, para evitarlo necesitarían o defenderse por sí mismos, algo difícil pues si están en la producción no pueden estar en otras cosas, o supeditarse a la protección de determinados especialistas en la coerción, que los protejan a cambio de la apropiación del excedente. Esto explica la interconexión entre economía y política en el orden agrario, además explica otra de sus características: la estabilidad.

Hablar de la estabilidad de la sociedad agraria resulta paradójico, pues como hemos visto este tipo de organización es intrínsecamente un espacio tenso, conflictivo. Conseguir el equilibrio es difícil y sus sucesivas rupturas a favor de grupos cada vez más

⁴⁰¹ Diferentes autores critican a Gellner, no tanto porque consideren que la sociedad agraria no sea un espacio tenso donde domine la violencia, sino por utilizar esta característica para señalar las diferencias entre sociedades agrarias e industriales. Su descripción de la modernidad hace hincapié en que el dominio pasa de la coerción a la producción, se describiría la sociedad industrial como un espacio menos coercitivo, algo que para sus críticos no está claro. Por ejemplo, tanto Sinisa Malesevic como Michael Mann considerarían que a pesar de que la modernidad predica la paz, el mundo moderno se caracteriza por haber conocido mayor violencia que cualquier orden social, también la coerción indirecta es mayor para estos autores, cf. Mann, M. "Predation and Production in European Imperialism" y "Between the book and the new sword: Gellner, violence and ideology" en *Ernest Gellner & Contemporary social thought*.

poderosos es lo que explica la adquisición y centralización del poder que dará origen al estado. No obstante, la inestabilidad en el terreno político no tiene un correlato económico. Las sociedades agrarias son económicamente estables, pues aunque los factores de producción – tierra, trabajo y tecnología- permitan el aumento de la producción y la población, este crecimiento, sin embargo, sobre todo en lo que respecta a la producción, tiene un techo. La razón fundamental es que la tecnología es estable, llegado a cierto nivel los rendimientos decrecen. Responden a la ley de rendimientos decrecientes de la que hablaron los economistas clásicos.

Las sociedades agrarias son malthusianas, la población crece por encima de los recursos necesarios para mantenerla, lo que la convierte en un juego de suma cero, nadie puede incrementar sus ganancias sin que ello suponga una pérdida equivalente para otro individuo o grupo. Esta escasez coyuntural convierte a la sociedad agraria en ese ámbito de tensiones y conflictos, donde la coerción resulta indispensable. En ella no hay incentivo para la reinversión en medios de producción y sí para reinvertir en medios de coerción. Los que acumulan excedente no reinvertirán en producción, sino en coerción para mantener su *status*. Gellner caracteriza esto como una norma del sistema agrario: el dominio de la violencia sobre la producción. Tesis que aunque no sea controvertida en términos absolutos, sí parece implausible en términos relativos, al menos en lo que respecta a su afirmación complementaria de que la era industrial sea menos coercitiva.

Pero ya trataremos esta cuestión cuando describamos la sociedad industrial, de momento sigamos analizando la estructura de la era agraria. La escasez inherente a la sociedad agraria conlleva que el hambre “no golpea aleatoriamente. En las sociedades agrarias los hombres se mueren de hambre según el rango”⁴⁰². El rango a su vez

⁴⁰² *Nacionalismo*, pág. 41 Gellner nos recuerda que no por casualidad en el norte de África la palabra para gobierno “makhzen”, procede de la misma raíz que almacén (Al-majzan).

depende del poder, poder que en un principio consiste en el control de las provisiones, del excedente almacenado. Este poder evidentemente no lo detentan los productores, sino los guerreros, los especialistas en la coerción. La mejor estrategia es alcanzar o mantener en el caso de los guerreros o nobles, la posición y el rango. El camino hacia la riqueza es el poder y no a la inversa. La necesidad de mantener el rango explicaría la escala de valores de las sociedades agrarias, prima el honor sobre el trabajo, una moral heroica y guerrera que se refleja por ejemplo en la épica. “¿Qué es el honor? -se pregunta Gellner- una puntillosa sensibilidad respecto al rango que uno ocupa, combinada con un culto a la agresividad, así como una habilidad para la coerción y la intimidación”⁴⁰³. Este aspecto encaja bastante bien con su descripción coercitiva del mundo agrario. El poder ejercido como dominio de la violencia llevó a que en el mundo agrario se dieran dos tendencias opuestas: la segmentación y la centralización, estas tendencias cristalizaron en las dos formas de organización política más características de esta era, las ciudades estado y los imperios. Para terminar de caracterizar la coerción en el mundo agrario utilizaremos una cita que resume bien sus condicionantes:

“Su dependencia de la tierra y del excedente confiscable y almacenable, junto con el principio de la intensificación de los conflictos y el de la racionalización por la apropiación de bienes en forma de tributos, aseguran su tendencia a ser gobernados de un modo autoritario por un grupo o estrato que monopoliza los medios de coerción.”⁴⁰⁴

Pero la fragmentación territorial y de todo tipo de este estrato y la moral del honor podría llevar por su propia lógica a una “guerra de todos contra todos” entre el estamento de los guerreros. Para que este estamento sea operativo necesita pues de cohesión interna y una estructura de autoridad clara. De esta necesidad surge y se explica el

⁴⁰³ *Nacionalismo*, pág. 42

⁴⁰⁴ *El arado, la espada y el libro*, pág. 105.

tercer estamento característico de las sociedades agrarias, los clérigos. La palabra clérigo es utilizada en sentido amplio y peculiar por Gellner. Como ya comentamos cuando hablamos de la crisis de humanismo, el clérigo en un principio es la persona culta y letrada, aquel que una vez aparecida la escritura⁴⁰⁵ se especializa en alguno de sus usos, ya sea el legal, contractual, administrativo, terapéutico o teológico. Sólo en un sentido más restringido el clérigo es el que tiene la función de mediar con lo divino, dado que una vez se origina la escritura hasta “Dios mismo acabó fijando por escrito su alianza con la humanidad y sus mandamientos para regir el comportamiento de la creación”⁴⁰⁶

Lo que humorísticamente expresa la cita de Gellner que acabamos de extraer es otro de los hitos o líneas divisorias de la historia de la humanidad, no menos importante que la aparición de la agricultura, que conducirá al paso de las religiones comunales a las religiones de salvación. Estas últimas en contraste con las primeras se caracterizarán por ser escriturales en su forma y monoteístas en su contenido, lo que trae como consecuencia que sean intolerantes con otros credos, prácticas y rituales. Importantes autores al hacer sociología, historia o antropología de la religión se han dado cuenta de las diferencias entre dos formas del fenómeno religioso y sus consecuencias sociales. Gellner suele citar a Hume y a Fustel de Coulanges entre otros⁴⁰⁷. Estos autores al hacer sociología de la religión captaron las diferencias entre la religión clásica o comunal y los credos de salvación. La primera a los que Hume etiquetó de *superstición*⁴⁰⁸ tendría una finalidad social, cívica, tradicional y en algún aspecto era más tolerante; en contraste las nuevas religiones de salvación, las que generan la actitud de *entusiasmo*, serían espiritualistas, doctrinarias e intolerantes. Gellner

⁴⁰⁵ De una importancia pareja al origen del estado en la sociedad agraria es el surgimiento de la escritura, podemos encontrar un paralelismo entre ambos procesos. Los dos contribuyen a estructurar las sociedades agrarias, uno dando lugar a una casta de especialistas en el poder y la coerción directa, los otros en la doctrina y la coerción indirecta.

⁴⁰⁶ *Naciones y nacionalismo*, pág. 22.

⁴⁰⁷ Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1974; Hume, D., *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 1992.

⁴⁰⁸ Hume, D., “De la superstición y el entusiasmo”, *Ensayos políticos*, Madrid,

piensa que ambos tipos de religión van a jugar un papel fundamental en relación al orden y a la cohesión, cada una de diferente manera. De hecho, como trataremos posteriormente, Gellner se adherirá a la tesis clásica weberiana de la importancia de la Reforma para explicar el advenimiento del mundo moderno.

Lo que los clérigos van a proporcionar en su mediación con lo trascendente es un orden divino que respalde y legitime el orden humano. La ideología y las creencias también operan como mecanismo de control y coerción, luego la visión del poder no es tan simple. El clero es el tercer estamento que completa la estructura de la sociedad agraria y juega un papel fundamental en el mantenimiento del orden. Veamos por qué esta función se convierte en esencial.

En la sociedad agraria la única forma de romper con el techo productivo es a través de la ampliación del territorio y el control de los hombres que forman parte de él, pues los recursos son la tierra y el trabajo. Por ello, los que poseen el poder tenderán a ampliar los horizontes de su dominio, produciéndose un proceso de centralización. Pero el proceso de centralización tiene límites, es un proceso costoso, es difícil dominar un vasto territorio, entre otras cosas porque los medios de transporte son lentos y las comunicaciones escasas y costosas, como diríamos hoy en día sin comunicación no hay globalización. Por otra parte, no hay un único núcleo de poder sino diferentes, a lo que hay que añadir que incluso en estos pueden surgir disidentes o fuerzas centrífugas. Por todo ello, la tendencia a la centralización se puede ver contrarrestada por otras tendencias en sentido opuesto hacia la fragmentación y el policentrismo.

En este punto a Gellner le gusta introducir una situación muy curiosa⁴⁰⁹, cuando el centro no puede controlar todo el territorio por no ser suficientemente eficaz, suele contratar o delegar la defensa en

Tecnos, 1987.

⁴⁰⁹ "La guerra y la violencia" en *Antropología y política*, pág186.

representantes locales (mercenarios), con lo que casi siempre se ve abocado a un dilema: “esos representantes resultan ineficaces si son débiles, pero se hacen independientes si son fuertes”⁴¹⁰. La dificultad en someter a las regiones periféricas o aisladas por accidentes geográficos también suele ser un hecho que, como le gusta reconocer a Gellner, lo señala ya Ibn Khaldun. Una ilustración de los problemas de mantener el orden en la periferia ha sido narrada por el género cinematográfico del western⁴¹¹.

Por todas estas razones la coacción no resultará efectiva si no se lleva a cabo por agentes suficientemente cohesionados. Lo que suele evitar la disidencia y el abandono es la creencia de que el resto de miembros son y van a ser leales al grupo o líder, lo más efectivo es pensar en términos de legitimidad, atendiendo a las normas de la cultura, no tanto por ser un fanático creyente en esas normas sino porque se piensa que él o los legitimados ganarán más fácilmente la partida.

“Los que controlan los símbolos de la legitimidad también controlan en considerable medida la cristalización de la cohesión y de la lealtad sociales, de suerte que así ejercen gran poder aun cuando ellos mismos no posean directamente armas ni practiquen la violencia coercitiva”⁴¹²

En suma, la clerecía juega un papel fundamental en el mantenimiento del orden al conseguir cohesión y equilibrio entre diversas fuerzas, pero su papel fundamental en estas sociedades consistirá en ser los guardianes y depositarios del saber.

⁴¹⁰ *Ídem.*

⁴¹¹ Cf. Ors, C. y Sanfélix, V., “El revólver, el ganado y el libro. Una lectura gellneriana de dos films del Jonh Ford” en *Actas del XV congreso del de filosofía del País Valenciano*. Valencia 2004.

⁴¹² “La guerra y la violencia”, pág. 188.

5.10 Las religiones escriturales y el platonismo

Al analizar los rasgos de la cognición en las sociedades industriales, codificados según Gellner por la teoría del conocimiento, planteábamos que una clave para captar su especificidad y en ese sentido sus rasgos distintivos, era contrastarlos con los rasgos del pensamiento primitivo. Esta tarea la lleva a cabo Gellner en el capítulo ocho de *Legitimation of belief* titulado “The savage mind”, y también en algunos apartados del capítulo dos de *El arado, la espada y el libro*. Pero para completar el cuadro de la evolución cognitiva de la humanidad no es suficiente el contraste entre mentalidad primitiva y racionalidad científica; será también importante describir, aunque sea sucintamente, la etapa intermedia, el modo de cognición o sistema de creencias de las sociedades agrarias.

Gellner trata esta cuestión fundamentalmente en los capítulos tres y cuatro de *El arado, la espada y el libro*. En ellos se explica el paso del mundo durkhemiano que ejemplificaban las sociedades cazadoras-recolectoras, o incluso las primeras sociedades agrarias con religiones comunales, al mundo de sistemas de creencias codificados, posibilitados por la aparición de la escritura. Para entender el modo de cognición de la sociedad agraria hay que entender la transición de las religiones comunales a las religiones de salvación, para Gellner “es una de las grandes divisorias de la historia humana y ocurre en la época agraria”⁴¹³

La sociedad agraria no implica necesariamente ni el estado ni la escritura, pero la progresiva centralización política y las necesidades burocráticas provocaron que estos dos desarrollos cruciales aparecieran. La escritura, casi privilegio de los clérigos, permite codificar los sistemas de creencias en un cuerpo doctrinal, orientado todavía y fundamentalmente a intereses sociales y de legitimación. Sin embargo, el modo de cognición de las religiones escriturales es un avance

importante hacia la racionalidad científica, hacia un sistema cognitivo de propósito único. Con este tipo de religiones las doctrinas se convierten en cuerpos de creencias universales, trascendentes y coherentes. Gellner utiliza una expresión de Karl Jaspers que muestra bien el antes y el después que marca este acontecimiento: la era axial. La era axial sería el periodo en el que lo trascendente, como algo unificado y exigente, aparece en la historia humana.

Gellner también caracteriza a este tipo de racionalidad como platonismo genérico. Vamos a fijarnos en sus rasgos más generales, pero sobre todo vamos a analizarla fijándonos en las características que posee que abren las puertas a la racionalidad científica. Para él, de igual modo que Descartes y Hume ayudaron a codificar las características del mundo moderno, Platón es el filósofo de la sociedad agraria. En sus planteamientos tanto epistémico-ontológicos como políticos estaría sintetizada la esencia de este periodo de la humanidad. Bien es cierto que según Gellner cometió errores, sobre todo de carácter sociológico, pero su filosofía esquematiza, legitima y sistematiza el orden agrario.

Todos los que hemos estudiado a Platón conocemos que su sistema está atravesado por un profundo dualismo, la realidad se escinde para dar lugar a dos esferas, lo que llamamos mundo sensible y mundo inteligible. Pues bien esta escisión también es propia del modelo cognitivo del mundo agrario que introdujo las religiones escriturales basadas en un libro. Con la escritura nace lo trascendente, el mundo inteligible. La principal razón es que la aparición de la escritura facilita la separación de la afirmación con respecto al que habla y, por lo tanto, también separa lo que se enuncia de su contexto, al menos del contexto particular para pasar a un contexto especial.

Este factor es fundamental, según Gellner, para explicar el progresivo paso hacia la racionalidad científica, por varias razones. La primera es que a las diferentes afirmaciones se les va a exigir

⁴¹³ *El arado, la espada y el libro*, pág. 97.

coherencia, se tiende pues hacia la unificación, hacia la doctrina. La segunda es que el mensaje escrito está en manos de un grupo de especialistas que monopolizarán la doctrina y su interpretación, con el fin de definirla claramente, por un lado, y, por otro, de restringir la entrada a su condición como tales especialistas. En tercer lugar, el mensaje escrito supone mucho mayor grado de abstracción y universalización, es “un tipo universal genuino”⁴¹⁴, en el momento de su aparición también hace posible la herejía, la *doxa* tiene como contrapartida la heterodoxia. Estas razones entre otras nos van aproximando a un sistema cognitivo de propósito único.

No obstante aún se pueden establecer acusadas diferencias con el modo de cognición codificado por la teoría del conocimiento moderna. La principal quizás es que no se busca la referencia empírica. La teoría está separada de la práctica, sus conceptos apenas poseen contenido empírico relevante. Esta es una razón más para denominar a estos sistemas escriturales platónicos, pues suponen un sistema trascendente por encima de los hechos.

“Por platonismo genérico quiero dar a entender la clase de ideología que hace su aparición con el uso religioso de la escritura y que está sostenida por una intelectualidad organizada. (...) El platonismo genérico delinea claramente lo trascendente y lo convierte en una autoridad doctrinal y moral sin límites, es decir, con pretensiones universalistas. Definiendo con precisión sus afirmaciones, morales y doctrinales, y separándolas de los límites comunales, provoca una tensión entre lo trascendente y el hombre.”⁴¹⁵

Sin embargo, Gellner advierte que para mantener a los hombres en orden no bastó con un orden platónico abstracto. Aunque éste resultó crucial en el proceso de racionalización se requería también una

⁴¹⁴ *El arado, la espada y el libro*, pág. 79.

⁴¹⁵ *Ídem*, pág. 81.

autoridad personal que inspirara respeto tanto en lo terrenal como en lo trascendente, la autoridad de los conceptos se fusiona o se personifica en un Dios trascendente y en una jerarquía de especialistas en interpretar su doctrina y sus mandatos. Platón cometió varios errores de carácter sociológico. Por una parte, en el diseño de su famosa República no separó las funciones de gobierno de la función intelectual, le pareció plausible y recomendable la posibilidad del gobierno de los filósofos; por otra parte sobreestimó la sumisión de los hombres a la razón sin la motivación ritual y simbólica que proporcionan los mitos y la arbitrariedad. Por último, también pensó, quizás porque su referente era la *polis*, que el tamaño de la unidad operativa era la ciudad-estado. Las ciudades-estado fueron menos frecuentes que los imperios que se convertirían en los marcos más típicos para la vida social de los hombres. La formación de los estados, sobre todo en Europa fue produciéndose al compás de la construcción de imperios.

A nivel estructural la división del trabajo en la sociedad agraria consolida tres estamentos, o capas impermeables y heterogéneas culturalmente. Podemos preguntarnos cuáles son las características de la cultura pues ello será de suma importancia para entender el cambio en el papel de ésta en la modernidad, cuando emerja el nacionalismo. La tesis más importante es que los tres estamentos sociales no comparten una misma cultura, no hay ni tan siquiera una cierta homogeneidad cultural entre todos los miembros de las unidades políticas, como vendrá luego. Podemos volver a Platón y a esa obra maestra en reflejar la sociedad agraria, *La república*, para comprender la función de la cultura. ¿Qué es para Platón una sociedad justa? Aquella en la que cada uno ocupa el lugar que le corresponde por naturaleza, una naturaleza que se decide a partir de todo un sistema ontológico, epistemológico y antropológico pero, por debajo del sistema filosófico que la fundamenta, a fin de cuentas lo que enseña y respalda es algo muy sencillo, lo expresaremos con palabras de nuestro autor:

“La moralidad consiste en que cada elemento de la estructura social jerárquica cumpla con las tareas que tiene asignadas, y no otras”⁴¹⁶

Gellner vuelve a ser materialista, la estructura depende de la función, aunque también este funcionalismo puede ser el punto de partida de Platón cuando se pregunta por las necesidades de la *polis*. Describamos en primer lugar los rasgos generales de los estamentos. El primer estamento, el que Platón llamó los productores y que Gellner simboliza con el arado, no poseen una cultura alta, estandarizada y codificada, no están alfabetizados, forman un continuo cultural diversificado, no hablan, por ejemplo, la misma lengua sino variedades dialectales de diferentes lenguas. Su cultura no se transmite de forma institucionalizada sino a que través de la práctica se transmite la experiencia acumulada de generación en generación. Las razones de su diferenciación cultural son tanto infraestructurales como superestructurales: las ataduras geográficas y políticas hacen que estas comunidades vivan volcadas hacia sí mismas, aun compartiendo en algunos casos una misma base lingüística, ésta acaba diferenciándose en variedades dialectales. Desde los otros estamentos tampoco existe el interés por homogeneizarlos, salvo el que pueda derivarse de tenerlos sometidos; por ejemplo, la clerecía intentará abortar las manifestaciones de la cultura popular que compitan con sus funciones (magos, santones, taumaturgos...). Para este estamento la cultura, su cultura, es invisible o inconsciente

A este estrato hay que añadir los otros dos, que sí que poseen una cultura alta y alfabetizada, en líneas generales detentan el poder político o lo respaldan y arbitran, como hemos analizado en el caso de la clerecía, pero a pesar de la progresiva centralización conforman una especie de campo de fuerzas entre las comunidades locales, que en proporción son subnacionales, y el estamento o casta horizontal de la clerecía que va más allá de la unidad política. Para estos estamentos la

⁴¹⁶ *Nacionalismo*, pág. 46.

cultura sí posee una función diferenciadora o diacrítica que subraya la jerarquía del sistema del orden social, crea barreras infranqueables entre estos estamentos horizontales y los miembros del estrato que producen alimentos. La clase que detenta el poder político con el fin de fortalecer la diferenciación y dotarse de autoridad y persistencia se atribuye, aparte de las diferencias culturales, diferencias genéticas basadas en el concepto de linaje.

En el caso de la clerecía o las burocracias el acceso a esta casta no provenía del linaje. Tomemos como el ejemplo paradigmático, aunque evidentemente caben muchas excepciones, el de la iglesia católica medieval, pues es este contexto el que más nos interesa dado que nos movemos en el problema de la modernidad, un fenómeno que tendrá su origen en Europa. Los elegidos para ejercer esta función están condicionados al celibato, el objeto es privar al clérigo de los vínculos familiares. En otras burocracias y clerecías se recurrió a otros procedimientos (eunucos, esclavos...) Se puede volver a Platón para justificar esta práctica, se trata de intentar separarlos de cualquier tentación de corruptibilidad sea por cuestiones afectivas (vínculos familiares) o lucrativas (propiedad privada). Otra de las características que refuerza la diferencia cultural es el uso de una lengua distinta para codificar la doctrina, es el ejemplo del latín. Hay que mantener a lo sagrado como tal, separado de la posibilidad de acceso a cualquiera que no sea especialista en las sagradas escrituras y la doctrina, es decir, una metateoría que circunscriba, defina y limite las fuentes de autoridad y privilegie a una casta para su interpretación.

Está claro que esta visión esquemática de la sociedad agraria no cubre los miles de matices y la complejidad de una realidad histórica dinámica y polimorfa, no obstante buscar una explicación implica esa generalización, es un modelo como ya advirtió Gellner desde el principio. Por otra parte, el tipo de orden descrito no tiene que entenderse como global, la teoría neoepisódica que plantea Gellner no abarca la totalidad de los hechos ni espacial ni temporalmente, su

modelo se ajusta mejor a Europa, a la estructura y cultura que se desarrolló en ella. No obstante, si leemos las páginas de *Naciones y nacionalismo* y de *El arado, la espada y el libro*, para defender este modelo interpretativo de la historia y sus implicaciones sociológicas se utilizan datos históricos de diferentes culturas y civilizaciones que se han ido dando a lo largo del tiempo, se intenta ver las diferencias que suponen las variaciones, por ejemplo, en el tipo de cognición. En esta línea se aportan datos de civilizaciones orientales aunque, subrayamos, el modelo se construye teniendo en cuenta Europa y lo que conocemos como cultura occidental.

Alan Macfarlane en el artículo ya citado, “Ernest Gellner y el escape a la modernidad”, critica el esquema de filosofía de la historia que plantea Gellner fundamentalmente por dos razones, en primer lugar, considera que el modelo doblemente trinitario es demasiado rígido; en segundo lugar, le parece que al final no puede ofrecer una explicación genuina de por qué se produce el cambio hacia la modernidad. Planteemos la primera cuestión para dejar la segunda para el siguiente apartado.

En lo que respecta al modelo trinitario Macfarlane rechaza su rigidez, Gellner se habría dejado seducir, en este caso, por el hechizo del trinitarismo, siguiendo una consolidada tradición (Comte, Frazer, Polanyi, la dialéctica hegeliana). La división en tres estadios según Macfarlane⁴¹⁷ se convierte en un “ídolo de la mente” en el sentido baconiano del término; por utilizar una metáfora pescaría con una red de agujeros tan amplios que no dejaría beneficiarse de la riqueza del caladero. Las críticas concretas al modelo nos vienen a mostrar que Gellner homogeneiza demasiado los diferentes etapas (“No hay un tipo genérico de sociedades cazadoras-recolectoras” “en el esquema de Gellner hay un tremendo agrupamiento de los rasgos de la sociedad agraria”⁴¹⁸); además lo que se considera un rasgo distintivo de una etapa

⁴¹⁷ *The social philosophy of Ernst Gellner*, pág 215.

⁴¹⁸ *Ídem*.

está presente o sobrevive en otra; por ejemplo, Macfarlane le reprocha no ser suficientemente consciente de que en el feudalismo ya no hay tal preponderancia del estatus sobre el contrato como plantea Gellner, los grandes pensadores sobre este asunto, Maine y Maitland habrían reparado en ello, en la tendencia histórica que va del estatus al contrato las sociedades feudales ya están gobernadas por la ley del contrato. Abogando por el esquema Gellneriano podríamos decir que es evidente que las transiciones se realizan lentamente y una etapa ya puede prefigurar rasgos de la posterior.

En suma, nos encontramos con un modelo evolucionista pero no teleológico, la historia se ve en términos de continuidad y desarrollo, se ve el incremento de dimensión y complejidad de un orden social. Junto con el evolucionismo el modelo es funcionalista, los órdenes sociales están sistemática y relacionalmente constituidos y responden o cubren ciertas necesidades.

La combinación de evolucionismo y funcionalismo no está exenta de cierta tensión, pues si entendemos la estructura social como respuesta a necesidades ¿por qué se produce el cambio?, ¿por qué hay desarrollo?, ¿acaso será necesario volver a la teleología y pensar que ese desarrollo ya está germinalmente prefijado? La respuesta que podríamos aventurar por lo menos para salvar la teleología, podría venir de la heterogeneidad de los “hechos históricos”, heterogeneidad y diferencia que suponen tensiones y a la larga desequilibrios que crean nuevas necesidades que impulsan el desarrollo e introducen la novedad.

Otra dificultad es que parece que el orden social se reproduce a través de efectos no intencionales, si es así ¿no se están abriendo las puertas al determinismo?, ¿cuál es el papel de los agentes sociales, de los sujetos, en los cambios históricos? Recordemos que este problema se planteaba en *Thought and Change* en relación al evolucionismo como “moral de subirse al carro” y también era el problema fundamental de las teorías del conocimiento, la desaparición del sujeto.

Al nivel de explicación de la sociología histórica en el que Gellner se mueve, desde luego el motor del cambio no es la elección racional y consciente de los sujetos o instituciones. No obstante, podemos apuntar que los momentos de cambio, de desorientación, de sentido de caos, que para Gellner eran la situación en la que se genera el pensamiento y la filosofía, crean las condiciones para que los agentes sean capaces de dar con nuevas interpretaciones que impulsan la reestructuración. En la introducción a *Ernest Gellner & Contemporary social Thought*, Mark Haugaard y Sinisa Malesevic se plantean este problema para una visión continuista de la historia:

“La libertad de pensamiento presupone individualismo, que se fundamenta en vínculos sociales débiles, que implican que el orden social ya no es sagrado y cosas por el estilo. En la visión continuista de la historia, la libertad de pensamiento puede verse como un largo proceso de conflicto entre los librepensadores y aquellos de mente cerrada. De acuerdo con este punto de vista Sócrates, Galileo, J. S. Mill y Solzhenitsyn serían parte de un continuo movimiento”⁴¹⁹.

El escape hacia la modernidad

En los epígrafes anteriores hemos bosquejado la fase intermedia de la tríada de etapas históricas que componen la filosofía de la historia de Gellner, nos enfrentamos ahora a la tarea de describir la tercera de ellas. En el fondo es ésta la que nos preocupa especialmente, dado que hemos venido considerando que el problema central a la que la filosofía de Gellner da respuesta es el problema de la modernidad, o de la industrialización si utilizamos la terminología de *Thought and Change*. Quizás sería importante recapitular de nuevo o al menos darnos cuenta de cuál ha sido el camino recorrido hasta ahora pues nuestra exposición

⁴¹⁹ Malesevic, S. & Haugaard, Mark ed. *Ernest Gellner & Contemporary*

particular de la filosofía de Gellner no ha seguido un desarrollo lineal, más bien como en muchos guiones cinematográficos hemos seguido como técnica narrativa el *flash back*, al situarnos en el punto de partida de la filosofía de Gellner comenzando por la discusión y distanciamiento de su contexto filosófico, la filosofía del lenguaje y analítica, para reconstruir y alinearse con las teorías del conocimiento.

Al ofrecer una visión histórica y sociológica de la epistemología, al ponerla a caminar de pie, Gellner estaba también ofreciendo los rasgos distintivos de un tipo muy especial de racionalidad, aquella que no es otra que el modo de cognición de la sociedad industrial y que se implementa en la ciencia moderna. Por consiguiente, dentro de este puzzle que venimos componiendo más o menos ordenadamente, ya habríamos descrito las cuestiones relativas a la cognición de esta tercera fase de la historia humana en la que hoy por hoy aún estaríamos inmersos, aunque los nuevos profetas e intérpretes ya la consideren una fase superada y nos hablen de postmodernidad o incluso de hipermodernidad.

Despachada pues la cuestión de la cognición sería cuestión de abordar las otras dos esferas o variables en que se centra el modelo: la producción y sobre todo la coerción. Teniendo en cuenta que este escrito pretende abordar sobre todo al Gellner filósofo, no haremos demasiada incidencia en la cantidad de datos históricos y sociológicos que maneja sino que nos centraremos en algunas cuestiones esenciales del debate sobre la modernidad. Por una parte, trataremos de la influencia de Weber para explicar cómo se produce el milagro de la modernidad en Europa, después abordaremos, no de forma sistemática ni erudita, su teoría del nacionalismo, sino observando su especificidad frente a otras teorías. Por último, nos centraremos en el modelo liberal que defiende Gellner; una defensa de la sociedad civil. Para finalizar trataremos de ver la vigencia del pensamiento de Gellner para hacer ontología del presente, su análisis de las opciones que pugnan en el

panorama actual, a saber, el racionalismo ilustrado, la religión (explicando la especial fuerza del Islam) y el postmodernismo.

Antes de ofrecer una respuesta a la pregunta cómo fue posible la transformación, la metamorfosis hacia la sociedad industrial, recalcaremos aquello en lo que Gellner pone más énfasis. Es hora de retomar la otra crítica que le hace Alan Macfarlane, a saber que Gellner no ofrece una genuina explicación del porqué del cambio.

“(…) Gellner no puede explicar *por qué* esto ocurre, lo que causó está salida única e irrepetible hacia la modernidad.

Para ser honestos, Gellner es bastante consciente de que no puede comprender la razón”⁴²⁰.

Dicho esto, Macfarlane recoge algunas palabras textuales de Gellner sobre lo milagroso de la metamorfosis y los calificativos que utiliza en su descripción del proceso: “*por oscuras razones*”, “*gracias a circunstancias muy especiales*”.

En descargo de Gellner podemos decir que de algo que es único no se puede ofrecer una genuina explicación y que de lo que se trata es de comprenderlo. Lo más distintivo de su respuesta es la insistencia en que fue un caso único y contingente, podría haber podido ser perfectamente evitable. Su ocurrencia, sin embargo, ha tenido consecuencias inauditas, la sociedad capitalista industrial que ha generado “sin lugar a dudas, ha conquistado al resto de culturas en la tierra”⁴²¹. La razón de su éxito mundano es de carácter cognitivo, la tesis de la gran brecha o zanja que se abre a partir de la modernidad reconoce que de los anteriores sistemas de creencias a la cognición moderna se ha producido el paso hacia el conocimiento efectivo, está es una de las tesis más controvertidas de Gellner, difícil de defender en la filosofía contemporánea que tiende a abogar por algún tipo de

⁴²⁰ Ernest Gellner & *Contemporary Social Thought*, pág 211.

⁴²¹ *El arado, la espada y el libro*, pág. 277.

relativismo o pluralismo.

Dada su singularidad, otra de las consecuencias, insistimos, de la teoría de Gellner es que su análisis no es extrapolable, no es posible establecer una ley ni tan siquiera quizás una generalización. Por lo tanto, su explicación provendrá en primera instancia de la cristalización de un conjunto de eventos históricos. No obstante, no se trata exclusivamente de una explicación histórica, debe alcanzar el suficiente nivel de generalidad para que adquiera carácter filosófico y sociológico. Como hemos ya avanzado, entre los múltiples factores que confluyen se consideran cruciales tanto el protestantismo como hecho histórico como, con independencia de sus circunstancias particulares, el tipo de racionalidad que se impuso. Gellner lo distingue estableciendo dos etiquetas: protestantismo específico y genérico.

Comenzaremos tratando el tema del protestantismo específico. El debate sobre la contribución del protestantismo en la constitución del mundo moderno comienza con el famoso libro de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁴²², Gellner lo incardina en la tensión que se establece entre las religiones comunales y las religiones de salvación. Cuando hablábamos de la era axial o del platonismo genérico que suponía codificar una religión en una doctrina, en un cuerpo de escrituras, veíamos las dificultades que supone la separación de la doctrina del ritual comunal, que tuvo como consecuencia entre otras no sólo cierto sincretismo sino también la aparición de un cuerpo de especialistas mediadores con lo divino. Vamos a pasar por alto profundizar en el tema del triunfo de las religiones de salvación que Gellner vincula al hecho de que se dirigían a una población desarraigada y desheredada en un principio, pero que a la larga cuando se abrazan mayoritariamente dejan de ser el refugio de una minoría.

⁴²² Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003. Otros muchos autores han terciado en este debate, como muestra traducida al castellano: Giddens, A., *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, 1988.

Esta hipótesis guarda cierto paralelismo con la explicación del nacionalismo como veremos al exponer la teoría. En el fondo por debajo de la defensa de la diversidad cultural, en la lucha por una identidad diferente hay un intento de alcanzar una posición de poder, o al menos de tratar de salvar una desventaja.

Cuando la nueva religión se ritualizó, creó el cuerpo de especialistas que como vimos contribuían a lograr el equilibrio de poder suficiente para que no se generalizase la violencia en la sociedad agraria, y a nivel cognitivo, al dotarse de una teología, se avanzó en el terreno de la racionalidad, ofreciendo pruebas para todo, no sólo constituyéndose como complemento de la fe, se convirtió en un método, en el sentido de camino, hacia la noción genérica de razón. Aun así el edificio lógico admitía excepciones o al menos intervenciones extra-racionales y extramundanas. La primera versión de las religiones de salvación, la versión católica por ejemplo, consideraba algo así como que gracias a la intervención divina la naturaleza puede dar saltos.

“La divinidad con la que la organización mantenía contacto era aplacable, especialmente si la organización mediaba y confirmaba las súplicas que se le dirigían. Se mantenía que la divinidad no era contraria a intervenir en el mundo que inicialmente había creado. Se entendía que cualquier ley, natural o moral, que hubiera sido prescrita para su mundo y para su creación, podía ser, y en ocasiones lo era, suspendida. Más que leyes absolutas, eran leyes provisionales y negociables”⁴²³

Esto se manifiesta en la especial atención a los milagros por parte de los especialistas en la fe. Los milagros sirvieron para reivindicar la fe, se apelaba a ellos para justificar la existencia de un Dios que interviene en el mundo, y como elementos clave en la organización ritual, pues eran los especialistas los que los ratificaban y

administraban reforzando así su posición privilegiada.

El tema de los milagros recibió especial atención por parte de la filosofía ilustrada, pensemos en Hume por ejemplo en la sección X de la *Investigación*⁴²⁴, donde argumenta en contra de la existencia o tal vez en contra de la posibilidad de la creencia en los milagros. Visto con ojos gellnerianos, Hume de nuevo no estaría más que dando carta de naturaleza al nuevo estilo de cognición que provocará la transformación. La divinidad parecía un patrón que los hombres pueden sobornar, si no directamente a través de sus mediadores. Con el protestantismo Dios es inescrutable, inaccesible, implacable, antirracional. La iglesia es descrita por Gellner como “una red patrocinadora muy eficazmente centralizada, con una única cúspide, que era intolerante con las redes rivales, especialmente si éstas se negaban a ser absorbidas.”⁴²⁵. La iglesia proporcionaba el modelo de vida buena, la fuente de legitimidad y la identidad moral, ejercía en algunos aspectos las funciones del estado, aunque dejará el mantenimiento del orden a través de la coerción en otras manos. Además la mejor manera de evitar el expolio de los bienes consiste en buscar la protección de lo sagrado. De ahí que la riqueza fluya hacia el templo o hacia el monasterio, otra causa más de que el excedente acumulado por los productores se estanque y no se reinvierta. Todo conspira en contra de la posibilidad de crecimiento productivo y cognitivo.

Pero cambiemos ahora las reglas del juego:

- Un credo que niega la existencia de un sacerdocio sacramental definido o conjunto de especialistas cualificados en mediar con lo sagrado.
- Una divinidad inescrutable e inaccesible que no interviene, se le

⁴²³ *El arado, la espada y el libro*, pág 107.

⁴²⁴ Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Istmo, 2004.

⁴²⁵ *El arado, la espada y el libro*, pág 109.

priva de cualquier empresa en la tierra.

Veamos las repercusiones de estas nuevas reglas:

- La idea de sacerdocio universal implica la igualdad pues uniformiza a todos los creyentes.
- También estabiliza el universo, si no hay milagros no hay excepciones. El orden pasa a ser hegemónico.
- La divinidad no puede ser manipulada ni puede ser manipuladora. En la versión más extrema de protestantismo ha destinado a los hombres a la salvación o a la perdición.

Sobre este último punto se erige la famosa explicación de Weber, la que podemos llamar protestantismo específico. Como es bien sabido Weber vincula el calvinismo y el origen del capitalismo, el *ethos* protestante y la posibilidad de alcanzar la vía del crecimiento económico. La hipótesis no deja de tener algo de retorcido, Weber postula que los protestantes al no tener ningún medio para saber cuál era su destino, la salvación o la perdición, optaron por pensar que un signo de la primera posibilidad era el éxito en su vocación mundana, así *inconscientemente* se afanaron por ese logro. Nos encontramos pues con una categoría de productores deseoso de prosperar pero que al mismo tiempo no tienden a transformar sus beneficios en estatus, poder, placer o salvación, constituyéndose en una clase capaz de la reinversión, de forma que con esta práctica se daba el pistoletazo de salida a la sociedad capitalista. Gellner añade que el puritanismo y la religiosidad pueden desaparecer como motivación pero persistir la práctica que se ha interiorizado en un *ethos*. Lo retorcido del asunto estriba en que cambios sociales y económicos descansan en un mecanismo psíquico tortuoso e inconsciente.

Pero Gellner salva la vinculación entre modernidad y protestantismo, con independencia de que la tesis de Weber no fuera demasiado plausible, introduce uno de los rasgos más característicos

de la racionalidad moderna, la simetría, ya comentada cuando hablamos del empirismo: ni concedores privilegiados, ni hechos privilegiados.

“En un mundo protestante, una población simétrica de creyentes, es decir, en la que ningún segmento está dotado de un acceso privilegiado a lo sagrado, da lugar a un mundo simétrico y ordenado, sujeto a férreas leyes”⁴²⁶

Las visiones ya no están ni conceptual ni ritualmente atrincheradas, la naturaleza oculta e inescrutable de Dios, obliga a los hombres a explorar el mundo si desean discernir sus leyes o incluso su voluntad.

Gellner añade otra consecuencia parcial, la religiosidad protestante genera una ética mucho más individualista y atormentada. Al cobrar menor importancia el ritual y sus especialistas, las sanciones morales ya no son externas sino internas, no podemos dejar de ver sino una continuidad con la ética kantiana o con la tradición de inquietud y tormento que va desde San Agustín a Kierkegaard, tan bien representada por el tormentoso Wittgenstein.

Hay muchas más consecuencias, algunas incluso opuestas. Da pie a hombres más instrumentales en la manipulación de las cosas y menos instrumentales en el trato con las personas, a hombres más observadores de las normas, asienta las bases de una política más participativa, favorece el mayor nivel de alfabetización (al poner énfasis en el escrituralismo para todos). Recordemos que la escritura facilita el almacenamiento cognitivo y la centralización, la centralización impone un mayor grado de coherencia, pero este fenómeno ya se dio en la era agraria, lo novedoso ahora y que incumbe a las condiciones de salida es la transición hacia la alfabetización de las masas, un hecho que Gellner también vincula al nacionalismo.

Por lo que Gellner concluye “El protestantismo sitúa a la humanidad hacia este tipo de orden social, con mucha antelación a la llegada de la modernidad.”⁴²⁷ Dicho de esta manera, el protestantismo es una especie de maná o buena nueva, cuando los hombres fueron capaces de pensar que Dios no intervenía en el mundo y asumieron su propio destino fueron capaces de salir de la idiotez de la sociedad agraria.⁴²⁸

En suma, Gellner, se sirve de la famosa tesis weberiana sobre todo utilizándola en sentido que él llama genérico, para explicar el proceso que también Weber caracterizó como desencantamiento del mundo. La hipótesis del protestantismo le sirve para explicar las condiciones de salida para la transformación productiva (protestantismo específico) y las condiciones de salida para la transformación cognitiva (protestantismo genérico). Evidentemente cognición y producción están interrelacionadas y más que lo estarán en la sociedad industrial donde la cognición tiene que ser operativa para tener valor. Falta ahora explicar también lo que Gellner llama la erosión del orden coercitivo ¿Qué condiciones permitieron que la producción sea mucho más preponderante que la coerción?

“¿Cómo puede ocurrir no solamente que los débiles, los menos guerreros, superen a los espadachines, sino que también cambie toda la estructura y el *ethos* de la sociedad, y que la producción sustituya a la rapiña como tema central y valor fundamental de la vida?”⁴²⁹

La separación de lo económico de lo político y lo social, hasta el grado en el que la producción reemplaza a la apropiación coercitiva

⁴²⁶ *El arado, la espada y el libro*, pág. 112.

⁴²⁷ *Ídem*, pág. 115.

⁴²⁸ La idiotez de los campesinos es una referencia a Marx que a Gellner le encanta utilizar.

⁴²⁹ *El arado, la espada y el libro*, pág. 171.

responde como es de esperar a múltiples factores. Gellner enumera quince, ninguno de ellos por sí sólo es una condición suficiente, más bien su eficacia causal dependa de su combinación. Entre los más importantes a nivel político, pues ya hemos valorado la especial importancia que se le concede al protestantismo, estarían la importancia del feudalismo como germen del capitalismo.

Curiosamente, en el artículo citado, Alan Macfarlane apunta que Gellner descuida la importancia del feudalismo como germen de las relaciones políticas del capitalismo. La famosa transición del estatus al contrato ya se estaba produciendo. En el feudalismo las relaciones entre la nobleza y el rey se basaban más en el pacto que en la lealtad ciega o impuesta coercitivamente. Pero lo cierto es que Gellner reconoce este factor explícitamente: "Aunque el feudalismo se regía por la posición social y no por los acuerdos, no obstante permitió, e incluso apoyó, un curioso mercado libre de lealtad, con arrendamientos de tierra a cambio de un compromiso de servicio fiel."⁴³⁰ Además destacaremos como importante el dualismo iglesia-estado, la aparición de una burguesía incipiente, la fragmentación política de Europa en estados interdependientes pero eficaces internamente y condicionados por leyes; la mejora tecnológica y la elevación del techo de descubrimientos que contribuyeron a la expansión geográfica. Todos estos elementos y quizás algunos más que no es fácil desenredar de la madeja histórica influyeron conjuntamente para permitir el cambio estructural.

⁴³⁰ *El arado, la espada y el libro*, pág. 171.

6. LA TEORÍA DEL NACIONALISMO

Creemos que ha llegado el momento de exponer la teoría del nacionalismo de Gellner, si lo hacemos ahora es porque a fin de cuentas su teoría del nacionalismo plantea que este fenómeno está unido a la modernidad y a la industrialización. La teoría del nacionalismo es la parte de su obra que más discusión crítica ha generado y a la vez la que le ha supuesto más fama. Comenzó a elaborarla en *Thought and Change* (1965), después ofreció una explicación más sistemática en *Naciones y nacionalismo* (1983), la sintetizó y pulió en *Nacionalismo* (1997, póstumo), se acercó al fenómeno desde otras perspectivas en *Encuentros con el nacionalismo* (1994) y, a lo largo de su carrera académica, la defendió en múltiples contribuciones en congresos, revistas y publicaciones diversas⁴³¹. En el fondo se puede decir que no sólo hay una preocupación teórica sino también vital, ya que dada su condición de judío errante tuvo que ir asimilándose a diferentes culturas y nacionalidades. De alguna manera el nacionalismo se convirtió en su tema, había vivido su vida transitando fronteras, como dijo él “al filo de muchos nacionalismos”, al final de su vida volvió a Praga precisamente para ayudar a fundar y colaborar con el Centro de Estudios sobre el nacionalismo en la Universidad Central de Praga. Estando allí murió repentinamente en 1995.

Como ya hemos avanzado no es nuestro propósito tratar su teoría de una manera sistemática y erudita, es decir repasando toda la bibliografía en la que muchos estudiosos preocupados sobre el tema tercián sobre las bondades y defectos de su teoría. Esta tarea implicaría realizar otra tesis distinta a los propósitos de ésta que está más preocupada por el Gellner filósofo que por el sociólogo, antropólogo o

⁴³¹ La completa compilación de la bibliografía de Gellner ha sido realizada por I. C. Jarvie. Ésta se puede encontrar en las páginas finales de *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. En esta bibliografía se recogen las múltiples contribuciones de Gellner al tema del nacionalismo.

politólogo. Nuestro objetivo, más modesto, es ver su teoría en el contexto de su filosofía de la historia, en su esfuerzo por captar los rasgos distintivos de la modernidad. Lo que pretendemos es aproximarnos a sus rasgos más llamativos. La primera observación que creemos que es característica del pensamiento de Gellner es precisamente la importancia que él da al nacionalismo para entender la organización política de la modernidad (el modo de coerción), pues este tema no había sido objeto de especial preocupación en la filosofía política o había sido descuidado o mal interpretado por las teorías políticas modernas.

La teorías del conocimiento modernas sí que captaron con profundidad y fueron capaces de codificar la racionalidad moderna (el modo de cognición), aunque no se percataran de que ese modo de cognición era excepcional y en consecuencia creían describir la naturaleza humana. Sin embargo, a la hora de pensar la política (el modo de coerción), los herederos directos de la ilustración (liberales e izquierdistas) restaron importancia al nacionalismo. La finalidad última de sus teorías de carácter más o menos utópico rendía culto a otros valores: libertad, ley, utilidad, justicia social, prosperidad material. En relación a estas metas el nacionalismo o era una fase intermedia, una cuestión de organización, un medio a superar o, si se convertía en un fin en sí mismo, pasaba a ser un obstáculo. Socialistas y liberales en el fondo compartían el mismo idealismo, como dice Gellner “una mezcla curiosa de anarquismo y comunismo panhumano”⁴³²

Se trata pues de enmendar este descuido de la teoría política moderna. El propósito de Gellner es colocar el nacionalismo en el lugar que le corresponde a la hora de pensar la modernidad y, sin duda, su obra ha contribuido a avivar el debate. No había que cerrar los ojos a una fuerza terriblemente operativa en la política real: las guerras mundiales, las luchas anticolonialistas o las divisiones falsamente

⁴³² Gellner, E., *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1995, pág. 23.

administrativas del bloque comunista son fenómenos históricos vinculados al nacionalismo. Después o simultáneamente a la obra de Gellner, el nacionalismo va a ser un tema candente en los círculos académicos, pocos ámbitos del pensamiento político han sido objeto de un estudio y debate tan intenso. Por nombrar a algunos autores que han terciado en la discusión: Benedict Anderson, Eric Hobsbwan, Mirosław Hroch, Anthony A. Smith, Isaia Berlin... Todas las reflexiones contemporáneas sobre el tema del nacionalismo se han beneficiado de la teoría de Gellner, con independencia de que asuman sus presupuestos o disientan de ellos.

Hay tres libros donde se recogen contribuciones en las que se analiza y discute la teoría del nacionalismo que propone Gellner. El libro de Hall traducido al castellano con el título *Estado y nación*⁴³³, pero que posee un título mucho más significativo en inglés, *State of the nation*, también los otros dos libros colectivos ya citados recogen conjuntos de artículos sobre la teoría del nacionalismo: *Ernest Gellner & Contemporary social Thought* y *The social Philosophy of Ernest Gellner*.

6.1 Primordialismo o modernismo

El nacionalismo puede ser definido como el principio que postula que existe una realidad que es la nación a partir de la cual se puede delimitar el estado, la unidad política. Aceptado este supuesto, comenzaremos por formular la tesis más importante y distintiva de la teoría gellneriana: el nacionalismo es un fenómeno propio de la sociedad moderna. Podemos, desde esta consideración, sacar ya una primera conclusión acerca del cariz general de la teoría de Gellner sobre el nacionalismo: en la disputa entre primordialistas y modernistas, entre los que consideran que el nacionalismo es un fenómeno de raíces antiguas y los que piensan que es un fenómeno reciente, Gellner está decididamente de parte de estos últimos; en concreto, el nacionalismo

⁴³³ Hall, J. A., *Estado y nación*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

no tendría, según él, mucho más de dos siglos de antigüedad. La pregunta desde la filosofía de la historia no es qué es el nacionalismo como fenómeno perenne sino cuándo hay nacionalismo y por qué surge.

Comencemos por exponer los argumentos de los primordialistas que suelen coincidir con los argumentos de los nacionalistas, entendiendo por estos últimos los movimientos que reivindican que la legitimidad política se fundamenta en la nación o la identificación con una nación. Dicho lisa y claramente los nacionalistas defienden el lema “Ruritania para los ruritanos”. Aunque suelen coincidir, el primordialismo no tiene que defender el nacionalismo, más bien son los nacionalistas los que se valen de sus argumentos para pasar del es al debe.

El primordialista ante las preguntas formuladas defiende que las naciones son un fenómeno que viene de antiguo y que guarda estrecha relación con la identidad cultural de una determinada comunidad o con la etnicidad. Los primordialistas, a los que la posición de Gellner se opone, tenderían a ver a la nación como una realidad cuasi-natural y explican la constitución histórica y cronológicamente diversa de los diferentes naciones con la teoría de la “bella durmiente”, algo dormido o latente que tiene que ser despertado.

“(…) la palabra más usada del léxico nacionalista: *despertar*.

O como los alemanes solían decir en los días del nazismo:

Deutschland, erwache! (Despierta Alemania)”⁴³⁴

El primordialismo es una visión en ese sentido teleológica que postula la preexistencia de las naciones antes incluso de su constitución en estados, las naciones se van desarrollando como una semilla y llegado un momento alcanzarán la suficiente madurez para ser despertadas o despertarse. Hay otra metáfora que profundiza en el tema de la preexistencia, ésta consiste en preguntarse si las naciones tienen

ombbligo, Gellner, que ha discutido con Anthony Smith⁴³⁵ sobre el tema, ofrece una respuesta matizada. La metáfora del ombligo de las naciones surge de trazar un paralelismo con una polémica en biología entre creacionistas y darwinistas. ¿Habría que reconocer que Adán tenía ombligo? Adán tendría ombligo porque Dios en el momento de la creación creó las cosas con la estructura que deberían haber tenido de haber existido ya durante cierto tiempo, piensan los creacionistas; los darwinistas, por su parte, en su enfoque evolucionista considerarían que una estructura es fruto de un desarrollo continuado. El modernismo es metafóricamente creacionista, no es que las naciones se creen de la noche a la mañana pero sí en el curso de unos pocos siglos.

“Un teórico “moderno” del nacionalismo (...) considera que el *nacionalismo* es un fenómeno inherentemente moderno, pero no que todos los fenómenos sociales sean modernos, ni que en la época moderna todo haya de analizarse como nuevo. Al contrario, cree que tanto la cultura como el poder son algo perenne, aunque en la época moderna se relacionan entre sí de un nuevo modo, que es el que entonces engendra el nacionalismo”⁴³⁶

En el libro editado por Hall⁴³⁷ se atribuye a Gellner el reconocimiento de que algunas culturas premodernas estuvieron mejor equipadas que otras para ser culturas nacionales modernas, reconociendo al final que algunas naciones tienen ombligo, en el sentido de que tienen profundas raíces históricas, aunque la mayoría para Gellner responderían a un proceso de invención o de construcción nacional.

Gellner reconoce que algunas unidades políticas premodernas, principalmente los estados dinásticos europeos que más o menos

⁴³⁴ *Nacionalismo*, pág. 26.

⁴³⁵ Cf. *Estado y nación*.

⁴³⁶ *Nacionalismo*, pág. 165.

⁴³⁷ *Estado y nación*, pág. 113.

compartían una lengua, son más fácilmente convertibles en un estado nación. A lo que le lleva esta evidencia histórica es a añadir un grado de complejidad mayor a su teoría introduciendo una tipología del nacionalismo, que veremos posteriormente, que de todas formas se articula en torno a situaciones que propician o inducen al nacionalismo o situaciones que lo frustran. No es momento de adelantar esta clasificación, primero hay que explicar cómo y por qué surgen las naciones.

6.2 Nacionalismo e ideología

A partir de esta primera conclusión (la tesis del modernismo) se puede deducir otra no menos importante: dado que el nacionalismo como alternativa política elaborada suele propender al primordialismo (de ahí la proliferación de “nacionalidades históricas” que se han defendido y aún se avocinan), en el sentido más literalmente marxista del término Gellner lo denuncia como ideología, es decir, como falsa conciencia que pretende, de modo general, hacer pasar por natural y necesario lo que es contingente e históricamente devenido. La ideología nacionalista adquiere diferentes formas de justificación o falsa conciencia, algunas muy cercanas al sentido común que afirmarían que es un hecho que los hombres poseen una cultura, una tradición, una forma de vida y que además éstas son diversas, y en esa diferencia estriba su identidad. ¿Qué más natural, pues, sino que la gente quiera vivir con su grupo, con los de su cultura y ser gobernados por miembros de ella? ¿Qué más natural sino que ellos sean los que contraigan obligaciones entre sí y sean los beneficiarios de su vínculo social común?

A esta posición ingenua se suma una mucho más sofisticada a la que Gellner etiqueta en *Thought and Change* como la “teoría de los dioses oscuros”, que conecta el nacionalismo con una metafísica del hombre diferente de la de la antropología ilustrada. La “teoría de los dioses oscuros” se corresponde con la visión que surge como

contracorriente a la ilustración, el romanticismo. Una de las características más importantes de la posición ilustrada tal como la describimos en anteriores apartados era el individualismo. Pues bien, en contraposición al individualismo ilustrado, los románticos van a ser comunalistas. El nacionalismo sería la expresión de pasiones irracionales, atávicas, más propias del ser humano que la fría razón o el hedonismo que defendía la visión ilustrada. Aunque esta teoría es apuntada en *Thought and Change*, donde realmente la desarrolla Gellner es en *Lenguaje y soledad*. Ya tratamos el tema cuando expusimos el contexto cultural de la filosofía de Wittgenstein. La situación intelectual que Gellner califica de “dilema de los Habsburgo”, es en el fondo la oposición entre la visión individualista ilustrada y la visión comunalista romántica, la primera se alinea fácilmente, dada su concepción universalista tanto en el terreno del conocimiento como en su visión antropológica, con el cosmopolitismo como ideal, mientras que la expresión política de la segunda es el nacionalismo.

Aunque ya hemos tratado este tema lo volveremos a sintetizar para ver más clara la relación entre nacionalismo, romanticismo e irracionalismo. Para Gellner la legitimación de la ideología nacionalista proviene de la reacción que se produjo a la visión racionalista e individualista del ser humano que late en la tradición epistemológica moderna que culmina en la ilustración. A la visión opuesta, el nacionalismo -el canto a la comunidad como ámbito de realización y logro de identidad, y la exaltación de la cultura para delimitarla- se podría haber llegado por tres vías que en muchos aspectos se solapan. Esos caminos se emprenden como reacción a la caracterización del hombre a través de la razón.

La razón ilustrada ha demostrado ser tremendamente poderosa y tremendamente limitada en la caracterización del ser humano. Por un lado, su gran poder estriba en que ha sido capaz de establecer un conjunto de principios que generan un cuerpo de creencias, la ciencia, con un poder productivo brutal; por otro, su limitación estriba en que

por su propia lógica interna, de crecimiento continuo cognitivo y productivo, no genera un cuerpo de creencias estable que dote a los hombres de identidad. Es más, incluso el sujeto como depositario último de la identidad desaparece, como ya vimos, al ser estudiado en términos de estructuras. En el fondo el pensamiento racionalista nos lleva al dualismo Kantiano, un yo escindido sometido a las leyes de la naturaleza, por un lado, y un yo puro, sujeto de la voluntad, capaz de autodeterminarse siempre y cuando sea capaz de sustraerse a sus deseos, la vía directa a la heteronomía, por otro lado.

Las reacciones románticas a esa razón ilustrada fueron, por una parte, el irracionalismo que plantea que hay aspectos de la vida, quizás los más importantes, en los que la racionalidad no encaja. La parte irracional de la vida, el compromiso no con lo universal, y en cierto sentido vacío, sino con lo específico es lo que permite la realización del hombre. Se trata en última instancia de devolvernos a la naturaleza de la que en cierta medida la ilustración nos separa.

Es cierto que dentro del pensamiento ilustrado hay figuras, como Hume, para los que el motor de la vida humana no es la razón sino los sentimiento y las pasiones, no obstante, el "buen David" y otros hacían residir las relaciones con los demás en el sentimiento de compasión, por una parte, en un sentimiento bastante racionalizado en tanto que requiere aceptar relaciones de simetría, o en cierto hedonismo, por otra. En suma, los ilustrados, como los cátaros entendieron al hombre desde una naturaleza angélica. Está psicología *superficial* quedó en entredicho gracias al darwinismo, Freud, Schopenhauer o Nietzsche que fueron capaces de mostrarnos las atávicas fuerzas que mueven la naturaleza humana.

Pero ¿por qué esta concepción conduce al nacionalismo? ¿Cómo puede darse el salto de la psicología a la política? En primer lugar, si

hacemos depender lo más característico de la naturaleza humana de las pasiones y sentimientos, si los dioses oscuros residen en nuestra alma, pasamos al terreno de lo individual e intransferible, en el que cada uno es cada cual. El fundamento pues de las relaciones interpersonales, de las relaciones políticas, no es un cálculo racional sino una cuestión de emociones y pasiones. Pensemos en una definición de política muy simple, la que encontramos en el principio del *Abstract* de Hume, la política trata de los hombres reunidos en sociedad y dependientes unos de otros. Hume como pensador moderno e ilustrado habla de los hombres reunidos en sociedad, el irracionalista tendría que hablar de comunidad, es decir, una entidad cuyos vínculos están mediados por el sentimiento. Si extraemos más consecuencias de esta visión antropológica tendríamos que añadir que las relaciones de liderazgo sólo pueden sustentarse en el carisma, en el carácter de ciertos hombres, según la famosa distinción de Weber.

Hay otros caminos para transitar al nacionalismo desde la “teoría de los dioses oscuros”, pongamos que estos no residan en el alma individual sino en la cultura. Lo específico es lo cultural, o en una versión más radical, lo genético, o ambas cosas si nos metemos en los lodazales de la etnicidad. Ya el ilustrado cronológico pero antiilustrado de corazón De Maistre señaló: “No hay hombres en el mundo. Durante mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa, pero, en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es de mi total ignorancia”⁴³⁸ Se estaba incubando la vía antropológica y etnográfica hacia el nacionalismo, una fuente de inspiración fundamental de ida y vuelta: de la etnografía al nacionalismo o del nacionalismo a la etnografía.

Esta primera reacción se puede interpretar como un camino que se

⁴³⁸ De Maistre, J., *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990, pág.

bifurca, la otra vía de reacción contra la razón ilustrada que también conduce al nacionalismo fue el historicismo hegeliano. Se trata de mezclar a la razón en el ruido y la furia de la historia, para así poder narrarla como el perpetuo crecimiento de la racionalidad a lo largo del tiempo. Un crecimiento que no en todos los lugares se llevó a cabo al mismo ritmo. El historicismo hegeliano conservó el ideal de progreso, una meta a la que llegarían con ventaja las naciones que consigan constituirse en estados, entrando así en el camino seguro de la historia.

Todas estas reacciones a la ilustración se pueden utilizar para defender la especificidad, la idiosincrasia de la cultura, de la nación o de la etnia como fundamento del orden político legítimo. En *Thought and Change* se despacha la teoría de los “dioses oscuros” simplemente diciendo que es “utter non-sense”, es decir una chorrada, aunque admita que incluye algunas razones importantes, i.e. la necesidad de pertenencia, de identificación y por lo tanto de exclusión.

A pesar de que a la altura de la primera formulación de su teoría en 1964, Gellner desprecia la visión romántica, al final de su vida le dedica bastantes páginas en *Lenguaje y soledad*. Todo el análisis del contexto cultural montado con la oposición entre románticos e ilustrados, el dilema de los Habsburgo, no es más que una concesión a la importancia del poder de las ideologías en la construcción del pensamiento de ciertos individuos que al final repercute en la realidad social. Hay pues cierta tensión entre la metodología funcionalista de Gellner, que como veremos es esencial a su teoría, y el reconocimiento del poder ideológico. Para Gellner hablando en términos marxista el nacionalismo surge de necesidades infraestructurales y no a la inversa, pero al final parece que la superestructura es un espada de Damocles en los movimientos políticos.

Pero que el nacionalismo sea un fenómeno ideológico, que encierre un elemento (en realidad, más de uno, como habremos de ver) de falsa conciencia, no significa que el nacionalismo sea una simple idea, una invención, de la que quepa hacer responsable a alguna mente más o menos calenturienta. De hecho, según él mismo reconocía, llegó a plantearse esta cuestión a partir de la lectura del libro de E. Kedourie, *Nationalism*⁴³⁹ quien defendía no sólo la tesis –correcta, desde la perspectiva de Gellner- de la naturaleza moderna del nacionalismo, sino que hacía responsable de la misma a Kant y a su idea de la autodeterminación moral (mientras, curiosa y sorprendentemente, exculpaba a Hegel).

Lo que Gellner le reprochaba a Kedourie no era sólo una interpretación de Kant -¿qué tendrá que ver, aparte de una simple coincidencia fonética, la reivindicación individualista de la autodeterminación moral con la reivindicación comunitaria de la autodeterminación política?, se preguntaba, para responder que nada, lo que muestra que la posición de Kedouri no es más que “intelectualismo”, o idealismo-. Aún suponiendo que el nacionalismo fuera una simple idea que se le ocurrió a alguien en determinado momento, habría que explicar cómo y por qué ha llegado a tener semejante preponderancia, y estas preguntas no pueden responderse, según Gellner, si no es reconociendo que el nacionalismo, por más ideología que esconda, arraiga en la estructura de la realidad social moderna. O dicho de otro modo, reconociendo que el nacionalismo no es un epifenómeno superficial sino un fenómeno social profundo.

6.3 Nacionalismo y marxismo

Esta tesis nos permite, por otra parte, calibrar sus distancias con el marxismo al que, a pesar de coincidir en la caracterización del nacionalismo como falsa conciencia, le reprocha Gellner, entre otras

⁴³⁹ Kedourie, E., *Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1960.

cosas, no haber sabido calibrar su alcance –lo mismo, dicho sea de paso, que la otra gran filosofía política a la que el propio Gellner se adscribía: el liberalismo-. Un error que, si Gellner lleva razón, no es baladí, pues si el nacionalismo tiene profundas raíces sociales, su menosprecio no puede obedecer sino a una deficiente comprensión de la realidad social.

Desde la perspectiva marxista, como es bien sabido, la historia se entiende como la sucesión de diferentes modos de producción, de tal forma que Marx también observa la vinculación entre industrialización o capitalismo y nacionalismo. Así el nacionalismo en el esquema marxista compartiría el mismo destino del capitalismo, ser un estadio necesario pero transitorio en el camino hacia el socialismo global. La argumentación marxista considera que el desarrollo de las fuerzas productivas limará los conflictos entre naciones a cambio de agudizar el conflicto entre clases. El avance en la industrialización tiende a erosionar los matices culturales de forma que gradualmente desaparecerá la base en la que se sustenta el nacionalismo. A cambio las diferencias de clase se hacen más agudas, de forma que su errada predicción era, como es bien sabido, que el proletariado, desde su conciencia de clase, conseguiría dar la vuelta al orden capitalista hasta conseguir la desaparición tanto de sus elementos infraestructurales (la división del trabajo, las clases sociales) como superestructurales, el estado nacional del orden capitalista.

Dado que las predicciones no se fueron cumpliendo, el marxismo se vio obligado a introducir una hipótesis *ad hoc*. Gellner le llama irónicamente la teoría del error postal, el mensaje liberador dirigido a las clases fue por un terrible error en la dirección entregado a las naciones. Este error debe, pues, ser corregido señalándose cuál es la conducta revolucionaria apropiada.

El tiempo ha evidenciado que las tesis del marxismo eran falsas, el desarrollo de las fuerzas productivas y de la industrialización no ha conseguido eliminar las diferencias culturales ni los estados nacionales. Es cierto que el orden económico ha tendido hacia la globalización, pero este proceso aunque ha hecho más interdependientes a los estados -como demuestra la situación actual en la que un problema financiero en los EEUU ha arrastrado a la economía mundial a una situación de crisis todavía imposible de valorar- no ha tenido correlación en el mismo grado en términos políticos. Lo que parece que sí está claro es que, en la complejidad del orden actual, la clase obrera o trabajadora está lejos de presionar a favor de la internacionalización o globalización (más bien al contrario, están más predispuestos hacia posiciones nacionalistas o antisistema que eviten la llamada deslocalización). En suma, el marxismo no valoró suficientemente la fortaleza del nacionalismo.

Gellner concedía al marxismo que allí donde contaba con el respaldo del estado, había constituido un antídoto contra el nacionalismo. Cabría preguntarse, no obstante, por la corrección de este diagnóstico gellneriano: ¿cómo explicar, por ejemplo, desde esta perspectiva los enfrentamientos entre soviéticos y chinos, o entre chinos y vietnamitas, o entre estos y los camboyanos, etc? ¿Cuánto de cripto-nacionalismo se escondía realmente tras el credo, formalmente internacionalista, del socialismo real?

Desde estas premisas nos podemos hacer la pregunta ¿cuál es el motor de la historia? Si Gellner no comparte la posición marxista que postulaba que era el conflicto de clases podría inclinarse por la opción de que sea el conflicto entre las naciones. Si esta fuera la respuesta lo convertiríamos en un nacionalista o en un pensador no anti-nacionalista. La distancia crítica que separa a Gellner de anti-nacionalistas confesos como Kedourie o Marx y, sobre todo, su reconocimiento del carácter profundo del fenómeno nacionalista, podría llevar a pensar que Gellner

no es, después de todo, un pensador anti-nacionalista. Sin embargo, el último Gellner al menos (y quizás haya habido una cierta evolución de sus planteamientos al respecto) no deja demasiado lugar a las dudas acerca de sus *desiderata*, cifrados en el trinomio: centralismo político (transnacional), descentralización administrativa (infranacional) y pluralismo cultural (intranacional). Por otra parte, si hacemos de la defensa del derecho a la autodeterminación el santo y seña de la política nacionalista, el juicio de Gellner no deja lugar a la menor duda: “El derecho de las naciones a la autodeterminación no es más que una bobada.”⁴⁴⁰ Desvelado el epílogo, pasemos ahora a desandar el camino por el que se llega a él

6.4 Las incongruencias de la tesis nacionalista

Recapitulando tenemos, pues, de momento, que Gellner, quien no era partidario del nacionalismo político, denunciaba, como Marx, el carácter de ideología, de falsa conciencia, que el nacionalismo encierra... y sin embargo, concedía, a diferencia de Marx y de la propia tradición liberal a la que él se adscribe, que el nacionalismo tiene raíces profundas en la estructura de la sociedad moderna. Esta conclusión momentánea nos vuelve a permitir seguir avanzando en nuestra determinación de las tesis de Gellner acerca del nacionalismo; a saber: nos permite comprender el cariz de su teoría al respecto.

En efecto, si el nacionalismo como discurso político encierra una alta dosis de falsa conciencia mientras que el nacionalismo como fenómeno social –y quizás cupiera hacer esta distinción para despejar ambigüedades y malentendidos a la hora de caracterizar la posición de Gellner– es una realidad profunda, la tesis de Gellner está condenada –si es que esto es una condena –a resultar reduccionista, es decir: a explicar la realidad social (moderna, nacional) por algo diferente de las ideas que acerca de la misma tienen quienes viven en ella (en lo que

⁴⁴⁰ *Nacionalismo*, pág. 195

viene a coincidir, una vez más, con el marxismo, recuérdese la advertencia de Marx: si quieres conocer a un hombre, no te fies de lo que él dice de sí mismo). Pero, ¿qué tipo de reduccionismo?

Para empezar a responder a esta pregunta debemos partir de la caracterización del nacionalismo que expusimos. Una muy general pero no por ello inútil sería la que identifica el nacionalismo con la tesis que defiende las bondades de la congruencia entre unidades políticas y étnicas, entendiendo que estas últimas pueden definirse por caracteres étnicos o también, y es como sobre todo se definen actualmente, por caracteres culturales. Pero si esto es el nacionalismo entonces resulta difícil de sustentar, por la simple razón de que el principio nacionalista que, al menos en la idealidad, postula la coimplicación entre estado y cultura, no ha regido en la mayor parte de la historia de la humanidad.

No, desde luego, en las sociedades cazadoras-recolectoras, por la simple razón de que el estado no existía en ellas; ni tampoco en las sociedades agrarias, pues aunque en estas (o al menos en algunas de ellas) surge el estado, este suele tener un alcance que, juzgado por nuestros parámetros, es o bien supranacional (caso de los imperios) o bien infranacional (caso de las agrupaciones tribales, o de las ciudades estados, o de los feudos, etc). Luego el nacionalismo, la postulación de esa congruencia entre organización política y cultura, sólo surge en condiciones sociales modernas, en las condiciones de lo que en la clasificación tripartita de Gellner se llamaría la sociedad industrial. De hecho, esta tesis sociológica podría verse corroborada por el estudio de la historia conceptual, ya que si bien el concepto de “nación (natione)” es previo a la modernidad, sólo adquiere un significado político hacia mediados del XVIII.⁴⁴¹

Gellner defiende en el capítulo IV de *Naciones y nacionalismo* que en el fondo el nacionalismo, tal como lo piensan el nacionalista, es una fuerza débil. Si con una actitud conservadora adoptamos la

peculiaridad lingüística como criterio necesario (en lugar de simplemente suficiente, como sería más plausible) de peculiaridad cultural ello nos da la cifra aproximada de unas ocho mil culturas actualmente existentes, equivalente al número aproximado de lenguas – sin contabilizar dialectos – actualmente en uso en nuestro planeta. Pero el número de estados actualmente existentes –muchos de los cuales no son, por lo demás, propiamente realidades nacionales sino el resultado de diferentes componendas históricas; el caso de Mónaco, Lichtenstein, Andorra, etc. a duras penas sobrepasan los doscientos, y aunque sumáramos los potenciales estados a los que aspiran los nacionalismos irredentos –vascos, bretones, padanos, catalanes, tiroleses, chechenos, manchegos, etc – un cálculo optimista seguiría sin darnos mucho más de unos ochocientos estados. Es decir, sólo una nación real por cada diez naciones potenciales. De modo que, más que dormidas como se defiende desde el primordialismo, quizás fuera más correcto decir que muchas, en realidad la mayoría, de esas potenciales naciones lo que están es muertas. Y en realidad, ni siquiera esto, pues lo correcto sería decir que nunca llegaron a vivir, lo que vivieron (y todavía sobreviven, aunque quizás y cada vez más a duras penas) fueron determinadas culturas... a las que es el nacionalismo como fenómeno social, esto es: la conformación nacional de la política, ha puesto en peligro de extinción, cuando no extinguido ya lisa y llanamente.

Hete aquí otro elemento importante de falsa conciencia en la ideología nacionalista. Buena parte del atractivo moral del nacionalismo estriba en su aparente defensa de la diferencia y de la pluralidad (aunque sería discutible que conceptos tan formales y abstractos como el de diferencia o, su correlato, identidad, puedan merecer por sí mismos ninguna calificación moral: ¿es la *diferencia* de riqueza entre el primer y el tercer mundo buena? ¿Es la *identidad* de derechos civiles entre los sexos mala?). El propio Gellner parece, al menos en determinados textos⁴⁴², haberse sentido atraído por este argumento.

⁴⁴¹ Chabod, F., *L'idea di nazioni*, Bari, 1967.

⁴⁴² *Thought and Change*, págs 175-178.

Aunque en realidad, la tesis de Gellner parece más bien ser que la “pluralidad” nacionalista es una fase necesaria y preferible a un cosmopolitismo “precipitado”, como sería aquél que se produciría bajo unas condiciones de “diferencias” en el proceso de industrialización, y consiguientemente de distribución de la riqueza, excesivamente grandes.

Para ser realistas, el avance hacia unidades políticas supranacionales sólo es factible, y deseable, en áreas donde se dan unas condiciones de desarrollo económico suficiente y suficientemente equitativo; cierta igualdad y riqueza son condiciones de la libertad, por utilizar el rótulo de uno de los últimos libros del propio Gellner. Pero lo cierto es que el nacionalismo no menos sino probablemente mucho más que con la diferencia correlaciona con la homogeneidad. Basta, para percatarse de ello reparar en que uno de los primeros pasos en la “nacionalización” de las masas pasa por su “normalización” lingüística

6.5 Nacionalismo e industrialización

Claro que este carácter homogeneizador del nacionalismo no obedece a ninguna perversa conspiración de los nacionalistas sino a las condiciones de la sociedad industrial que auspicia y hasta convierte en inevitable la cristalización nacional del orden político. Para comprender este punto, que constituye la esencia de su teoría nacionalista, debemos volver sobre dos conceptos que ya han salido a relucir, nos referimos al de estructura, u organización, y cultura. Vamos a volver a repasar ambos conceptos para captar mejor la teoría del nacionalismo.

Ya sabemos que Gellner se muestra muchas veces reticente a dar una definición precisa del concepto de “cultura” –en el sentido antropológico del término, que no debe confundirse con el normativo, que contrasta con “civilización”– no obstante por la misma entiende una realidad de naturaleza simbólica y, por tanto, comunicativa: la cultura es “...un estilo compartido de expresión hablada, de expresión facial, de lenguaje corporal, de estilo de vestir, de preparación y consumo de

alimentos, por citar sólo algunos ejemplos.”⁴⁴³ O “un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación”⁴⁴⁴. Por lo que hace a la estructura u organización, recordemos, es el conjunto de roles y de status que, junto con la cultura, constituyen, por decirlo en sus propios términos, la materia de toda vida social.

Pues bien, la tesis de Gellner es que, en cierto modo, cultura y estructura correlacionan en una relación de proporcionalidad inversa; cuanto más importante es la primera, menos lo es la segunda; cuanto más importante la segunda, menos la primera. Para entender lo que quiere decir Gellner se pueden considerar sus tesis acerca de la sociedad agraria.

Como sabemos en esta sociedad el estatus tiene una importancia decisiva –el hambre, recuérdese, golpea diferencialmente a sus integrantes según su estatus. Pues bien, en esta sociedad la cultura es políticamente irrelevante (ya sabemos que las unidades políticas típicas de la sociedad agraria son infra o supra-nacionales). En realidad, más que destinada a definir la co-pertenencia a un mismo cuerpo político, como ocurre en las sociedades industriales nacionalistas, la cultura está subordinada al mantenimiento del estatus. La diferencia en la forma de expresarse, oral o corporalmente, en el estilo de vestir, de preparar y consumir los alimentos, etc., es decir las diferencias culturales, en suma, resultan ser un instrumento para marcar las diferencias en el estatus cuyo mantenimiento –recuérdese que la estabilidad era uno de los rasgos característicos de la sociedad agraria– constituye uno de los principales objetivos sociales.

También debido a lo que Marx llamaba el idiotismo de la vida campesina –la escasa comunicación entre las comunidades, su tendencia a la economía de autosubsistencia, etc.- todo ello significará que incluso partiendo de una original situación de homogeneidad

⁴⁴³ *Nacionalismo*, pág. 15.

⁴⁴⁴ *Naciones y nacionalismo*, pág. 20

cultural la propia inercia social empujará hacia la diferencia. Pues ocurre con las culturas en cierto modo como con las especies biológicas, a saber: que el aislamiento es una condición necesaria de su configuración distintiva; por eso los defensores de la sociedad agraria, pero también, atención, algunos de los padres de la ideología nacionalista, siempre vieron con recelo la actividad comercial; en esto coincidían Platón y Rousseau: las ciudades mejor sería que no estuvieran cerca de la costa para, de esta forma, evitar los contactos que el tráfico marítimo supone, según el primero, y el comercio mejor se haría en no fomentarlo, según el segundo. Recuérdese la propuesta de constitución para Polonia de Rousseau.

En suma, por paradójico que pueda parecer hay que concluir que la sociedad agraria fomenta la diferencia cultural, téngase en cuenta que cuanto más claras resulten estas diferencias menos roces habrá entre los diferentes estratos que la componen. A fin de cuentas, la ética perfecta de la sociedad agraria era la codificada filosóficamente por Platón que podría resumirse en una máxima: conoce el lugar que te corresponde, en la sociedad y en el cosmos, y confórmate con él.

Justo lo contrario que la sociedad industrial. La transformación supone el paso de la estructura como cultura a la cultura como estructura. Las nuevas unidades estructurales han de ser culturalmente homogéneas para poder ser industrialmente productivas. La cultura ha de resultar políticamente delimitadora, si los compatriotas han de compartir una cultura, ello no puede hacerse más que fomentando la homogeneidad: la igualdad cultural. En la sociedad industrial podría resultar difícil identificar al rey o al príncipe, o a cualquier aristócrata, por su vestimenta o por sus ademanes, o por su dicción. Pero dejemos de lado esas cuestiones anecdóticas, determinado tipo de prensa ya se encarga de señalarnos quién es quién, pensemos la necesidad a la que responde la homogeneidad cultural y la ruptura de roles rígidos: el nuevo sistema productivo.

A diferencia de las sociedades agrarias que eran estables, la característica esencial del nuevo modelo de producción basada en la industria es el crecimiento en todos los aspectos, pues si el objetivo es producir más para ello habrá que crecer tecnológicamente, lo que implica crecer cognitivamente, la ruptura del límite de crecimiento es la esencia del capitalismo, incluso más que la competencia porque ésta está al servicio del crecimiento. Para ello se necesita de un idioma estándar que comparta la población, bastante más abstracto, formal, lógicamente unitario y libre de contexto que permita una comunicación basada en relaciones impersonales. La producción industrial masiva necesita de una fuerza de trabajo masiva y una nueva división del trabajo. Su teorización fue pensada por Smith, mientras pensaba en los alfileres, su perfeccionamiento fue teorizado por Taylor y su puesta en práctica por Ford. Idioma estándar compartido y división del trabajo implican homogeneidad, hombres modulares como les llama Gellner.

Pero no perdamos nuestro problema central. Lo que nos ocupa y preocupa es cómo la transformación estructural de las sociedades agrarias en sociedades industriales implica el nacionalismo. O lo que para el caso podría ser lo mismo, cómo llega a constituirse como objetivo la coincidencia entre unidades culturales o étnicas con unidades políticas, y el cambio en la función de la cultura que ello supone. Sintetizando y simplificando el análisis de Gellner, se podría decir que las sociedades agrarias se caracterizan porque sus miembros no tienen por qué poseer rasgos culturales homogéneos, ni compartir siquiera la misma cultura, mientras que en la sociedad industrial se impone la homogeneidad

La sociedad agraria estratificada, formada por capas impermeables, heterogéneas culturalmente dio paso a una sociedad móvil y homogénea, una sociedad cuyo sistema productivo pende crucialmente de la ciencia y la tecnología⁴⁴⁵. Las sociedades industriales

⁴⁴⁵ Para Gellner en toda sociedad hay que atender a los tres factores fundamentalmente: su modo de producción, su modo de cognición y su modo de

a diferencia de las sociedades agrarias son sociedades orientadas al crecimiento económico y cognitivo, aspectos intrínsecamente relacionados que además van a suponer un factor clave de cohesión social. En la sociedad agraria se daba una dicotomía entre un estamento caracterizado por una cultura alta y alfabetizada encarnada en dos estamentos, los que se ocupan de la administración y cultivan las creencias, y el conjunto de comunidades campesinas, que poseen bajas culturas; en la sociedad industrial la cultura alta deja de ser el patrimonio de unos pocos. Se produce un giro hacia la homogeneidad lingüística y semántica que culmina en la nación estado que pasará a ser el principal agente socializador a través de los sistemas educativos.

Para Gellner los dos factores que consiguen la cohesión social, lo que da carta de naturaleza a un estado o por lo que éste obtiene el respaldo de los individuos que lo forman, va a ser el logro de determinado nivel de riqueza y el nacionalismo. La expectativa de mejora económica va a resultar de fundamental importancia en el mantenimiento del orden; índice de crecimiento económico y tasa de inflación, más que territorio, constituirán, por decirlo de alguna manera, objetivos claves del gobierno.

“Uno de los dos principios más importantes de legitimidad política del mundo industrial –para evaluar la aceptabilidad de los regímenes- es de hecho el crecimiento económico. (El otro principio es el *nacionalismo*, el tema que nos ocupa.) Los regímenes son aceptables si, durante un periodo, son capaces de generar crecimiento, y pierden autoridad en el

ejercer la coerción. Conforme a su materialismo, Gellner viene a sugerir que los dos primeros, íntimamente relacionados, son la base que permite entender el último. En las sociedades industriales, por ejemplo, habría sido la revolución científico-técnica la que, al permitir un crecimiento que rompe los límites productivos de la sociedad agraria, habría permitido superar el carácter maltusiano de estas últimas y, a la vez, “dulcificar” los medios de coerción característicos del anterior tipo de sociedades. Su esquema le permite a Gellner acusar a Marx de “idealista”, por hacer de las relaciones de producción, y no de las fuerzas productivas, el elemento crucial de las formaciones sociales. Cf. *Thought and Change*, pág 132, nota 3.

caso contrario.”⁴⁴⁶

Esta hipótesis le sirve a Gellner para realizar un diagnóstico del fracaso de los regímenes comunistas del bloque del este y probablemente le serviría, si hubiera vivido para verlo, para explicar el éxito de China. No fue la presión externa ni la violencia interna, sino más bien su imposibilidad de crecer económicamente, lo que les hizo perecer, entre otras razones que veremos más adelante.

Analicemos los dos aspectos de legitimidad que propone Gellner por separado.

6.6 Movilidad e igualitarismo: sociología de la sociedad industrial

¿Es la sociedad industrial igualitaria? La respuesta positiva a esta pregunta puede resultar escandalosa⁴⁴⁷ para cualquier creyente en el valor de la igualdad si echamos un vistazo al mundo global en el que vivimos con las perennes diferencias norte-sur o incluso a las desigualdades dentro de los países desarrollados, cualquiera podría argumentar que la igualdad en general o incluso la igualdad de oportunidades en particular es un mito. No obstante, Gellner piensa que la desigualdad intrínseca de las sociedades agrarias es una tendencia que se invirtió con la llegada de la modernidad, al menos en los países donde la industrialización se ha impuesto. Aunque no se pueda hablar de igualdad en términos absolutos, sí que es característico de la sociedad industrial la tendencia al igualitarismo.

Esta tendencia no proviene, desde su punto de vista, de que hayamos abrazado uno de los tres grandes valores de la ilustración. De nuevo no se trata de razones ideológicas, sino de una cuestión infraestructural que, sin embargo, será importante a la hora de conseguir la cohesión social, pues pasa a estar en el ambiente la posibilidad de

⁴⁴⁶ *Nacionalismo*, pág. 54.

⁴⁴⁷ Tuve la oportunidad de explicar esta idea a unos alumnos universitarios y con ella llegó el escándalo.

hacerse a uno mismo, de no estar condenado a permanecer en el nicho social en el que se ha nacido. El *súmmum* de esta idea estaría representado en el sueño americano pero, aunque éste no sea alcanzable para la mayor parte de los mortales al menos como hombres modulares siempre contaremos con el consuelo de la expectativa del cambio de posición social. El ideal de progreso no sólo subyace en el ámbito social sino también en la mayoría de vidas individuales que interpretan su vida como una carrera en la que se va cambiando de posición. Ese progreso sólo es posible de forma generalizada si la sociedad es móvil, por ello la tesis de Gellner en relación a la igualdad es que “no vivimos en una sociedad de movilidad porque seamos igualitaristas, somos igualitaristas porque vivimos en la movilidad.”⁴⁴⁸

La vinculación entre igualitarismo y nacionalismo podría vincularse a algunos elementos claves de la economía capitalista: crecimiento económico, división del trabajo, movilidad y educación homogénea para toda la sociedad. La cultura alta alfabetizada deja de ser el privilegio y el signo distintivo de determinados estratos sociales, para generalizarse a todo el mundo: “una sociedad moderna es como un ejército moderno...proporciona a todos los reclutas un adiestramiento sumamente largo y bastante completo”⁴⁴⁹. Un adiestramiento común que permita el característico modo de producción donde el trabajo consiste cada vez más en la manipulación de códigos y significados antes que de objetos, y que sirva a la vez para que la sociedad se reproduzca a sí misma.

La sociedad a la que dan lugar las variables mencionadas es la sociedad de masas, una sociedad igualitaria en varios sentidos. Por un lado, porque sus miembros comparten la misma cultura, por otro, por que pueden ocupar diferentes posiciones o cumplir diversas funciones, gracias al adiestramiento común suministrado. Los hombres como las piezas de muebles modulares o de los famosos juguetes se convierten

⁴⁴⁸ *Nacionalismo*, pág. 55.

⁴⁴⁹ *Naciones y nacionalismo*, pág. 45.

en versátiles. Gellner utiliza en ocasiones como una metáfora para caracterizar la movilidad el juego de las sillas. En las sociedades industriales los individuos juegan a cambiar de posición, el problema del juego es que hay una silla de menos⁴⁵⁰, incluso el igualitarismo alberga la exclusión.

La condición de posibilidad de esta homogeneización cultural es el estado moderno, encargado de fabricar o, al menos, de ejercer el control de calidad sobre las “industrias que se encargan de manufacturar seres humanos válidos y útiles”⁴⁵¹. La homogeneización de seres humanos a partir de instituciones formativas respaldadas por el estado que el nuevo modo de producción industrial exige, junto con las diferentes velocidades que este proceso adquirió en diferentes lugares (otra clave que desarrollaremos más tarde), es el *quid* para entender la génesis del nacionalismo. Una cultura alta y homogeneizada sólo es posible a partir de la delimitación clara de la misma. Éste es el origen de la imposición del principio nacionalista: una cultura un estado; o lo que en este caso viene a ser lo mismo: una nación, un estado. Aquí es donde se ha producido el cambio en la función de la cultura.

En la era prenacionalista y preindustrial las culturas no tienen la función de delimitar una unidad política, a lo sumo delimitan los estratos sociales, y sólo en el caso de algunos estratos la cultura es un instrumento de poder y de identificación. Se podría decir que en esta época la cultura es invisible para sus miembros, ser miembro de una cultura es funcionar con respecto a unas reglas pero no ser consciente de ellas. Como dice Gellner, “antiguamente no tenía sentido preguntarse si los campesinos amaban su cultura: era una cosa que estaba ahí, como el aire que respiraban y ninguno de ellos tenía

⁴⁵⁰ Evidentemente, la metáfora ya viene a sugerir que el “igualitarismo” que Gellner atribuye a las sociedades industriales no es nada ingenuo y que no se le escapan las inmensas diferencias de riqueza entre sus individuos que estas sociedades toleran (y hasta producen).

⁴⁵¹ *Naciones y nacionalismo*, pág.56.

conciencia de ella”⁴⁵². Esa invisibilidad de la cultura⁴⁵³ se rompe tanto con la aparición de la ideología nacionalista⁴⁵⁴ como del nacionalismo como proceso histórico. El hombre de masas, el hombre modular y sin atributos característico de la sociedad industrial paradójicamente es nacionalista, el nacionalismo es uno de los principales principios de identificación y en ese sentido de cohesión.

La sociedad industrial fomenta la homogeneidad cultural y debilita el *status* de forma que promueve la igualdad (la famosa igualdad de oportunidades que, no se olvide, no sólo es una promesa del sueño americano sino, igualmente, del socialismo real, cuyo lema rezaba a cada cual según sus méritos), pero también es cierto que esta sociedad conoce desigualdades económicas probablemente más agudas de las que conoció antes ninguna otra sociedad (entre otras cosas, porque la poca riqueza global no permitía grandes diferencias: los ricos de los pueblos llevaban una vida casi tan miserable como el resto de campesinos). En cualquier caso, y en esto Gellner tiene razón, la posibilidad de acumular esta riqueza no está ligada a ningún status o rol fijo y específico.

Vemos ahora que el debilitamiento del *status* y la igualdad, que ello implica, correlaciona con el factor más característico de la era industrial frente a la agraria: la movilidad social. Basta para cerciorarse de esta característica de nuestra sociedad con pensar en la cantidad de profesiones que han periclitado —el afilador, por ejemplo— o que han emergido —el informático, pongamos por caso— y que, sobre todo, que casi ya no pasan de padres a hijos. Movilidad es para Gellner mucho más básica que la igualdad, pues al fin y al cabo es ésta la que explica

⁴⁵² *Naciones y nacionalismo*, pág. 87.

⁴⁵³ *Naciones y nacionalismo*, pág. 56. ¿Qué significa la “invisibilidad” de la cultura en la sociedad agraria? Desde luego en esta sociedad los aristócratas tienen una cultura diferente de los campesinos, pero lo que hace aristócratas a unos y campesinos a los otros no es su cultura sino su cuna. Lo que en la sociedad industrial les hace compatriotas es, por el contrario, su misma cultura. La aristócrata griega ha de hablar español. Y el aristócrata francés, catalán o gallego o euskera...

⁴⁵⁴ Desde el análisis de Gellner se puede distinguir el nacionalismo como proceso histórico de la articulación de la ideología nacionalista, y aquí el significado

aquella y no al revés. Esta movilidad no es sólo social, es también, y ello no es menos importante, física. Si algo caracteriza a la sociedad industrial son los grandes flujos migratorios y el crecimiento desorbitado de las metrópolis, especialmente en sus orígenes, aunque esta tendencia está lejos de haber desaparecido. Flujos de capitales y flujos humanos posibilitados por la tecnología de las comunicaciones. A todo esto hay que añadir el invento del turismo. Si atendemos a los hábitos de consumo, como el de las vacaciones de verano, donde la aspiración de cada vez más gente es viajar a lugares remotos, la movilidad física se dispara y se convierte en una constante.

El crecimiento de los centros urbanos y la movilidad social y física que la sociedad industrial implica tiene, por otra parte, otra consecuencia importante: el anonimato de sus habitantes. Si en la era agraria todo el mundo con el que te encuentras se conoce, en la sociedad industrial la mayor parte de los encuentros son fugaces, fortuitos, con desconocidos. ¿Con cuántos seres humanos se encontraba un habitante típico de la sociedad agraria a lo largo de su vida? Probablemente con un número menor de los que se cruza en un solo día un habitante típico de la era industrial.

Gellner añade otro conjunto de factores que explicarían la tendencia al igualitarismo en su artículo "Las raíces sociales del igualitarismo"⁴⁵⁵, aparte de la movilidad. Repasaremos algunos:

- La naturaleza del trabajo. En efecto, en este tipo de sociedades el trabajo directamente físico declina rápidamente y, en cualquier caso, tiende a concentrarse en las manos de los menos cualificados (muchas veces, no por casualidad, culturalmente marginados, piénsese en cómo los emigrantes han pasado a ocupar el papel del proletariado agrícola). Por el contrario, la mayor parte del trabajo o es directamente semántico,

de la palabra ideología tiene el matiz marxista de falsa conciencia de la realidad.

⁴⁵⁵ "Las raíces sociales del igualitarismo" en Gellner, E., *Cultura, identidad y política*, págs. 102-122.

es decir, comunicativo, por ejemplo en todo el sector de servicios; o lo es indirectamente; incluso en el sector primario, la producción está mediada por el uso de una maquinaria que requiere una capacitación semántica mínima. Un manejo adecuado de una maquinaria requiere el conocimiento del significado de los símbolos que marcan sus funciones.

Esta incesante abstracción del trabajo, sumada a los otros factores que en definitiva dependen causalmente de la misma, nos referimos a la movilidad, el anonimato o la igualdad, nos vuelven a hacer bien presentes la importancia del lenguaje, de una cultura que exige ya no sólo ser común y homogénea sino “alta”, en el sentido que anteriormente hemos visto tenía este término. Insistimos, este sistema productivo depende crucialmente de la existencia de un lenguaje común que permita la comunicación descontextualizada.

- La nueva naturaleza del trabajo también modifica la vida en el hogar y el tiempo libre, en la sociedad industrial se avanza hacia la separación entre la vida en el trabajo y la vida en el hogar. La mayoría de personas se desplazan fuera de su ámbito personal para ir a trabajar, este desplazamiento no sólo es un viaje físico sino también es un desplazamiento moral en el que las relaciones jerárquicas cambian. Marx veía un factor más de alienación en esta situación dado que las relaciones adquieren mayor impersonalidad, pero el hecho de que las relaciones laborales no se proyecten más allá del trabajo, supone que tampoco se proyecta la jerarquía. Cuando uno era siervo lo era *full-time*, mientras que trabajador o empleado sólo se es en tiempo laboral y mientras dure el trabajo. En suma, la desigualdad y la jerarquía no se proyecta a la vida en el hogar ni a los momentos de ocio.
- Los hábitos de consumo fomentados por la publicidad y los medios de comunicación conducen a la masificación y a la homogeneización. Para algunos la masificación de la cultura puede ser deplorable pues contribuye literal y normativamente a su vulgarización dejando de ser un símbolo de estatus y distinción, pero visto de forma alternativa, la cultura nunca ha sido más accesible gracias a los medios de comunicación de masas, el apoyo institucional (museos, auditorios,

salas de exposiciones) y la última gran revolución, que Gellner no llegó a conocer pues aun se movía en la galaxia Gutenberg, *internet*.

Esta tesis central en la teoría del nacionalismo de Gellner ha originado controversias. Sinisa Malesevic⁴⁵⁶ critica su explicación de las relaciones entre nacionalismo y cultura, a saber, que en la sociedad industrial se habría producido el viraje de todos sus miembros hacia la alta cultura, codificada y estandarizada. Malesevic plantea que esta posición no es del todo correcta pues implica que en las sociedades industriales no habría lugar para las bajas culturas. La opinión de Malesevic es que “aunque la intensidad y prevalencia de este cambio histórico no es cuestionable, la opinión de Gellner sobre las bajas culturas es bastante apresurada. A pesar de que la modernidad se estructura en torno al modelo de estado nación, que privilegia claramente la alta cultura centralizada, ésta no es la única forma de expresión cultural ni la dominante.⁴⁵⁷” Para Malesevic en la sociedad industrial conviven de forma dialéctica y simbiótica una cultura alta que él califica de autorizada, políticamente correcta diríamos nosotros, y una cultura que él llama mundana, o popular. Malesevic matiza la posición de Gellner, planteando que aunque es cierto que la cultura autorizada es la que se utiliza fundamentalmente como ideal normativo en el que las naciones se representan e imaginan a sí mismas, la gente vive fundamentalmente en la cultura popular. Además, podemos añadir, esta cultura popular también se instrumentaliza para fines nacionalistas, sólo tenemos que pensar en la explosión de fervor patrio que promovió “la roja” en el último mundial de fútbol.

Creemos que Gellner estaría dispuesto a admitir esta matización, no hay más que leer su artículo “La jaula de goma: desencanto con el desencanto”⁴⁵⁸, en el que jugando con la expresión weberiana, la jaula

⁴⁵⁶ Malesevic, Sinisa, “Between the book and the new sword: Gellner, violence and ideology” en *Ernest Gellner & Contemporary social thought*.

⁴⁵⁷ *Ídem*, pág. 158.

⁴⁵⁸ Gellner, E. “La jaula de goma: desencanto con el desencanto”, en *Cultura, identidad y política*.

de hierro, constata que en un estadio plenamente desarrollado del industrialismo el espíritu que predomina no es del pensamiento riguroso, ordenado y disciplinado sino el espíritu bastante laxo que se manifiesta en la cultura popular:

“(…) la visión contemporánea del mundo sustentada por buena parte de la cultura popular, especialmente la cultura de los jóvenes y desde luego la contracultura (que no es tanto *contra* como una versión exagerada de ciertos rasgos presentes en la sociedad no disidente) *no* está marcada por la disciplina, por el orden, por la abstención de los afectos ni por la preferencia a aplicar reglas claras. Dichos rasgos, que en una interpretación simple de la tesis del desencanto deberían predominar, en realidad distan mucho de destacarse y ser notables.”⁴⁵⁹

- La infraestructura de bienestar que promueve el estado en los países industrializados que supone, con la excepción de minorías marginadas, que el grueso de la población sea menos vulnerable a ciertas formas de presión e intimidación. Los gobiernos asumen la responsabilidad del pleno empleo o al menos de una alta tasa del mismo y promueven políticas de protección a los desempleados.
- El amor en los tiempos modernos y la revolución sexual son factores que contribuyen a la tendencia a la igualdad. Aunque Gellner no menciona la igualdad de género es un hecho que en los países industrializados la mujer ha conseguido altas cotas de igualdad. Una situación que contrasta escandalosamente con las que se dan en los países donde el integrismo islámico es hegemónico.
- La educación uniforme y la socialización. Los poderosos medios de comunicación y el sistema de instituciones educativas favorecen la cultura uniforme. Podemos reflexionar sobre algunas aparentes paradojas de nuestras sociedades como son el hecho de que, a pesar de la extraordinaria división del trabajo que implican y de lo largo que resulta en ellas el periodo formativo (es un sino de los modernos sistemas educativos aumentar más y más la edad de obligatoriedad de la enseñanza) la formación que el sistema imparte resulta, no obstante,

poco especializada (compárese, por ejemplo, con la formación recibida en los gremios). Más allá de Gellner, aunque no contra él pues en el ámbito del consumo más que en el de la producción apunta algo parecido, podríamos decir que lo que el sistema educativo pretende difundir son una serie de competencias muy básicas (los sistemas educativos ya han incorporado esta palabra), y ello no por casualidad ya que la propia división del trabajo que la sociedad industrial establece hace que para desempeñar prácticamente cualquier puesto en la cadena productiva baste con satisfacer este requisito. De manera análoga, para utilizar los sofisticados, aunque bastante efímeros, productos que la sociedad industrial genera, desde un automóvil hasta un ordenador, la única habilidad que parece imprescindible es la capacidad de leer el manual de instrucciones (que la mayoría ni lee optando por el ensayo y error), y ello, de nuevo, no por casualidad, una sociedad que pretende el incremento masivo del consumo no puede, por definición, fabricar artefactos excesivamente difíciles de manejar. Los productores y consumidores de la sociedad industrial son una especie de imbéciles, eso sí, alfabetizados.

- El carácter de la riqueza en la sociedad industrial opulenta. Gellner piensa que en la sociedad agraria la diferencia entre ser rico o no es la diferencia entre comer o pasar hambre. En las sociedades con un alto grado de desarrollo el hambre es una posibilidad bastante remota, entre otras cosas porque poseen una estructura de asistencia social; quizás sea ésta una descripción bastante optimista, en tiempos de crisis. Pero si admitimos que su descripción alude a los países plenamente industrializados y no a los que están en vías de desarrollo, podríamos aceptarlo.

En el paquete de no pasar hambre se debería agregar cierto mínimo que se considera necesario para llevar una vida digna (vivienda, asistencia sanitaria, educación, cierto grado de ocio, etc.), el resto de riqueza serían bienes adicionales. ¿Diferencia claramente a los hombres el paquete de bienes adicionales? La posición de Gellner, que en la discusión sobre si las necesidades de los hombres son limitadas o

⁴⁵⁹ *Ídem*, pág. 165.

ilimitadas se inclina por la primera posibilidad, consiste en afirmar que una vez satisfechas las necesidades que nos permiten llevar una vida digna, la diferencia que supone poseer mucho más no añade demasiado. Se podría argumentar que la riqueza puede conllevar un valor añadido, el prestigio, pero como Gellner puntualiza: “El hecho mismo de que la riqueza excedente sólo pueda redundar en prestigio (una vez satisfecho el mínimo en cuestión) también significa que mediante el prestigio es relativamente poco lo que se puede alcanzar”⁴⁶⁰. Además el prestigio también puede alcanzarse por otras vías que son más valoradas que la riqueza, es lo que Gellner llama el trabajo ético y que también es un factor que contribuye al igualitarismo.

- Aunque añade algunas otras raíces sociales del igualitarismo (el igualitarismo como camuflaje, el empobrecimiento ideológico, el respaldo filosófico de la igualdad, que ciertos puestos necesiten del talento específico del que los ocupa de modo que no pueden heredarse...) sólo nos pararemos a valorar otro más de los factores que se añade a esta larga lista: la naturaleza del poder. Gellner defiende claramente que las sociedades agrarias son más coercitivas, o lo que es lo mismo que el poder se ejerce utilizando como medio la violencia bastante directa. En la sociedad agraria el poder es visible, directo y concreto, el poder consiste en la posesión de medios para ejercer la coacción física que en última instancia está orientada a controlar lo que se produce y distribuirla en beneficio de quien ejerce el poder. La picota en la plaza del pueblo designa directamente, más que simboliza, a ese poder.

La tesis general de Gellner, también bastante discutida⁴⁶¹, es que en la modernidad la producción reemplaza a la rapiña de forma que la naturaleza de las relaciones de poder cambian. No hay una clase clara y bien demarcada de poseedores del poder, hasta esta esfera llega la movilidad, por lo que es importante tratar con respeto y como iguales a muchas personas que en un momento dado pueden ocupar ese poder.

⁴⁶⁰ *Ídem*, pág. 115.

⁴⁶¹ Cf. Haugaard, M., Power, Modernity and liberal democracy, en *Ernest Gellner & Contemporary Social Thought*, págs. 75-102.

La división del trabajo es tan intrincada y la maquinaria social tan extremadamente compleja que el poder no es visible pues muchas veces consiste en tocar el resorte adecuado de la maquinaria total.

Gellner no es ingenuo y reconoce que “la sociedad industrial posee medios enormemente superiores de centralización y comunicación y que si está organizada de manera autoritaria puede controlar todos los nombramientos y la mayor parte de las decisiones desde un centro único”⁴⁶².

Una de las críticas que se le suelen hacer a Gellner en su análisis de la sociedad industrial es su optimismo. Al explicar este tipo de sociedad como un reemplazo de la hegemonía de la coerción por la hegemonía de la producción, da la impresión que las relaciones de poder son mucho más equilibradas y la sociedad industrial sería un espacio de relaciones pacíficas. En su sociología de la sociedad industrial Gellner veía las relaciones sociales a través del prisma del consenso más que de la confrontación, manejando, por otra parte, una visión del poder bastante ingenua. Por otra parte su metodología, una filosofía de la historia estructuralista, daría cuenta de la transición entre estadios como la transformación de seres humanos violentos en seres humanos productores, de cucarachas a humanos si atendemos a su inversión de la metáfora kafkiana que utiliza en *Tough and Change*. Como puntualiza Sinisa Malesevic:

“Aunque los eventos macroestructurales y los procesos tienen un poderoso impacto sobre la conducta individual y colectiva no pueden erradicar los atributos biológicos, psicológicos, políticos de los seres humanos. Lejos de desaparecer los conflictos mutan y se transforman y acaban apareciendo.”⁴⁶³

No podemos olvidar que la sociedad industrial permite la amplificación del control gracias a la técnica y que la producción de extremadamente

⁴⁶² “Las raíces sociales del igualitarismo” pág. 117.

⁴⁶³ Malesevic, S. “Between the book and the new sword”, *Ernest Gellner & Contemporary social Thought*, pág 147.

sofisticados instrumentos para ejercer la violencia también es uno de sus rasgos distintivos, la jaula de goma se torna en muchas ocasiones en la jaula de hierro.

- Por último no hay que despreciar el aval filosófico que ofrecen los principales presupuestos de la teoría del conocimiento que ya analizamos. La ciencia sólo puede funcionar sobre la base de ciertos presupuestos sobre la naturaleza de las cosas. Esos presupuestos son los pilares del modo de cognición de las sociedades industriales aunque estén faltos de fundamentos en sí mismos racionales. El supuesto de la simetría: suponer que el mundo es ese sistema ordenado que no presenta excepciones y que ignora lo privilegiado, lo sagrado y lo trascendente. Pero no sólo se asigna igualdad a los hechos sino también a los sujetos cognoscentes. No podemos más que reconocer que esto respalda el igualitarismo. En la misma medida, en cuestiones éticas Gellner reconoce la profunda impronta que dejó Kant, volveremos a machacar la idea: simetría o paridad en el tratamiento, de lo que se desprende que nuestra verdadera identidad está vinculada con algo idéntico en todos nosotros, nuestra racionalidad, las diferencias culturales, sociales o psicológicas quedan relegadas a una esfera moralmente inferior.

La visión igualitarista gellneriana -más allá de los argumentos de la derecha que vería en el igualitarismo la amenaza del totalitarismo o la tiranía, y los argumentos de la izquierda que aún deplorarían las tremendas diferencias que se ocultan tras los ideales igualitarios- intenta fundamentarse por encima de todo, acorde con su materialismo, en las raíces sociales. En resumen, para una sociedad móvil, igualitaria, anónima... podemos empezar a comprender las ventajas (en realidad la necesidad) de una cultura estandarizada y homogénea. La misma resulta ser la condición de posibilidad del éxito comunicativo de sus integrantes. Si no fuera porque hablamos el mismo lenguaje, el lenguaje de una "alta cultura" (con todas las matizaciones que se quiera) que, como tal, es susceptible de ser escrito normativamente, claro está según lo hemos aprendido no en el contexto familiar sino escolar, y que, por

ello mismo, es capaz de trascender el contexto, la mayor parte de esos encuentros fortuitos, anónimos fugaces que tanto abundan en la sociedad industrial se saldarían con un fracaso de la comunicación.

Podemos ver ahora cómo se hilvana otra paradoja de la ideología nacionalista. El nacionalismo se presenta como defensor de la diversidad y la especificidad cultural y en ello estriba, como ya hemos dicho, buena parte de su atractivo moral; y sin embargo, al mismo tiempo, deplora que la lengua que lo articula sea una lengua “aminorada” y “ágrafa” y clama por su respetabilidad académica, sin caer en la cuenta de que es la Academia la que, necesariamente, introduce la estandarización y la homogeneidad. Dicho, si se quiere, en términos más genéricos y sirviéndonos, como hace el propio Gellner, de la dicotomía que introdujera Tönnies: el nacionalismo habla el lenguaje de la comunidad (de la *gemeinschaft*) mientras que en realidad sólo es posible en el contexto de la sociedad (de la *gesellschaft*). Nos presenta la nación como una comunidad cálida y cercana –“nosaltres, els valencians”– cuando en realidad la nación no puede ser sino una sociedad de masas, anónima e individualista – ¿quién conoce a los más de cinco millones de compatriotas valencianos? A algunos, por cierto, mejor no conocerlos.

6.7 El proceso de nacionalización y los tipos de nacionalismo

Pero nos queda pendiente un aspecto importante de la teoría gellneriana por desarrollar. Si la industrialización implica cada vez más una cultura homogénea donde las diferencias culturales cada vez son más simbólicas ¿por qué el nacionalismo?, ¿por qué el proceso de conversión de los imperios y de las ciudades estado a los estados nacionales? ¿Por qué tienen que correlacionar las unidades nacionales con unidades políticas? ¿Por qué esta unidad política y no otra?

Tanto liberales como marxistas en su desprecio al nacionalismo tenían la esperanza, incluso profirieron la profecía de que el avance del industrialismo acabaría con el nacionalismo dado que a la postre

erosionaría su base, las diferencias culturales, fundiendo a la humanidad en un único crisol. Sin embargo esa profecía ni se cumplió ni tiene visos de cumplirse.

“Sabemos que la tesis de un único crisol, tanto en su formulación liberal como en la marxista, es falsa, pero sería interesante saber *por qué* lo es. Al fin y al cabo gozó de una plausibilidad inicial muy grande: en el silogismo que implica la defunción del nacionalismo en la época industrial no había, hasta donde cabía atisbar, nada equivocado. ¿Entonces?”⁴⁶⁴

La pluralidad de crisoles se explica, por un lado, por los diferentes tipos de cultura, podríamos decir de bases, a partir de la cual se establece un patrón, esto podría emparentar con la cuestión del ombligo de las naciones. Gellner en *Nacionalismo* utiliza una metáfora para explicar el proceso de conversión de las unidades políticas de la sociedad agraria a la era de los estados nacionales: los innumerables matices culturales del mundo agrario, como las gotas de una tormenta, forman charcos en función de la orografía del terreno. Así pues, teniendo que garantizar la difusión de determinada cultura, la industrialización se convierte, *ipso facto*, en un proceso de nacionalización que tiene en la escuela –pues ni la familia ni la pequeña comunidad campesina o gremial permitirían trascender la idiosincrasia y el particularismo cultural– su garante. No es pues de extrañar que sean los sectores ligados a ésta, los intelectuales, la *intelligentsia*, quienes ahora se presentan como los paladines por antonomasia del nacionalismo.

Al respecto, ya en *Thought and Change* apuntaba Gellner que el nacionalismo exige la alianza entre un proletariado industrial y la intelectualidad, aunque el proceso de nacionalización a quien más favorecerá será a los segundos, ya que, eliminando la competencia de los “clérigos” de otras culturas, les pone en ventaja para ocupar los

mejores cargos que la nueva administración creará⁴⁶⁵. La industrialización lejos de ser un proceso homogéneo se produce a distintos ritmos tanto a nivel territorial como cronológico, esto conlleva que aquellos que dentro de un estado poseen una base cultural pugnarán por conseguir su propio estado nacional con la esperanza de ocupar puestos ventajosos. Esto explica el conflicto de intereses nacionalistas, que Gellner explica por los diferentes ritmos de implantación de la industrialización. Las diferentes poblaciones –especialmente, como ya hemos apuntado, sus respectivas clerecías– estarán interesadas en que sus culturas se conviertan en la columna vertebral de un nuevo estado, pues ello les da una posición de salida ventajosa en el sistema productivo.

Con estos mimbres, Gellner es capaz de elaborar un modelo en que las sociedades industriales son clasificadas en ocho tipos diferentes según el acceso diferencial al poder y a la educación de los diferentes grupos que la integran y según la homogeneidad o diversidad cultural de estos⁴⁶⁶. De estas ocho posibilidades, sólo tres, a su entender, cristalizan en fenómenos nacionalistas. A saber, aquella en que de dos poblaciones culturalmente heterogéneas (A y B), sólo una de ellas tiene acceso al poder (P) y a la educación (E) –Gellner bautiza a este nacionalismo como “Habsburgo”, dando a entender que era la situación típica en los momentos finales del imperio austro-húngaro –; o esa otra en la que de dos poblaciones culturalmente heterogéneas (A y B), en la que ambas tienen por igual acceso a la educación (E), sólo una de ellas tiene acceso al poder –el nacionalismo liberal, lo califica Gellner, para quien ésta sería la situación de, por ejemplo, la Italia anterior a su unificación); o aquella otra, por último, en que dos grupos culturalmente diferentes (A y B) uno tiene el poder pero no la educación y el otro justo lo contrario (nacionalismo de diáspora).

⁴⁶⁴ *Nacionalismo*, pág 87.

⁴⁶⁵ Pensemos en como nuestros políticos autonómicos y sindicatos nacionalistas que imponen la “patente de corso” del requisito lingüístico para acceder a la función pública autonómica de las comunidades con lengua propia de este país.

Esquemáticamente:

A, P,E & B, ¬P, ¬E = nacionalismo Habsburgo.

A, P,E & B, ¬P, E = nacionalismo liberal

A, P, ¬E & B, ¬P,E = nacionalismo de diáspora.

El resto de situaciones serían:

A,P,E & A, ¬P, ¬E = industrialismo temprano, sin catalizador étnico

A,P,E & A, ¬P, E = industrialismo homogéneo maduro

A,P, ¬E & A, ¬P, E = situación revolucionaria decembrista, no nacionalista

A,P, ¬E & A, ¬P, ¬E = situación prenacionalista atípica

A,P, ¬E & A, ¬P, ¬E = situación prenacionalista típica.

La aplicación de este modelo a Europa, para el que Gellner reconoce que está especialmente pensado, da, a su vez, la clasificación de nuestro continente en tres o cuatro zonas horarias. En la primera, la más temprana, la de la Europa occidental, la nación surgió del matrimonio de una alta cultura con un estado dinástico, casos de Portugal, España, Francia o el Reino Unido. En la segunda, la zona que anda con algo de retraso, la alta cultura hubo de esperar al estado, es el caso de Italia y Alemania. La tercera zona, la de centro-Europa, es la más conflictiva, pues en ella no había ni estado ni cultura claramente disponibles, la zona de los Balcanes o de los países eslavos. En la última zona, la más oriental, el nacionalismo se vio abortado por el bolchevismo. (Gellner todavía admite una quinta zona igualmente caracterizada por el retraso del nacionalismo: el Islam).

Quedaría planteada la cuestión de la validez del modelo, muchas son las críticas que se han vertido sobre él.

6.8 Las críticas

Sólo nos vamos a centrar en las más generales partiendo de las recopilaciones de artículos más importantes presentes en los libros ya citados editados por Hall, Hall y Jarvie, y Malesevic y Haugaard.

- El primer crítico que mencionaremos es N. Mouzelis⁴⁶⁷. En esencia y desde un punto de vista metodológico Mouzelis aunque valora positivamente la teoría gellneriana, considerándola un marco general útil para entender el nacionalismo, le acusa de pecar de simplicidad. Gellner podría aceptar esta valoración, sin duda, él tiene claro, como inspirado popperiano en ciertos aspectos, que su filosofía de la historia y la explicación del nacionalismo que en ella se enmarca es un modelo que, en tanto que intenta dar cuenta de una realidad histórica contingente y en proceso de evolución, puede y debe ir adaptándose a las circunstancias. Pero dejando el terreno de lo formal y pasando a lo sustantivo la principal enmienda de Mouzelis proviene de los dos elementos consustanciales a la teoría: industrialización y homogeneidad cultural. Para Mouzelis la teoría sería mucho más omniabarcante (mejoraría su potencial explicativo) si cambiáramos el término “industria” por el término “modernidad”, entendiendo que la principal característica de la modernidad, en tanto que organización social, es la división del mundo en estados que se caracterizan por su penetración hasta la periferia más en cuestiones de dominación y violencia (coerción) que de producción. La conexión entre nacionalismo e industria es tenue en los países subdesarrollados o desarrollados tardíamente, argumenta Mouzelis, y pone el ejemplo del caso griego. Bien es cierto que la teoría de Gellner se centra principalmente en la Europa más occidental, pero si así es entendida se añadiría otro defecto, podría ser acusada de eurocentrismo o lo que es peor de localismo. Para defender su corrección Mouzelis además considera que incluso en la

⁴⁶⁷ Mouzelis, N., “La teoría del nacionalismo en Gellner algunas cuestiones de definición y método”, Hall, *Estado y nación*; y Mouzalís, N., “Nationalism: restructuring Gellner’s theory” en Malesevic and Haugaard, *Ernest Gellner & Contemporary Social Thought*.

Europa más occidental el nacionalismo precedió al desarrollo del capitalismo industrial, algo que parece evidente tanto en el nacionalismo griego como por ejemplo en la constitución del estado español.

En cuanto al tema de la homogeneidad cultural los contraejemplos a la teoría de Gellner también son bastante significativos (Canadá, Suiza, Bélgica, España...) La respuesta que puede dar Gellner es sencilla, en el fondo las comunidades que conforman estos estados si que comparten una misma cultura, en el sentido de un mismo modo de vida moderno de hombre modulares que quizás hablen lenguas diferentes en términos fonéticos pero cada vez menos en términos semánticos.

Otros críticos se unen a la voz de Mouzelis en la cuestión de la homogeneidad cultural, es el caso de Thomas Hylland Eriksen quien reflexiona sobre la pertinencia del modelo de Gellner en el mundo contemporáneo en el que se ha producido, debido a los movimientos migratorios, un espectacular incremento de la diversidad cultural o el multiculturalismo. Dejaremos al margen momentáneamente la cuestión para seguir con Mouzelis.

En resumen, el planteamiento de Mouzelis reestructura la teoría de Gellner sustituyendo la noción de industria por la de modernidad entendida en términos de dos rasgos estructurales graduales: penetración del estado en la periferia y diferenciación de arriba abajo (*Top-down*) de esferas política, social, cultural, productiva (no como en las sociedades tradicionales donde esa diferenciación no se produce en la base). En estas sociedades donde la cohesión social no es tan sencilla, los actores y élites sociales utilizarán el nacionalismo para promover y legitimar la penetración y la centralización, además consiguen un medio relativamente libre de contexto para permitir la comunicación impersonal e “integrar las esferas institucionales diferenciadas en la “comunidad imaginada” de la nación estado. Parece que a quien tiene en mente Mouzelis para reestructurar a Gellner es a Benedict

Anderson⁴⁶⁸. Mouzelis, teniendo en cuenta estas variables, se permite una diferente clasificación de los nacionalismos según el grado de diferenciación de esferas y de penetración del estado hacia la periferia que va desde los estados nacionales del capitalismo avanzado a los países subdesarrollados postcoloniales.

- Volvamos ahora a T. H. Eriksen y su artículo “Ernest Gellner and the multicultural mess”⁴⁶⁹. Para este autor el modelo de Gellner no ofrece cobertura al incremento del multiculturalismo en el seno de un estado. La teoría de Gellner daba cuenta de los grupos que se mostraban resistentes, entrópicos como enfrentados a dos opciones: el secesionismo, aspirando a la creación de su propio estado-nación en la parte de territorio que reclaman; o bien, el nacionalismo de diáspora que aspiraría a su estado nación en un territorio alternativo.

Ninguna de las dos opciones se ajusta bien a la multiculturalidad presente en las sociedades contemporáneas, por ejemplo, los pakistaníes que viven en Noruega, argumenta Eriksen, ni son ruritanos deseando separarse de kakania ni algo equivalente a los judíos en diáspora. Para este autor el modelo de Gellner comete dos errores, el primero consiste en no distinguir entre cultura e identidad, el segundo vincular la identidad a un espacio geográfico. Como ejemplifica el caso mencionado, grupos étnicos bien integrados culturalmente preservan su identidad étnica. También argumenta Eriksen que incluso pueden inventar rasgos culturales para fundamentar una diferente identidad. Creemos que el concepto de identidad con independencia de la cultura o de rasgos que se puedan considerar culturales, sean tradicionales o inventados, es bastante problemática, entre otras cosas porque el concepto de cultura es tan amplio ¿En qué se sustenta la identidad sino es en rasgos culturales? ¿En naturales? ¿Vamos a volver a las razas?

Independientemente de la pertinencia de las críticas de Eriksen,

⁴⁶⁸ Anderson, B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

⁴⁶⁹ En *Ernest Gellner & Contemporary Social Thought*, págs. 168-186.

pensamos que a lo que apuntan es a la cuestión de la globalización, de momento dejamos una pregunta en el aire: ¿no requeriría una adaptación la teoría del nacionalismo y la reflexión sobre la modernidad en general al mundo globalizado basado cada vez más en relaciones transnacionales en el que vivimos? *To be continued.*

- El tercer ataque a la teoría de Gellner que más constantemente aparece entre sus comentaristas⁴⁷⁰ es a su metodología funcionalista, ésta incurriría en los “errores” de este tipo de teorías holísticas y funcionales que explican las causas de los fenómenos por su función o consecuencias restando cualquier papel consciente a los agentes, pareciendo que las ideas, creencias y las acciones que se derivan de ellas no son factores desencadenantes en los procesos. Parece que estamos ante una nueva reivindicación de la astucia de la razón hegeliana, o del teleologismo del que intenta huir su teoría neoepisódica de la historia, como apunta Minogue:

“El explanandum consiste en gente que cree que lo que hace lo hace por una razón pero el explanans dice que hacen lo que hacen por otra razón”⁴⁷¹

Las explicaciones funcionales son incompatibles con el pleno reconocimiento de la acción racional humana, es decir, con el presupuesto de que los individuos responden racionalmente a su situación en función de la comprensión de las circunstancias que los envuelven.

Al final de *The social philosophy of Ernest Gellner*, Gellner replica a sus críticos afrontando esta objeción. En su opinión cuando algunos de sus críticos se lamentan del funcionalismo de su teoría en el fondo le están acusando de acogerse a explicaciones de carácter

⁴⁷⁰ Cf. Por ejemplo O’Leary, B. “El diagnóstico de Gellner sobre el nacionalismo: una visión crítica, o ¿qué sigue vivo y qué está muerto en la filosofía del nacionalismo de Gellner?” en Hall, *Estado y nación*. O Minogue, K., “Ernest Gellner and Danger of Theorising Nationalism” en *The Social Philosophy of Ernest Gellner*.

⁴⁷¹ Minogue, K. “Ernest Gellner and the Danger of Theorising Nationalism” en *The social Philosophy of Ernst Gellner*.

teleológico. Su respuesta es tajante: “Las necesidades no engendran realidades”⁴⁷², es decir, tener necesidades no está correlacionado con que la naturaleza o la sociedad estén determinadas a satisfacerlas. Por el contrario, Gellner conceptualiza su metodología en términos causales:

“Las fuerzas políticas y económicas, la aspiración de los gobiernos de mayor poder, de los individuos de mayor riqueza, han producido en ciertas circunstancias un mundo en el que la división del trabajo está muy avanzada, la estructura ocupacional es altamente inestable, y buena parte del trabajo es semántico y comunicativo más que físico. Esta situación en ocasiones conduce a adoptar un idioma estándar y codificado, requiere negocios de todo tipo que se llevan a cabo en esos términos, y reduce a las personas que no son competentes en ese idioma (...) a miembros de una humillada segunda clase, una condición cuya más frecuente vía de escape conduce al nacionalismo político”⁴⁷³

- Asociada a la crítica al funcionalismo también suele imputarse a la teoría de Gellner el reduccionismo. El funcionalismo al desdeñar las emociones que acompañan a la noción de identidad nacional caería en el reduccionismo. Como luego a decir Anderson, Gellner teorizó el nacionalismo sin detectar su encanto. Utilizaremos la respuesta que da Gellner a Minogue como compendio de su defensa. Minogue apostillaría a Gellner que cuando los seres humanos actúan lo hacen en relación a dos consideraciones generales. La primera conseguir algo que desean y la segunda preservar cierta identidad que aprecian. Esta especie de afirmación de antropología filosófica le parece a Gellner extremadamente general. Parafrasearemos su replica, él piensa que lejos de infravalorar la identidad en la motivación humana, considera además que ésta va más allá de los simples deseos. Los seres humanos en tanto que seres humanos apenas tienen más necesidades que las más rudas y

⁴⁷² “Reply to Critics”, pág. 627. *Ídem.*

⁴⁷³ *Ídem*, pág. 67.

básicas relacionadas con el hambre, el dolor, el afecto, el sexo o la muerte... El resto de necesidades, propósitos o deseos son corolarios no de su naturaleza sino de su cultura. Para Gellner la idea de que los hombres tienen propósitos en abstracto es demasiado lábil, pero incluso su teoría, a pesar de derivar el nacionalismo de las condiciones sociales en las que emerge, podría ser articulado en términos de propósitos, entre otros la respuesta a la humillación.

Bajo condiciones de movilidad industrial del y la generalización del trabajo semántico, un hombre cuya cultura diverge de las de las burocracias que lo rodean no puede por así decirlo ejercer un rol completo, su papel no está respaldado ni confirmado por sus compañeros sociales. Este rol sólo sería respaldado por el pleno reconocimiento de su cultura, no es extraño pues que sea nacionalista. Nos atreveríamos a corregir a Gellner, abundando en el tema del multiculturalismo, si no una aspiración nacionalista al menos la afirmación de su diferencia cultural es una forma de exigir reconocimiento, más poder, en el sentido de mayor capacidad para obtener las ventajas que la sociedad donde se encuentra ofrezca.

- Otros autores como por ejemplo Stepan⁴⁷⁴ consideran que la teoría de Gellner no subraya suficientemente la relación entre nacionalismo y democratización. Para este autor la teoría de Gellner no se percata de la importancia de la relación entre nacionalismo y democratización. Apoyándose en Charles Tylor argumenta que las identidades son variables y la democracia requeriría de un marco de identificación colectiva que genere confianza y solidaridad. Los individuos no pueden ejercer sus derechos mientras no sean miembros de un grupo que a través de los mecanismos del estado establezca un sistema de beneficios mutuos. Por otro lado, Stepan hace un diagnóstico de las sociedades contemporáneas que subraya el hecho de que la congruencia cultural no es una tendencia de las actuales sociedades globalizadas, por lo que más que el paraguas de la nación habría que valorar la fórmula del federalismo.

⁴⁷⁴ "Las modernas democracias multinacionales: superando un oxímoron de Gellner" en *Estado y nación*, págs. 288-317.

En suma, por lo que aboga Stepan es por un nacionalismo cívico o patriotismo compatible con el mantenimiento de la diversidad cultural reconocida en términos federalistas. Una especie de doble ciudadanía en cuestiones de cohesión social. Aún así, pensamos que la fórmula del federalismo no resolvería los problemas del multiculturalismo, pues la diversidad cultural emergente tiene más que ver con las identidades pastiche que con unidades culturales que correlacionan con una parte del territorio más amplio de un estado.

¿Es cierto que Gellner descuida la relación entre nacionalismo y estado democrático? Para responder esta pregunta creemos que sería pertinente acudir al libro donde más claramente perfila cuáles son sus posiciones políticas: *Las condiciones de la libertad*. Es cierto que Gellner no es aficionado a introducir la palabra “democracia” para definir la opción política por la que apuesta y le parece más viable; prefiere el término “sociedad civil”. Con independencia de los argumentos que decantan esta preferencia, lo que está claro es que, por razones de origen y de precondiciones, la sociedad civil está unida a la sociedad industrial, y esta última al nacionalismo. La sociedad civil es el conjunto de instituciones que evitan la excesiva centralización, en última instancia la tiranía. Instituciones en las que se entra y se sale libremente, correlacionan bien con lo que Gellner llama la modularidad del hombre moderno. Lo que caracteriza a la sociedad civil es el igualitarismo, el pluralismo económico (precondición de la eficacia productiva), el pluralismo social y político (necesario para contrarrestar el centralismo) y, en consecuencia, la ausencia de un monopolio ideológico e institucional. No obstante la modularidad tiene un precio o un corolario, podríamos decir que correlaciona con el modelo de estado nacional. ¿Por qué? El argumento de corte gellneriano podría ser el siguiente, los estados constitucionales, democráticos (que respeten las condiciones de la sociedad civil) son enormes aparatos institucionales que no sólo se definen al modo de Weber, como detentadores de la violencia legítima, sino que crean y son garantes del marco en el que los individuos que forman parte de ellos son sujetos de derechos (civiles, políticos y también sociales y económicos). Este marco es enormemente costoso en

términos económicos, sólo el crecimiento económico sostenido (aunque quizás no sostenible a nivel global) puede garantizar este tipo de estado⁴⁷⁵. Por otra parte, y como ha argumentado reiteradamente, la producción industrial y el tipo de trabajo que genera requiere del contexto de comunicación solamente posible a través de la estandarización y difusión de una cultura alta, por lo que la conclusión es que el hombre modular tiene que ser nacionalista. Vemos así como desde la teoría de Gellner, de nuevo por razones materiales, se pueden establecer las conexiones entre democracia (sociedad civil) y nacionalismo.

- Antes de dejar esta sucinta panorámica de algunos tipos de críticas que le lueven a la teoría del nacionalismo de Gellner, quisiéramos repasar una última que más que atacar al corazón de la teoría del nacionalismo, tiene que ver con su filosofía de la historia y la caracterización sociológica que se ofrece de la sociedad industrial en contraste con la sociedad agraria. Es un tema que ya mencionamos en páginas anteriores: la cuestión de la violencia o el optimismo de Gellner sobre la sociedad industrial. En su caracterización de las sociedades industriales parece que Gellner no sólo pintaría un modelo en el que el igualitarismo reinaría por razones infraestructurales, sino que incluso, y también por este tipo de razones, la violencia sería desplazada por la producción. El optimismo de Gellner también se reflejaría en su modo de entender la funcionalidad de los sistemas de creencias. La modernidad supondría un giro de un sistema de pensamiento tradicional donde la principal finalidad de las creencias es respaldar el orden social, a uno en el que la cognición está orientada hacia la búsqueda de la verdad empírica que garantiza la innovación. La respuesta de Malesevic en el capítulo 6 de *Ernest Gellner & Contemporary Social Thought*⁴⁷⁶, pone en tela de juicio estas dos importantes tesis del pensamiento gellneriano. La modernidad se caracteriza, a pesar de su discurso humanista que ensalza el diálogo y la tolerancia, por una escalada de

⁴⁷⁵ La actual crisis podría estar poniendo en entredicho que sean sostenibles incluso estos tipos de estados en sí mismos.

⁴⁷⁶ "Between the book and the new sword: Gellner, violence and ideology" págs. 188-192.

violencia de dimensiones jamás conocidas y por un sistema de creencias o si queremos llamar una ideología, en la que la integración social prevalece sobre la verdad. Esa ideología moderna para Malesevic no es otra que el nacionalismo. En su opinión aunque Gellner explore acertadamente las causas del nacionalismo, no se percata de sus consecuencias. Si antes algunos autores le habían acusado de no apreciar los encantos del nacionalismo, ahora parece que se le acusa de lo contrario, de infravalorar su potencial destructivo:

“Al atribuir demasiado poder explicativo a la producción sobre la coerción e ideología, el argumento de Gellner no da cuenta del dominio y la expansión de la violencia y la ideología en la modernidad tardía. Concretamente, la teoría de Gellner de la modernidad no puede explicar dos procesos de la época contemporánea: la significación continuada de la violencia, y la omnipotencia y complejidad de la práctica ideológica en la vida moderna”⁴⁷⁷

La crítica de Malesevic se sustenta en una de las críticas ya revisadas: el funcionalismo gellneriano deja poco lugar a la acción humana, sus explicaciones andan cargadas de determinismo histórico y estructural. La modernidad va indisolublemente vinculada a la violencia, en cierto modo, porque transfiere sus características macro a su uso (organización compleja, autoridad centralizada, desarrollo tecnológico, producción masiva y mecanismos avanzados de persuasión...), dando lugar a una violencia de un potencial que no conoce límites.

El nacimiento de la modernidad va unido en el terreno político al estado-nación y, aunque este provoca relaciones más pacíficas internamente, externamente se da una gran expansión y generalización de la violencia. La forma más común es el estado de guerra al que hay que unir fenómenos a veces vinculados, otras veces independientes:

masacres políticas, terrorismo, terrorismo de estado, revoluciones, rebeliones, etc. En el capítulo titulado “Metamorfosis” de *Thought and Change* hay una muestra clara del optimismo gellneriano al invertir la metáfora de Kafka, supuestamente la modernidad habría metamorfoseado a los individuos dejando de ser cucarachas para convertirse en seres humanos. La respuesta de Malesevic es tajante: “Hubo hombres cucarachas antes, como los hay ahora”⁴⁷⁸. La modernidad lejos de erradicar los conflictos los transforma y esa transformación está en estrecha interdependencia tanto de los cambios infraestructurales como supraestructurales. En relación a los primeros, ya hemos mencionado como el modo de producción industrial, dependiente directamente de la ciencia y la tecnología, permite aumentar los medios a través de los que se ejerce la violencia cualitativa y cuantitativamente; un ejemplo palpable es la relación entre la investigación científico técnica y el armamento, ni que decir tiene de la movilización de grandes masas de población para formar parte de los ejércitos y la aplicación de la racionalidad burocrática a su funcionamiento. La violencia y la guerra en la era agraria, comparada con la guerra en la etapa industrial, es un juego de niños. Esta vez, en su estilo podríamos parafrasear al propio Gellner: la modernidad habla el lenguaje de la igualdad y la fraternidad pero practica el exterminio masivo.

Del mismo modo que los factores infraestructurales modulan o determinan la coerción y la violencia, Malesevic también destaca como la transformación a nivel supraestructural, a saber la conversión del mundo en estados nacionales, no fue una pulcra transformación económica sino que en muchos casos se realizó a sangre y fuego, mediada por guerras, rebeliones y revoluciones. Muchos estados nación, según la tesis de Schmitt⁴⁷⁹, se originaron y definieron su razón de ser desde la lógica amigo-enemigo. El orden social que pinta Gellner

⁴⁷⁷ Ídem, pág. 145.

⁴⁷⁸ Ídem, pág. 147.

⁴⁷⁹ Schmitt, C., *The concept of the Political*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

destacando la producción continua, sistema eficiente, movilidad social y paz doméstica se levanta sobre guerras, limpiezas étnicas y terror revolucionario. Apoyándose en sociólogos de la historia como Giddens y Mann, Malesevic sostiene que la pacificación interna de las sociedades industriales es un proceso conseguido a través de la exteriorización de los conflictos.

La otra importante tesis gellneriana ya mencionada contra la que Malesevic arremete es el supuesto desvanecimiento del poder de la ideología, insistiendo en la contradicción que supone, por una lado, vivir en un mundo postilustrado que rinde culto, de palabra, a las metas humanistas (la mayor parte de países en sus constituciones dan respaldo en todo o en parte a los artículos de la declaración de los derechos humanos), y, por otro, un orden que alberga la masacre más abyecta y sistemática. La filosofía de la historia de Gellner, para Malesevic, describiría mejor cómo los seres humanos se ven en términos normativos, pero del dicho al hecho hay un trecho, así pues contendría dos tesis erróneas: la primera consideraría al hombre moderno como un *homo economicus* motivado por la maximización de las ganancias, la segunda le llevaría a considerar que en la modernidad tardía la ideología no juega un papel importante. Estas dos premisas se siguen del núcleo de su teoría del nacionalismo. Recordemos que la legitimidad política de un régimen consiste en alcanzar dos principios, crecimiento económico y nacionalismo, mientras que el primer principio es dinámico, necesita de la reiterada consecución, el otro puede entenderse de modo más estático, una vez alcanzado un alto grado de homogeneidad cultural el principio se da por satisfecho y ya no juega su papel inicial, de forma que al final lo único que importa para alcanzar la legitimidad es el aumento de riqueza.

Malesevic considera que aunque el crecimiento económico sea un buen resorte para la acción social no es el único:

“Asuntos políticos e ideológicos como la implicación

de los estados en contiendas militares allende los mares, medio ambiente, aborto, eutanasia, derechos de los animales, uso privado de armas, pueden hacer caer gobiernos en la misma medida que el incremento del precio del petróleo, la subida de impuestos o el desempleo. Los gobernantes a menudo pierden credibilidad y por lo tanto autoridad al legislar y ordenar sobre asuntos nada instrumentales tales como el derecho de llevar el hijab, la práctica de la homosexualidad o la respuesta a las aventuras militares de algún superpoder”⁴⁸⁰

Lo que quiere subrayar Malesevic es la fuerza de la ideología en general y del nacionalismo en particular en la sociedad industrial. Al hablar de ideología precisa que no la entiende en términos marxistas, como una falsa conciencia de la realidad, un lavado de cerebro estructural e inconsciente, sino más bien como un proceso social bastante novedoso a través del cual los agentes sociales articulan sus creencias y acciones. La característica de las ideologías es su generalidad, trascienden la experiencia y por ello escapan a la contrastación empírica, sin embargo funcionan como poderosos mecanismos de movilización social. Las ideologías habrían sustituido a las creencias religiosas y en las sociedades secularizadas vendrían a cumplir buena parte de su papel.

En lo que respecta al nacionalismo, Malesevic considera que lejos de disminuir su fuerza, como parece que piensa Gellner una vez que se cumple su principio, ésta sigue siendo poderosamente operante, funciona como una especie de meta-ideología de la que pocos movimientos sociales y políticos se sustraen pues si no son acusados de falta de patriotismo. Para Gellner, el nacionalismo es una fuerza de transformación entendida, en términos separatistas, como la aspiración a un estado nación y su proceso de construcción, esta concepción

⁴⁸⁰ “Between the book and the new sword” en *Ernest Gellner and the Contemporary Social Thought*, pág. 155.

descuida su operatividad en las naciones consolidadas. Malesevic habla del nacionalismo banal, tan reconocible, por ejemplo, en competiciones deportivas internacionales donde se utilizan los símbolos nacionales hasta la náusea, pero que sea banal no significa que sea inocuo, pues reproduce instituciones que poseen un vasto poder de destrucción.

Una vez atacada la visión optimista que para Malesevic rezuma el modelo de Gellner, emprende una última crítica en el que cuestiona la dicotomía gellneriana entre alta cultura y baja cultura. Para ensamblar su modelo de explicación del nacimiento y expansión del nacionalismo Gellner utiliza la distinción entre alta cultura y cultura baja, o podríamos llamarla popular. El cambio de la sociedad agraria a la sociedad industrial supone un giro fundamental en la distribución y difusión de la alta cultura. Como ya expusimos, se pasa del mundo donde la cultura alta alfabetizada está en manos de unos pocos a uno donde prácticamente todos tienen acceso a través de la escuela, principal medio de homogeneización cultural.

Malesevic critica a Gellner por considerar que su teoría no deja lugar para la baja cultura o la cultura popular. La opinión de este autor es que aunque ciertamente la organización de un estado nacional claramente privilegia o construye su imaginario a partir de elementos de una cultura alta, no obstante ésta no es la única forma de expresión cultural, más bien la mayoría de los ciudadanos viven de acuerdo a los patrones de una cultura popular, a través de sus productos consumen, interactúan, experimentan y disfrutan.

Lo que habría que preguntarse es si acaso Gellner no estaría de acuerdo estas observaciones si no total, al menos parcial y matizadamente. Ya lo hemos comentado al hablar de “la jaula de goma”. Para intentar aclarar el asunto lo primero que deberíamos pensar es si Gellner entiende la cultura alta de las sociedades industriales de la misma forma que Malesevic. La tesis de Malesevic afirma que en las sociedades industriales conviven ambos tipos de cultura, es más que

ambos mantienen relaciones de dependencia mutua y están al servicio de la ideología nacionalista. A la cultura alta le da el nombre de “autorizada” frente a la otra que sería la cultura “mundana”. Más que una definición o caracterización de ambas nos ofrece ejemplos: la opera, el ballet, la poesía, en suma las manifestaciones artísticas es lo que entiende Malesevic por cultura alta, mientras que sus ejemplos para caracterizar la cultura mundana hacen referencia al rock, el jazz, los partidos de fútbol, el cine. Evidentemente concluye que la cultura encarnada por las más altas manifestaciones artísticas es una cultura de uso exclusivo de las élites y de ninguna manera está generalizada, considerando que éste es un hecho que contradice la teoría de Gellner que establece que con la modernidad la alta cultura se convierte en mayoritaria.

Aparte de su interesante explicación de cómo la cultura alta es utilizada por la ideología nacionalista como ideal normativo pero en muchas ocasiones como lo que Barthes llama “significados vacíos” - poderosas representaciones simbólicas con las que identificarse pero vacías de contenido- no está claro que el concepto de Gellner de alta cultura coincida con el de Malesevic. En primer lugar, porque las distinciones de este último, como denotan los ejemplos que pone, juegan con un concepto de cultura muy estrecho, y el de Gellner es más amplio, el concepto antropológico como forma de vida global. Una forma de vida que se sustenta en una nueva forma de producción y de cognición que necesita de la alfabetización.

Para Gellner está claro que la cultura alta de la sociedad agraria no coincide ni formal ni sustantivamente con la cultura de la sociedad industrial, entre otras cosas, como ya expusimos bastantes páginas atrás, porque la cultura cultivada por la clerecía de las sociedades agrarias era en cierto modo una cultura humanista que no había sufrido el impacto del desarrollo desmedido de la ciencia ni de la expansión del conocimiento a través de las macroinstituciones educativas de la sociedad industrial. También es verdad que Gellner es consciente, como

puso de manifiesto en el artículo varias veces citado “La jaula de goma. El desencanto con el desencanto” de que no vivimos en la jaula de hierro que predijo Weber caracterizada por el dominio de la racionalidad científica, el pensamiento riguroso y abstracto no engendra una forma de vida, ese es sin duda una de sus graves carencias. En suma, se podría decir que Gellner estaría de acuerdo en que la cultura en la modernidad es sincrética; en ella cohabitan con lo popular, lo sublime y lo riguroso en diferentes estratos. La cuestión es como compatibilizar la coherencia lógica que se le exige a unos estratos con la coherencia social de los otros.

Las críticas de Malesevic concluyen con la siguiente reflexión con las que nos gustaría terminar este epígrafe:

“En la alentadora visión de Gellner de la última modernidad se pueden encontrar muchos síntomas del síndrome de Dorian Grey, la pérdida de la conciencia y del sentido de la realidad a cambio de la falsa belleza eterna”⁴⁸¹

¿Está afectada a filosofía de Gellner por este síndrome?

⁴⁸¹ “Between the book and the new sword”, pág. 165

7. RAZÓN Y CULTURA EN EL YA ALCANZADO FIN DEL MILENIO

Acabamos el capítulo anterior recogiendo una serie de críticas que cuestionaban la teoría de Gellner del nacionalismo y a la vez a algunos aspectos del marco que le da cabida, su filosofía de la historia. Emprendemos este último capítulo con el objetivo de valorar el diagnóstico de Gellner de la modernidad, explicar algunas cuestiones que han quedado pendientes y ver en qué aspectos está vigente. Para ello utilizaremos como hilo conductor las relaciones entre razón y cultura. Estos son los dos conceptos que dan título a esta investigación pues son, desde nuestro punto de vista, el eje en torno al cual gira la obra de Gellner, en ellos se sintetizan las dos facetas de este polifacético intelectual: la de antropólogo social y la de filósofo. Nos vamos a servir de ellos para aclarar algunas cuestiones del debate intelectual en las que su autor terció en sus últimos libros: el postmodernismo, el Islam y el liberalismo.

Dos de los últimos libros de Gellner van a constituir el material de nuestro análisis: *Posmodernismo, razón y religión* y *Las condiciones de la libertad*, aunque, como venimos haciendo, sacaremos otros textos a colación. Se podría utilizar la distinción que L. Dumont acuñó para el individualismo –individualismo dentro del mundo e individualismo fuera del mundo- para clasificar a los filósofos, desde luego Gellner pertenecería a los primeros, testigo de su tiempo, terrible y soberbio polemista que no dejaba pasar ninguna oportunidad para provocar y lanzar dardos intelectuales a diestra y siniestra, si en su primera filosofía fueron los filósofos analíticos el objeto de sus críticas, si Wittgenstein fue su principal fijación, si atacó al marxismo (a pesar de mantener con él una relación ambivalente), al psicoanálisis, a los teóricos sociales idealistas, al final, la antropología hermenéutica y el postmodernismo estuvieron en su punto de mira. En sus últimos años,

subsumidas en su teorización de la modernidad destacan como temas los ya mencionados: la postmodernidad, el Islam y el modelo político liberal, pues barrido el socialismo después de la caída del muro parece ser la opción política mayoritaria. Precisamente los dos acontecimientos políticos a gran escala del fin del milenio de los que Gellner fue testigo y sobre los que teoriza fueron el triunfo de lo que ahora se conoce como el fundamentalismo islámico y la desintegración de los sistemas comunistas del este de Europa. Hemos hecho un guiño a un artículo suyo titulado “El venidero fin del milenio”⁴⁸² para dar nombre a este último capítulo en el que pretendemos abordar los temas más mundanos de la filosofía de Gellner, frente a los que se sitúa como testigo de su tiempo.

Posmodernismo, Razón y religión es una obra en la que en un tono ensayístico se plantea las tres opciones posibles en cuestión de fe o creencias. ¿Por qué utilizar el término fe? El repaso que Gellner ha hecho de la filosofía moderna le permite hacer balance en cuestiones de creencias. Gellner nos ha mostrado que el tema central de la reflexión filosófica en la modernidad fue la razón y el conocimiento, intentar encontrar un conjunto de criterios para justificar nuestras creencias sin apelar a nada trascendente, en última instancia su único fundamento debería ser la naturaleza humana pues, como reiteramos, Gellner concuerda en que la situación humana es la situación humeana y no cabe más que aceptar los límites, aceptar el escepticismo moderado que practicaba el escocés, o sea tener fe en una razón mediada por la experiencia porque funciona. No obstante junto con esta opción, que Gellner etiqueta en esta obra de fundamentalismo racionalista ilustrado, conviven otras dos. Por una parte vivimos un nuevo auge del fundamentalismo religioso, significativamente en los países islámicos y, por otra, en el panorama intelectual occidental en los círculos filosóficos hay una etiqueta que se puso de moda: postmodernismo⁴⁸³.

⁴⁸² Gellner, E., “El venidero fin del milenio” en *Antropología y política*, págs. 266-278.

⁴⁸³ Si tenemos que hacer caso a Lipovetsky incluso cabría una alternativa al binomio modernidad, postmodernidad, la hipermodernidad, Lipovetsky, G., *Los*

Estas tres opciones son las que parecen configurar el panorama cultural general. Lo más interesante es que Gellner las plantea como opciones y creemos que todas ellas, en su particular concreción, son consecuencias de la particular condición moderna. Lo que intentamos decir con ello es que, lejos de pensar que el auge del Islam estaría en correlación con sociedades que de alguna manera no habrían alcanzado la modernidad, o pensar que la postmodernidad es simplemente una cuestión de cronología histórica y, por lo tanto, sería la superación de la modernidad y la inauguración de una nueva fase histórica, Gellner plantearía que ambos fenómenos –fundamentalismo islámico y postmodernismos- son reacciones dentro de la modernidad y consecuencias de su concreción y difusión en diferentes lugares. Junto con estos dos fenómenos se dio otro que a Gellner le dio bastante que pensar y que también interpretó en términos de fe: la caída del socialismo real en la Unión Soviética y en los países satélites.

7.1 Uso y abuso del concepto de cultura

Ya advertimos que el concepto de cultura en la obra de Gellner es un concepto ambiguo, y no sólo por las razones intrínsecas al propio concepto, concepto proteico y demasiado abarcante; no obstante es fundamental para entender sus críticas al postmodernismo, su comprensión del auge del Islam o el fracaso del socialismo real. Para entender lo más característico del uso que hace Gellner del concepto de cultura, y también lo más controvertido, utilizaremos dos citas que parecen no tener demasiado en común, pero si conseguimos explicar cómo se yuxtaponen en su explicación de la modernidad, cómo casan en última instancia, podremos decir que habremos avanzado terreno. La primera está sacada del último de sus artículos que hemos mencionado “El verdadero fin del milenio” y dice así:

“Una colectividad unida por una creencia, es una cultura.

Eso es lo que significa el término cultura. Más particularmente, una colectividad unida por una falsa creencia es una cultura”⁴⁸⁴

Por otra parte, en *Postmodernismo, razón y religión* dice:

“El mundo en el que vivimos se define, sobre todo, por la existencia de un sistema de conocimientos de la naturaleza, único, inestable y poderoso y por su relación corrosiva y carente de armonía con otros conjuntos de ideas (“culturas”) de conformidad con las cuales viven los hombres”⁴⁸⁵

Por lo tanto, lo controvertido del asunto es equiparar a las culturas con conjuntos de creencias falsas por un lado y, por otro, no menos discutible, establecer una oposición entre la culturas en las que los hombres viven y el sistema de conocimientos acerca de la naturaleza (i. e. la ciencia). Aunque bien es cierto que la cita extraída de “El venidero fin del milenio” tiene un carácter provocativo muy propio del estilo polemista de Gellner, también hay que decir que en su uso del concepto de cultura, la peculiaridad de su tesis, que le permite articular su crítica al relativismo, es oponer este concepto a razón o racionalidad moderna y a su producto más emblemático, la ciencia. La enmienda más inmediata sería acusar a Gellner de etnocentrismo, y no de cualquier tipo de etnocentrismo, sino del más extendido y colonizador: el etnocentrismo occidental ¿acaso no es la racionalidad moderna un producto cultural más? ¿No es la ciencia el modo de cognición propio de una determinada cultura? ¿Dónde está ahora su historicismo?

Para responder a esta cuestión, que no es otra cosa que su respuesta al relativismo, vamos a personalizar el debate. Buena parte de los textos en los que se critica el relativismo tienen que ver con la

⁴⁸⁴ “El venidero fin de milenio” en *Antropología y política*, pag. 269.

⁴⁸⁵ *Postmodernismo, razón y religión*, pág. 80.

reflexión acerca de la disciplina antropológica y su desarrollo histórico. En este contexto el autor favorito de Gellner sobre el que verter sus críticas es Clifford Geertz. Las críticas al antropólogo norteamericano son una constante en muchos de los últimos escritos de Gellner. Gellner tiene siempre especiales fijaciones, si el protagonista de éstas es Wittgenstein, en el terreno de los secundarios brilla con luz propia Geertz, que “casualmente” se reconoce discípulo de Wittgenstein, dado que sus presupuestos metodológicos estarían inspirados en lo que Gellner llama “la marca de Wittgenstein dos” es decir, la concepción del lenguaje del 2º Wittgenstein y la metodología de las ciencias sociales inspirada en ella.

Clifford Geertz es objeto de críticas en *Postmodernismo, razón y religión*, en la parte dedicada al postmodernismo que Gellner, sin demasiados escrúpulos, equipara con el relativismo, y en *Lenguaje y soledad*. Pero también en otros textos de menor extensión, en artículos puntuales donde parece que se gesten las ideas que al final sintetiza en sus libros. Más que repasar los argumentos de Gellner contra Geertz en las obras mencionadas podemos comparar las ideas de Geertz y de Gellner sobre el desarrollo de la disciplina antropológica. Pensamos que transitar aunque sea de forma algo parcial los caminos que ha recorrido la antropología desde el punto de vista de cada uno de estos autores, puede arrojar luz sobre el concepto de cultura en las sociedades contemporáneas y su función. Es más, podemos avanzar que a pesar de sus diferencias Gellner y Geertz compartirían un punto de partida común con respecto a la cultura; no obstante sus caminos se bifurcan llegando a lugares distantes.

En lo primero que están de acuerdo Gellner y Geertz es en que el éxito mundano de la antropología contrasta no obstante con su situación, al menos si medimos el éxito de una disciplina por el grado de consenso entre sus investigadores sobre su objeto y su método. Ese

consenso en la actualidad no existe en antropología⁴⁸⁶.

Bien es cierto que la imposibilidad de un paradigma común es un mal endémico de todas las ciencias sociales, como ya repasamos. Podríamos, no obstante, darle la vuelta a la cuestión y asumir que las ciencias sociales se ocupan de realidades históricas y en ese sentido, dinámicas y variables (*difusas y misceláneas*, le gusta decir a Geertz), de modo que su falta de consenso no es más que un reflejo del tipo de realidad al que se enfrentan. La antropología es una muestra, es una ciencia histórica, que desde su constitución académica en el siglo XIX se ha constituido inspirada por diferentes influencias (la biología, la filosofía, el resto de ciencias sociales); a la vez que siempre ha estado sometida a los vaivenes de la política. Sea de forma consciente o inconsciente la antropología no ha podido sustraerse del impulso que han supuesto para ella fenómenos históricos como el nacionalismo, el colonialismo, la descolonización o la actual circunstancia, llamada globalización. Pero por debajo de su evolución como disciplina, si hay una aire de familia presente en todos los enfoques antropológicos, éste es el estudio del hombre como realidad cultural.

Partiendo de la asunción de que lo que entendemos por cultura y su función es algo variable, un objeto político e históricamente constituido, podemos empezar a concretar planteando la relación entre antropología y política a partir de los textos de Geertz y Gellner. Las discrepancias residirán en los modos diferentes de entender hacia dónde debe ir la antropología y la relación de ésta con la política. Como hemos dicho en vez de exponer unilateralmente la opinión de Gellner y sus críticas a Geertz, partiremos de un análisis más equilibrio, analizando dos textos muy concretos de ambos autores que presentan paralelismo argumentativos, del primero el ensayo titulado: “El mundo en pedazos: cultura y política en el fin de siglo”⁴⁸⁷; y del segundo el

⁴⁸⁶ Cuando hablo de antropología, utilizo el término en un sentido laxo que incluye a la etnología y a la etnografía.

⁴⁸⁷ Geertz, C., *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona Paidós, 2002.

artículo: “La política de la antropología”⁴⁸⁸. Concretamente podemos preguntar a estos autores a través de sus textos: ¿cuál es hoy en día la relación entre la antropología y la política?, ¿debe la antropología dictar sus fines a la política o al menos aconsejarla? No creemos que Gellner y Geertz piensen que los antropólogos a partir de ahora deben formar parte del *staff* de asesores de los jefes de gobierno pero preguntarse qué concepción de la cultura ha de servir de marco normativo para orientar a la política no está de más. ¿Acaso la antropología no es la ciencia más privilegiada para apuntar una respuesta?

En este interrogatorio comenzaremos dándole la palabra a Geertz. Preguntándole directamente si la antropología está en condiciones de corregir a la política, creemos que su respuesta sería afirmativa. En el ensayo mencionado lamenta que la historia haya constituido un mundo “con demarcaciones culturales erróneas”⁴⁸⁹, no hay más que observar la cantidad de países donde lo cultural y lo político no coinciden de modo que el conflicto está servido (Canadá, Bélgica, Checoslovaquia, Malasia, Líbano, Liberia, los Balcanes... y un sinfín) Por lo tanto, antropología y política no parecen congruentes. Pero ¿deberían coincidir? La respuesta afirmativa a esta cuestión parece que lo que implica no es otra cosa que la propuesta nacionalista, a saber, la idea de que debe haber una coincidencia entre la unidad nacional y la unidad política, a cada cultura (nación) un estado. Pero Geertz está muy lejos de subrayar el nacionalismo como solución. Su diagnóstico lo que pretende señalar es que, para el mundo en pedazos en el que vivimos, la teoría política nacionalista está obsoleta. Por lo que él aboga es por una “nueva variedad de política, una política que no contemple la afirmación étnica, religiosa, racial, lingüística o regional como un resto irracional, arcaico...”⁴⁹⁰ Una política que vea el problema de la diversidad cultural como un problema social más, algo que tiene que ser abordado y acordado, sin que aquí acordado

⁴⁸⁸ Gellner, E., *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, págs. 240.

⁴⁸⁹ Ob. Cit. 248

⁴⁹⁰ *Ídem.*

signifique, atentos, consensuado.

El primer paso para que esta propuesta sea posible pasa ineludiblemente por una mejor comprensión de lo que una cultura es. Además, Geertz considera que el vocabulario de la descripción y el análisis cultural también “necesita abrirse a la divergencia y a la multiplicidad”, una cultura no es un consenso nos dice Geertz. Para aclarar su posición nos describe en pocas líneas el complejo “escenario del mundo”. Vivimos un mundo paradójico, en esa “pobre” aldea global el capital, las fuerzas productivas, el avance de la tecnología conspiran para que todo este entretelado en una única red de información y causalidad, no obstante junto con esta tendencia globalizadora, piensa Geertz que hay una proliferación, multiplicación e intensificación de las diferencias y demarcaciones culturales. Por lo que concluye que “el mundo uniforme no está más próximo que la sociedad sin clases”⁴⁹¹.

¿Qué puede hacer la antropología ante esto? ¿Qué ha hecho hasta ahora? Geertz es claro, la antropología debería tratar de la organización cultural del mundo moderno, este debería ser su poco modesto objeto. Pero este reto está lastrado por su “errabunda historia interna”. Geertz distingue dos momentos de esa historia, es importante repararlos, pues percatarse de qué manera y bajo qué presupuestos se abordó la reflexión sobre la cultura, puede permitirnos corregir esos planteamientos y llevarnos a la genuina comprensión de lo que es la cultura.

El primer momento de la historia de la antropología es el practicado en el siglo XVIII o XIX que se etiqueta como *concepción genérica*. La cultura es una propiedad universal de la vida social humana que se opone a la naturaleza, a la existencia animal. Sutilmente Geertz denuncia el esquema evolucionista que subyace a esta concepción de la cultura: cuanto más distancia respecto a la naturaleza (monoteísmo, individualismo, monogamia, propiedad privada...) mayor

progreso hacia la luz. Esta concepción comenzó a relegarse para dar paso, después de la primera guerra mundial, a lo que él llama la *concepción configuracional*. El nuevo método del trabajo de campo, practicado sobre todo en islas y comunidades relativamente aisladas, condujo a una visión de las culturas como organismos sociales, cristales semióticos, micromundos. Una visión puntillista del mundo. Pero más tarde, después de la segunda guerra mundial (no se apuntan las causas, pero no es difícil tenerlas presentes: descolonización, nacionalismo, expansión del modo de producción capitalista e industrial... en suma, el mundo en pedazos) la concepción configuracional se volvió inmanejable para los antropólogos. Las culturas no son “motas” protegidas o aplastadas por las “tejas” de los estados, si queremos entender el concepto de cultura tendremos que pensar en algo heterogéneo, poroso, entrelazado, disperso, algo que sus agentes o portadores afirman por oposición o contraste.

“Lo que hace a los serbios serbios, a los cingaleses cingaleses, a los francocanadienses francocanadienses o a cada cual cada cual es que (...) que han llegado a verse y a ser vistos por lo que tienen a su alrededor.”⁴⁹²

La *concepción configuracional* de la cultura es mítica y mística. Ergo, concluye Geertz: “La visión de la cultura, una cultura, esta cultura como un consenso sobre lo fundamental apenas parece viable entre tanta dispersión y desmembramiento.”⁴⁹³

Tanto la política real como la política teórica no saben tratar con esta situación cultural, quizás porque no la comprenden y ahí está el reto al que se enfrenta la antropología. Geertz observa las deficiencias de la práctica política, por una parte, y de la filosofía política por otra. Si comenzamos por el plano de lo real vemos que la fórmula ha sido el

⁴⁹¹ *Ídem*, pág. 152.

⁴⁹² *Ídem*, pág. 254.

⁴⁹³ *Ídem*, pág. 258.

nacionalismo. Una fórmula que niega lo que de heterogéneo y compuesto tiene una cultura, que crea artificial y arbitrariamente demarcaciones. En este ensayo se ha preguntado previamente qué es un país (*country*) si no es una nación, enfrentándose abiertamente a las posiciones nacionalistas y de pasada a las teorías que explican el nacionalismo entre ellas la de Gellner. La respuesta de Geertz evidentemente debe basarse en su receta metodológica, abstenerse de teorizar. Para comprender las diferencias hay que basarse en las diferencias, en lo particular, en lo local. Por lo tanto en su respuesta sobre el país, la nación, el estado, el pueblo, la sociedad y todas sus incongruencias y conflictos nos conduce hasta tres ejemplos particulares: Canadá, Sri Lanka y Yugoslavia. Ellos son muestras palpables de cómo la unidad política del estado no ha sido construida como un paraguas que dé refugio a una cultura y de cómo intentarlo puede llevar a lo más perverso. Ni tan siquiera existen esas unidades, esa es la tesis de Geertz. Más bien habría que ver las culturas como una serie de estratos que interseccionan, no se sabe dónde empiezan y dónde acaban. Geertz afirma que no hay un punto a partir del cual pueda decirse que el consenso concluye y comienza. ¿La lengua?, ¿la religión?, ¿la historia?, ¿la organización económica?, ¿el sistema de parentesco? Como plantean los nacionalistas, Geertz plaga su texto de ejemplos de una complejidad abrumadora, como demostración palpable que ese consenso no es posible.

En su antiteoricismo reprocha a la teoría política o la antropología que no hayan intentado lidiar con la condición descrita, al proponer respectivamente dos niveles o dimensiones: la nación o el estado, la primera, y la cultura o grupo étnicos, la segunda. Dimensiones que para Geertz no son más que moldes clasificatorios que oscurecen el panorama a comprender.

Realizado este análisis ¿cuál es su propuesta? De nuevo podemos decir que ésta, en coherencia con sus planteamientos, no puede consistir en una receta o fórmula general. Geertz parece

retrotraernos a Aristóteles que señaló que la política debe ser una escuela en la que se forme el juicio, algo así como prestar más atención a lo particular, adaptándose a las circunstancias. La antropología y la política deben aliarse en una política práctica de conciliación cultural ¿cómo se consigue eso? En línea con su fórmula mediadora ya avanzada en “Anti-antirelativismo”⁴⁹⁴, plantea como opción, bastante abstracta, rechazar el relativismo radical que nos llevaría a una especie de diferencia cultural de todos contra todos con objeto de buscar un terreno común en el que todos podamos entrar en contacto con otras formas de subjetividad.

Y en el caso de Gellner, ¿qué diría nuestro autor de la relación entre antropología y política? En el artículo mencionado “La política de la antropología”, Gellner también repasa el error de la disciplina antropológica. Desde su constitución académica, influida por el esquema evolucionista, que se plantearía “explorar las formas sociales tempranas o “primitivas” con la esperanza de determinar los vínculos entre el hombre contemporáneo y los antepasados fundadores de la humanidad”⁴⁹⁵, hasta la posterior revolución y ruptura, en lo que Gellner llama el imperio malinowskiano, con el que la antropología conservó en cierto modo su objeto -el estudio de la cultura de sociedades simples- pero cambió radicalmente su método; ya no se trataba de especular con líneas evolutivas de desarrollo, sino de estudiar los datos etnográficos en su contexto relacionándolos entre sí en la unidad de una sociedad o cultura, y viéndolos como respuesta a las necesidades humanas. Había cristalizado la *concepción configuracional* de la cultura, como le llamaba Geertz. Para sintetizar la relación entre antropología y política, cuanto menos en un estadio de la historia de la antropología, podemos fijarnos en la triple paráfrasis que esconde el título del epígrafe de Gellner: “El imperio malinowskiano”.

⁴⁹⁴ Geertz, C., “Anti-antirelativismo” en *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁴⁹⁵ Gellner, “La política de la antropología” pág. 29.

En la palabra “imperio” podemos encontrar tres alusiones. En primer lugar, una de carácter epistemológico, el imperio hace referencia al amplio dominio del funcionalismo y del método de trabajo de campo en antropología, al menos en la tradición británica. Pero por otra parte, también hace alusión al área de influencia del funcionalismo: al imperio británico y a la creación de la profesión de antropólogo al servicio de un imperio que tenía que “dominar” a las culturas pero que necesitaba conocerlas y comprenderlas a través del método del trabajo de campo, luego en el colonialismo la antropología fue cómplice de alguna manera de la política colonial británica. Por último, el significado de la expresión “el imperio de Malinowski” hace referencia a sus orígenes polacos, cuando este territorio estuvo dominado por el imperio austro-húngaro.

Una de las tesis de Gellner, desarrollada como hemos visto en *Lenguaje y soledad*⁴⁹⁶, es que al final del imperio se dieron dos tendencias políticas con sus respectivos compromisos intelectuales. El liberalismo, por un lado, y el nacionalismo, por otro. Para resumir la posición intelectual de esta dicotomía Gellner ha acudido a la distinción de Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, “la comunidad cerrada, animada por íntimas relaciones afectivas y delimitada por una cultura idiosincrásica que sustentaba esas relaciones y les suministraba rica expresión simbólica”⁴⁹⁷, frente a una sociedad abierta basada en el mercado libre de bienes e ideas. Estos dos últimos significados nos permiten relacionar el concepto de cultura con dos fenómenos políticos de singular importancia: el colonialismo y el nacionalismo.

Ya hemos visto en el epígrafe anterior como el nacionalismo utilizó el concepto de cultura con fines políticos, lo que pone de manifiesto, como comentábamos, como cualquier realidad humana e histórica es dinámica. El concepto de cultura participa de este dinamismo. No sólo porque los rasgos culturales de una determinada

⁴⁹⁶ *Lenguaje y soledad*.

⁴⁹⁷ “Antropología y política” pág. 32.

comunidad y sociedad humana vayan cambiando sino porque la función de la cultura genéricamente hablando también es diferente. Una tesis importante de Gellner es que el papel de la cultura ha cambiado. Esta tesis está vinculada a la filosofía de la historia que él defiende.

A diferencia de Geertz los supuestos epistemológicos de los que parte Gellner le llevan a buscar modelos y conceptos generales para tratar los fenómenos. El marco nos es conocido: sociedades cazadoras-recolectoras, agrarias e industriales. Simplificando el asunto, quizás demasiado, lo que nos interesa es el cambio de papel o función de la cultura que se produce con el paso de las sociedades agrarias a las sociedades industriales. Un paso que conocemos como modernidad y que supone un cambio radical en los modos de producción, cognición y coerción. La modernidad supone una ruptura, una quiebra quizás todavía no cerrada, que supuso a nivel cognitivo dar con un tipo de conocimiento terriblemente poderoso: la ciencia. La aplicación de la ciencia y el modo de cognición asociado a la producción es la industria, un fenómeno que ha quebrado las comunidades con culturas relativamente estables. Las necesidades del modo de producción industrial llevaron asociadas la creación de unidades productivas (los estados nacionales), es aquí donde se circunscribe la teoría sobre el nacionalismo. La puesta en práctica de la producción industrial necesitó de la homogenización de grandes capas de población, una labor que llevó a cabo el estado a través de un instrumento: la escuela.

Hasta la modernidad no todos los miembros de un estado compartían una misma cultura; el campesino, el clérigo, el miembro de determinada clase o casta tenía una cultura diferente. Tampoco la cultura se instrumentalizaba para definir la unidad política; no obstante la ideología nacionalista echa mano para justificar y reclamar un estado nacional de ese concepto configuracional de cultura si queremos utilizar la terminología de Geertz. Es cierto que el nacionalismo es un fenómeno multiforme, concedería Gellner a Geertz, pero también es cierto que en su discurso justificatorio casi siempre recurre al lenguaje

de las “raíces”, la sangre, la tierra, la tradición, la lengua o la historia común, en suma a lo que considera ese “consenso” a partir del cual definir una cultura y después exigir el reconocimiento político. La tarea de codificarla se llevó a cabo por los etnógrafos y etnólogos, en ese sentido hubo cierta connivencia entre el discurso antropológico y la política nacionalista. Gellner ve una disonancia entre el discurso justificatorio y las necesidades que cubre, pues intenta definir el estado moderno, una unidad productiva y coercitiva, en términos de cultura compartida. En suma, el nacionalismo es un fenómeno consustancial a la sociedad que habla “anacrónicamente” el lenguaje de la comunidad. Por lo que se puede decir que la antropología ha estado al servicio de la política colonial y de la construcción nacional. Hasta aquí lo que habíamos visto en su teoría del nacionalismo.

Pero y ¿ahora? Al final de *Naciones y nacionalismo* Gellner utilizaba un símil para explicar el cambio en la configuración en el mapa etnográfico del mundo con la irrupción del nacionalismo como principal principio de la política territorial, el mapa de antes del nacionalismo se parecería a un cuadro pintado por Kokotchka:

“La explosión de los diferentes puntos de color es tal que no se puede discernir con claridad ninguna forma definida, aunque el cuadro como un todo sí la tenga. Una gran diversidad y complejidad caracteriza las distintas partes del todo: los minúsculos grupos sociales –los átomos que componen la pintura- mantienen un gran número de relaciones complejas y ambiguas con muchas culturas; unas por medio del idioma, otras por medio del credo al que obedecen, otras más por una variante de su credo o de su ritual, una cuarta por medio de una lealtad administrativa, y así sucesivamente”⁴⁹⁸

El otro mapa nos remite a la pintura de Modigliani, es el mapa del

mundo en pedazos como le llama Geertz, en él hay pocas sombras, las superficies son lisas y ordenadas y está claro donde empieza una y acaba otra. Es el mundo necesario para la puesta en marcha de la economía capitalista, un mundo donde la mano de obra y el capital son móviles. Pero por esos mismos factores (la movilidad del capital y de la mano de obra) hacen que las lisas superficies de los estados se emborronen y que ya no esté tan claro que vivamos en un mundo culturalmente "Modigliani". Por una parte, el hecho de que el capital sea móvil implica que la industrialización se vaya difundiendo, en el capitalismo avanzado las grandes empresas son de carácter multinacional, lo que supone que se vaya extendiendo a lo largo y ancho del planeta lo que podríamos llamar "cultura industrial", que equivaldría a la tan de moda globalización, es decir, una situación en el que la cultura está determinada por el modo de producción, el resultado es lo que conocemos como sociedad de consumo, donde las formas de vida tienden a igualarse.

No obstante, si la movilidad del capital conspira hacia la convergencia de las culturas y su progresiva homogeneización, el hecho de que también las fuerzas productivas sean móviles da lugar a estados nacionales en los que se introducen debido a los fenómenos migratorios importantes minorías que traen en su equipaje rasgos culturales diferentes a los de la población del estado en el que se instalan: lenguas, rasgos étnicos, estilos de vestir, estilos de preparación y consumo de alimentos, estilos de ocio, creencias religiosas, etc. Esta situación conduce a que muchos de los estados nacionales actuales no sean esas superficies monocromas culturalmente que intentaba señalarse con la metáfora Modigliani. ¿Cómo se maneja y para qué se usa esta diversidad? En general estas minorías no pueden reclamar un territorio o un estado nacional, pues se considera que ya pertenecen a aquel del que han emigrado. No obstante utilizará la diferencia cultural para reclamar los derechos de los que se les excluye por no poseer carta de ciudadanía. También los propios estados donde estas minorías se

⁴⁹⁸ *Naciones y nacionalismo*, pág. 178.

introducen utilizan la diferencia cultural como arma para casi siempre lo inverso, excluirlos del disfrute de ciertos derechos. Estamos ante el tema candente de la utilización del multiculturalismo. Los ejemplos están tristemente de actualidad en el caso de los estados. Es el ejemplo del gobierno francés con el caso de los gitanos, o de las declaraciones de la canciller alemana Angela Merkel afirmando que el multiculturalismo ha fracasado en Alemania. O si pasamos al plano de lo teórico, el vocabulario político y antropológico se ha llenado de nuevos términos que aluden a los nuevos problemas y retos que supone la diversidad, del lado de los problemas oímos continuamente la cantilena del choque cultural, y por parte de las soluciones, nos encontramos con términos como multiculturalismo, interculturalidad, alianza de civilizaciones, etc.

La conclusión que podemos sacar es que el concepto de cultura es un concepto difuso, como dice Geertz e incluso podría apoyar Gellner, a pesar de su teoría del nacionalismo. La situación actual podría calificarse de una condición post-Modigliani⁴⁹⁹, nos encontramos con sociedades en parte modernas y en parte tradicionales, donde todos comparten los modos y maneras de la sociedad industrial si no por completo, en parte; pero también mantienen aunque sea como una especie de *survivals* elementos culturales tradicionales, cuya función ha pasado a ser identitaria. Tanto minorías como mayorías subrayan ciertos rasgos culturales, precisamente los más diferenciales, consiguiendo así afirmar su diferencia como condición de identidad, estos rasgos eclipsan a los factores comunes, consiguiendo que cada grupo "cultural" se defina por oposición al resto, como decía Geertz. Si en este punto retomamos el argumento de la historicidad de la antropología y su objeto, la cultura, podríamos decir que, en la situación geopolítica actual, la cultura no sólo sirve de instrumento para delimitar la unidad

⁴⁹⁹ Esta tesis que creemos que no sería incompatible con la teoría del nacionalismo de Gellner es defendida, por ejemplo, por Ulf Hanner, apuntando el regreso de Kokotchka o la cuestión de cómo organizar socialmente el mestizaje, Hanner, U., *Conexiones transnacionales. Cultura, gentes, lugares*, Madrid, Cátedra, 1998.

política (nacionalismo) sino también como instrumento de identificación de grupos minoritarios de población, susceptibles de aplicárseles medidas administrativas.

En suma, creemos que Gellner compartiría cierto diagnóstico del mundo descrito por Geertz. Hemos alcanzado la internacionalización de los modos y relaciones de producción, el capitalismo avanza como un tren en la noche, pero no obstante no ha podido superar políticamente la estructura del estado nacional, quizás porque su estructura esencialmente competitiva necesita de unidades (“jugadores”) que compitan entre sí, y los estados nacionales son parte de este juego.

No obstante, si la competitividad salvaguarda la estructura del estado nación, otra característica definitoria de la sociedad industrial es el crecimiento, lo que provoca un mundo de conexiones transnacionales, a nivel económico, cognitivo y cultural; junto con el flujo de capital económico y humano se produce también el flujo de significados. Todo ello provoca en la actualidad que las culturas sean difusas, interseccionadas, modernas y tradicionales a la vez, que estén llenas de *survivals*, que proporcionen un modo de vida emocionalmente saturado y una perfecta e ideológica excusa para reclamar cuotas de poder. Pero un hecho poco discutible, quizás en él estriban las diferencias entre los dos autores, es que Gellner considera que en el terreno cognitivo pocos individuos o colectividades se sustraen de ese modo de saber que conocemos por ciencia y sus aplicaciones tecnológicas. Y que este modo de cognición, aunque nació en una cultura particular en estos momentos se sitúa por encima de todas las culturas o más bien ha roto con ellas.

Creemos además que Gellner no compartiría la propuesta de Geertz que apunta a que la antropología tenga como tarea tratar de la organización cultural del mundo moderno, pero sí que compartiría quizás la preocupación por pensar el papel y el uso de la diversidad cultural. De ahí que sea tan crítico con Geertz y su propuesta

hermenéutica que pecaría de un profundo idealismo, si atendemos a sus palabras:

“Necesitamos una antropología que no haga de la cultura un fetiche, que reconozca los factores coercitivos tan resueltamente como reconoce los conceptuales, y debemos retornar al mundo real que no trata los factores conceptuales como factores que se explican por sí mismos”⁵⁰⁰

También es verdad que en ese repaso del error de la disciplina antropológica parece que, Gellner olvida y Geertz no se percata, la antropología en sus últimos desarrollos, sí que se ha implicado en la organización cultural del mundo moderno, sí que ha contribuido a la reificación de las culturas, es decir, que no sólo informa, explica o comprende las diferencias culturales sino que al mismo tiempo ayuda a construirlas, producirlas y mantenerlas. De modo que las asimilaciones culturales se han tornado más problemáticas, las minorías con “cultura propia” no reivindicarán tanto un estado, pero tampoco se asimilarán voluntariamente a la otra cultura dominante, se necesitan marcos de convivencias en los que las diferencias no sirvan de arma arrojadiza para la exclusión. En suma, pensar la relación que en la actualidad tienen la antropología y la política pasa por pensar las vinculaciones entre la cultura, la ciencia y el modo de producción industrial por una parte, y el tipo de modelo político que correlaciona con éstas en una situación en la que aquella concepción configuracional de la cultura ya no se mantiene, dado que cada vez vivimos más en una situación de torre de Babel. Esta será la única forma realista de pensar cómo podemos usar la diversidad y para qué.

Ya hemos despejado el terreno en algunos aspectos pero quizás sería importante extraer algunas conclusiones y retomar las preguntas pendientes. La conclusión que sacamos es que una cosa es lo que es la cultura y otra la utilización política que se ha hecho y se hace de ella en

el mundo contemporáneo. Quizás quede más claro si intentamos aclarar, ahora de forma sistemática, los sentidos en los que Gellner utiliza el término “cultura” que han ido apareciendo a lo largo de estas páginas, ya hemos advertido con anterioridad la ambigüedad del concepto, veamos:

-El primer concepto que Gellner maneja de cultura es tremendamente general, en el fondo conecta con la vieja oposición entre naturaleza y cultura, de forma que la cultura “es un modo no genético de transmisión que tiene una comunidad viva. Una comunidad es una población que comparte una cultura. Se podría decir que la cultura se refiere a cualquier cosa transmitida de manera no genética.”⁵⁰¹ Lo que hace esta definición es oponer cultura a dotación genética, pero al hablar de población da la impresión que siga pensando en términos configuracionales. Después de ofrecer esta definición Gellner añade que los rasgos culturales se transmiten semánticamente, de ahí que también pueda hablarse de significación, de modo que significación, cultura y comunidad serán conceptos interdependientes, que se definen circularmente (hasta aquí parece que Gellner concuerda con lo que Wittgenstein nos *dixit*, aunque a él seguro que le gustaría señalar que Durkheim *dixit* previamente).

-Junto con este concepto tan general del término cultura Gellner maneja otro que ya hemos visto, aquel en el concepto de cultura se contraponen a estructura u organización. Un grupo humano no sólo es la suma de individuos que comparten o más bien concuerdan en las significaciones o en las prácticas que se derivan de ellas, sino también es importante señalar que los individuos ocupan posiciones sociales y desempeñan roles diferentes, configurando una estructura social; ya insistimos en este concepto.

-Por último y en un sentido restringido cultura se contraponen a

⁵⁰⁰

Antropología y política, pág. 45.

⁵⁰¹

“Cultura, restricción y comunidad” en *Antropología y política*, pág. 65.

ciencia o incluso a razón, pero no razón en sentido genérico sino a la racionalidad moderna y a sus mecanismos de justificación de creencias. En las páginas de, precisamente, su obra titulada *Razón y cultura*, Gellner opone la razón a otros mecanismos de aceptación de creencias: la autoridad, la tradición, la experiencia, la emoción o el proceder por ensayo y error de modo asistemático.

Ahora viene lo más complicado, la cuadratura del círculo, cómo casar estos tres conceptos de cultura sin incoherencias ni contradicciones. En este punto podemos sacar a relucir el enfrentamiento de Gellner con el último Wittgenstein que nos servirá de paso para articular algunos de los argumentos que utiliza Gellner en su polémica con el relativismo y el postmodernismo (propuestas que, quizás permitiéndose una sinécdoque, Gellner iguala).

Comencemos pues con la primera definición, la más general, aquella que nos remite a otros conceptos: el de significación y comunidad. Al equiparar cultura con significación compartida por una comunidad podemos convertir el problema en una cuestión de filosofía del lenguaje. En los últimos capítulos de *Lenguaje y Soledad*, Gellner, como no podría ser de otra manera, colisiona con la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein, apoyándose en Malinowski (el de sus primeros escritos, pues parece ser que el insigne antropólogo acabaría concordando, según Gellner, con el segundo Wittgenstein). La famosa posición de Wittgenstein es remitir el uso de las expresiones al contexto y, en última instancia, a la forma de vida, podría leerse cultura. Malinowski habría señalado que ésta es la forma en la que funciona el lenguaje primitivo, pero que sin embargo éste no es el caso del lenguaje científico. Con la ciencia aparece un lenguaje que para Gellner trasciende a las culturas y en ese sentido está libre de contexto cultural. Por lo tanto, este lenguaje choca con la primera definición que da Gellner de cultura, la que define de forma interdependiente a significación, cultura y comunidad, pues nos encontramos con unas significaciones que trascienden el contexto de la comunidad que las

emplea.

¿Cómo hay que entender esto? Desde luego parece una afirmación muy fuerte y fácilmente rebatible⁵⁰² ¿acaso la ciencia no responde a intereses muy concretos?, ¿acaso el lenguaje científico no es un lenguaje tan especializado que nadie que no domine sus reglas de juego podrá poner en práctica?

Es evidente que el lenguaje científico remite a un contexto muy especializado pero los términos, enunciados y teorías que conforman ese lenguaje se construyen a partir de las experiencias genéricas de cualquier individuo, son esas experiencias las que permiten, a través de un proceso de análisis y en muchos caso de matematización de lo real, establecer correlaciones entre fenómenos que permitirán inferir causalmente y así controlar, predecir y manipular los fenómenos naturales hasta el punto de desarrollar una tecnología de eficacia pasmosa a la que pocos seres humanos son capaces de renunciar con independencia de cuales sean el resto de sus creencias. Y si esto es así es porque la ciencia –aunque se origina en una cultura muy particular– está vinculada a intereses que comparten prácticamente todas las culturas, o más bien los grupos humanos. Esos intereses en esencia son control y poder aunque luego cada grupo humanos decida para qué, en función de otras creencias más idiosincrásicas. Es en esos intereses comunes donde podemos cifrar los parámetros de intersubjetividad.

Vicente Sanfélix en el prólogo a *Lenguaje Soledad* crítica a Gellner su empeño en señalar la gran discontinuidad, zanja o brecha que continuamente remarca entre los usos primitivo y científico del lenguaje, para ello recurre a un ejemplo Wittgensteiniano, que podríamos resumir con el castizo refrán a Dios rogando y con el mazo dando, nos habla del primitivo que pinta con fines mágicos su pieza de

⁵⁰² Esto es lo que intenta hacer V. Sanfélix en el prólogo a la edición castellana de *Lenguaje y Soledad*, titulado “El lenguaje de la soledad. Apuntes sobre la crítica de Gellner a Wittgenstein.

caza sin que por ello deje de afilar sus flechas. Podemos ponernos en plan Kubric en 2001 comparando el fémur y el cohete espacial, pero no cabe duda de que la cuestión de grado cuando llega a tales extremos se convierte en naturaleza.

Luego si volvemos ahora a la primera y la última de las definiciones de cultura podemos decir que nuestra condición presente es aquella en la que hay un conjunto de significados que no se pueden vincular a ninguna cultura o comunidad en especial porque trasciende a todas ellas. Esa condición es la que le permite a Gellner afirmar que la ciencia está más allá de la cultura o, aún más fuerte, que una cultura es una colectividad unida por una creencia falsa. También la incidencia de este nuevo modo de cognición en la estructura social es uno de los factores que explican la situación de Torre de babel en la que vivimos, pues este conocimiento, volvemos a insistir con Gellner, es corrosivo para las culturas y no sólo para aquellas en las que se introduce, podríamos decir desde fuera, sino también para la propia cultura que la engendró. Ante esta situación de Babel cultural, en esta especie de vuelta a Kokotchka, se han producido diferentes respuestas, Gellner las plantea como tres posibles opciones que son las que dan título a su libro *Postmodernismo, razón o religión*. Repasaremos brevemente los argumentos antirrelativistas y la resistencia a la secularización que presentan las sociedades islámicas.

7.2 Los argumentos contra el postmodernismo como relativismo

Volvemos a advertir que el interés de Gellner por analizar el postmodernismo radica en que es una corriente filosófica que apuesta claramente por el relativismo. De hecho aunque no lo afirma claramente no le da demasiada importancia, quizás porque en el fondo quien defiende la postmodernidad estaría dando por sentado que la modernidad es un proceso histórico cerrado o superado, y esto está muy lejos de los planteamientos de Gellner cuyo problema central es

entender la modernidad, a partir de una reflexión sobre la historia que sin duda asume que para nada es un proceso concluso. Si tuviéramos que evaluar su vigencia podríamos tomar como elementos de análisis las tres variables que articulan la filosofía de la historia gellneriana: producción, cognición y coerción ¿acaso hemos superado el capitalismo y el industrialismo, el estado nación, o la ciencia?

Gellner define la postmodernidad por algunas de sus apuestas:

1. La idea de que todo es un texto y que el material básico de los textos son los significados susceptibles de codificar o deconstruir: “Wittgenstein dijo una vez (...) que el mundo no es la totalidad de las cosas sino de los hechos. (...) En la atmósfera intelectual actual (...) el mundo no es la totalidad de las cosas sino de los significados”⁵⁰³. Por lo tanto la principal estrategia metodológica será la hermenéutica.
2. La denuncia de la realidad objetiva, pues por detrás de este postulado siempre hay algo sospechoso.
3. El desprecio a todo tipo de generalización.
4. Otra estrategia característica es exiliar al autor del texto y proceder a decodificar los significados que hablan a través de él.
5. El postmodernismo está a favor del relativismo en consecuencia rechaza la idea de una verdad única, a cambio propone que la verdad es “elusiva, polimorfa, interna, subjetiva... y tal vez alguna otra cosa más”⁵⁰⁴

El movimiento postmoderno capta el interés de Gellner por esta última de sus características; es su militancia antirrelativista lo que le lleva a oponerse a él. Ya vimos algunas críticas de Gellner a la posición relativista en el apartado en el que exponíamos su defensa de la epistemología, su racionalismo, al que en este libro, dado su escepticismo de fundamentación, llama irónicamente “fundamentalismo

⁵⁰³ *Postmodernismo, razón y religión*, pág. 39

⁵⁰⁴ *Ídem*, pág. 38.

racionalista". Vamos ahora a repasar otros argumentos contra el relativismo que tienen que ver con la comprensión del concepto de cultura que venimos discutiendo.

El movimiento postmoderno se sitúa a sí mismo en un doble contexto: el de la historia del pensamiento y el de la política mundial, dos tomas de posición que están íntimamente relacionadas. Con respecto a la historia del pensamiento, se podría decir que el postmodernismo se conceptualiza a sí mismo como el movimiento que nos va a conducir a tomar conciencia de los excesos del positivismo o del racionalismo. Toma de conciencia que se realiza gracias a los argumentos con los que la propia tradición epistemológica se había purgado. Veamos cómo. El postmodernismo/relativismo denuncia la pretensión positivista de explicar por medio de una teoría objetiva y verificable no ligada esencialmente a ninguna cultura. Contra esta pretensión esgrime el clásico argumento de que los hechos a partir de los cuales verificar la teoría son inseparables del observador, como también (y esta es su principal arma) de la cultura que le ofreció las categorías para llevarla a cabo.

Denunciada la posibilidad de la inteligibilidad desinteresada a través de una teoría, dará el paso que le sitúa en el contexto de la política mundial. Para ello trazará ciertos paralelismos para después volver a situarse como el corrector de los mismos. El paralelismo se establece entre positivismo y colonialismo, el dominio político a través del colonialismo tiene su correlato epistemológico con la imposición de una teoría o explicación. Colonialismo y positivismo irán de la mano, al llevar e imponer nuestras explicaciones para conceptualizar otra cultura, o incluso al llevar nuestras teorías científicas estamos colonizando culturalmente. Se establece una asociación entre la dominación y el imperialismo, por un lado, y la búsqueda de objetividad, por otro. El remedio consiste en una cura de subjetividad y relativismo.

“Los hechos lúcidamente presentados y (supuestamente) independientes eran la herramienta y la expresión de la dominación colonial; por el contrario, el subjetivismo significa igualdad y respeto intercultural. El mundo tal y como en realidad es (si es que puede decirse que sea de alguna manera) se compone de trémulas subjetividades; ¡los hechos objetivos y las generalizaciones son la expresión y las herramientas de la dominación!”⁵⁰⁵

Una vez repasado el diagnóstico que Gellner hace del postmodernismo y de uno de sus métodos, la hermenéutica, pasaremos a ver cuáles son sus bazas para criticarlos. En primer lugar, Gellner piensa que por debajo de esta actitud está la conciencia de culpa y la necesidad de expiarla. El positivismo y la ilustración manejaban una filosofía de la historia evolucionista que, como vimos, podía conducir a establecer divisiones entre los que han alcanzado el progreso y los atrasados, un eufemismo de esta palabra sería subdesarrollo. Para salirse de esta jerarquización y expiar la culpa de haber cometido ese pecado lo que hay que hacer es igualar a todas las culturas, dejarse de jerarquías y situarlas al mismo nivel, reconocer que todas son igual de válidas, pues cada una tiene sus normas de validez. Juzgarlas desde fuera a partir de normas supuestamente universales sería incorrecto. El relativismo se presenta así como una actitud de respeto

Esta actitud de supuesto respeto es bastante problemática, tanto desde un punto de vista teórico como práctico. Todas las culturas podrían ser iguales aunque evidentemente difieren en la comprensión del mundo y la humanidad, y subrayamos el término humanidad. Independientemente de dónde, cómo y por qué se originó, se ha dado con un estilo cognitivo o forma de conocimiento del que todas las culturas quieren ser beneficiarias, está es una de las razones por las que ese conjunto de creencias está más allá de las culturas. ¿Qué cultura, nación o país, grupo, individuo, o sea lo que sea que se arroge

⁵⁰⁵

Ídem, pág. 41.

identidad cultural es capaz de renunciar al poder que aporta la tecnología?

Otra cuestión: esas otras culturas, a las que no se desea estigmatizar, a las que se pretende situar al mismo nivel, no son en ocasiones igualitarias, relativistas y tolerantes. Si el relativista respeta el contenido de esas culturas debería adoptar sus propios patrones no relativistas, con lo que la contradicción o paradoja a la que se enfrenta está servida. En el fondo es el viejo argumento ¿desde qué pretensión de verdad se puede decir que todo es relativo?

Además de estos argumentos, en el fondo la visión relativista tendría como presupuesto un concepto de cultura por completo ilusorio y caduco, la visión que Geertz llamaba una visión puntillista del mundo, en el que la concepción configuracional de la cultura como consenso en lo fundamental era posible. No sabemos si alguna vez esa situación se dio, pero nuestra actual situación, como venimos comentando, es más de torre de Babel cultural:

“Puede uno actuar en Roma como hacen los romanos si conoce más o menos cuáles son las fronteras de Roma. Pero nuestro mundo no es ni remotamente parecido a Roma: nuestro mundo está compuesto de unidades culturales que se superponen, que sufren rápido cambio y que frecuentemente se funden o se dividen. La elección no es entre los ritos de Roma y los de otra ciudad, sino antes bien entre los rivales de una disputa interna entablada en Roma.”⁵⁰⁶

Expuestas estas razones, Gellner concluye que no podemos conocer la actual condición humana si observamos el impacto de la revolución científica como un simple cambio cultural, o como la imposición de una cultura sobre otras. Pero es evidente que esa

transformación ha erosionado las antiguas estructuras sobre las que las culturas y sus significados se engarzaban. Barrida la infraestructura sobre la que descansaban, no obstante muchas creencias sobreviven en el horizonte moral, en el sentido amplio de las costumbres que adoptamos. En esta línea, si hay un fenómeno digno de mención por su resistencia al impulso secularizador que suele ir parejo a la difusión de la ciencia, como modo de cognición, y de la industria, como modo de producción, es el Islam.

7.3 El auge del Islam

El especial interés de Gellner por el Islam, aparte de razones sustantivas y comparativas, que tienen que ver con el problema de la modernidad, también parece que responde a otro tipo más circunstancial que tenía que ver con la adopción de la antropología como disciplina y la conveniencia o necesidad de afrontar un trabajo de campo. Este tipo de requerimientos académicos y probablemente su personalidad aventurera y de amor a la montaña hicieron que Gellner acabara en la cordillera del Atlas en Marruecos, punto de partida de un vasto estudio sobre el Islam, y sendero que le llevaría por otra vía a la encrucijada de la modernidad. Gellner cuenta con dos libros monográficos sobre el Islam, su trabajo de campo, ya mencionado, *Saints of Atlas*, y el posterior, *Muslim Society*,⁵⁰⁷ además de una treintena de artículos.

La pregunta más importante que Gellner afronta en el libro en el que cristaliza su trabajo de campo, *Saints of the Atlas*, es cómo se mantiene el orden en aquellas tribus en las que no llega la influencia del estado. Gellner cree haber encontrado la respuesta en el carácter segmentario de estas agrupaciones y en el papel que juegan en ella los linajes sagrados, la creencia en Santos vivos. Esta investigación de carácter empírico y de aplicación de la teoría segmentaria que, entre otras cosas, le sirve para pensar el problema del orden y la cohesión

⁵⁰⁶ “El venidero fin de milenio” en *Antropología y política*” pág. 270

social en las sociedades donde no hay estado o poder político institucionalizado, también le permitirá posteriormente analizar el fenómeno del fundamentalismo islámico. En este segundo aspecto reside nuestro interés en la visión gellneriana del Islam, la pregunta que deberíamos contestar en este punto de nuestra argumentación es por qué las sociedades islámicas resisten al proceso de secularización que, aunque de forma incompleta, es la corriente dominante en aquellas sociedades en las que la visión científica del mundo asociada a la modernidad ha dejado su huella. Esta situación también introduce un factor diferencial en relación al concepto de cultura, las sociedades islámicas, por decirlo de alguna manera, participarían de una cultura más cerrada y compacta, más configuracional, al pervivir en ellas una religión fusionada en buena medida con el orden coercitivo y moral.

Las reflexiones de Gellner sobre Islam se fundamentan en algunos de los grandes pensadores que han analizado el papel de las creencias religiosas, entre los que podemos destacar a Hume y Durkheim, como filósofos de la religión en general, e Ibn Jaldún como teórico de la política islámica. Gellner utiliza la distinción humeana entre *superstición* y *entusiasmo* para explicar la diferencia entre religiones de carácter más comunal (superstición) frente a otras más doctrinales (entusiasmo). Si nos preguntamos cuál de estos dos tipos de fe encarna la religión islámica, la respuesta es que ambas.

En el sistema de creencias islámico se combinan dos tipos de creencias el alto Islam y el Islam popular o bajo. El primero floreció en los núcleos urbanos, es así la religión del centro; mientras que el Islam popular se da en el mundo rural de las pequeñas comunidades, la periferia. Esta última podría calificarse de superstición en terminología humeana, un conjunto de creencias basadas en rituales muchas veces encarnados en personajes locales, los santos. Una religión que ofrece a las comunidades que la practican referentes espaciales y temporales, que marca el límite de los subgrupos, que señala las fronteras de las

⁵⁰⁷ Gellner, E. *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

actividades estacionales, que, en suma, proporciona rituales y ceremonias que aportan pautas para articular la vida en sociedad (Durkheim *dixit*). La ética del Islam popular gira en torno a la lealtad a esos personajes especiales que son llamados santos, es una moral basada en el carisma antes que en la observancia de un conjunto de reglas.

En oposición a esta fe popular se erige el alto Islam, una tradición ortodoxa practicada en las ciudades a la que Gellner, adaptando la terminología cristiana por razones metodológicas y comparativas, le llama fe protestante. Como los reformistas protestantes cristianos para el alto Islam no hay una casta sacerdotal sagrada, existen ciertos personajes que por su conocimiento de los libros sagrados ejercen la autoridad fundamentalmente a la hora de dirigir la oración, los imanes (el chiísmo presentaría ligeras variaciones pues el imán también es un cargo político y basado en el linaje⁵⁰⁸). En suma, el alto Islam es protestante por su apego a los textos sagrados y porque es puritano, sobrio, severamente monoteísta, porque rechaza los mediadores entre el hombre y Dios (cada musulmán puede ser su propio imán). El mensaje divino ha sido revelado por el profeta, contiene los dogmas de fe y también la moral, es decir, es al mismo tiempo la doctrina y la ley. De forma que los doctos musulmanes son a la vez teólogos y juristas, aunque no se les suponga un estatus diferente al resto de la comunidad.

El carácter legalista del alto Islam supone que desde el principio en la sociedad musulmana haya una cierta separación y jerarquía de poderes, el poder ejecutivo está subordinado al legislativo, los teólogos se convierten en controladores de la rectitud política, de tal forma que religión y práctica política están unidas, legalidad y moralidad se fusionan, o más bien la legalidad emana directamente de una "constitución": los preceptos religiosos. De manera formal el Islam se

⁵⁰⁸ El chiísmo estaría a mitad camino entre el Islam popular y el alto Islam en su deslizamiento hacia la veneración a las personalidades sagradas y a los mártires.

corresponde con los ideales modernos de separación de poderes y de constitución fija.

Otros rasgos históricos del Islam que va a diferenciarlo de otras religiones son, por una parte que consiguió desde el principio éxito político y que por la otra parte, también contribuyó, junto con su "protestantismo", a que no surgiera el dualismo iglesia-estado. Su pureza doctrinal se mantuvo debido a que, aunque contó con doctos de orientación filosófica, estos no triunfaron y la síntesis con la filosofía griega tal como se produjo en el cristianismo no se llevó a cabo.

La tesis más recurrente que plantea Gellner, inspirándose como hemos dicho en Hume e Ibn Jaldún -que le servirá para explicar las diferencias del mundo islámico en su proceso de modernización, así como para reforzar su tesis weberiana sobre la influencia del protestantismo en el advenimiento de la modernidad en Europa- se deriva de esta escisión entre el alto Islam y el Islam popular. Cuando Hume relata con esforzada actitud naturalista, la historia de las religiones observa que se da un movimiento pendular entre el monoteísmo y el politeísmo. El rigor del monoteísmo alberga cierta necesidad de introducir mediaciones (sacerdotes, santos, vírgenes, Ángeles...) y confesada o inconfesadamente esto supone abrir las puertas al politeísmo, pero sólo por un tiempo porque los desmanes politeístas originan un movimiento de purga y purificación que de nuevo llevará a valorar el monoteísmo, la balanza se inclina así de nuevo hacia el otro lado.

Esta visión humeana, extraída de su *Historia natural de la religión*, encaja perfectamente con las observaciones sociológicas del Islam de Ibn Jaldún. De ellas se sirve Gellner para formular su teoría de la oscilación pendular entre los dos tipos de Islam y su influencia en el sistema político. La formulación más completa la lleva a cabo en *Muslim Society*, en el primer capítulo titulado "Flux and Reflux in the Faith of Men" y plantea que la existencia de estos dos tipos de

versiones a la hora de abrazar la fe, permite una circulación de las élites gobernantes, una especie de juego de fuerzas que conlleva una reforma continua y cíclica.

En general, bajo y alto Islam conviven más o menos pacíficamente formando un continuo, pues las clases bajas de las ciudades, y no sólo las poblaciones rurales tribales o semitribales, buscan una religión ritualista que les permita evadirse de su condición miserable (como apuntó Marx) y les ayudé a organizarse socialmente (como dijo Durkheim). Gellner afirma parodiando a Pascal: la estructura social tiene razones que la razón teológica desconoce, el Islam popular cumplía su función. Pero, aún así, aunque practicasen la versión popular, no por ello dejaban de respetar el ideal del alto Islam. Del mismo modo y en dirección contraria, el Islam culto también hacía concesiones, reverenciando a algún santo.

Esta *entente cordiale* tenía sus periodos de crisis que se traducían en un movimiento puritano transformador, en los momentos más laxos surgía por contraste un impulso destinado a volver al ideal de religión monoteísta. Este impulso solía surgir de algún erudito o docto que pretendía derrocar a los gobernantes de la ciudad, para ello echaba mano de las tribus rurales, que poseían la fuerza armada para derrocar a los gobernantes urbanos. Una nueva élite accedía al poder pero a la larga, pasadas unas cuantas generaciones, volvería a las andadas:

“En el orden tradicional se podría describir el Islam como una reforma permanente o recurrente pero siempre revocada: en cada ciclo el impulso restaurador puritano producía en última instancia los requisitos sociales contrarios”⁵⁰⁹

Con el advenimiento de la modernidad las reglas del juego cambiaron, también el mundo islámico viviría la era del nacionalismo,

en su caso mediada por los procesos coloniales y postcoloniales. Con la constitución de estados nacionales se pasó a la centralización política, imponiéndose también progresivamente un sistema económico unificado. La religión popular, liderada por los santos, perdió algunas de sus funciones, fundamentalmente la de mediar entre los grupos sociales tribales y urbanos; las tribus se habían erosionado. Esto provocó una vuelta hacia el alto Islam que cumpliría nuevas funciones, la fundamental será dotar de señas de identidad. Además Gellner puede aplicar aquí su neoweberianismo, el Islam poseía la hoja de ruta para alcanzar la modernidad: una tradición que valora la ley, la escritura y la disciplina.

El alto Islam allana el camino hacia la modernidad y ofrece señas de identidad. Gellner compara el fenómeno nacionalista occidental -el europeo fundamentalmente- en su utilización de la cultura, con el uso de la misma en la formación de los países islámicos. La esencia del nacionalismo en occidente fue la difusión generalizada de una cultura alta que, no obstante, utilizó ideológicamente el lenguaje de la comunidad, de las raíces en una suerte de anacronismo. ¿Qué ocurrió en el Islam? También se echó mano de la cultura alta pero en este caso la carga ideológica pasa por reivindicar una fe puritana, fundamentalista y moralista. El proceso descolonizador había supuesto que muchas de las naciones de nueva planta no fueran más que la suma de todos los musulmanes de un territorio arbitrariamente definido, de modo que la identidad colectiva podía gestarse a partir del fundamentalismo. El fundamentalismo vino a cubrir ciertas necesidades de las masas nacionales: la ratificación de un estatus urbano, la definición frente a lo extranjero y occidentalizado (consiguiendo escapar de las humillaciones a las que muchas veces se ven abocados los países subdesarrollados o en vías de desarrollo) y, por último, una especie de fuero moral frente a los primeros burócratas que habían caído con facilidad en la corrupción y eran moralmente sospechosos.

⁵⁰⁹ *Condiciones de la libertad*, pág. 29.

El caso de Irán es el ejemplo más visible aunque presenta peculiaridades; como dijimos está más a caballo entre el alto y bajo Islam, debido a su culto a la personalidad y al martirio, y su teoría de los imanes sagrados y ocultos, que sirvieron de llama populista para prender la revolución. Es verdad que el sesgo populista del chiísmo, una vez triunfó la revolución, se dejó de lado, volviendo al legalismo, más cercano al sunnismo. Menos visible pero más ortodoxo con la teoría que propone Gellner sería el caso de Argelia o Egipto, la oposición a los franceses y británicos podría articularse a través de los puritanos *ulema*, cuyo nacionalismo comprendía que el Islam popular debería ser reformado.

En general, y haciendo abstracción de las peculiaridades del chiísmo, se hizo especial hincapié en el moralismo religioso más que en otras cuestiones:

“Severos y quisquillosos en la ejecución de las prescripciones sagradas, no se muestran demasiado sensibles, sin embargo, en lo que se refiere a la organización interna de la autoridad política, y parece que tampoco les preocupa demasiado su estructura clientelista, ni sus métodos toscos o su parcialidad. ¿Qué otra cosa cabe esperar de la política? La autoridad responde ante Dios por el cumplimiento de las reglas religioso-legales, pero no ante el hombre por la práctica de un ideal civil”⁵¹⁰

Dan a Dios lo que es de Dios, pero no al Cesar lo que es del Cesar, opinaría Gellner. Compaginan el moralismo religioso con el clientelismo. Gellner se pregunta si es un sistema hipócrita y cínico, respondiendo que no, lo que se le exige al estado es que no viole la leyes sagradas. Estas sociedades a su modo de ver carecen de una sociedad civil que pueda pedir cuentas al estado⁵¹¹.

⁵¹⁰ *Condiciones de la libertad*, pág. 31.

⁵¹¹ Tema de candente actualidad en este comienzo de 2011 en el que se están

En relación a la cuestión de la cultura, tema que venimos analizando en este epígrafe, son sociedades más homogéneas. En las sociedades islámicas la cultura es más fuerte, más extensa y más continua que la vida política de cualquier estado dentro de ella. Son sociedades poco plurales en las que se da un orden social atomizado pero con escaso individualismo, son una *umma*, una comunidad de creyentes y su triunfo, por las razones antes explicitadas, explica su misteriosa reticencia a la secularización.

Para explicar esta significativa diferencia entre el mundo islámico -cuya característica cultural más importante es la resistencia a la secularización- y el resto de áreas del planeta -donde la secularización parece que es una fuerza dominante a pesar de la pervivencia de las creencias religiosas o de ciertas prácticas asociadas que perviven por tradición- Gellner vuelve a echar mano de Hume.

Volvamos a los dos formas básicas de practicar la religión: la religión ritual y la religión doctrinal. Gellner plantea que ambos elementos, como señaló Hume con su propia terminología, convivían tanto en el cristianismo como en el Islam. La diferencia es que en el Islam la variante adherida a la doctrina se da en el centro, y aunque no siempre estaba dotada de poder político, seguía, no obstante, detentando la autoridad normativa. La religión ritual y extática se da en los márgenes y, lo más importante que ya hemos visto, el juego de fuerzas que se da entre ambas conduce a la reforma cíclica que sólo se rompe con la modernidad.

En el caso del cristianismo, la confrontación entre las dos variantes partió de otra distribución, el centro era el “supersticioso”

produciendo una ola de “revoluciones”, como les llama la prensa, en el mundo islámico y por doquier se oye el concepto de “sociedad civil”. ¿Han surgido estas revueltas de una incipiente sociedad civil en el mundo islámico? ¿Poseen estos países una sociedad civil, al menos como germen, que pueda liderar una transición democrática?

(aunque también doctrinal) y la periferia entusiasta y más puramente doctrinal, lo que supuso que la confrontación se diera de otra manera. Es en este punto donde Gellner vuelve a sacar a relucir a Hume, concretamente a una supuesta tensión que se da en su filosofía de la religión.

Volvamos al paralelismo que el escocés traza en la *Historia natural de la religión*. La superstición se corresponde con el tipo de creencias y prácticas propias de la religión clásica –“social, cívica, terrena, comunal, tradicional, tolerante”⁵¹²- el entusiasmo encarnado por el protestantismo sería “egoísta, espiritualista, doctrinario e intolerante”⁵¹³. A pesar de estas correlaciones, Hume se da cuenta de que en donde domina el protestantismo acaba imponiéndose un mayor grado de libertad civil. Es más, como buen empirista no podría soportar la ontología milagrosa que respalda la superstición. Pero ésta es una razón añadida, en cierto modo *ad hoc*, que apoyaría la tesis vertida en su ensayo “De la superstición y el entusiasmo”⁵¹⁴ que sostiene que la superstición es una enemiga de la libertad civil y el entusiasmo su amigo.

¿Cómo superar esta contradicción en el pensamiento de Hume? La respuesta que da Gellner reescribe a Hume como un weberiano *avant la lettre*, desde su punto de vista el ensayo de Hume merece contarse como una contribución al debate sobre el papel del protestantismo en el surgimiento de la modernidad. Los hechos son los que apoyan la hipótesis pues parece que en teoría el entusiasmo, dado que reivindica una fe seria y sin concesiones, correlaciona con la intolerancia, ya que no permite por así decirlo ningún aditamento sincrético. Sin embargo, Hume apunta razones que explican porque puede contribuir a la libertad; la principal es que elimina el sacerdocio como casta separada al universalizarlo, esto trae importantes consecuencias, pues al no haber una clase de hombres que mantengan

⁵¹² *Ídem*, pág.47.

⁵¹³ *Ídem*.

⁵¹⁴ Hume, D., *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1987.

viva la llama de la fe, ésta con el tiempo se debilita, volviendo a los practicantes más tolerantes, en cierto modo esta es la tesis weberiana de la rutinización. A estas razones esgrimidas por Hume habría que añadir, para Gellner, la cuestión del equilibrio de poder, dejemos exponerlo al propio Gellner:

“Los entusiastas hicieron profundas incursiones en la sociedad, y de hecho triunfaron por algún tiempo. Sin embargo, al final fueron derrotados, aunque no aplastados. El conjunto de la sociedad favoreció un compromiso, una retención parcial de la superstición, del poder sacerdotal, del ritual y todo lo demás, pero combinado con la tolerancia de los entusiastas, quienes obligados a renunciar a la ambición de imponer la justicia sobre la tierra si era necesario mediante la fuerza política y militar, se hicieron entonces pacifistas y tolerantes”⁵¹⁵

El resto de la weberiana historia es conocida: el encierro en sí mismos y la imposición de una ética del trabajo iniciaran el camino hacia el crecimiento económico y el florecimiento de la sociedad civil. Ahora podemos apreciar las diferencias. En el Islam hubo una *umma* triunfante, el alto Islam, que después fue utilizado para establecer el hecho diferencial, caldo de cultivo necesario para el nacionalismo. En algunas partes de Europa la tensión entre las modalidades de fe acabó en tablas, lo que permitió el desarrollo de la sociedad civil.

Gellner no sólo está preocupado por el origen de la sociedad civil, además su defensa se convertirá en su apuesta política. De las tres opciones que se dan según él en el panorama intelectual contemporáneo, recordemos que la suya era el fundamentalismo ilustrado. Pero ojo no olvidemos también que la existencia de la verdad que asume esta posición es más bien un postulado, un ideal regulativo, de ahí la etiqueta de “fundamentalismo”, en el fondo una apuesta por la

fe en la razón debido a un escepticismo de fundamentación.

El racionalismo ilustrado reconoce la exclusividad de la verdad pero no comulga con ninguna convicción sustantiva, por este motivo no hay un posible uso como fundamento del comportamiento práctico, la lealtad es a las reglas de procedimiento. El racionalismo ilustrado no posee más justificación para la moral y la política que la convención humana. La asunción de esta situación es la que le lleva a Gellner a comprometerse con el liberalismo, como él argumenta irónicamente hemos de apostar por un arreglo parecido a la monarquía constitucional, el auténtico poder sea cognitivo o político, no puede invadir ciertos terrenos, los regímenes políticos deben estar lejos de convertirse en ideocracias.

De hecho, piensa Gellner que ha habido dos intentos históricos de politizar la ilustración, los jacobinos y el marxismo. Los dos fueron fracasos de terribles consecuencias que no deberían repetirse. El que más interés le despertó, pues fue el más cercano, cronológica y también vitalmente, fue el hundimiento del marxismo.

7.2 El declive del marxismo y el ideal de la sociedad civil

Vamos a entrar en la recta final de nuestra exposición del pensamiento de Gellner, abordando su posición política liberal, para ello repasaremos algunos de los argumentos de una de sus últimas obras: *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Por el título parece que Gellner quisiera emular a Popper dando su propia versión de la sociedad abierta cincuenta años después y a partir de un nuevo escenario político: el auge del fundamentalismo islámico y el derrumbamiento del imperio soviético. Ya hemos visto la implicación intelectual de Gellner con el Islam, a lo que hay que añadir para entender la motivación del libro que conoció de primera mano y como

⁵¹⁵ *Condiciones de la libertad*, pág. 50.

testigo presencial la descomposición política de los países de la Europa del este. Entre septiembre de 1988 y octubre de 1989, vivió en Moscú. Su estancia tenía como propósito el contacto con la antropología soviética, pero una vez allí abandonó sus planes iniciales para convertirse en un observador privilegiado de las agonías finales del comunismo. Como comenta Hall⁵¹⁶, Gellner albergó la idea de escribir un libro sobre el fenómeno de la *perestroika*. Aunque este propósito nunca se materializó, ello no fue un impedimento para que su inmensa inquietud intelectual se volcara en ofrecer su punto de vista sobre el proceso.

Focalizar su atención en la descomposición del comunismo en la Unión Soviética y en la Europa del este le va a servir para de forma indirecta profundizar en su opción política, la defensa de un modelo político plural y equilibrado que para Gellner se resume en el eslogan *sociedad civil*. Las sociedades basadas en el fundamentalismo islámico son ejemplos claros de sociedades donde no tiene cabida la sociedad civil, principalmente porque la secularización no ha hecho mella en ellas, de modo que la doctrina religiosa sigue siendo el “pegamento del orden social”, el elemento de identificación y el fundamento del orden legal. El otro ejemplo de sociedades carentes de sociedad civil fue y son los países comunistas.

Se puede decir que la aportación de Gellner a la hora de trazar los perfiles positivos de la sociedad civil no es ni muy rica ni muy novedosa. En la cuestión de establecer lo que ésta es de forma positiva, Gellner no hace más que recoger los frutos de una tradición que la define como aquella sociedad en la que se da la más neta separación entre las esferas políticas y socio-económica. En las primeras páginas de *Las condiciones de la libertad* ofrece una definición:

“La sociedad civil consiste en un conjunto de diferentes

⁵¹⁶ Hall, J. A., *Ernest Gellner. An Intellectual Biography*, London, Verso, 2010, pag. 353.

instituciones no gubernamentales suficientemente fuertes como para contrarrestar al Estado y, aunque no impida al Estado cumplir con su función de mantenedor de la paz y árbitro de intereses fundamentales, puede no obstante evitar que domine y atomice al resto de la sociedad”⁵¹⁷

Gellner califica su definición de simple, obvia y deficiente, en la medida en que incluiría ordenes sociales insatisfactorios para él. Muchos regímenes sociales premodernos contarían con instituciones que representan una contrapartida al poder del estado, sin que no obstante puedan considerarse ejemplo de ese orden social que da cabida a la sociedad civil.

Para Gellner la condición necesaria para que podamos hablar de sociedad civil es la libertad en el sentido moderno del término. Gellner recoge en este punto la famosa distinción de Benjamin Constant que también suscribiría Fustel de Coulanges: la diferencia entre la libertad de los antiguos y los modernos. Para que podamos hablar de sociedad civil es necesario que se den las condiciones para la libertad moderna. El defecto fundamental de las sociedades premodernas, entre ellas las segmentarias que podrían cumplir con la definición propuesta (ser lo suficientemente plurales para contrarrestar al estado), es que en ellas es inteligible la distinción entre libertad positiva (realización) y negativa (ausencia de constreñimientos externos).

En la antigüedad la sociedad imponía a los individuos lo que Gellner llama identidades adscritas, las modernas sociedades que cuentan con sociedad civil han de permitir que las identidades sean escogidas y no adscritas. La primera conclusión que adelanta Gellner para definir positivamente la sociedad civil es que garantiza los dos tipos de libertad. Este tipo de sociedad es la alternativa tanto del comunismo sofocante como al autoritarismo centralizado. Para Gellner la sociedad civil (utilizaremos el concepto para entender el todo

⁵¹⁷ *Condiciones de la libertad*, pág.16.

formado por estados que dan cabida a la sociedad civil) no tiene nada de natural, constituye una excepción casi milagrosa. A diferencia de otros defensores del liberalismo, Gellner rechaza de plano todo tipo de teoría contractualista. Como ya vimos al hablar de su filosofía de la historia, el contractualismo no es sólo un mito para explicar la sociedad y legitimar el estado, sino que además es un mal mito.

Antes de entrar en la caracterización positiva del liberalismo que propone Gellner, y para ser fieles a su orden argumentativo, comenzaremos por la caracterización de sus contrastes históricos. Dado que las sociedades fundamentalistas islámicas ya las hemos dejado atrás, nos adentraremos en la caracterización que se hace del mundo marxista y de las claves para entender su fracaso. Gellner estira la analogía religiosa para caracterizar los rivales de la sociedad civil, el concepto de *umma* típico de las sociedades islámicas también sería aplicable al otro rival, una *umma* en este sentido viene a caracterizar a la comunidad de personas que comparten un conjunto de creencias, en este caso una sociedad sobre la que se erige una determinada cosmovisión, una cultura, en un sentido muy gellneriano del término, un prejuicio sistemático compartido. Gellner considera que las sociedades humanas mantienen el orden a través de dos mecanismos, la coerción y la superstición, o la combinación de ambas. Por esa razón se puede hablar de *umma marxista* para caracterizar a las sociedades donde triunfó ese sistema de creencias secular, inmanentista y monista.

Gellner caracteriza al marxismo como el primer sistema de creencias secular que se convirtió en una nueva religión universal y en una ideología estatal en buen número de países. Durante mucho tiempo constituyó una alternativa al liberalismo y aunque parece fracasado es muy interesante para hacerse una idea de lo que puede o no puede hacerse con sistemas de creencias terrenales⁵¹⁸. Gellner también ve el

⁵¹⁸ Nos permitimos decir parece pues en los tiempos actuales en los que se ha producido una profunda crisis en el sistema el optimismo de Gellner acerca del liberalismo hace aguas, habría que pensar en una alternativa.

marxismo como una continuación o más bien una corrección a la ilustración, de sus ideales. La ilustración se percató de que el orden social se basa en la coerción y en la superstición e intentó luchar contra ello, su ideal consistía en alcanzar un nuevo orden basado en el consentimiento y en la verdad. No obstante la revolución francesa (que puede ser vista como un intento de aplicación de las ideas ilustradas) acabó en un rotundo fracaso, primero con el régimen de terror, después con la dictadura napoleónica, una monarquía imperialista y autoritaria.

Hubo dos lecturas posibles de este fracaso, una de ellas conservadora que rechazaría la utopía, sosteniendo que es imposible aplicar con éxito proyectos elaborados de forma abstracta al devenir histórico. Desde estas premisas conservadoras se puede pasar a justificar los vicios y absurdos políticos (las supersticiones que denostaban los ilustrados) señalando que son socialmente funcionales. La opción conservadora no fue la única lectura posible; de la revolución francesa y sus consecuencias se podía extraer otro tipo de moraleja, la que plantearon Karl Marx y Friedrich Engels. Gellner bautiza el proyecto marxista como el Programa II de la Ilustración, el intento más elaborado, sistemático y bien orquestado de extraer lecciones de la revolución francesa. El materialismo histórico o marxismo se constituyó en una tradición crítica no sólo a la hora de interpretar diacrónicamente la historia, a través del concepto de revolución, sino que también ofrecía un buen diagnóstico de cómo había surgido el sistema social moderno, cómo funcionaba, proponiendo una buena receta para sustituirlo.

El marxismo tenía algo más que discretos encantos pues se presentaba como una asunción de los méritos del orden burgués (creatividad, ciencia, productividad) y una superación de sus deficiencias (la desigualdad). Sería capaz de mantener el crecimiento económico que el espíritu individualista hizo posible y combinarlo con los valores de la comunidad. Estos encantos atrajeron y sedujeron a muchos. Por un lado, a todos aquellos que rechazaban la desigualdad, la

crueledad e inhumanidad del orden burgués; por otro, atraía también a los países y áreas no desarrolladas, que podían tranquilizar sus conciencias achacando su subdesarrollo a occidente y pensando, desde las premisas marxistas, en una vía alternativa. Gellner se permite decir que era una doctrina hecha a medida para el espíritu ruso pues le ofrecía la posibilidad de superar “la tensión obsesiva entre la tendencia occidentalizadora y sus anhelos místicos, mesiánicos y populistas”⁵¹⁹

Dado que satisfacía un ansia mesiánica, la aplicación del marxismo puede verse como una religión secular, en la que Gellner ve dos fases o periodos. Un primer periodo donde el compromiso y el entusiasmo son fuertes, curiosamente éste coincide con los horrores del estalinismo. La justificación que ofrece de que no se perdiera la fe a pesar del régimen de terror es que los creyentes consideraban a éste como un medio (horrendo pero necesario) para la constitución del nuevo orden social, el nuevo hombre. “De alguna forma se aceptaba que el advenimiento de una nueva humanidad debía ser santificado con tamaño derramamiento de sangre”⁵²⁰. El periodo posterior (sobre todo la época de Brezhnev) estuvo caracterizado por la sordidez y el estancamiento que acabaron con la creencia, convirtiéndola en apatía y hastío.

Gellner apunta algunas razones del fracaso, desde las más repetidas hasta las más novedosas: el bloque comunista no pudo competir ni técnica ni económicamente con el occidente liberal, perdió en la carrera de armamentos y en la consumista. El campesinado, la clase obrera y la burocracia se podían calificar de chayanovistas, es decir, preferían la seguridad antes que la eficacia y el aumento de la producción⁵²¹. En un debate con Daniel Bell en el contexto de una serie de conferencias que Gellner impartió en Cambridge sobre el tema de la sociedad civil⁵²² Bell asumió el papel de abogado del diablo,

⁵¹⁹ *Condiciones de la libertad*, pág. 41

⁵²⁰ *Ídem*, pág. 15

⁵²¹ El nombre proviene del economista ruso Chayanov.

⁵²² Recogido en *Ernest Gellner. An Intellectual Biography*, pág. 356.

esgrimiendo el argumento típico que analiza el fracaso del marxismo aduciendo el hecho de que no se implantó en una sociedad adecuada para su desarrollo. Rusia era una sociedad campesina o agraria y no una sociedad industrializada y moderna. La respuesta de Gellner consistió en señalar un contraejemplo: Checoslovaquia, una sociedad rica e industrial en el periodo de entreguerras que a pesar de esas condiciones estuvo abocada al mismo destino. En el terreno político, el sistema dio lugar a una sociedad atomizada e individualizada en la que todo estaba sujeto a supervisión política, la falta de libertad era escandalosa, como sistema de creencias cristalizó en sociedades cerradas o totalitarias, no se podía objetar o disentir, cualquier atisbo de esto podía ser entendido como disidencia.

Sin embargo, las razones más interesantes en el análisis gellneriano no son las de carácter económico o político, sino las que se derivan de la analogía entre el marxismo y las religiones. El sistema también acabó en un catastrófico fracaso en el plano de la fe o la creencia. Ya hemos avanzado las dos fases, primero la entusiasta, luego la apática. Cuando se ocurrió la liberalización y la fe no fue obligatoria se produjo un abandono casi general. Las preguntas que se hace Gellner son las siguientes:

¿Cómo es posible que la primera religión secular establecida de la historia careciese de manera tan evidente de la tenacidad, de la capacidad de superar la adversidad, de la que gozaron sus antecesores trascendentales? ¿En qué se equivocó?⁵²³

Aunque Gellner confiesa que no posee suficiente evidencia para responder a la cuestión, no obstante apunta varias razones.

El marxismo, a diferencia de las religiones, es inmanentista, se ocupa sólo de los asuntos de este mundo, la salvación no es más que la

hipotética sociedad de productores libremente asociados, libres de relaciones de explotación y alienación. Una religión que sólo se ocupe de los asuntos de acá y no de los de más allá es mucho más vulnerable a la refutación a través de los hechos del mundo. Si uno ve que la promesa de salvación terrenal no se alcanza pierde la fe. Que la salvación sea colectiva también es un problema, se promete la salvación a la humanidad pero no al individuo, como religión tendría poco o nada que decir a la persona que sufre una crisis vital y siente angustia. En suma, no puede cumplir una de las principales funciones de la religión, ofrecer consuelo ante la tragedia y la aflicción personal.

Por último, y dejando los problemas que causa la eliminación formal de lo trascendente, el problema más grave estaría en que sacralizaría en demasía lo inmanente: “El marxismo venera este mundo y la actividad que en él el hombre realiza (...) Al sacralizar todos los aspectos de la vida social, especialmente el trabajo y la vida económica, el marxismo privó a los hombres de una guarida en la que refugiarse durante los periodos de escaso entusiasmo y celo disminuido”.

Siguiendo de nuevo a Hume, Gellner considera que la rutina favorece la fe. Cuando el entusiasmo se desvanece lo ideal es que resten ámbitos neutrales. Y la actividad económica era todo menos neutral, constituía el campo de pruebas de la fe, pensemos en los símbolos de la propaganda socialista (fábricas, trabajadores musculados, maquinarias...), o en la fusión de las jerarquías políticas económicas e ideológicas. La práctica real del marxismo se convirtió en una especie de cesaropapismo. El socialismo se erigió en un sistema administrativo ejecutivo de gobierno de una sociedad industrial. La producción y el trabajo estaban controlados y planificados por el estado, al final la imposibilidad de cumplir con los planes llevó a los administradores a falsear su cumplimiento. En opinión de Gellner, la existencia de una jerarquía administrativa dirigente es enemiga del éxito económico, la razón es que no se puede ser leal a dos señores a la vez: el poder y la

⁵²³ *Condiciones de la libertad*, pág. 43,44.

producción. La confusión no beneficia a la vida económica.

De este análisis del fracaso de la aplicación del comunismo deduce Gellner por oposición algunas de las características de la sociedad civil. Se trata de algo así como aprender de los errores o razonar de forma similar a como él deduce las características de la filosofía (recordemos: por oposición a la concepción heredada de la filosofía analítica), pensar en negativo.

En primer lugar, la conclusión que extrae es que para que florezca la sociedad civil lo económico debe liberarse en buena medida del control político ¿*Laissez faire* puro y duro? ¿Es Gellner un neoliberal? Creemos que las respuestas a estas preguntas son negativas. Gellner reconoce que cualquier economía moderna tiene que estar politizada porque el estado es el responsable de suministrar la infraestructura económica necesaria para que la vida económica funcione. La autonomía de las empresas debe ser relativa, una especie de consentimiento recíproco. De hecho él temía que en la Europa postcomunista en vez de la sociedad civil lo que se impusiera fuera el capitalismo oportunista o el nacionalismo radical, hasta el punto de practicar la limpieza étnica. Sus temores eran más que fundados.

En el Capítulo 10 de *Las condiciones de la libertad* titulado “Centralización política y descentralización económica” se pregunta después de abogar por la tesis que da nombre al capítulo:

“¿Se sigue de ahí que la manera correcta de gobernar una sociedad industrial se basa en el principio del Estado vigilante nocturno, con una autoridad coercitiva central que se cuide únicamente de la defensa y del orden, y que deje todo lo demás en manos del “mercado”?”

Su respuesta es rotunda: “En absoluto”. Para Gellner el modelo

del mercado quizás fuera aplicable en la Inglaterra de la primera revolución industrial, en la que la tecnología era considerablemente débil. Pero ahora el avance tecnológico está desbocado, las observaciones de Gellner sobre este hecho son demoledoras y francamente pesimistas ¿o quizás debiéramos decir realista? Cedámosle la palabra:

“Compárese con la tecnología del presente (*se refiere a la tecnología de la primera revolución industrial*): cualquier forma de uso ilimitado podría conducir —conducirá, probablemente— a la destrucción total del medio ambiente y del orden social. Las consecuencias indirectas de la tecnología moderna son aterradoras. Además, la innovación tecnológica se realiza a menudo a escala muy amplia y de manera irreversible. En unas pocas palabras, tanto su escala como sus consecuencias son de tal envergadura que sólo puede constituir un asunto de la sociedad en su conjunto”⁵²⁴

Relacionado con este tema Gellner ve otros peligros de un mercado descontrolado. Por ejemplo, piensa que las innovaciones técnicas en las primeras etapas de la revolución industrial estaban todavía cerca del sentido común compartido por la sociedad. De los inventores se atreve a decir que eran hombres juiciosos y prácticos, hombres que produjeron beneficios para la sociedad, mientras que los innovadores actuales son científicos abstractos en los límites de la teoría científica del momento, eslabones de una cadena de la que se ha perdido el control. Las metáforas que utiliza en sus textos para explicar la situación cognitiva de la humanidad después de la revolución industrial son altamente expresivas, filosóficamente somos dice él *Prometeos perplejos*⁵²⁵, hemos hallado el camino para desarrollar un conocimiento con una capacidad de manipulación extrema pero carecemos de una justificación racional del mismo, en la práctica el

⁵²⁴ *Condiciones de la libertad*, pág.89.

⁵²⁵ Cf. *Razón y cultura*.

milagro científico nos ha llevado a ser *aprendices de brujo*⁵²⁶.

En otro aspecto donde Gellner reconoce necesaria la intervención estatal es en los temas que podríamos llamar de bienestar social. Uno de los rasgos ideosincrásicos de la sociedad industrial, la movilidad, ha supuesto cambios radicales en la estructura de la familia. La familia es fundamentalmente una familia nuclear cuyos miembros desempeñan un empleo y no pueden ocuparse de los que están incapacitados para cuidarse a sí mismos (niños, ancianos, minusválidos; también está el problema de los indigentes y de los miembros de la sociedad en condiciones precarias), el estado debe atender estas necesidades.

Estas son algunas de las razones por las que el modelo de estado vigilante nocturno puro es tan deleznable como el del estado ejecutivo-administrativo. Las economías modernas eficaces requieren la cooperación entre el estado y las empresas, el estado debe permitir su autonomía, pero ha de ejercer de árbitro para evitar sus malas prácticas y garantizar no sólo los derechos civiles sino los sociales y económicos, lo que supone que una proporción bastante grande de la renta nacional pase por las manos del estado. En suma, parece que la opción política de Gellner sería el estado del bienestar, pero no uno basado en la opulencia y el consumo desenfrenado. Como él confiesa en *Cultura, identidad y política*, estaría desencantado con el desencanto, más nos valdría un capitalismo más austero que la irracionalidad de nuestras actuales sociedades de consumo.

Si seguimos perfilando las características de la sociedad civil por oposición a sus alternativas, una importante diferencia tiene que ver con la movilidad. Una de las condiciones de posibilidad de la sociedad civil es la movilidad o como Gellner le llama, utilizando una comparación con los nuevos muebles, la modularidad. Los muebles modulares son muebles contruidos con piezas que admiten ser

⁵²⁶ Cf. *Thought and Change*.

combinadas y recombinadas para formar múltiples composiciones. A partir de ahí se establece un símil entre personas y muebles. Para desentrañar el concepto de modularidad (precondición de la sociedad civil), hay que tener en cuenta que no sólo hay un contraste implicado sino varios. Por un lado, está la diferencia entre la sociedad civil liberal y la *umma* ideológica (sea la secular marxista o la *umma* del Islam); por otro, la sociedad comunal basada en el ritual. Comenzaremos por la segunda donde el contraste es mayor.

En el fondo volvemos al viejo contraste entre sociedad y comunidad. En las sociedades orgánicas y comunales el hombre no es modular, sino que está incrustado en su cultura, juega un papel o cumple una función dentro de ella, sus compromisos y sus opciones están fijadas en una especie de totalidad interdependiente ritualmente hilvanada. El hombre modular es el que puede cambiar de rol, combinarse y recombinarse en diferentes tipos de grupos, asociaciones e instituciones. Para formar o no formar parte de ellos evaluará si contribuyen o no a alcanzar ciertos objetivos. Las asociaciones o instituciones no son entes sagrados sino organismos o instrumentos para conseguir ciertos fines.

Todo ello tiene importantes consecuencias políticas. Los hombres pueden permanecer o dejar un grupo voluntariamente, es en este punto donde vemos el contraste entre la modularidad del hombre de la sociedad civil y las *ummas*, cualquier miembro de la primera puede abandonar la asociación sin ser acusado de traición o apostasía. La sociedad es como el mercado, las opiniones y filiaciones son fluctuantes como los precios y en ese sentido también es posible entender la política de manera racionalmente instrumental, las instituciones y asociaciones se crean o desaparecen subordinadas a la constitución de unos fines.

La explicación de cómo se origina el hombre modular, el individualista, es una cuestión muy debatida, de la que Gellner se hace

eco en muchos de sus escritos, ya revisados al analizar la metamorfosis hacia la modernidad. En *Condiciones de la libertad* recoge algunas de las teorías (protestantismo, generalización del ideal monástico...) así como algunos nombres como Dumont o Maine y su conceptualización de la transición a la modernidad como un paso de relaciones basadas en el estatus o en el contrato. Pero dejando de lado el debate sobre el origen, el hecho que a él le parece destacable es que el hombre modular ha surgido, y donde lo ha hecho ha contribuido a la instauración de la sociedad civil.

Pluralidad de instituciones, individualismo, concepción instrumental de la política, un sentido moderno de libertad, moderado intervencionismo por parte del estado en la esfera de la producción, movilidad (también en la esfera de los que detentan el poder político), igualitarismo, todas estas características sitúan a Gellner enarbolando la bandera del liberalismo. Sin embargo en su profesión de polemista ha criticado furibundamente a algunos de los tótem del liberalismo del siglo XX como John Rawls e Isaia Berlin. Más que centrarnos en las críticas particulares a estos dos pensadores veremos en qué aspecto se separa Gellner de la tradición liberal, o más bien cuáles son los límites que él observa en el liberalismo.

Hemos definido el liberalismo extensionalmente, es decir, enumerando una serie de características que a modo de aires de familia compartirían los que están dispuesto a formar parte del gremio liberal. Aún así la etiqueta no está exenta de problemas, se puede decir que la clase de los liberales está constituida por pájaros y parentelas de muy diverso plumaje. Más que una clase más bien forman un espectro problemático. A pesar de que se nos pueda acusar de esencialismo podríamos buscar una característica definitoria del liberalismo, a saber, en el liberalismo hay una primacía de lo individual sobre lo colectivo, o sea que lo colectivo está supeditado a lo individual. ¿Aceptaría Gellner esta premisa?

Dos cuestiones surgen en este punto, por un lado el rechazo de gellneriano a las teorías del contrato y, emparentado con éste rechazo, sus reservas a conceder que el concepto de democracia sea el modelo fundamental para legitimar el orden social. Democracia y contrato son la manera individualista de entender la sociedad, el orden social como fruto del consentimiento ¿Es Gellner un antidemócrata? Ni mucho menos es una cuestión de prioridad de conceptos o eslóganes legitimadores y para él la democracia adolece de algunos defectos que sin embargo no se pueden achacar a la sociedad civil.

Las virtualidades del término democracia son bien conocidas –la democracia recoge o refleja la voluntad popular- hasta el punto que se ha convertido en el lugar común para definir la legitimidad política, se cree incluso que se puede imponer fácilmente, militarmente por ejemplo, no hay más que pensar en las “santas cruzadas” que emprende el país hegemónico que todos tenemos en mente⁵²⁷. Cuando se ha perdido la fe en los fundamentos trascendentes, la voluntad humana es el único fundamento posible. Pero...

“¿Puede también la democracia, sin caer en una manifiesta circularidad, convalidar la transición *desde* un mundo imbuido de fe trascendente y de las obligaciones implícitas en ello, un mundo en el que la voluntad humana no es soberana, sino que la justicia consiste en la sumisión a una voluntad más elevada, o un mundo que ha perdido o está perdiendo esta convicción o evita tomarla seriamente y, por tanto, se encuentra dependiente de la voluntad?”⁵²⁸

¿Se puede la democracia instaurar democráticamente? Si es así ya existiría previamente. El argumento es simétrico a la objeción a la teoría del contrato social, hombres presociales no pueden acordar crear

⁵²⁷ Sin embargo el propio Gellner en el capítulo 23 de *Condiciones de libertad* deja algunas perlas demasiado complacientes con la primera respuesta militar a la política de Saddam Husein.

⁵²⁸ *Condiciones de la libertad*, pág. 171.

la sociedad pues en ese caso ya serían sociales, ya existiría un consenso previo al otro consenso. Por lo que Gellner concluye que las sociedades y su ordenamiento no pueden ser fruto de la voluntad de sus miembros. Los hombres viven en las instituciones que emergen de la cultura de una sociedad, raras veces las escogen, recordemos: una cultura es un prejuicio compartido.

Incluso expresar la funcionalidad de la teoría contractualista, como algunos clásicos lo hicieron, para establecer los rasgos inherentes a la naturaleza humana que el contrato social posterior debería respetar, sería un recurso vano. *Malgré eux*, Gellner considera que ni la noción de igualdad ni la de elección, implicados en el término “democracia”, son inherentes al alma o a la condición social de los seres humanos. Las sociedades están dotadas de estructuras de roles y posiciones que no suelen ser democráticas, por lo que se puede concluir que para que haya democracia se necesita un cambio estructural. Volvemos a insistir en el materialismo de Gellner, la organización política de alguna manera refleja lo que en términos marxistas llamaríamos la infraestructura, de modo que aunque la democracia no sea inherente a la condición humana sí que tiene una afinidad o conviene a cierto sistema de cognición y producción.

La sociedad industrial es una sociedad comprometida con el crecimiento sin límites, para que esto sea posible necesita contar con una estructura ocupacional flexible e inestable, los elementos de esa estructura (los trabajadores) son los individuos móviles, los hombres modulares, piezas similares que pueden encajar en funciones diversas, cierto igualitarismo es inherente a la sociedad industrial y también casa bien con el sistema democrático.

Pero no sólo el sistema productivo industrial presenta una afinidad electiva con un sistema democrático, también el modo de cognición. Dado que la ciencia y la tecnología están en constante expansión y crecimiento, ninguna visión del mundo puede congelarse o

convertirse en absoluta, tampoco se supone ningún acceso privilegiado a la verdad por parte de nadie. La racionalidad moderna es más compatible con el sistema democrático debido a esa especie de igualitarismo cognitivo y productivo de base.

Esta sociedad infraestructuralmente igualitaria es a lo que Gellner llama sociedad civil, una sociedad que puede constituir el marco adecuado para la democracia dado que crea sus condiciones de posibilidad. El sistema electoral, el gobierno de la mayoría y las instituciones representativas tienen mucho de simbólicas:

“El gobierno de la mayoría o las instituciones representativas que simbolizan la igualdad de los ciudadanos mediante la regla “un hombre un voto” constituyen contribuciones importantes, aunque no esenciales. Lo esencial es la ausencia de monopolio ideológico o institucional: no se eleva ninguna doctrina a la condición de sagrada ni se la considera como singularmente vinculada al orden social. Las posiciones de poder son rotativas, al igual que todas las posiciones sociales, y no proporcionan retribuciones desproporcionadas, ni siquiera particularmente cuantiosas”⁵²⁹

Gellner acusa a sus correligionarios liberales de idealizar un modelo, pero ¿hasta qué punto su anterior descripción de la sociedad civil no peca de idealista? ¿Son tan igualitarias y están tan exentas de ideología, en el sentido marxista de la palabra, las democracias occidentales que habrían conseguido el logro de la sociedad de la sociedad civil? ¿Acaso no hacen un uso abusivo de la demagogia para alcanzar fines políticos? ¿No se enriquecen los que detentan el poder a través de la corrupción institucional? Bueno quizás Gellner reconocería esos problemas, la cuestión estriba en si estamos en el terreno de una descripción o más bien se trata de un ideal regulativo.

Hemos introducido el término ideología, ¿puede el liberalismo ser una ideología? Si el valor fundamental del liberalismo es la libertad, si aboga por crear un marco político en el que el individuo pueda expresar sus valores libremente elegidos⁵³⁰, entonces que ocurre cuando esos individuos escogen libremente valores anti-liberales. En el fondo es una paradoja similar a la que se ve abocado el relativismo, si todo es relativo esta afirmación también es relativa. Gellner es consciente de que el liberalismo no puede en cierto sentido convertirse en una ideología, no posee más valores propios que cierto igualitarismo al suponer que todos los individuos son iguales en cuanto al acceso a la verdad y, por otra parte, los valores derivados del crecimiento económico: confort, abundancia. Es decir que lo que convalida al liberalismo para salvarlo del relativismo es lo mismo que lo que convalida a la racionalidad científica: su éxito en la práctica. Pero y en la actualidad ¿podemos seguir por el camino del crecimiento sin límite? ¿Acaso esta última crisis de la que Gellner no ha sido testigo no vaticina al fin su fracaso a largo plazo?

En el prólogo a un libro colectivo en homenaje al intelectual liberal brasileño José G. Melquior⁵³¹ se pregunta:

“¿por qué motivos debería reclamar validez a los valores liberales? ¿Qué respuesta hay para los que sostienen que el liberalismo absolutiza una posición relativa, que es una filosofía de *Uvas Amargas* de hombres sin raíces que han perdido toda identificación con la comunidad o pertenencia a un conjunto de valores, y hacen una virtud de su búsqueda

⁵²⁹ *Idem*, pág. 174.

⁵³⁰ La tesis de la inconsistencia lógico-formal del liberalismo puede encontrarse por ejemplo en Sanfélix, V. “¿Fue Wittgenstein un liberal?” en *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Vol. 27, nº2, 2008. Sanfélix lo expresa en los siguientes términos: “Lo menos que podríamos decir entonces es que este meta-liberalismo o liberalismo de segundo orden es de alguna manera inconsistente, en tanto que resulta compatible con un lenguaje objeto anti-liberal en el que se expresarían opciones anti-liberales de primer orden.”

⁵³¹ Gellner, E., Cansino, C. eds., *Liberalismo fin de siglo, Homenaje a José G.*

sin fin?”⁵³²

Sin embargo, lo que parecen dos visiones antitéticas del ser humano y la sociedad, como vimos en capítulos anteriores, han confluído y podríamos decir que se han engendrado mutuamente, como el día y la noche nacen de un mismo fenómeno o lo que es lo mismo la modularidad tiene un precio, o por lo menos un corolario. La supeditación de lo colectivo –la política- a lo individual no es completa, en esto Gellner se diferencia de la posición liberal para reconocer si no la verdad del nacionalismo, ya vimos su desenmascaramiento como falsa conciencia, al menos sí su funcionalidad.

La modularidad es la condición de la sociedad civil pero ¿cómo se fabrica un hombre modular? Es en este punto de la argumentación donde se fusionan el liberalismo y el nacionalismo. Paradójicamente la “creación” de hombres modulares implica el nacionalismo. La modularidad requiere la homogeneidad cultural, los ciudadanos deben ser más o menos iguales en su cultura para establecer el tipo de comunicación que requiere la sociedad industrial, una comunicación lo suficientemente anónima y libre de contexto, como ya vimos cuando expusimos la teoría de Gellner del nacionalismo. Es necesario acotar una cultura alta y estandarizada para poder transmitirla a través del sistema educativo, luego modularidad y nacionalismo se implican para definir y acotar esa cultura alta estandarizada y para difundirla se necesita de un estado que imponga políticas de normalización, seleccionando unos rasgos culturales en detrimento de otros y que luego se socialice a sus integrantes en esa cultura. La maquinaria que hace posible la modularidad es gigantesca y costosa de forma que sólo puede sustentarse en el estado nacional moderno. El estado moderno no sólo posee el monopolio de la violencia legítima sino también el monopolio de la educación en un estilo Modigliani, aunque, como vimos, con cada vez más problemas surgidos de un mundo más integrado con cada vez

Melquior. Almería, Universidad de Almería, 1998.

⁵³² *Liberalismo fin de siglo*, pág. 19.

más movimiento de personas que provienen de otros nichos culturales.

Al final volvemos al principio, las ruedas como diría Gellner dan la vuelta completa, y nos enfrentamos al dilema que recorre toda su filosofía y que es el *predicament* de la modernidad, el mismo dilema que llamemos de los Habsburgo, expresado en sus términos más generales es el dilema entre cultura o civilización. Los problemas intelectuales a los que se ha enfrentado y se enfrenta la modernidad no surgen de la existencia de estos dos tipos sociales sino de la transición de uno al otro.

Hubo un tiempo en que los hombres vivieron en comunidades cerradas con sistemas de creencias que les permitieron mantener el orden interno y ajustarse a la naturaleza. Pero un nuevo estilo cognitivo, una nueva forma de racionalidad apareció. Esta nueva forma separó el conocimiento de las cuestiones que tienen que ver con el orden social interno. La filosofía ha argumentado señalando que el estilo cognitivo no posee una justificación última, la situación humana es como dijo Quine la situación humeana, pero aunque no tenga una autoridad *per se* ese tipo de racionalidad (la ciencia) tiene un poder asombroso gracias a la tecnología que desarrolla, a la larga esa tecnología también ha transformado y sigue transformando cualquier sociedad en cualquier rincón del planeta. Pero ese estilo cognitivo tiene graves carencias no proporciona más sentido o significado que la apropiación de bienes materiales, el consumo. De los déficits del individualismo podemos deducir la necesidad de la cultura, sólo la cultura hace tolerable la vida de los hombre:

“Los individuos como tales no tienen propósitos o necesidades, más allá de las más crudas necesidades biológicas. Lo que les hace posible autorrealizarse y les ofrece satisfacciones, son los valores inculcados por las culturas variables y contingentes. Una vida satisfactoria es aquella que suministra los medios para

interpretar un papel en una cultura/obra, un papel satisfactorio para el individuo.”⁵³³

Ahora bien absolutizar una cultura supone peligros muy graves, un ejemplo claro es el nacionalismo de corte étnico, fundamentado en una antropología irracionalista ha dejado una huella terrorífica en los pasados siglos. Por ello la propuesta de Gellner y su actitud hacia las culturas es irónica, para él hay que aceptar las culturas como quien acepta llevar cierta indumentaria, ha de haber siempre la posibilidad de variar de estilos de vestir. Identidades líquidas como acuñó Bauman, individuales y colectivas, al menos en términos culturales, pues en el fondo Gellner es un profundo racionalista. Pero el racionalismo es un cóctel que tiene como ingrediente el escepticismo.

Esta receta en el aspecto geopolítico, remitiéndonos de nuevo a *Lenguaje y soledad* y a sus últimos capítulos donde utiliza a Malinowski para articularla, supondría una especie de universalización del gobierno indirecto que los británicos aplicaron a su imperio, avanzar hacia un gobierno lo más centralizado posible al menos en términos globales con el respeto y el fomento de las diferencias culturales. Tristemente esto peca de idealismo, como ha quedado explicitado, y Gellner es bien consciente, la diferencia cultural se ha usado y se usa para la obtención de privilegios políticos y económicos, toda su teoría del nacionalismo se sustenta en este hecho. No todo el mundo puede ni quiere tomarse con ironía sus rasgos culturales.

⁵³³ *Lenguaje y soledad*, pág. 291

8. CONCLUSIONES A PARTIR DEL ESTILO DE GELLNER

Finalizado este recorrido por el pensamiento de Ernest Gellner, quisiera terminar realizando algunas puntualizaciones sobre mi trabajo. La idea de hacer una tesis sobre Gellner surgió por la fascinación que me produjo mi primer contacto con la obra de este intelectual. La editorial Síntesis me ofreció la posibilidad de traducir una de sus dos obras póstumas, *Lenguaje y Soledad*. Traduciendo, con bastante osadía por mi parte, este libro, me sentí atrapada tanto por su contenido como por su estilo único. Después de leer el resto de su obra para realizar este trabajo, me di cuenta de que era una buena forma de entrar a conocer a su autor, pues *Lenguaje y soledad* es una especie de autobiografía intelectual, una síntesis de todos los temas y disciplinas que ocuparon a Gellner a lo largo de su vida pero puestos de una manera muy sutil en primera persona.

El libro se centra en dos figuras clave, cada una un tótem de uno de los campos en los que trabajó Gellner, Wittgenstein de parte de la filosofía y Malinowski de la antropología. El análisis de Gellner de estos dos grandes del pensamiento del siglo XX conecta el contenido y la evolución de sus respectivas obras con su contexto centroeuropeo, con sus raíces culturales. Raíces culturales que de alguna manera son las del propio Gellner. Esta es la razón por la que se puede considerar que en el análisis de Gellner no sólo están los otros sino él mismo; al analizar el contexto de Wittgenstein y Malinowski, Gellner estaría haciendo balance de sus propias motivaciones. Él como ellos son hijos de comunidades truncadas por la modernización, sujetos cuyas vidas se explican por los grandes cambios que sufrió Europa durante los pasados siglos: el auge y la descomposición de los imperios, la emergencia de nuevos estados nacionales y la ideología que los sostuvo, las guerras mundiales, los genocidios, el establecimiento progresivo de

democracias liberales y de los regímenes de inspiración marxista, los cambios productivos y tecnológicos, la expansión de la vida urbana, el crecimiento económico, la secularización, los sistemas educativos de masas, etc. La vida de Wittgenstein, Malinowski y la del propio Gellner se vieron arrolladas por este río de la historia. Todas las corrientes que lo conforman, podemos decir sin temor a equivocarnos, incidieron causalmente en su vida y motivaron su pensamiento.

Pues bien a todo ese río de acontecimientos le podemos llamar modernidad, y casi todos ellos conforman el telón de fondo sobre el que Gellner escribe su obra en general y su libro póstumo en particular. Por ello *Lenguaje y soledad* ofrece una perspectiva privilegiada para recapitular el pensamiento de Gellner, es un libro escrito en plena madurez, en él parece que Gellner hace balance. Nuestro autor vuelve de alguna manera a su punto de partida, la crítica a la filosofía del lenguaje -uno de los manuscritos que cuajaron al final como *Lenguaje y soledad* llevaba por título "Significado"-, pero lo curioso es que conecta el tema central de la filosofía del lenguaje con la filosofía política, con temas tan alejados aparentemente como el nacionalismo y el liberalismo. Como vemos Gellner es un autor peculiar que trata de temas muy diversos pero que consigue que veamos su relación.

El objetivo de mi estudio ha sido más bien modesto, no he realizado una lectura e interpretación de la obra de Gellner con un afán sistemático sino que más bien he intentado ofrecer una síntesis mostrando como una obra tan vasta y diversa forma un todo perfectamente coherente. Gellner fue un autor inquieto y extremadamente agudo, sus intereses era amplios y variados. Si enumeramos ahora las disciplinas y las áreas de éstas por las que se interesó, en vez de los acontecimientos históricos que constituyeron su sustrato, volveremos a yuxtaponer muchos elementos: la historia de la filosofía moderna -fundamentalmente la tradición epistemológica y la filosofía analítica-, la filosofía de la religión, la filosofía política, la filosofía de la historia, el marxismo, la sociología del mundo islámico,

el psicoanálisis, el postmodernismo, la antropología social, la etnología, la historia, etc. Nos encontramos pues con intereses tremendamente misceláneos, con disciplinas diversas aunque con fronteras difusas ¿Cómo es posible la síntesis? La respuesta es sencilla, ya la hemos mencionado, toda la obra de Gellner está orientada a la consecución de un fin: entender la modernidad, concretamente la transición a ésta. De forma que filosofía, antropología, sociología e historia se combinan exitosamente para desarrollar explicaciones de los cambios macroestructurales que han configurado nuestro mundo, el mundo moderno. El objetivo que recorre todo este escrito es ver cómo todas las partes de la obra de Gellner confluyen para dar una explicación de cómo se origina la modernidad y cuál es la situación problemática⁵³⁴ a la que nos aboca. La originalidad de Gellner, lo que lo hace un pensador singular es precisamente su capacidad de coordinar la filosofía, y sus razonamientos más conceptuales y abstractos, con los datos empíricos proporcionados por las otras disciplinas. Aunque hay otras singularidades en la obra de Gellner, quizás una que aunque parezca accesoria también es coherente con su filosofía, es su estilo.

Gellner posee un estilo, decir que es único podría ser redundante pues el mismo concepto de estilo nos conduce al elemento idiosincrásico de un autor a la hora de expresar sus ideas. No obstante hay estilos y estilos, unos posiblemente compartidos que marcan a una escuela o una tendencia. Creo, sin embargo, que el de Gellner es único. Yendo más allá, es un estilo único al servicio de un pensamiento y una personalidad difícil de encasillar. La introducción al libro colectivo *Ernest Gellner & Contemporary Social Thought* lleva por título “Un rebelde intelectual con una causa”, en ella se remarca la dificultad de

⁵³⁴ Ésta es una palabra que ya hemos advertido recorre toda su obra, además del título de una de sus colecciones de ensayos, aparece recurrentemente para explicar por un lado el reto del quehacer filosófico y por otro la caracterización de la vida. Desde el principio se ha advertido el carácter existencial de la filosofía de Gellner, de hecho, aunque alejada aparentemente de los principales temas que le preocuparon, la filosofía existencialista fue una lectura habitual de su formación, la primera vez que caracteriza a la vida no como un espectáculo sino como una situación problemática es en una recensión del existencialista francés Gabriel Marcel Cf. “Review of G. Marcel, *Being and Having*”, *Mind*, vol. 59, 1950.

encasillarle. Nunca perteneció dicen Sinisa Malesevic y Mark Haugaard “a un colectivo identificable, sea una religión, nación, estado, clase, estatus o incluso escuela académica de pensamiento, paradigma o círculo intelectual. Incluso, a nivel personal, evitó la calidez de vínculos comunales que se extendieran más allá de su círculo familiar más íntimo, se mantuvo como un individualista ontológico en el plano académico, político y, hasta cierto punto, personal.”⁵³⁵ Pero su pensamiento estuvo al servicio de una causa: la defensa de la Ilustración y de su autoproclamado racionalismo ilustrado. No en balde se consideraba tan crítico con los que defienden que la modernidad es un proceso cerrado, un proyecto emprendido por Descartes que lograría su máximo grado de autoconciencia en la ilustración, que tendría su Programa II el marxismo, pero que, tanto en su línea principal como en sus secuelas, habría fracasado.

Antes de recapitular su defensa peculiar y matizada del racionalismo, su análisis de la modernidad y su compromiso con la misma, quisiera continuar analizando la cuestión de su estilo, ya que considero que hay una coherencia entre fondo y forma. ¿Por qué la forma en la que escribe Gellner es coherente con su fondo? Hay dos rasgos fundamentales en su pluma que están conectados entre sí, pues el uno está al servicio del otro, son la ironía y la alusión.

La obra de Gellner es extremadamente irónica; en ocasiones aumenta de grado y se convierte en sarcástica. Adora la sátira y la caricatura, no es extraño que resulte ofensivo. La ironía, no obstante, está puesta al servicio de la argumentación, Gellner está cerca del racionalismo crítico y en ese sentido confía en la fuerza de los argumentos, despreciando lo que Popper llamaba el estilo oracular y también cualquier tipo de filosofía que se refugia en un lenguaje especializado, abstruso o falto de argumentos. Racionalismo y afán de polémica van de la mano pues como veremos para él la tarea de justificación pasa por una elección entre diversas opciones que se deben

⁵³⁵ Ernest Gellner & *Contemporary Social Thought*, pág. 1.

explicitar a través de argumentos.

Por otra parte, la ironía también es el último puerto al que llega su escepticismo de fundamentación. Si en cuestiones culturales Gellner recomienda -o quizás la palabra sería “constata”- una actitud irónica; en cuestiones cognitivas se autocalifica de fundamentalista racionalista. Al final la razón es una opción.

El otro recurso estilístico que domina a la perfección es la alusión. Más que de citas eruditas sus libros están plagados de alusiones. Algunas son críticas, otros reconocimientos. Esto es una muestra más de su racionalismo pues en este reconocimiento está presente la modestia intelectual, la aceptación de que para ser un filósofo no es necesario hacer borrón y cuenta nueva, afirmando que toda la filosofía anterior estaba totalmente equivocada. No se trata de maximizar el ego sino de reconocer que las razones son razones si son compartidas. La alusión, a diferencia de la cita, nos conduce a asociaciones más amplias, a ir más allá de lo que el autor dijo, a darle un nuevo significado, es una condensación en pocas palabras de altas dosis de filosofía, pongamos algunos ejemplos, uno casi al azar que me surge al abrir *Condiciones de la libertad*:

“Las dos teorías más populares de la religión la presentan o bien como un *opio* o como un *fuero*: los dos aspectos no son plenamente compatibles. Los ricos se inclinan por el fuero, los pobres necesitan la droga”⁵³⁶

Éste es un ejemplo del más genuino estilo gellneriano, las alusiones son claras, el reconocimiento filosófico también sin privarnos de la ironía. Permítaseme sacar una de sus “perlas”, que muestran el Gellner más ácido:

“Yo no recomiendo ninguna acción legislativa contra la

hermenéutica. Soy un liberal que se opone a toda innecesaria limitación de las libertades individuales por parte del estado. La hermenéutica practicada entre personas adultas que están de común acuerdo no debería ser objeto de limitaciones estatales. Sé demasiado bien lo que esto implicaría. Si se prohibiera la hermenéutica, surgirían por todas partes clandestinas tabernas hermenéuticas, la mafia haría llegar por contrabando desde Canadá “descripciones densas” en camiones de carga, la sangre y la significación densa se cuajarían en las cunetas a mediada que las pandillas de contrabandistas semióticos se lanzaran a una serie de actos violentos sangrientos y emboscadas. Los adictos estarían así sujetos a la extorsión. El consumo de significaciones profundas y sus respectivas consecuencias psíquicas no disminuirían de ninguna manera, pero el mundo criminal se beneficiaría y toda la estructura de la sociedad civil quedaría sometida a un severo esfuerzo. ¡Nunca!”⁵³⁷

Ironía, sarcasmo, sátira, alusión, metáforas... la prosa de Gellner hace un despliegue de todos estos recursos para empatizar con el lector, haciendo que fluyan en él sus procesos asociativos, estimular su pensamiento, enervarle en ocasiones... todo menos dejarle indiferente.

Uno de los recursos que yo considero más brillantes y reveladores de los escritos de Gellner son sus metáforas y símiles. Sus textos están plagados de ellas. De nuevo extraeré algunos ejemplos que han ido apareciendo a lo largo del análisis de su obra con su respectivo correlato: *los sin tiempo* (filósofos analíticos), *los narodniks de Oxford* (filósofos del lenguaje ordinario), *el fantasma* (la teoría del conocimiento empirista), *la máquina* (el materialismo), *el esqueleto* (la forma lógica), *kakania/megalomanía* (el imperio austrohúngaro),

⁵³⁶ *Condiciones de la libertad*, pág. 28.

⁵³⁷ *Antropología y política*, pág. 39

Ruritania (la nación “inventada” de los nacionalistas), *el diablo en la filosofía moderna* (argumentos relativistas), *la jaula de goma* (por oposición a la jaula de hierro weberiana), *hermenéutica expiatoria* (antropología hermenéutica), *la visión Crusoe* (individualismo ilustrado), etc. Estos son algunos de sus símiles y metáforas, hay muchísimos más pero, me centraré en algunas imágenes que considero suficientemente iluminadoras para extraer conclusiones y recapitular el presente trabajo sobre la obra de Gellner: *Crusoe, Hamlet, Don Quijote y Prometeo*.

Los tres primeros son personajes literarios claves de la modernidad, el cuarto es uno de los mitos clásicos de los que se ha servido la cultura para retratar la condición humana. Todos ellos pueden usarse como arquetipos para exponer la problemática situación a la que ha conducido la vía moderna. Gellner los saca a relucir en la introducción a *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory*⁵³⁸. Esta colección de ensayos trata de tres temas principalmente: las imágenes básicas a través de las cuales vemos a la humanidad, el conocimiento y las cuestiones sociopolíticas. Los tres temas conforman el legado filosófico de nuestro autor que los presenta íntimamente relacionados. El presente escrito ha pretendido dotarlos de unidad, presentarlos de forma narrativa, y, a la vez, mostrarlos como la otra cara de la moneda de la influyente filosofía de Wittgenstein, posiblemente uno de los filósofos más influyentes del pasado siglo, cuya sombra planeó sobre la filosofía de Gellner.

Por ello el primer capítulo, “El desafío a la concepción heredada”, lo hemos dedicado a la crítica que realiza Gellner de la filosofía del lenguaje en la que se formó en Oxford, la filosofía que Gellner llama “lingüística” despectivamente es la última deriva de una primera preocupación por el lenguaje. Esta reflexión no se realizaba *per se*, sino que era un intento de abordar el “fracaso” de la tradición

⁵³⁸ Gellner, E., *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

racionalista e ilustrada con nuevas armas. El principal problema filosófico que se planteó la modernidad fue el problema de la validación, en todos los ámbitos –la cognición, la política, la moral, la estética-. Se necesitaba un pase para el nuevo mundo que se estaba gestando y que por añadidura la propia reflexión sobre la validez contribuía a crear. La filosofía del lenguaje es una nueva versión de la estrategia Crusoe, la visión individualista que busca reconstruir el mundo de nuevo, paso a paso, con las armas de la duda, no aceptando nada sino aquello a lo que la razón me obliga.

Ahora los elementos ya no son las ideas claras y distintas o las impresiones en versión empirista sino determinadas proposiciones inmaculadas que conecten directamente con el mundo a través de las formas lógicas a las que no tienen más remedio que plegarse. ¿Sirvieron estos puntos de anclaje para sacarnos del problema de Hamlet? O lo que es lo mismo ¿cómo puede actuar alguien que duda? La respuesta es que no sirven, la nueva vía para salir del problema Hamlet, conduce una vez más a una sobredeterminación de dificultades del mismo tipo a los que se enfrentó la epistemología clásica, no voy a enumerarlos pues ya han ido saliendo a lo largo de estas páginas. Sólo diré que el lenguaje tampoco proporciona ninguna clave. A nivel teórico la razón no puede fundamentarse a sí misma aunque engendre un nuevo modo de cognición.

Pero la más radical de todas sus dificultades se da a nivel práctico; ese nuevo modo de cognición nos hace polvo como sujetos y en ese sentido mina toda posibilidad de certeza moral. Descartes, Hume, Kant, la triada de grandes filósofos de la tradición racionalista, se dieron cuenta de ello, las virtudes del pensamiento y de la acción no siempre son las mismas, la razón teórica y la razón práctica funcionan de forma paralela, hechos y valores no van de la mano, más bien lo que hay que percatarse es de que se presentan de forma mezclada, de modo que el problema de Hamlet se transforma en el problema de Don Quijote, o en la “solución” desde los parámetros de la filosofía

lingüística.

La filosofía del lenguaje nos ha vuelto a señalar un viejo problema con distinta voz. Técnicamente es el problema de que el exilio cósmico no es posible, el sujeto de conocimiento no llega al mundo ni puede distanciarse de él al margen de los significados vigentes, desde esta filosofía la razón que se ofrece es que la observación ya está cargada de teoría. Dicho en versión segundo Wittgenstein se podría expresar afirmando que una proposición sólo tiene significado dentro de un determinado juego lingüístico, un juego que descansa en una determinada forma de vida. Por lo tanto, no hay elementos cognitivos ni significativos últimos donde fundamentar el conocimiento, los significados nos llegan en paquetes.

Volviendo a Don Quijote, ¿por qué es un modelo más adecuado para entender la condición epistemológica en la que vivimos? La respuesta de Gellner es que Don Quijote intenta actuar en términos de una cultura, pasada o ficticia, mientras vive en otra. *Desde fuera* nosotros sabemos cuál es la real, pero la vida siempre se vive *desde dentro*, de forma que la cuestión no tiene una respuesta obvia. La solución emprendida por parte de la filosofía del lenguaje, inspirándose en el segundo Wittgenstein, es lo que Gellner interpreta de forma quijotesca, se trataría de evitar los problemas aceptando las supuestas formas de vida. Es una salida quijotesca porque ello implicaría abrazar una ficción, no se pueden evitar los problemas de justificación del conocimiento ignorándolos, no existe un *statu quo ante* (el sentido común o su sombra lingüística) al que volver, el significado no sólo es el uso pues el uso se puede cuestionar, y precisamente fue la duda la que transformó el mundo al parir el nuevo modo de cognición que llamamos ciencia. (Esta es la conclusión que se extrae de nuestro primer capítulo).

En suma, Gellner acepta algunos de los argumentos de la filosofía del lenguaje en la que se formó, pero ello no implica para nada

el rechazo del racionalismo de la tradición epistemológica. Cierta distanciamiento ha sido posible, su resultado es la ciencia. Antes de recapitular su posición lo que he llamado “positivismo por razones hegelianas” (que he intentado desarrollar en los apartados 3 y 4), habría que señalar que los argumentos de la filosofía del lenguaje se pueden articular de diferentes maneras. En otra de sus magníficas imágenes Gellner le llama el problema del diablo⁵³⁹ o del genio maligno, como lo bautizó Descartes. ¿Quién es el diablo que puede provocar que yo me engañe sistemáticamente, que actúa en mí sin que yo sea consciente de ello? El lenguaje no es el único candidato, la mente, la historia, la naturaleza han sido otros. Una vez Descartes estableció la hipótesis -en la que posiblemente no creía, gracias a otra si cabe más fantástica, al menos por trascendente (un Dios benevolente)- ésta se cuele inevitablemente.

Dejando el lenguaje metafórico la hipótesis del diablo apunta a algo que inevitablemente interfiere en nuestra búsqueda del conocimiento. El primer candidato fue la propia mente. Realizado el giro copernicano, la mente se convierte en una estructura que media en el modo en que captamos el mundo. ¿Cómo sabemos que esta interferencia no provoca un error sistemático? Nos encontramos con el reverso del problema de la racionalidad, el problema del relativismo. Lo que interfiere no necesariamente tiene que ser la mente, puede ser la historia, la naturaleza, el ya mencionado lenguaje, todos ellos son elementos de los que no nos podemos desembarazar, pues son los núcleos básicos que nos constituyen como yo, que configuran nuestra identidad o lo que llamamos nuestra racionalidad.

Gellner piensa que constatado este hecho sólo caben dos posibilidades: resistir, intentando contrarrestar el diablo que llevamos en el cuerpo, o colaborar con él, y estas son las dos opciones básicas, realmente los dos extremos de un espectro. Las filosofías modernas, sobre todo las teorías del conocimiento y su descendiente la filosofía

⁵³⁹ Recordemos el título de una de sus obras *El diablo en la filosofía moderna*.

del lenguaje, son ejemplos de estas dos posibles actitudes. La resistencia es la actitud que caracteriza a lo que Gellner ha llamado “las grandes selectoras”, filosofías que se empeñan en ofrecernos algún tipo de regla de pensamiento o criterio para contrarrestar el “error” sistemático y alcanzar la verdad. El otro bando, los colaboracionistas, contarían con un argumento poderoso: si no nos podemos sustraer del error, si lo que nos engaña es todopoderoso y sistemático ¿no puede este error rebautizarse y llamarse verdad? A este tipo de teorías es a las que Gellner llama “teorías del respaldo” (todo este asunto ha sido tratado en el apartado 4).

¿Colaborar o resistir? He aquí la cuestión, he aquí el dilema. Bueno Gellner lo tiene claro, él está con la resistencia, pero ¿cómo articularla?, ¿qué estrategia seguir después de tantos intentos? En este punto es donde el filósofo y el antropólogo se unen. La tradición racionalista e ilustrada cometió un error, pensaba que su análisis de la mente humana era universal y atemporal, precisamente lo que nos enseña la antropología es que hay diferentes formas de “racionalidad” o si queremos no utilizar este término podemos hablar de modos diferentes de justificación de las creencias. Con los datos de la antropología el problema de delimitar la racionalidad moderna pasa por el contraste con la mente salvaje, por un lado, y con las formas de cognición que se desarrollaron en las sociedades agrarias, por otro. ¿No implica esta asunción de diferentes tipos de “racionalidades” el relativismo del que Gellner desea sustraerse? La respuesta, desarrollada en el apartado 5, es que el relativismo es un hecho, al menos diacrónicamente, ahora bien en estos momentos ya no parece una opción, los criterios racionales (estructuralismo/empirismo, usaremos estas etiquetas para resumir) que han generado el conocimiento científico son extremadamente poderosos, engendran una tecnología que asegura el camino del crecimiento, que genera consenso teórico y, no nos vamos a engañar, práctico. Nadie que haya probado el fruto de la ciencia es capaz de renunciar a ella, luego la racionalidad moderna se justifica en la práctica (positivismo por razones hegelianas).

Pero el nuevo modo de cognición lleva asociado un determinado tipo de sociedad, no podemos aislar al conocimiento pues un determinado modo de cognición lleva parejo un orden social en el terreno productivo y también en relación al mantenimiento del orden. Todas estas observaciones permiten a Gellner ofrecernos un gran fresco de la historia humana, el libro fundamental donde se expone éste es *El arado, la espada y el libro* en el que, desde una perspectiva materialista, se explica la estructura de la historia humana (hemos dedicado el apartado 5 a la exposición de esta filosofía de la historia). Producción, cognición y coerción son las tres esferas desde las que se puede elucidar la estructura de una sociedad y este concepto es clave pues son los cambios estructurales los que explican el paso de un modo social a otro. La antropología y la filosofía ofrecieron modelos para explicar el desarrollo histórico, el que más éxito tuvo fue el que ordenó la historia a través de la noción de progreso, el progreso es el gran mito de la modernidad, proporciona orden y normatividad.

Analizados los encantos y los defectos de la noción de progreso hemos visto cómo Gellner se la apropia para transformarla, su esquema es evolucionista pero no es teleológico, él le llama neoepisódico, intentando fundir dialécticamente los dos modelos históricos que se centran en el cambio (contractualismo y evolucionismo). La idea es que hay cambio y transformación, desarrollo, pero éste responde a factores azarosos. Fueron este tipo de factores, su conjunción, los que produjeron la gran metamorfosis que conocemos como modernidad. Para Gellner la modernidad supone un punto de inflexión, una gran brecha o zanja con respecto a todo lo anterior, sobre sus causas la que de momento le parece la mejor explicación es la que ofreció Weber, el sociólogo de la racionalidad moderna. Hubo un punto de inflexión que dio origen a un cambio en cómo los hombres comenzaron a evaluar y purgar sus sistemas cognitivos, éste provino de una transformación del rito. El protestantismo, la negación de la autoridad y la jerarquía a la hora de conocer la verdad, junto con el afán austero de acumulación

como signo de salvación que permite la reinversión de la ganancia, fueron claves para emprender el camino del crecimiento. Se sacó al conocimiento de los estrechos límites de la autoridad y la tradición, una nueva forma de entender la religión a la larga permitió la combinación de atomismo y empirismo.

Encapsulada en su filosofía de la historia está la teoría del nacionalismo que hemos tratado en el apartado 6. El nacionalismo surge de la transición de las sociedades agrarias a las sociedades industriales, ésta condujo a un cambio progresivo, a una nueva unidad política, los estados-nación, desde otro tipo de estructuras (imperios, ciudades-estado...). Lo que esto implica es que no es la nación lo que engendra el nacionalismo, sino el nacionalismo el que crea la nación. Las naciones no son entidades naturales o universales sino fenómenos históricos contingentemente devenidos. Esta nueva forma de unidad política, aunque arbitraria, surge de una necesidad económica, el sistema productivo industrial y su estructura ocupacional requiere socializar a las personas en una cultura alta alfabetizada, por lo que se hace necesario acotar una cultura a través de una lengua.

El nacionalismo, no obstante, no utiliza este discurso para legitimarse sino que apela a una metafísica romántica, al discurso de lo idiosincrásico (lo cultural) del ser humano como fuente principal de identidad. Revisadas algunas críticas vertidas sobre el modelo gellneriano de explicación del nacionalismo he discutido la vigencia del fenómeno nacionalista en el mundo cada vez más globalizado en el que vivimos, también he intentado señalar la instrumentalización de la diferencia cultural con fines políticos (no siempre nacionales) en las sociedades cada vez más homogéneas culturalmente del mundo industrial.

Por último, para explicar la posición política gellneriana, su opción liberal, he visto cómo Gellner vuelve a recurrir al contraste, en este caso con la experiencia que supuso el intento de llevar a la práctica

un orden moral (una religión no trascendente), el periclitado marxismo, y, por otra parte, el Islam, en el que el orden social se sigue derivando de un orden religioso.

Opuesta a estas dos *ummas* está la sociedad civil, una sociedad plural que garantiza la libertad negativa y la positiva, su condición de posibilidad es cierta separación entre lo económico y lo político, el marxismo era un sistema ejecutivo-administrativo, por contraste, para que emerja la sociedad civil lo económico debe mantener una relativa independencia de lo político, de forma que puedan aparecer instituciones que contrarresten el poder del estado. La libertad no es el único valor al que debe plegarse la política sino también la igualdad. Para Gellner la sociedad civil promueve el igualitarismo entre otros factores por su mercado laboral móvil. Una sociedad móvil, anónima e individualista, la sociedad de masas, está implicada en el modo de producción industrial y en su modelo de racionalidad.

Subrayamos el término implicación, libertad e igualitarismo aunque estén en la profesión de fe de Gellner, no son sólo valores abstractos sino que están enraizados socialmente, están vinculados a una formación social única en la historia entre la que hay una relativa "separación de poderes" en los tres ámbitos mencionados (creencias legítimas, poder y producción).

En suma, la modernidad es la causa de Gellner, su objeto de reflexión, también el orden que él respalda. Pero que vea sus luces no implica que no vea sus sombras. Las he intentado señalar a lo largo de estas páginas, para recapitularlas utilizaré una de sus iluminadoras metáforas: la de Prometeo perplejo. En ella se resume a mi ver la condición moderna, hemos robado el fuego a los dioses, poseemos el conocimiento y la técnica pero ¿acaso vivimos en un mundo racional?, ¿podemos encontrar nuestra identidad en la razón?

La respuesta es que lejos de los ideales ilustrados que

proclamaron a la razón como la vía para escapar de una cultura basada en la autoridad y la superstición, tenemos que reconocer que estamos lejos de una cultura racional en una sociedad racional. Hay que reconocer que la racionalidad moderna tiene límites, se puede hablar de razones intrínsecas: la imposibilidad de justificarse a sí misma; pero sobre todo lo más grave es que no genera un conjunto de conocimientos estables, una visión de la naturaleza y de la sociedad que pueda servir de fundamento del orden moral y dote a los hombres de identidad.

La razón es un método, un procedimiento que ni tan siquiera puede justificarse a sí mismo ni a su producto. Este producto (la ciencia fundamentalmente) es extraordinario, genera consenso y permite el desarrollo de una tecnología de desbordado poder. No obstante, no es de gran ayuda en los asuntos humanos, precisamente la aplicación de ese método nos deshumaniza, nos convierte en objetos sometidos a causas y no en sujetos con una voluntad libre (como constató Kant).

Los resultados tan aplastantes en la esfera del conocimiento, también contribuyen a la irracionalidad del mundo. Por apuntar algunos problemas: el interés rector de la ciencia, el control de la naturaleza, conduce a una naturaleza descontrolada. El crecimiento económico sin límites supone que no haya criterios de racionalidad básica (medios-fines) claros ni en la producción ni en el consumo.

Por otra parte, los hombres necesitan del ritual, la emoción, la ilusión y el mito para hacer de la vida algo genuino y deseable. Pero conocimiento e ilusión son incompatibles, la irracionalidad de la cultura es el reverso de la cognición. Ésta es para Gellner la condición moderna, somos Jekyll y Hyde, seres con una identidad dividida que nos aboca a vivir un dilema. O bien buscar la identidad en la razón y en los valores que esta engendra: universalismo, análisis, evidencia, igualitarismo, individualismo, imparcialidad; o bien en los ritos y particularidades heredadas de culturas anteriores o inventadas de nuevo.

Evidentemente lo óptimo sería reconciliar los dos polos del dilema. La propuesta gellneriana para reconciliarlos pasa por el *compromiso* serio con la razón, a la vez que podemos seguir viviendo *irónicamente* nuestras costumbres particulares y contingentes, conscientes de que no son más que retazos de lo que fuimos, valiosas antigüedades o que, en caso contrario, si son por así decir de nueva planta, no se sustentan más que en la práctica. Lo que cabría preguntarse es si esta combinación de razón y cultura es viable o no acabará autodestruyéndose. Me permitiré acabar esta investigación con unas palabras del propio Gellner que creo resumen bien su legado filosófico:

“En un mundo tradicional estable los hombres tenían identidades vinculadas a sus roles sociales, y confirmadas por su visión general de la naturaleza y de la sociedad. La inestabilidad y el cambio rápido, tanto en el conocimiento como en la sociedad, han privado a tales imágenes de su antiguo sentimiento de fiabilidad. Las identidades son, quizá, más irónicas y condicionales que nunca, o al menos más que cuando eran tan seguras e injustificadas. Pero el mismo estilo cognitivo que ha provocado esta erosión de confianza es también la base de un nuevo y diferente tipo de identidad. Podríamos al final buscar nuestra identidad en la razón, y encontrarla en un estilo de pensamiento que nos ofrece un genuino conocimiento del mundo que tenemos, y que nos alienta a tratar a los demás equitativamente, a pesar de las raíces precarias de la dama, su precaria base, su desigual rendimiento, su fracaso en legitimarse a sí misma (...)⁵⁴⁰

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE ERNEST GELLNER

- Gellner, E., *Words and Things, A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, London, Gollancz, 1959 [*Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos, 1962.]
- Gellner, E., "Ayer's Epistle to the Russian", *Ratio*, vol.5, nº2, December, pp.168-80, 1963. [*Filosofía y ciencia*, Valencia, Universidad de Valencia, 1975.)
- Gellner, E., *Thought and Change*, Chicago. The University of Chicago Press, 1964.
- Gellner, E., *Saints of the Atlas*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- Gellner, E., *Cause and Meaning in the Social Sciences*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Gellner, E., *Legitimation of belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- Gellner, E., *The devil in modern philosophy*, London and Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Gellner, E. *Contemporary Thought and Politics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Gellner, E. *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory*. Cambridge. Cambridge University Press, 1980.
- Gellner, E. *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Gellner, E. *The Psychoanalytic Movement: Or the cunning of unreason*. London, Paladin, 1985.
- Gellner, E., *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Gellner, E., *The concept of Kinship and Other Essays*. London, Blackwell, 1986.
- Gellner, E., *Culture, Identity and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987 [Cultura, identidad y

política, Barcelona, Gedisa, 1998]

Gellner, E., *Plough, Sword and Book*. London, Collins Harvill, 1988 [*El arado, la espada y el libro*, Barcelona, Ediciones 62, 1994].

Gellner, E., *Reason and Culture*. Oxford, Blackwell, 1992. [Razón y Cultura. Madrid, Síntesis, 2005.]

Gellner, E., *Post-Modernism, Reason and Religion*. London, Routledge, 1992. [*Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994.]

Gellner, E. *Encounters with Nationalism*. Oxford, Blackwell, 1994. [*Encuentros con el Nacionalismo*. Madrid, Alianza Universidad, 1994.]

Gellner, E. *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*. Oxford, Blackwell, 1995. [*Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Barcelona, Gedisa, 1997]

Gellner, E. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. London, Penguin, 1994. [*Las condiciones de la libertad*. Barcelona, Paidós, 1996.]

Gellner, E. *Nationalism*. London, Phoenix, 1997. [*Nacionalismo*. Barcelona. Destino. 1998]

Gellner, E., Cansino, C. ed. *Liberalismo fin de siglo, Homenaje a José G. Melquior*. Almería, Universidad de Almería, 1998

Gellner, E. *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge, Cambridge University Press. 1998 [*Lenguaje y soledad*, Madrid, Síntesis, 2002.

Gellner, E. *Selected Philosophical Themes*. Londres, Routledge, 2003.

FUENTES CONSULTADAS

- Acero, J. J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel, 1985.
- Adorno, T., y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
- Anderson, B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.
- Ayer, A., *Lenguaje, verdad y lógica*, Madrid, Ediciones Orbis, 1985.
- Bender, T. K., "The Wittgenstein quadrille", *Clio*, Spring, 2000.
- Berger, P. y Luckman, T., *La construcción social de la realidad*, Madrid, Martínez Murguía (Ed.) 1986.
- Berlin, I., "The Bent Twig: A Note on Nationalism", *Foreign Affairs*, 51, 1972.
- Berlin, I., "Herder y la ilustración", *Antología de ensayos*, Madrid, Austral, 1995.
- Bruno, G., *La expulsión de la bestia triunfante*. Madrid, Plaza edición, 1995.
- Canterla, C., "La metacrítica a la razón ilustrada en Hamman", *Daímon. Revista de filosofía*, suplemento 2, 2008.
- Casals, J., *Afinidades Vienesas. Sujeto, lenguaje y arte*. Barcelona, Anagrama, 2003.
- Chabod, F., *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1967.
- De Coulanges, F., *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1974;
- De Maistre, J., *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Descartes, R., *Discurso del Método*. Madrid, Aguilar, 1980.
- Dostoievski, F., *Apuntes del subsuelo*, Madrid, Alianza, 1991.
- Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987.
- Durkheim, E., *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 2002.
- Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1992.
- Frege, G., *Estudios sobre semántica*. Barcelona, Ariel, 1971.
- Freud, S., *El malestar de la cultura*. Alianza, Madrid, 1980.
- Gabriel, M., "Review of G. Marcel, *Being and Having*", *Mind*, vol. 59, 1950
- Garfinkel, H., *Estudios en etnometodología*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- Geertz, C., "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics", en *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and*

Africa. Nueva York, Free Press, 1963.

- Geertz, C., “Anti-antirelativismo”, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Geertz, C., *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona Paidós, 2002.
- Giddens, A., *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, 1988.
- Giddens, A., *Modernity and Self Identity*. Cambridge, Polity Press, 1991.
- Giddens, A., *The consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Publishers, 1990.
- Greig, J. Y. T. (Ed.), *The Letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- Hall, J. A. and Jarvie, I. (Eds.), *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam, Rodopi, 1996.
- Hall, J. A., *Diagnoses of Our Time*, London, Heinemann, 1981.
- Hall, J. A., *Ernest Gellner. An Intellectual Biography*, Londres, Verso, 2010.
- Hall, J. A., *Estado y nación*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.
- Hanner, U., *Conexiones transnacionales. Cultura, Gentes, Lugares*. Madrid, Cátedra, 1998.
- Haugaard, M. and Malesevic, S. (Eds.), *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Hobsbawm, E., *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1990.
- Horton, R., “African Traditional Thought and Western Science”, *Africa*, Vol. XXXVII, nº 2, April, 1967.
- Hume, D., “De la superstición y el entusiasmo” *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Hume, D., *Compendio sobre un tratado de la naturaleza humana*. Valencia, Cuadernos Teorema, 1977.
- Hume, D., *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1987
- Hume, D., *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 1992.
- Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Istmo, 2004.
- Huxley, A., *Mono y esencia*, Barcelona, Edhasa, 1983.
- Huxley, A., *Un mundo feliz*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985.
- Janick, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1984.

- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1988.
- Kedourie, E., *Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1960.
- Kohn, H., *The Idea of Nationalism*, Nueva York, Macmillan, 1945.
- Lessnoff, M., *Ernest Gellner and Modernity*, Cardiff, University of Wales Press, 2002.
- Lipovetsky, G., *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Maclean, I., Montefiore, A. y Winch, P. (Eds.), *The Political Responsibility of Intellectuals*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990
- Mayos, G., “Ernest Gellner I la història filosòfica”, *L’espill*, nº 33, 2009, págs 152-164.
- Metha, V., *La mosca y el frasco*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Monk, R., *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Moulines, U., “Manifiesto nacionalista o hasta separatista si me apuran”, *Isegría*, 24, 2001.
- Moya, C., “La evolución de la filosofía analítica”, Muguerza, J. y Cerezo. P. Id., *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1974.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid, Tecnos, 2010.
- Niznik, J. y Sanders, T. (Eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000.
- Oakeshott, M., *Moral y política en la Europa moderna*. Madrid, Síntesis, 200
- Ors, C. y Sanfélix, V., “El revolver, el ganado y el libro. Una lectura Gellnerina de dos films del Jonh Ford” en *Actas del XV congreso del de filosofía del País Valenciano*. Valencia, 2004.
- Orwell, G., *1984*, Barcelona, Destino, 1994.
- Platón, *Cartas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.
- Prades J.L. y Sanfélix V., *Wittgenstein: Lenguaje y Mundo*, Madrid, Cincel, 190.
- Quine, W.V.O., “Naturalización de la epistemología”, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Quine, W.V.O., “The nature of natural knowledge”, *Mind and Language*, Guttenplan, S. (ed.) Oxford, Clarendon Press, 1975

- Rorty, R., *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983.
- Rosaldo, R., and Ina, J., *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2002.
- Russell, B., *Conocimiento y lógica*. Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- Russell, B., *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid, Aguilar, Madrid, 1960.
- Ryle, G., *La revolución en filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- Sanfélix, V., “¿Fue Wittgenstein un liberal?” en *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Vol. 27, nº 2, 2008.
- Sanfélix, V., “Anti-anti-historicismo” en Perona, A. J., (edt.) *Contrastando a Popper*, Madrid, Biblioteca Nueva 2008.
- Sanfélix, V., “Filosofía analítica”, Navarro Cordón, J. M., Ed., *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Vol I. Corrientes*. Madrid, Síntesis, 2004.
- Sanfélix, V., “Los límites de la lógica”, Sanfélix, V., ed. *Acerca de Wittgenstein*. Valencia, Pretextos, 1993.
- Sanfélix, V., “Reductio ad vacuum. La crítica de Wittgenstein al cartesianismo”, *Anuario filosófico*, número 28, 1995.
- Schmitt, A. *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003
- Tomlinson, J., *Culture and Globalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.
- Toulmin, S., *Cosmópolis*, Barcelona, Península, 2001,
- Trouillot M. R., *Anthropology Beyond Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.
- Vesey, G. N. A., ¿Skinner o Platón? Valencia, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Nº 11, 1987, págs. 7-39.
- Weber, M., *Economía y sociedad: esbozo de una sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Wettersten, J., “Ernest Gellner: A Wittgensteinian Rationalist”, Hall, J. A. and

- Jarvie, I. *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Ed. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1966.
- Wittgenstein, L., *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe, 2003.
 - Wittgenstein, L., *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Taurus, Madrid, 1979
 - Wittgenstein, L., *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 2003.
 - Wittgenstein, L., *Tractatus lógico filosófico*, Madrid, Alianza, 1987.
 - Wittgenstein. L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.

