



NUEVOS COMBATES POR LA HISTORIA
Maravall y la literatura española contemporánea

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA

NUEVOS COMBATES POR LA HISTORIA

Maravall y la literatura española contemporánea

VISOR LIBROS

COMITÉ ASESOR:

Carlos Alvar
José Manuel Blecua
Luis Alberto de Cuenca
José María Díez Borque
Pura Fernández
Teodosio Fernández
Víctor García de la Concha
Luis García Montero
Araceli Iravedra
José-Carlos Mainer
Remedios Sánchez García
Darío Villanueva

© Cubierta:
© Miguel Ángel García, 2024
© Visor Libros
Isaac Peral, 18 - 28015 Madrid
www.visor-libros.com

ISBN:
Depósito Legal:
Impreso en España - Printed in Spain
Gráficas Muriel. C/ Investigación, n.º 9. P. I. Los Olivos - 28906 Getafe (Madrid)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (<http://www.conlicencia.com>; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. La incorregible imaginación de la historia	13
--	----

PRIMERA PARTE

DE LAS FORMACIONES SOCIALES E HISTÓRICAS A LAS FORMACIONES IDEOLÓGICAS: NUEVOS Y VIEJOS COMBATES

I. TODA HISTORIA, INCLUIDA LA HISTORIA DE LA LITERATURA, ES SOCIAL	29
Hacia una historia histórica de la literatura	29
La historicidad de toda producción	40
Historia social e historia de las mentalidades	50
II. POR QUÉ LAS LLAMAN MENTALIDADES CUANDO QUIEREN DECIR IDEOLOGÍAS	59
Historia social e ideologías	59
De las ideologías a las mentalidades	69
Las mentalidades conquistan su derecho de ciudadanía	80
III. LOS ESPECTROS DE MARX ASEDIAN AL HISTORIADOR	93
Marxismo y <i>nouvelle histoire</i>	93
De cómo deshistorizar la historia	102
La deriva antropológica	113
<i>Annales</i> : ¿una teoría de la historia?	123
IV. MODOS DE PENSAR LA HISTORIA (CON LA AYUDA DE ALTHUSSER) ...	135
Ser marxista en historia	135
El objeto teórico «historia»	147
Ni empirismo ni hegelianismo	158

V. LA IDEOLOGÍA NUNCA DICE «SOY IDEOLÓGICA»	169
Ideología (1): falsa conciencia, discurso, ilusión necesaria	169
Ideología (2): hegemonía, reproducción	180
Ideología (3): la máquina del Estado	190
La ideología tiene historia	198

SEGUNDA PARTE

LA LITERATURA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA DESDE LA «HISTORIA SOCIAL DE LAS MENTALIDADES»: EL CASO MARAVALL

VI. LA ANSIEDAD DE LA INFLUENCIA MARXISTA	213
¿Maravall y Althusser? Con permiso de Vilar	213
Se conoce a través de una problemática teórica	223
La cordillera de Marx	230
Más que una espuma superestructural	238
VII. MARAVALL ANTES DE MARAVALL	247
Del incipiente poeta al discípulo orteguiano	247
Arquitectura mental	257
Maravall y la nueva arte poética española	264
Teórico, crítico, antólogo	273
VIII. LOS CAUCES DEL ORTEGUISMO	285
La nación como empresa moral	285
La cultura de la vida. Sobre Baroja y Gide	294
Hay que ser lo que se es: la salida de la crisis	303
IX. INVENTÁNDOSE OTRA ESPAÑA. EL NUEVO LIBERAL	311
La mentalidad moderna	311
Derroteros de la modernidad española	322
Corrigiendo el pasado (y al mismo Cervantes)	333
X. LA HISTORIA DE LOS HISTORIADORES	343
Del saber histórico: Menéndez Pidal y Sánchez-Albornoz	343
Institucionismo e historia: Rafael Altamira	350

XI. LA HISTORIA DE LOS ESCRITORES	359
Ideologías del 98: Ganivet y Valle-Inclán	359
La microhistoria de Azorín: <i>eadem sed aliter</i>	366
La poesía de la historia en Unamuno	374
XII. ORTEGA Y GASSET, ALFA Y OMEGA	385
Destino personal y circunstancia española	385
Ortega como problema	393
OBRAS CITADAS	401

La mayor parte de las gentes ignoran durante toda su vida que están dominadas, esto es un hecho. Creen que actúan como lo harían si no hubiera en absoluto autoridad ni nada que los gobernase. A veces, cuando se dan cuenta de su error, se ponen furiosos.

BERTOLT BRECHT, *Diálogos de fugitivos*

El método histórico es un método filológico cuyo motivo es el libro de la vida.

WALTER BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*

Al parecer, necesito un mínimo de controversia para transformar la admiración en disposición mental para escribir.

PERRY ANDERSON, *Campos de batalla*

Il ne s'agit pas de «fuir» le présent dans un passé, même illustre. Il s'agit de notre présent lui-même: de la théorie de Marx.

LOUIS ALTHUSSER, «La querelle de l'humanisme»

Marx en efecto se inventó un lenguaje otro, que choca de inmediato con nuestro horizonte mental, pero que no obstante resulta clave para nuestro horizonte vital.

JUAN CARLOS RODRÍGUEZ, *Pensar la literatura*

Introducción

La incorregible imaginación de la historia

A la hora de introducir este libro, me gustaría servirme de unas cuantas imágenes que nos trasladasen de este umbral donde recibo al lector al corazón mismo de las páginas que tiene por delante y lo aguardan. La primera es de Louis Althusser y la desliza en un texto donde reflexiona sobre el marxismo como teoría «acabada», en el sentido de terminada de hacer (*finie*). Que pueda definirse así no significa que sea una teoría agotada o cerrada (*fermée*). En su opinión, es la filosofía de la historia la que está cerrada porque contiene de avance en su pensamiento todo el curso de la historia. Y en este libro se intenta defender que el materialismo histórico no es una filosofía más de la historia. Solo una teoría acabada, argumenta Althusser, puede estar realmente abierta a las contradicciones que descubre en la sociedad capitalista, abierta a su devenir aleatorio, «ouverte, donc attentive, et capable de prendre au sérieux et compte à temps l'incorrigible imagination de l'histoire» (Althusser 1998: 286). La incorregible imaginación de la historia: una primera imagen sobre la que considero conveniente llamar la atención, frente a quienes se precipitaron en proclamar el final de la historia. Y el marxismo como teoría lo suficientemente desarrollada, terminada, como para ser capaz de hacerse cargo de esa incorregible imaginación, de vivir de las contradicciones del capitalismo; más aún, de existir para desvelar esas contradicciones del capitalismo, que no es el remanso de paz en el que trataron de hacernos creer quienes decretaron asimismo el final de los grandes relatos.

Los marxistas, argumenta Althusser en otro lugar, deben hablar el lenguaje de todo el mundo para ser comprendidos, pero también deben recurrir a los conceptos específicos de su teoría. Hablan por eso otro lenguaje que no todo el mundo comprende o acepta. Están obligados a emplear un lenguaje conceptual que no coincide con el lenguaje de todo el mundo. Si no fuera así, deberían someterse a las evidencias, a los prejuicios de la ideología dominante (Althusser 2019: 64-65). Toda la fuerza del marxismo procede del hecho de que posee una teoría propia; una teoría para analizar la historia como historia de la lucha de clases, de los modos de producción y las formas de explotación. Ninguna otra teoría la analiza de este modo. Solo la teoría marxista puede decir lo que ella dice sobre ese continente que Marx nos ha abierto, el continente historia (p. 117). Tratando de mostrar por qué Marx tenía razón, Terry Eagleton señala que la confirmación más convincente de su teoría de la historia es la sociedad capitalista tardía: «En cierto sentido, su argumento se está haciendo más cierto con el paso del tiempo. El reduccionista económico es el capitalismo, y no el marxismo. Es el capitalismo el que cree en la producción por la producción misma (en el sentido más restringido del término “producción”)» (Eagleton 2011: 117). Por supuesto, el marxismo no explica el capitalismo ni ningún otro sistema histórico —pero nació para explicar sobre todo el capitalismo y combatirlo— desde ese reduccionismo económico. La producción no es solo material o económica. Hay también producción ideológica. Y ningún sistema, ni siquiera el capitalismo avanzado o tardío, a pesar del economicismo con el que nos inunda en todos los planos, puede explicarse sin el nivel ideológico, básico para el funcionamiento de cualquier formación social. Por eso este libro trata de historia, de ideología y de literatura. Es decir, de cómo el marxismo las ha pensado y puede seguir haciéndolo, afrontando la incorregible imaginación de lo que deviene y no se para, porque lo nuestro es pasar.

Insistiendo en sus argumentos, Eagleton afirma que muchos de quienes rechazan en la actualidad la teoría marxista de la historia, banqueros, asesores financieros, ejecutivos de empresa, se comportan como si fuera totalmente cierta: «Todo lo que hacen atestigua su fe en la prioridad de lo económico. Son marxistas espontáneos sin excepción» (2011: 120). En realidad, ser marxista no es fácil, ni en economía (todas esas figuras a las que se refiere el teórico británico solo dan

prioridad, espontánea o reflexivamente, a la economía política capitalista), ni en historia, ni en literatura, ni en filosofía. Precisamente, el Badiou que filosofa sobre el «despertar de la historia» a partir de las últimas revueltas populares coincide con el análisis de Eagleton: «Si tenemos en cuenta que, para la opinión corriente, el marxismo consiste en conceder un papel preponderante a la economía y a las contradicciones sociales que implica, ¿quién no es marxista hoy en día? Nuestros amos son los primeros que son “marxistas”» (2012: 18). Sin embargo, añade el filósofo francés, saltarán del susto y considerarán un criminal a quien pronuncie la palabra comunismo. Por lo tanto, dejémonos de bromas y de argumentos ingeniosos: nuestros amos son capitalistas. Contra quienes se confiesan fascinados por las mutaciones tecnológicas y por la continua expansión del capitalismo posmoderno, Badiou afirma que presenta todos los rasgos del capitalismo clásico. Corresponde estrictamente a lo que se podría esperar de él: «Si tomamos, en lo que concierne al futuro del capital, todas las categorías predictivas de Marx veremos que es ahora cuando quedan plenamente demostradas. ¿No habló Marx del “mercado mundial”?» (p. 22). Pensó asimismo en el carácter insoslayable de la concentración del capital, de las crisis cíclicas, de las guerras. El mundo actual es exactamente el que Marx anunció como «desarrollo integral de las virtualidades irracionales, y en realidad monstruosas, del capitalismo» (p. 23). Su pronóstico ha sido confirmado, incluso superado, por la realidad (p. 25). Hemos tenido el dudoso privilegio de asistir a la verificación de las predicciones marxianas relativas a la esencia real del capitalismo y de las sociedades que rige (p. 26). El capitalismo, ya sin opositores, marcha por el camino que Marx trazó y no serán ni él ni sus siervos políticos quienes despierten la historia (p. 27).

No menos claro ha sido un historiador como Hobsbawm: Marx ha experimentado una especie de retorno inesperado en un mundo donde el capitalismo ha visto que su propio futuro está en entredicho, no por la amenaza de una revolución social, sino por la misma naturaleza de sus operaciones globales, por su afán de ilimitado crecimiento económico —cada vez más tecnológico— en busca de beneficios insostenibles. Ante este panorama, «Marx se ha revelado un guía más perspicaz que aquellos que creen en las selecciones racionales y los mecanismos autocorrectivos del libre mercado» (2011: 404). Ha llegado la hora de tomarse en serio a Marx (p. 424). Pues, como señala

Juan Carlos Rodríguez, aclarando que el autor de *El capital* se ha quedado en cierta medida corto en sus previsiones, el fantasma que hoy recorre Europa y el mundo «es la realidad del capitalismo neoliberal y sus expectativas plenas de desolación y de ruina: en cada sociedad y en cada vida diaria» (2013: 5). Y esta es la segunda imagen de la que quisiera valirme en el umbral de este libro: la del fantasma recurrente o los espectros de Marx (Derrida 2012), la «necesidad de Marx, una necesidad que nos empuja a volver a la obra de Marx» (Žižek, Ruda y Hamza 2023: 9), como último recurso para separarnos de la realidad que vivimos sin distancia y que nos hace y nos deshace; esto es, para introducir la instancia decisiva de la historia, de modo que sepamos lo que pasa y lo que ocurre. Una historia, eso sí, construida o leída desde el marxismo. De no ser así, consideraremos el capitalismo —sigue planteando el profesor Rodríguez— no como un sistema histórico de vida, sino como la vida misma, «lo ya-no-transformable» (2013: 6). El capitalismo ha conseguido que su infraestructura de explotación, sus relaciones socioeconómicas se vuelvan invisibles; se ha permeabilizado hasta tal punto en nuestro inconsciente cotidiano que hablamos de la naturaleza humana, no del ser humano producido por el capitalismo (o por el esclavismo o por el feudalismo) (p. 8). Eterniza la historia de la humanidad. Nos hace nacer capitalistas y nos dice, a través de su nivel ideológico, que él siempre ha existido y siempre, no solo ahora, hemos sido libres (y no siervos o esclavos). Nada que transformar; en todo caso, algunas cosas que reformar. Por el contrario: «El marxismo presupone la *radical historicidad* realmente transformadora dentro de cualquier situación concreta» (p. 18).

La imagen de la historicidad se opone a la imagen de la naturaleza humana. Marx habla en el primer volumen de *El capital*, como recuerda Eagleton, de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época (2011: 89). Quienes dicen que el socialismo es contrario a la naturaleza humana identifican esa naturaleza con el capitalismo (p. 102). En efecto, para que esto no ocurra, es necesario distinguir al menos tres imágenes de la naturaleza humana: la naturaleza humana del esclavismo (la relación amo/esclavo), la naturaleza humana del feudalismo (la relación señor/siervo) y la naturaleza humana del capitalismo o la naturaleza humana libre (la relación sujeto/sujeto, basada en la ideología burguesa de la libertad) (Rodríguez 2013: 70). Pero de nuevo aparece la

ligazón inextricable entre ideología e historia, porque esa ideología burguesa nos dice que el sistema —capitalista en este caso— es nuestra naturaleza misma, confundiendo naturaleza e historia «para que sea la naturaleza (o la especie humana) la que resplandezca mientras que la historia se quede oculta y olvidada en un rincón (tan oscuro y tan ciego que la realidad histórica del presente resulte opaca incluso ante sí misma)» (Rodríguez 2011: 24). Para que el sistema pueda funcionar por sí solo, es necesario que su historia real de fondo, que su realidad histórica, no se conozca nunca y desaparezca. Para hacer desaparecer la historia real, el sistema necesita confundirla con la evolución de la especie humana (p. 25). Por eso la historia resulta imprescindible, no solo para conocer nuestro pasado sino también nuestro presente.

La ideología dominante trata de hacernos olvidar que somos efectos de la historia porque todos los sistemas sociales que hemos conocido, como nos enseña la teoría marxista de la historia, son sistemas de explotación. Y esto es lo que ningún sistema está dispuesto a admitir (Rodríguez 2011: 25). Mucho menos el capitalismo, que nos hace pensar a cada uno, como a la pastora de Cervantes, «libre nació y en libertad me fundo». La pérdida del sentido histórico de la vida y su confusión con la evolución de la especie, con la naturaleza humana, concluye Rodríguez, no carecen en absoluto de importancia sino que son la clave misma de nuestro sistema, el síntoma básico de que lo hemos naturalizado subjetivamente: «Y cuando un sistema se convierte en la propia naturaleza de sus individuos podemos decir que ha llegado el éxito decisivo para ese mismo sistema» (p. 26). No otra cosa ocurre actualmente con el capitalismo, «pues no solo se ignora el presente como historia, sino que se ignora o se distorsiona (como es lógico) el pasado histórico que nos ha traído hasta hoy» (p. 26). Por lo que se refiere a la literatura, al anular la historia en nuestro horizonte vital, al sustituir la historia por la naturaleza, la convertimos en espejo de la naturaleza humana, la deshistorizamos o la situamos fuera de la historia (p. 27).

Este libro, como dice Rodríguez del suyo, también está escrito para recuperar un poco el sentido de la historia, de la historia comprendida como historia de los modos de producción (2011: 28). Está concebido para postular de nuevo la radical historicidad de la literatura, para defender por qué conviene seguir pensándola como un discurso ideológico e *historizar* en todo momento las ideologías en general y

las ideologías literarias en particular. De aquí la atención que trato de prestar a la correlación existente entre literatura, ideología e historia, haciendo un rodeo por la llamada «historia social de las mentalidades» y la figura de Maravall. Pues las ideas —las «mentalidades» o mejor las ideologías— no flotan en el aire sino que tienen una raíz histórica y social. Volviendo otra vez al maestro: «Junto al análisis y la descripción de la lógica interna de las ideas, me interesa desde luego el cómo y el porqué de la aparición de las ideas en una problemática discursiva y en una coyuntura histórica concretas. Es decir, no solo la historia de las ideas sino el porqué de las ideas en la historia y sobre la historia» (Rodríguez 2013: 90). Muchas de estas páginas no responden a otro programa.

La historia de la que aquí hablo no es por completo ajena a la literatura. Incluso se han valido de ella algunos poetas. Por ejemplo, el Brecht que pone en verso el *Manifiesto comunista* y subraya cómo los clásicos, maestros de la duda, invitan a leer la historia, enseñando que «la historia es la historia de la lucha de clases»: «Dándole la vuelta valientemente, los maestros añaden así a la historia / de las clases dominantes la historia de las clases dominadas» (Brecht 2010: 297). Pero en otros poemas suyos, no solo en ese, el más obvio digamos, también está presente la teoría marxista de la historia. En «Balada de la vida agradable» de pronto leemos: «De qué sirve la libertad; no es nada cómodo: / solo quien vive en la abundancia vive a gusto» (p. 123). Cabría preguntarse, en efecto, de qué sirve la libertad —esa ideología de la libertad sobre la que llaman la atención la teoría y la historia marxistas de la producción ideológica— a quienes son sujetos libres, cierto, pero libres de todo. Tanto o más incómodos son estos versos de «Elogio de la dialéctica»: «Los opresores se preparan para serlo durante diez mil años. / La violencia asegura: “Tal como está, seguirá todo”. / No suena otra voz que la de los dominadores / y en los mercados grita la explotación: “Ahora es cuando empiezo”» (p. 157). ¿Han envejecido? Quien no haya renunciado al sentido histórico de nuestras vidas sabe que el poeta dice la verdad.

La explotación sigue gritando en los mercados, aunque muchos de nosotros estemos sordos o sencillamente no queramos oírla. Lo dan a entender asimismo estos versos del poema «A los que nazcan más tarde», donde además se dibuja el Brecht que sufrió persecución y exilio: «Hemos andado, cambiando más de país que de zapatos, /

en medio de la guerra de clases, desesperando / porque solo había injusticia y no rebelión» (2010: 173). ¿Cómo no desesperar cuando se cobra conciencia de la explotación, del mercado mundial y del mercado en que el capitalismo ha convertido nuestras vidas subjetivas y colectivas? Así también en «Canción del autor dramático»: «Soy un autor dramático. Muestro / lo que he visto. En los mercados de hombres / he visto cómo se comercia con el hombre. Esto / muestro, yo, el autor dramático» (p. 197). El capitalismo ha hecho un mercado de nuestras vidas, un mercado donde todo se compra y se vende, para empezar a nosotros mismos. En «Elogio de la duda» esta se convierte en una buena aliada contra la desesperación: «¡Pero la más hermosa de las dudas / es cuando los débiles y desanimados alzan la cabeza / y ya no creen / en la fuerza de sus opresores!» (p. 251). Hasta él mismo, sin embargo, tuvo que acudir al mercado para vender su trabajo intelectual o su producción artística y ganarse la vida, como leemos en «Sobre el enseñar sin alumnos»: «Es hermoso salir por la mañana / con las hojas recién escritas / al impresor que espera; en el vibrante mercado / donde venden carne y herramientas / tú vendes frases» (p. 203). Los siguientes versos de «Elegías de Hollywood» se encuentran en la misma línea: «Cada mañana, para ganarme el pan, / voy al mercado donde se compran las mentiras. / Esperanzado / me pongo en la cola entre los vendedores» (p. 287). Solo que en este caso es un mercado más sombrío, un mercado que compra mentiras en una ciudad, nos dice, donde el paraíso es el infierno, pues está dominada por la peste de la avaricia y la miseria.

Sin duda esta imagen decisiva del mercado de vidas, del que como es lógico no escapa el escritor o el artista, ya está formulada en el *Manifiesto*. La burguesía no ha dejado entre hombre y hombre ningún otro vínculo que el interés desnudo, el insensible pago al contado; ha reducido la dignidad personal al valor de cambio; ha instituido como única libertad la desalmada libertad de comercio y ha sustituido la explotación disfrazada con ilusiones religiosas y políticas por la explotación descarada y directa: «La burguesía ha despojado de su aureola a todas las actividades que hasta el presente eran venerables y se contemplaban con piadoso respeto. Ha convertido en sus obreros asalariados al médico, al jurista, al cura, al poeta y al hombre de ciencia» (Marx y Engels 1998: 42). Brecht pinta a la burguesía como una dura e impaciente señora, de frente férrea y férreo talón, que contrata como

trabajadores suyos a sueldo a todas esas profesiones. Y pone en verso así ese célebre pasaje del *Manifiesto*: «La dignidad humana la malvende / como valor de cambio, colocando con brutalidad solo la libertad de comercio / en lugar de las muchas sagradas y escritas libertades. / Siempre hubo explotación a escondidas, naturalmente; / ahora se volvió abierta y sin vergüenza alguna se practicó» (2010: 301). Esta clase, sigue diciendo, todo lo transforma; sin descanso trastrueca lo que crea y vive de esta transformación (p. 303). Como es lógico, tiene muy presente el no menos célebre pasaje en que Marx y Engels señalan cómo la burguesía ha desempeñado un papel extraordinariamente revolucionario en la historia y no puede existir sin revolucionar permanentemente las relaciones de producción y por lo tanto las relaciones sociales: «En cambio, la conservación inalterada del antiguo modo de producción era la condición primordial de la existencia de todas las clases industriales anteriores. El continuo trastrocamiento de la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las situaciones sociales, la eterna inseguridad y movilidad distingue la época burguesa de todas las demás» (1998: 42-43). Nuestro poeta lo versifica así: «Aunque siempre fue la conservación del modo de producción / asunto de las clases dominantes, esta fue la primera que hizo / de la transformación misma el *sine qua non* de la sociedad» (2010: 305). Si nos damos cuenta, hay una falta de correspondencia entre un texto y otro. Parece que uno se mira en el espejo del otro, pero no es del todo así.

No es lo mismo decir que el feudalismo lucha por conservar inalterado su modo de producción —frente a la constante transformación que el capitalismo impone a sus relaciones de producción, hasta profanar todo lo sagrado, hasta desvanecer todo lo sólido en el aire, sin duda otra imagen decisiva del *Manifiesto*— que decir que todas las clases dominantes, en el capitalismo como en el feudalismo o en el esclavismo, buscan conservar su modo de producción y de explotación. Este desajuste casi inapreciable entre el texto marxiano/engelsiano y la versificación brechtiana nos coloca frente a una cuestión fundamental para el materialismo histórico: la reproducción y conservación de las relaciones de producción. Y aquí es donde entra la ideología, un concepto al que Marx y Engels se han aproximado por primera vez un poco antes, en *La ideología alemana*, aunque sin acabar de dar en el clavo. Pero puede entresacarse aún más este hilo del texto.

Debido a la constante transformación de las relaciones capitalistas de producción, la sociedad burguesa se asemeja al «hechicero que ya no logra dominar las fuerzas subterráneas que ha conjurado» (Marx y Engels 1998: 46). La historia de la industria y del comercio ha llegado a ser «la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las relaciones de producción modernas, contra las relaciones de propiedad que constituyen las condiciones existenciales de la burguesía y de su dominación» (p. 46). Por razones que trato de explicar en su momento, esta dialéctica fuerzas productivas/relaciones de producción es ajena en realidad a la teoría marxista de la historia. Sin prescindir de la metáfora del mago que ya no sabe cómo dominar los poderes subterráneos que ha convocado, Brecht versifica puntualmente esta idea: «Como huracanes se alzan entonces fuerzas productivas / y destruyen escritos y poderes llamados eternos» (2010: 311); o bien: «Grandes transformaciones producen las fuerzas productivas» (p. 311); y en fin: «De ahora en adelante la historia de la gran industria y del comercio / es ya solo la historia de los trastornos de las fuerzas productoras de bienes» (p. 313). Y sin embargo, puede objetarse que la historia construida por la teoría marxista no es la historia de esos trastornos de las fuerzas productivas sino la historia de las relaciones de producción, de las cuales derivan unas relaciones sociales, incluidas unas relaciones sociales ideológicas, básicas para la reproducción de esas relaciones de producción (y de explotación, como queda dicho).

El *Manifiesto* ya hace sutiles incursiones en este terreno. Coincidiendo, ahora sí, con lo que escribe Brecht, leemos más adelante: «Todas las clases anteriores que conquistaban la hegemonía trataban de asegurarse su posición existencial ya conquistada sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación» (Marx y Engels 1998: 53). Repito que aquí se está sugiriendo, aún en hueco diríamos, el papel de la ideología. Ha de tenerse en cuenta lo que poco antes se llama en el texto «condiciones existenciales de la burguesía y de su dominación». Para seguir manteniendo su hegemonía, su dominación, su apropiación o explotación, la burguesía necesita reproducir su posición o sus condiciones existenciales.

Todas las sociedades que han existido hasta el presente, seguimos leyendo en el texto, se han basado en la contradicción entre clases opresoras y oprimidas: «Pero para poder oprimir a una clase, es menester asegurarle condiciones dentro de las cuales pueda sobrellevar,

cuando menos, su existencia esclavizada» (1998: 54). Marx y Engels se refieren en primer lugar, claro está, a condiciones materiales dentro de las relaciones de producción, pero también a condiciones dentro de las relaciones sociales y de las relaciones sociales ideológicas que hagan soportable o invisible, allí hasta donde se pueda, la explotación. El problema, añaden, es que el obrero se hunde cada vez más por debajo de las condiciones de su propia clase, se pauperiza. La burguesía es incapaz de seguir asegurando a sus esclavos la existencia incluso dentro de esa esclavitud, con lo cual estaría produciendo sus propios sepultureros (p. 55). Más que esta famosa predicción, lo decisivo son las imágenes del mercado, de la explotación y de la reproducción de la hegemonía de la clase dominante. Y por supuesto, la ficción que acaba siendo la libertad con estas reglas de juego: «Dentro de las actuales condiciones burguesas de producción se entiende por libertad el libre comercio, la libre compra y venta» (p. 59).

La idea de libertad —mejor diríamos: la ideología de la libertad— no es sino una exigencia del nivel económico del capitalismo (Bauman 1992: 72-75), de las condiciones materiales de vida («existenciales») de la clase burguesa: «Vuestras propias ideas son productos de las relaciones burguesas de producción y propiedad» (Marx y Engels 1998: 61). Como todas las clases dominantes ya desaparecidas, la burguesía transforma sus relaciones de producción y propiedad, «de condiciones históricas, pasajeras con el curso de la producción, en leyes naturales y racionales eternas» (p. 61). Lo mismo puede decirse de sus productos ideológicos: desde la idea de libertad a la idea de literatura, pongo por caso. Pero no son eternas. Para la teoría marxista de la historia las ideas se modifican con las relaciones sociales, la producción ideológica se transforma con la material (p. 64). Cuando la burguesía revolucionaria libra durante la Ilustración su lucha a vida o muerte con la sociedad feudal, las ideas de libertad de conciencia y de religión solo expresan «la hegemonía de la libre competencia en el terreno del saber» (p. 65). Sin libertad económica no hay libertad que valga.

La ideología burguesa admite que las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas o jurídicas se modifican en el curso de la historia, pero para esta ideología la religión, la moral, la filosofía, la política y el derecho siempre se conservan por encima de esa modificación (Marx y Engels 1998: 64). El *Manifiesto* nos revela así el funcionamiento del historicismo evolucionista. La historicidad que preconiza la teoría

marxista de la historia, como trato de poner de relieve en este libro, no tiene nada que ver con el historicismo. La ideología burguesa historicista postula la existencia de verdades eternas —como la libertad— comunes a todas las formaciones sociales; y acusa al marxismo de suprimir esas verdades eternas, de contradecir «las evoluciones históricas» que han tenido lugar hasta el presente. «¿A qué se reduce esta acusación?», se preguntan nuestros autores. Para responderse lo siguiente: «La historia de toda la sociedad existente hasta la fecha se ha movido dentro de contradicciones de clase, diferentemente conformadas en las distintas épocas» (p. 65). No sin añadir a renglón seguido: «Pero cualquiera que haya sido la forma que adoptaron, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos pasados» (p. 65). Y desde luego, a los presentes. El historicismo nos da una versión eternizadora de la historia, mientras que el marxismo la historiza.

Hay aún dos o tres imágenes que creo decisivas para acabar de introducir este libro. Se las debo en este caso a Ángeles Mora, para mí la mejor poeta española de hoy. Y al decir «poeta» no distingo entre hombres y mujeres. La primera pertenece a su libro *La guerra de los treinta años* (1990). Es, en concreto, el final del poema «Aimez-vous Brahms?»: «La vida es solo transformar la vida. / Porque todo es más viejo, todo, / pero todo es más nuevo, todo, / a la luz indomable de la historia» (Mora 2017: 84). La historia que construye el marxismo abre la posibilidad de transformación. Nuevos y viejos combates a la luz indomable de esa historia, a la luz de su imaginación incorregible. También le tomo prestadas otras imágenes de su último libro, *Soñar con bicicletas*. Para empezar, estas dos estrofas del poema «Vivir en tercera persona»:

¿Cómo encender la vida
sin hacerle un quiebro a la muerte?
¿Cómo ir al trabajo,
al mercado del mundo,
olvidando esa calle distinta
que nos crece en las venas?
¿Cómo llamarse libertad
mientras te arrastra
el río de la historia?

En la historia pequeña de este día,
 ha llegado por fin a su destino,
 el santuario donde todo se vende,
 donde todo se alcanza:
 adiós a la alegría, al cielo limpio,
 ahora toca cambiar el paso (Mora 2022: 24-25).

Si he reparado en estos versos, es porque vuelven sobre las imágenes del mercado de nuestras vidas y la historia, no ya solo la pequeña historia cotidiana, que choca con ese mercado del mundo y obliga a cambiar el paso y a olvidarse de la alegría, de otra calle distinta a las calles que pisamos, sino a la vez nuestro sistema histórico de vida, ese río que nos arrastra y nos impide en el fondo llamarnos libertad.

Esta reflexión sobre la libertad asoma en otros dos poemas del libro. El primero se titula «Los reyes godos», en alusión a la lista interminable de los reyes del Imperio actual: «John Lennon / sembró las calles de Nueva York / de anuncios pacifistas / y fue considerado peligroso / y vigilado / bajo la estatua de la Libertad. / Solo la guerra, al parecer, / nos hace libres» (Mora 2022: 90). La ironía esconde una pregunta incómoda: ¿hasta qué punto la libertad que vivimos o creemos vivir nos hace libres, a qué otras servidumbres y horrores nos condena? El gran Rubén Darío ya dijo que, alumbrando el camino de la fácil conquista, la Libertad levanta su antorcha en Nueva York.

El segundo poema se titula precisamente «Libertades» y comienza ironizando asimismo sobre cómo la ropa más íntima desvela hoy sin pudor lo que trata de esconder: «Todo se ve, / nada se oculta. / ¡Somos tan libres!» (Mora 2022: 93). Nos encontramos lejos de una valoración moralista, porque el propósito es evidenciar lo que el capitalismo hace del cuerpo, un objeto de mercado y de explotación, inscribiéndolo en las relaciones sociales libres, erigiéndolo en el templo de nuestra supuesta libertad (soy propietario de mi cuerpo y puedo hacer con él lo que quiera). Por eso el poema continúa así: «Pero el dinero vuela / de bolsa en bolsa, / oscuro, agazapado, / siempre invisible, / haciendo millonarios, / comprando esclavos» (p. 93). El «cuerpo moda» queda al descubierto, no se oculta, incluso exhibe su intimidad sin pudor, pero nadie parece reparar en la acción invisible del dinero y sus efectos al ir de bolsillo en bolsillo, como también de bolsa en bolsa (los valores bursátiles, el mercado mundial). La dialéctica visible/invisible construye el

poema. No es propiamente el dinero lo que es invisible y se agazapa, porque está a la vista constantemente en el capitalismo, sino las relaciones de producción que crean ricos y pobres, que compran vidas. Si volver a combatir por la historia tiene algún sentido, este no puede ser otro que dar a ver lo que en nuestra existencia diaria quiere pasar por invisible, por la verdad misma de las cosas. Por algo Brecht nos rogó que no encontrásemos natural lo que sucede cada día.

PRIMERA PARTE
DE LAS FORMACIONES SOCIALES
E HISTÓRICAS A LAS FORMACIONES
IDEOLÓGICAS: NUEVOS Y VIEJOS
COMBATES

I

Toda historia, incluida la historia de la literatura, es social

HACIA UNA HISTORIA HISTÓRICA DE LA LITERATURA

Apenas hace falta confesar que el título de este libro es un guiño completamente respetuoso al muy conocido de Lucien Febvre. Él lo justificaba diciendo que mediante esta elección trataba de recordar su militancia como historiador: «No será *Mis combates*, claro que no; nunca he luchado en favor mío ni tampoco contra tal o cual persona determinada. Será *Combates por la historia*, ya que por ella he luchado toda mi vida» (Febvre 1970: 5). Más allá de la coincidencia fundamental en la lucha por la historia, el concepto de esta que intentaré poner en juego aquí solo se roza con el adoptado por el célebre padre de los *Annales*. Me identifico mucho más con otro historiador francés de talla, Pierre Vilar, cuando sentencia que para Marx «la historia no es un tablero de ajedrez, la lucha de clases un juego. Ni siquiera una “estrategia”. Es un combate» (1978: 214). No es la única vez, señala Bernard Vincent (2006: 212), que el Vilar interesado en construir la historia marxista —la historia desde el marxismo— recurre a este título tan redondo.

El combate de Febvre por la historia, pero también el de Marc Bloch, puede definirse a entender de Vilar como un «combate contra las barreras entre disciplinas, en favor de una relación orgánica entre historia, economía, geografía, etnología, sociología, por consiguiente en favor de la unidad de la materia y de la reflexión histórica; combate contra las barreras entre especialistas, en favor de una historia comparada de los lugares y de los tiempos, sin exceptuar el presente; combate contra el aislamiento del investigador, en favor del trabajo colectivo;

combate contra la investigación ciega en el caos de los hechos, en favor de una investigación conducida por hipótesis y por problemas» (1976: 371). Luchar en favor de una cosa equivale, en efecto, a luchar contra otra y viceversa. Y sin embargo, nuestro historiador marxista sabía que ese programa de los *Annales* no era suficiente. ¿Qué sentido tienen entonces estos nuevos combates por la historia? ¿No serán más bien la lucha por otra historia, *la vieja lucha de nuevo* por otra forma de vivirla y de narrarla, y ahora en circunstancias que no resultan propicias?

Me parece conveniente plantear desde el comienzo que en los estudios sobre literatura combatir por la historia es hacerlo primeramente por la historia literaria (Wellek 1983; Bürger 1985; Fokkema 1985; Moisan 1987; Guillén 1989; Béhar y Fayolle 1990; Perkins 1992; Calvo Sanz 1993; Brown 1995; Hutcheon y Valdés 2002; Romero Tobar 2004; Beltrán Almería y Escrig 2005; Fraisse 2005; Beltrán Almería 2007; Vaillant 2014; Aullón de Haro 1994 y 2015). La historia literaria nos sitúa frente al problema de la literatura en su historia y en la historia (Tacca 1968: 28-29; Romero Tobar 2006; Compagnon 2015: 234-235). Pero la batalla decisiva en los estudios sobre literatura, como sobre cualquier otro discurso, no es simplemente por la historia sino por la historicidad. En la presentación del Programa de Historia de la Literatura Española que Menéndez Pelayo preparó en 1878 para las oposiciones a cátedra puntualiza que no es acertado considerar al autor fuera de su época, aunque aún más dañino resulta anular su personalidad y convertirlo en eco, reflejo o espejo de una civilización. A su modo de ver, el juicio o sentimiento de lo bello y la apreciación histórica deben caminar juntos (2019: 15). No es que un autor, y esto no parece advertirlo Menéndez Pelayo, sea eco de una «civilización», sino que su voz —las voces y los ecos que se para a distinguir Machado forman en este caso un solo haz— es producto de esa civilización, constituye una producción radicalmente histórica. Tan solo sobre ese fondo histórico es posible recortar su «personalidad». La historia no anula sino que explica tal personalidad; un concepto este último en deuda con el psicologismo literario que deja al descubierto la dicotomía entre el interior y el exterior de la obra, lo que a menudo llamamos el texto y el contexto (Rodríguez 1994: 52-54). La imagen del reflejo o del espejo de una civilización es aquí más realista a lo Stendhal (el espejo que se pasea a lo largo del camino) que marxiana

(la superestructura, incluida la región literaria, como «reflejo» supuestamente mecanicista de la infraestructura).

Don Marcelino separa con nitidez estética e historia, literatura y civilización, por más que muestre la voluntad de abrazarlas, como se abrazan dos magnitudes distintas —el documento histórico y el monumento estético (Wellek y Warren 1974: 303-304; Tacca 1968: 34 y 1985: 199; Rodríguez 2015: 439)— en el sintagma «historia de la literatura», a fin de cuentas paradójico. Nos habla con toda naturalidad, con acierto a primera vista indiscutible, de cómo el criterio histórico debe ir al lado del criterio estético (Menéndez Pelayo 2019: 15). No llega a entender que la dialéctica estética/historia es falaz (Rodríguez 2001: 33-57), que la estética funciona como ideología, por recordar el título de Eagleton (2006), pues tiene un nacimiento histórico y las ideologías estéticas solo actúan en la historia. Está claro que para Menéndez Pelayo la historia no va mucho más allá de la cronología, del «descarnado índice de autores y de libros» al que se resiste a reducir, con razón, la historia de la literatura, y tampoco va mucho más allá de la evolución de un espíritu literario nacional, incluso desde los remotos tiempos de Hispania.

Esta prevención hacia lo histórico, esta negativa última a sumergir la literatura no ya en su historia, sino en la historia, una instancia desde luego sentida como externa, lleva al santanderino a decir, ya en la defensa de su Programa, que el método exclusivamente histórico tiene los siguientes males: «pagarse de accidentales relaciones entre lo histórico y lo artístico; negar sus grandezas al genio y atribuirlo todo a la sociedad» (Menéndez Pelayo 2019: 61). Naturalmente, desde esta lógica, la relación entre literatura e historia, entre estética y sociedad solo puede ser exterior, como acabo de decir, y por lo tanto accidental. El psicologismo interior a la obra —aún no había llegado el formalismo ruso, mucho más riguroso a la hora de acorazar el interior o el *en sí* del texto— vuelve a aparecer bajo esa obsoleta idea romántica de las «grandezas del genio». No se trata, claro, de reducirlo todo a sociedad, civilización e historia, porque la literatura es literatura y no otra cosa, pero como cualquier discurso es producida en y por la historia. Veremos enseguida que incluso Althusser, al reflexionar sobre la historia literaria, no rompe con la dialéctica estética/historia y se queda lejos de una teoría de la radical historicidad de la literatura, de una teoría radicalmente histórica de la literatura comprendida como discurso

ideológico (Rodríguez 1990: 5-26, 2001: 5-6, 53-54, 131-132 y 2013: 71-80). No sin antes subrayar esta afirmación impagable del padre de nuestra historiografía literaria actual: «Tengo principios estéticos; procuro, además, poner la historia literaria dentro de la historia social» (Menéndez Pelayo 2019: 64).

Por encima de la división en primera instancia complementaria entre estética e historia, ya comentada, lo que me interesa subrayar es la aparición aquí inesperada del concepto de «historia social». Porque este libro se interroga por la posibilidad de acercarse a la literatura española contemporánea, básicamente la de la llamada Edad de Plata, desde la historia social y más en concreto desde la «historia social de las mentalidades» que cultivó José Antonio Maravall, aunque de inmediato haya que matizar esa noción de «mentalidades» arrimándole la noción sin duda más decisiva de «ideologías». Para lo que aquí me propongo, tiene gran relevancia entonces la voluntad que muestra Menéndez Pelayo de situar la historia literaria dentro de la historia social, al modo en que su colega francés, Gustav Lanson, sienta las bases de una historia literaria positivista de corte sociológico (Mainer 2000: 51).

Lo curioso es que cuando el Barthes de *Sur Racine* (1963) lleva a cabo su ataque formalista al historicismo (Rodríguez 2001: 44), es decir, su desmantelamiento de la historia literaria al reducirla a mera sociología (Tacca 1985: 223; Marty 2005), se legitima apelando a la historia de la literatura por la que aboga uno de los precursores de la historia de las mentalidades, el mencionado Lucien Febvre (Barthes 1979: 140-146; Dosse 1988: 87; Compagnon 2015: 244-245). Este fundador de la revista *Annales* se apoya a su vez en la distinción lansoniana entre historia de la literatura e historia literaria, que reduce esta última a una especie de sociología literaria diacrónica (Rodríguez 2015: 195). Por cierto, Febvre puntualizó que no se debía hablar de historia económica o social, sino de historia a secas, a la que consideraba eminentemente social (Bazán Díaz 1993: 37-38). Y por cierto también, Barthes publicó su artículo «Histoire ou littérature?» en *Annales*, en 1960, antes de recogerlo en el librito sobre Racine. Lo recordaba muchos años después Jouhaud (1994) al coordinar precisamente en *Annales* un dossier sobre literatura e historia. En su presentación destaca que el estructuralismo y el giro lingüístico de los años sesenta y setenta supusieron una deshistorización o «descontextualización» radical de las obras literarias que, de todos modos, en su

versión francesa (y aquí remite a ese célebre artículo), no se tradujo en un rechazo tan general de la historia como a veces se ha pretendido. Nada tan claro, sin embargo, como que Barthes ahonda la distancia entre literatura e historia, expulsando esta última hacia la sociología y ligando la literatura a la psicología. La historia literaria solo es posible si se convierte en sociológica, si se interesa por la institución literaria, no por la creación literaria, ya que esta no puede ser objeto de ninguna historia y su estudio corresponde a la psicología (Compagnon 2015: 262). Lo mismo, a fin de cuentas, habían propugnado Lanson (la historia literaria sociológica) y Menéndez Pelayo (la historia literaria psicológica, pero atenta a la historia social).

Jouhaud pone en valor «l'historicité de la littérature comme catégorie et comme activité spécifique», por ejemplo frente a una «histoire des mentalités boulimique» que gustaba de la literatura sin preocuparse de su especificidad, pero lo hace con el propósito de contribuir a «la poursuite d'une réflexion sur les méthodes et les outils conceptuels d'une histoire sociale de la littérature et des littérateurs» (1994: 274). Por tanto, la suya es todavía una historia sociológica de la literatura en la línea de Lanson, de Febvre, del Barthes que lleva a cabo ese proceso a la historia en nombre de la literatura, incluso en la línea del Menéndez Pelayo que se apresura otra vez a matizar: «La historia literaria debe engarzarse con la civil; pero no sacrificarse a ella, ni mucho menos, porque a veces van por distinto sendero» (2019: 66). Estos historia-dores positivistas y más o menos sociológicos, Lanson y Menéndez Pelayo, buscan únicamente contextualizar la obra literaria. Contextualizar, en contra de lo que sugiere Jouhaud, no es historizar. En cambio, Barthes ya no se propone contextualizar la obra sin sacrificar la literatura a la historia, la historia literaria a la civil, sino deshistorizar conscientemente la literatura desplazando la historia literaria al terreno exterior de lo sociológico.

Vale la pena recordar lo que el santanderino señala en 1901, en el prólogo a la traducción de la *Historia de la literatura española* de Fitzmaurice-Kelly: no ya que la historia literaria se ha renovado enteramente en esos días hasta el punto de poder catalogarse como una creación del siglo XIX, sino que «tal y como hoy la entendemos, juntando el sentido estético con la curiosidad arqueológica, poniendo a contribución la psicología y la sociología, está ya tan distante de sus modestos orígenes que parece una nueva y genial invención, una

ciencia nueva que de otras muchas participa y con sus despojos se enriquece» (Menéndez Pelayo 2019: 303-304). El planteamiento es de nuevo sorprendente porque adelanta la historia total —y concretamente la historia literaria propugnada por Febvre— que los *annalistes* hacen dialogar con la sociología, con la psicología —la psicología histórica o social, de la cual arrancará precisamente la historia de las mentalidades— y otras ciencias sociales. Pero Febvre era historiador *tout court* y Menéndez Pelayo historiador de la literatura, de un arte que se resistiría en el fondo a la historia; y por eso, pese a la necesidad de correlacionar historia literaria e historia social y civil, la primera no puede sacrificarse a la segunda (la literatura en su historia no ha de supeditarse a la literatura en la historia social).

Un texto althusseriano de 1963, el año en que se publica *Sur Racine*, se adentra en el mismo callejón sin salida. En él leemos que toda historia literaria que se presente como cronología, ya sea psicológica o sociológica, está obligada a buscar una compensación en una estética no histórica, es decir, «dans une théorie de ce qu'est le spécifique de l'objet d'art, de l'objet littéraire comme tel» (Althusser 2018: 37). En el fondo, no es un planteamiento tan alejado del defendido por Barthes: lo específico del objeto literario radica en ser un objeto estético, ahistórico. La teoría de la diferencia específica del objeto literario como tal, añade Althusser, implica necesariamente una estética. No cabe sino estar de acuerdo con él cuando señala que toda historia literaria comporta necesariamente una ideología estética, una ideología latente o explícita que es su complemento necesario: «On n'a pas d'historien de la littérature qui à un moment donné ne s'arrête devant le caractère esthétique de l'oeuvre d'art comme devant le sacré, pour en esquisser une théorie» (p. 38). Esta visión de la estética como algo sagrado que paraliza a los historiadores de la literatura es un verdadero hallazgo. Así, a las teorías críticas como la de Barthes no les importa ni la crónica individual del autor (la biografía) ni la crónica histórica de su tiempo: «Ils se foutent en général de l'histoire. Ils s'intéressent à l'oeuvre» (p. 40). Ahora bien, dentro de la obra, se interesan por la estructura estética, por la estética pensada como estructura. Barthes, sigue razonando Althusser, se sitúa ante la obra de arte como objeto estético. Nunca se pregunta qué hace que esa obra exista como objeto estético. Piensa que lo bello está en la cosa misma, que la estructura de lo bello está inscrita en la cosa misma y no fuera de ella: «C'est une lecture de l'immanence des

structures du beau, des structures esthétiques dans l'oeuvre même» (p. 41).

La índole formalista/estructuralista del historicismo propugnado por Barthes, un historicismo más kantiano que hegeliano (Rodríguez 2002: 66-67, 93-95 y 2015: 69, 75-76, 79), queda al descubierto. Lo desconcertante es lo que Althusser plantea a continuación, cuando exige una teoría de la historia que permita asumir toda la realidad histórica, la realidad de las condiciones históricas por las cuales un objeto cultural o literario dado es tomado como tal. Dicha teoría debe permitir a la vez dar cuenta, a través de esa situación histórica, completamente histórica, del contacto inmediato entre un lector de Mallarmé y Mallarmé (Althusser 2018: 60). De un atisbo de la oportunidad de historizar lo sagrado y atemporal de la estética saltamos a una deshistorización del objeto artístico o cultural. Desde luego, este siempre está determinado históricamente, no solo en el momento de su producción, sino también de su consumo. Pero Althusser presume una suerte de permanencia, de estabilidad de sentido, un contacto relativamente constante entre lector y autor a través de las variaciones históricas. Insiste así en la necesidad de pensar una teoría de la historia (literaria) que haga posible cierto nivel de relación directa entre el lector de Mallarmé y Mallarmé más allá de todas las diferencias impuestas por la situación histórica. A su juicio, el tipo de contacto que los contemporáneos de Mallarmé tenían con él sigue siendo el mismo, con variaciones de detalle, que el que nosotros podemos tener en la actualidad.

No es que Althusser obture con ello los conductos hacia la estética de la recepción que Jausse iba a teorizar poco después; es que cae en las redes del «historicismo evolucionista»: el espíritu literario evoluciona y nunca cambia en lo sustancial, solo en lo contextual o epocal (Rodríguez 1990: 159); pero cae además en la «lectura directa», que es todo lo contrario de una lectura historizadora porque presupone un espíritu estético y atemporal (el del autor) que se comunica sin obstáculos con otro espíritu (el del lector) dotado de las mismas características (pp. 173-174). Se desperdicia de este modo la ocasión de fundamentar una teoría histórica de la literatura desde el marxismo, de historizar la literatura y romper las falsas dialécticas texto/contento, estética/sociedad, forma/contenido. La teoría marxista, postula Althusser, es la única capaz de dar cuenta a la vez tanto de la realidad histórica de un

objeto cultural determinado como de la situación histórica del crítico literario que se propone hacer historia de la literatura, esto es, «faire l'histoire de cet objet culturel, tout en voulant sauvegarder la possibilité d'un contact esthétique direct avec lui» (2018: 64). Uno no puede sino lamentarse cuando nuestro filósofo solicita «une théorie de l'histoire qui rende compte de la possibilité d'un rapport non historique avec les objets historiques eux-mêmes» (p. 69); y sobre todo, cuando añade que la sola teoría que permite hacer una teoría de la relación no histórica con un objeto estético, ideológico en general, y constituye al mismo tiempo una teoría histórica que permite la posibilidad de una relación no histórica con objetos históricos, es el marxismo (p. 70). Por descontado, si algo debe distinguir a la teoría marxista como teoría de la historia, a la construcción del objeto teórico «historia» sobre la cual el mismo Althusser (1996a: 45 y 1996b: 275, 309) había reflexionado en los años sesenta, es esa relación histórica con los objetos que no pueden ser otra cosa que históricos, incluidos los objetos estéticos.

El tremendo fiasco que nos aguarda en este escrito althusseriano sobre la historia literaria es la deshistorización de la estética y de la literatura por consiguiente; algo en cierto modo esperable, pues en el célebre artículo sobre los Aparatos Ideológicos de Estado se esboza una teoría general de la ideología y se llega a sostener que esta no tiene historia, como el inconsciente freudiano, que sería eterno (Althusser 1995: 294-295). Si bien en este mismo trabajo sí que se asigna una historia a las ideologías regionales (política, moral, religiosa, artística) y de clase, la sensación última es de ahistoricidad, tan arraigada en el autor de *Pour Marx* como su filosofismo (Rodríguez 2013: 186-187). Y sin embargo en otros momentos postula con total lucidez que el marxismo no es un historicismo. Por ejemplo, en *Lire Le capital* (Althusser 1996b: 310) y en una entrevista de 1973 con Gretzky, donde afirma que el objeto de conocimiento de la historia para la teoría marxista, un objeto teórico, no tiene nada que ver con el objeto historia de la representación historicista de la historia (Althusser 2018: 97). Al historicismo le corresponde una ideología de la historia que sistematiza evidencias del sentido común como que todo pasa, cambia o evoluciona: «L'idéologie historiciste prend pour la réalité de l'histoire un système (plus ou moins élaboré) de ces évidences vulgaires» (p. 97). Por el contrario, la realidad histórica no es inteligible sino bajo la condición de un trabajo teórico, bajo la producción de un sistema de conceptos

teóricos de base que conducen a otra noción de historia: la historia como proceso de aparición, de constitución (y de desaparición) de las formaciones sociales ligadas a unos determinados modos de producción, a unas relaciones de producción, esto es, la historia impulsada por la lucha de clases (pp. 97-98).

Partiré de este concepto de historia como «historia de los modos de producción» (Rodríguez 2011: 28) y del concepto marxista de ideología —del althusseriano ante todo— para acercarme a la historia social de Maravall y a la noción de «mentalidades» que maneja. Esta noción presenta a su vez particularidades con respecto a *l'histoire des mentalités* de los *Annales* y sus distintas épocas (de Marc Bloch y Lucien Febvre a Jacques Le Goff, de Georges Duby a Michel Vovelle). Precisamente, entre los *annalistes* marxistas, aunque casi convendría hablar mejor de un marxista que toma cosas de los *Annales*, se encuentra la figura de Pierre Vilar, a quien ya me he referido al comienzo de estas páginas. Como es sabido, discutí teóricamente con Althusser en su artículo «Histoire marxiste, histoire en construction», publicado en la revista en 1973. El filósofo preparó por esas fechas un proyecto de respuesta al historiador que ahora se ha recuperado. Hacia el final del mismo, vuelve a arremeter contra el historicismo: «L'anti-historicisme théorique signifie donc que les concepts qui donnent la connaissance de l'histoire n'existent pas à l'état immédiat dans l'histoire visible» (2018: 102). Esto es, los conceptos de modo de producción, relaciones de producción o lucha de clases. Con la misma nitidez Vilar proclama en 1964, justamente como historiador social, que el marxismo no es una filosofía de la historia sino una teoría general de las sociedades en movimiento (Vilar 1982: 353-355). Nunca se escapa a la presión de la historia, por lo que conviene tener plena conciencia de ella, hacer el esfuerzo de pensarla teóricamente en lugar de dejarse llevar empíricamente por su relato (p. 357), por «las descripciones cronológicas empíricas de las que rebosa la historia ideológica ordinaria» (Althusser 1970: 30). Pese a sus diferencias, el historiador y el filósofo coinciden en este punto nodal.

En otro escrito sobre la historia, «À propos de Marx et l'histoire» (1975), Althusser precisa que, hasta el autor de *El capital*, la historia se resume y se reduce a la superestructura, por lo cual no hay más historia oficial que la de la superestructura, la de los grandes políticos, sabios, filósofos, artistas y escritores; una historia en suma unilateral,

que no penetra en las profundidades de las condiciones materiales y sociales de la producción y de la reproducción de estas condiciones, una historia que no llega a la determinación «en última instancia» (2018: 275). La imagen de la infraestructura y la superestructura, que Althusser va a cuestionar en otros lugares llamándola la «tópica del edificio» (1995: 82 y 275, 1998: 208 y 2018: 262), resulta desde luego problemática porque no es sino una inversión de los contrarios inscritos en la dialéctica hegeliana, la «sustantivación marxiana de la dicotomía burguesa materia/espíritu» (Rodríguez 2002: 641, 2011: 29, 2013: 142-143, 2016: 214 y 2022: 63). Pero la idea clave de que la base económica o la infraestructura determina en última instancia la superestructura está poniendo al descubierto una cuestión decisiva en la cual repararon a su manera el Unamuno más o menos socialista de la «intrahistoria» y los fundadores de los *Annales*, Bloch y Febvre, en su lucha contra la historia política y *événementielle* de un Seignobos (Delacroix 2014: 288-289). Esto es, la necesidad de una historia social y económica, de una historia infraestructural, si cabe llamarla así oponiéndola a esa historia de la superestructura que constituyen la historia de la política, la historia de la filosofía o del arte.

Sin perder de vista el proceso teórico que media entre *La ideología alemana* y *El capital*, la *coupure* de Marx con su conciencia filosófica anterior, Althusser transforma ese edificio de dos plantas, base y superestructura, demasiado mecanicista quizás —a pesar de que el propio Marx y Engels insisten en esa «última instancia» y en que la superestructura cuenta con una relativa autonomía e incide mediante una acción de retorno sobre la infraestructura material—, en una división de tres niveles: económico, jurídico-político e ideológico (Rodríguez 2002: 641, 2011: 28, 2013: 145 y 2016: 214). Nos encontramos ante una cuestión de primer orden porque los conceptos de infraestructura y superestructura, de nivel económico y nivel ideológico de una determinada formación social, están inscritos de modo implícito en esa historia social de las mentalidades a la que dice atenerse Maravall en su trabajo historiográfico.

Por supuesto, las relaciones de este historiador con el marxismo son inexistentes. No obstante, la defensa de la radical historicidad de la literatura y la comprensión de los textos literarios como un discurso ideológico, la pregunta por la literatura en la historia y por la historia en la literatura, y por consiguiente la posibilidad de una historia literaria que

sea a la vez una historia social atenta a las ideologías, invitan a reflexionar sobre la inmensa labor historiográfica de Maravall. Dada su amplitud, en este caso solo me centraré en lo que cae del lado de la literatura contemporánea, esto es, en sus trabajos sobre el 98 (Ganivet, Baroja, Azorín, Unamuno, Valle-Inclán) o sobre Menéndez Pidal y Ortega, así como en su participación en la vida literaria de los años treinta, con particular atención a su relación con la poesía del momento y a su pensamiento estético, facetas todas ellas aún por poner de relieve y menos conocidas que sus numerosos y fundamentales trabajos sobre los siglos XVI y XVII, incluso sobre el siglo XVIII. De lo que se trata, en definitiva, es de responder a esta pregunta consecuente con una teoría marxista de la historia y de la literatura: ¿hasta qué punto se puede pensar la historia literaria sin la historia social y de las ideologías?

Mi propósito último es poner de relieve que no cabe otra historia literaria que no sea esa historia histórica de la literatura a la cual se refiere Febvre, pero sin comprender la historia como instancia al fin y al cabo externa a la literatura para acabar en una sociología literaria histórica, como ocurre con Barthes y con este fundador de los *Annales*; unos *Annales* que van desde la historia social y económica propugnada por sus dos fundadores, quienes a su vez acarician una historia social de las mentalidades (más Bloch que Febvre desde luego), a la historia económica de Labrousse y la geohistoria de Braudel (los segundos *Annales*); y de aquí a esa historia de las mentalidades plenamente superestructural, autónoma con respecto a la historia social y económica, que postula la *nouvelle histoire* lanzada por Le Goff ya con los terceros *Annales*. La historia social de las mentalidades practicada por Maravall apenas halla acomodo en todo este proceso, situándose si acaso entre los planteamientos de Febvre y los de Braudel.

Del valenciano se ha escrito que hubiera podido ser un buen historiador de la literatura y acabó por producir, al servirse del hecho literario como fuente para la historia, resultados específicos que son simple historia de la literatura, historia social de la literatura (Gómez Marín 1990: 174). No era la suya, con todo, una sociología de la literatura en la perspectiva marxista de Lukács o Goldmann (p. 175). La historia de las mentalidades maravaliana, como la historia literaria postulada por Febvre, articula exteriormente literatura e historia mediante el recurso de la sociología (una sociología no marxista, por descontado). Más aún, la literatura no deja de estar nunca al servicio de la historia, de

una historia integral en la línea de la exigida por los primeros *Annales*. Febvre sustenta una historia histórica de la literatura —la denominación es un hallazgo certero que marca saludables distancias con la historia literaria tradicional— en las relaciones de la literatura con la vida social de una época, en el estudio del medio o de cuestiones como quién escribía y para quién, quién leía y por qué, cuál era la formación de los escritores, qué éxito tenían, cuáles eran los cambios en el gusto y en la moda artística, las evoluciones de la vida social y las transformaciones de ciertas mentalidades. No otra cosa muy distinta postulan Proust (1967) o Corbin (1995) al analizar las relaciones entre historia social e historia literaria. A duras penas se articulan así internamente literatura e historia, entendiendo por esta el objeto teórico construido por el marxismo.

LA HISTORICIDAD DE TODA PRODUCCIÓN

Uno de los introductores en el ámbito del hispanismo de la historia social de la literatura, Blanco Aguinaga, se pregunta qué hace posible la historia de los textos literarios y cómo se relaciona con lo que Tinianov llamaba las «otras series», en particular la serie social. Los formalistas rusos, que afrontan el problema de la evolución literaria, no dejan de perpetuar con su inmanentismo la dicotomía interior/exterior del texto, serie literaria y serie social. Sin embargo, Blanco Aguinaga (2007: 98) arguye que, a diferencia de lo planteado en la *Historia social de la literatura española* que publicó a finales de los años setenta con Julio Rodríguez Puértolas e Iris M. Zavala, lo externo o el contexto no rodea el texto como realidad extra-textual, de la cual nace el texto para independizarse. El llamado contexto está siempre operando en el interior del texto, «condicionando su producción». Por eso no sería necesario en una historia social de la literatura iniciar cada una de sus secciones recordando al lector la situación sociohistórica en que se produjeron los textos. Ese conocimiento debería estar incorporado al estudio concreto de cada autor y de cada texto. Incluso, Blanco Aguinaga sostiene que «la producción ideológica es constituyente de la producción en general» (p. 99).

Efectivamente, añadiría por mi parte, la producción ideológica que es la literatura es constituyente de la producción social, de unas

determinadas relaciones de producción y de la reproducción —aquí entra la ideología— de estas relaciones. La ideología, tal y como la define Althusser (1995: 124), no tiene otra función que la reproducción de las relaciones de producción, que son a su vez relaciones de explotación:

Tout repose donc bien sur l'infrastructure des rapports de production, c'est à dire des rapports d'exploitation de classe. La base, l'infrastructure de l'État de classe, c'est donc bel et bien, comme le disait Lénine, l'exploitation. La superstructure a pour effet d'assurer à la fois les conditions de l'exercice de cette exploitation (Appareil répressif d'État) et la reproduction des rapports de production, c'est à dire d'exploitation (Appareils idéologiques d'État).

La literatura puede asumir o contradecir esa ideología dominante cuya función es reproducir las relaciones de producción y de explotación, engrasar el sistema. La ideología, al ser inconsciente, no es nunca lineal consigo misma y, al ser objetiva, tiene huecos, fallas por todas partes. Por eso la literatura, como discurso ideológico, puede ser contradictoria con respecto a su propio *humus*: «Hablo en suma de la escritura en tanto que lucha ideológica en el interior de la propia ideología hegemónica» (Rodríguez 2001: 31). La historia social de las mentalidades que Maravall aplica con resultados novedosos y brillantes en tantos trabajos sobre los siglos XVI y XVII apoyándose en la literatura, pero también en trabajos sobre los «noventayochistas», como he dicho, está lejos de esta historia social fuerte, de esta teoría de la historia y de la ideología. Y por supuesto, de la historia social —o la historia histórica— de la literatura que pueda derivar de aquí.

A raíz del famoso análisis que Jakobson y Lévi-Strauss realizan del soneto baudeleriano «Los gatos», Blanco Aguinaga, Rodríguez Puértolas y Zavala ya indicaban en su mencionada *Historia social de la literatura española* cómo el lingüisticismo estructuralista desatiende la «historicidad» del texto, su dialéctica con las restantes estructuras sociales en las que se ha producido (2000: 21-22). El propósito de este manual —que, como ha estudiado Bellón Aguilera (2013), fue recibido injustamente por la crítica oficial del momento como una antimanual o una «historia socialista» de la literatura española (Sobejano 1980; Mainer 1979)— es «la comprensión de cada texto, en sí,

en su relación con otros textos, y en la relación de todos ellos con las ideologías y las cambiantes estructuras sociales en que se originan» (Blanco Aguinaga, Rodríguez Puértolas y Zavala 2000: 22); un programa intachable que además tiene el cuidado de alertar contra la articulación mecánica, simple, de la producción material y la conciencia, de la base y la superestructura, cuya relación es siempre para estos autores «de interacción mutua» (p. 25). De hecho, citan al Marx para quien, a la hora de examinar la conexión entre la producción intelectual y la producción material, debe tenerse cuidado de no concebir esta como una categoría general sino bajo una forma histórica determinada. De modo que la producción intelectual correspondiente al tipo de producción capitalista es distinta de la que corresponde al tipo de producción medieval (p. 27). Plantean además, de la mano de Engels, que la producción de un texto está determinada «en última instancia» por las relaciones sociales de producción dominantes en un periodo específico, «bien sea en acomodo ideológico o en contradicción con la tendencia dominante» (p. 28).

Más acertados que Althusser en este punto concreto, Blanco Aguinaga, Rodríguez Puértolas y Zavala argumentan que la «estética idealista» supone la existencia de un ser humano permanente e inmutable, creador de obras de arte de valor asimismo eterno e inmutable. La «estética marxista» parte, por el contrario, de que toda producción es social y resulta en última instancia determinada por las relaciones de producción existentes en un momento cualquiera de la historia: «Y en cuanto tal, es siempre producción llevada a cabo desde una perspectiva de clase» (2000: 32). A diferencia de lo que hará más tarde Blanco Aguinaga, estos historiadores sociales de la literatura no hablan de producción ideológica. Para ellos la obra literaria «refleja» una peculiar captación de la realidad que puede o no ser ideológica, pero entienden la ideología como «falsa conciencia» (p. 32), lejos de la teoría althusseriana. Aciertan del todo, eso sí, cuando puntualizan que solo la conciencia lúcida de la función de la ideología puede salvar al productor y al lector de la presunta inmutabilidad y validez universal de la obra literaria; o bien, que solo desde el pensamiento marxista se pueden desmitificar las «pretensiones ideológicas de la producción superestructural»: «creer en y proponer su independencia absoluta y creer, por lo tanto, que no es determinada por la Historia (sino, si acaso y paradójicamente, que ella determina la Historia)» (p. 33).

Repito que esta defensa teórica de la historicidad de la literatura es plenamente certera. Nuestros autores denuncian cómo la crítica tradicional, propugnadora de los valores eternos del Hombre, pretende deshistorizar y desclasificar todo texto, obviar la «historicidad de toda producción» (2000: 33). Como todo producto humano, la literatura tiene una historia que en última instancia no es sino «una rama de la Historia» (p. 40). Y así proponen definir su *Historia social de la literatura española* como «una historia dentro de la Historia» (p. 41). No se quedan por lo tanto muy lejos del Hauser de *Historia social de la literatura y el arte*, quien en su conceptualización del Barroco, por ejemplo, se desmarca de la historia del arte de Wölfflin —puramente inmanente y formalista al ir de lo clásico a lo barroco, de las formas cerradas y simples a las abiertas y complicadas, y por consiguiente antisociológica y antihistórica— para sentenciar que un «cambio estilístico» solo puede ser condicionado «desde fuera», pues no existe ninguna «necesidad interna» (Hauser 1980: 99). Y sin embargo, no hay un fuera y un adentro de la obra artística, un texto y un contexto literarios, ya dije.

Desde la formulación explícita de una estética marxista, Sánchez Vázquez también concibe el arte como elemento de una totalidad social cuya estructura es histórica: «está hecho de historia y él mismo es historia» (1975a: 25). Se inscribe además en la «superestructura ideológica» de la sociedad y se halla en «una peculiar relación con la ideología». Ahora bien, su relativa autonomía y especificidad impiden reducirlo a la política o la economía (p. 25). Se nutre de «cierta ideología», pero tampoco puede limitarse a la ideología plasmada en él (p. 32). La presencia de la ideología en el arte es para Sánchez Vázquez indiscutible, pero lo decisivo es «su modo de estar presente o de hacerse ver en la obra artística» (p. 33). En este sentido remite a Althusser, para quien el arte no es ideología sino que supone cierta relación con ella (p. 34). Lo vuelve a recordar Sánchez Vázquez al ocuparse de las relaciones entre arte, ideología y sociedad: el arte es «una forma específica (estética) de ver o percibir la ideología» (1975b: 258). En efecto, lo que para Althusser nos da el arte en forma de un ver, de un percibir y un sentir, no en forma de un conocer, es «la ideología en la que nace, en la que se sumerge, de la que se destaca en cuanto arte y a la que hace alusión» (Althusser 1975: 317 y 2001: 582; Moriarty 2007: 43). Naturalmente, a nuestro filósofo le juega una mala pasada

su distinción entre ciencia e ideología: ¿por qué no va a ser el arte una forma de conocimiento, aunque no sea «científico»?

La dicotomía entre ver, percibir y sentir por un lado y conocer por otro deja al descubierto la dicotomía paralela entre estética y filosofía. No es sino el residuo estético que ya vimos en Althusser lo que le lleva a no situar el «arte verdadero» entre las ideologías. Sostiene de este modo que «la gran obra de arte es aquella que, al mismo tiempo que actúa en la ideología, se separa de ella para constituir una crítica en acto de la ideología que ella elabora» (1975: 320). Por supuesto, en esta reflexión sobre el arte, nuestro filósofo maneja un concepto de ideología poco o nada deudor del de «falsa conciencia» que hemos visto deslizarse a los autores de la *Historia social de la literatura española*; o de la imagen de la «cámara oscura» que Lifshits (1975: 88) toma de *La ideología alemana* al abordar la estética histórica de Marx y Engels: los hombres, pero los hombres condicionados por el proceso de su vida real, como productores de sus representaciones e ideas; la inversión de los hombres y sus relaciones en la ideología como en una cámara oscura, fenómeno que responde a su proceso histórico de vida, así como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a un proceso de vida directamente físico (Marx y Engels 1970: 26).

Precisamente por su inconsciente estético, Althusser jamás habría pensado la literatura como un «discurso ideológico» antes que como un discurso lingüístico y sensible, artístico (Rodríguez 2001: 33 y 2013: 82). Operan en él claramente las dicotomías estética/filosofía, estética/historia y estética/ideología. No sospecha que el campo de lo estético es indisoluble de la lucha de la burguesía por alcanzar su hegemonía política y no se puede «desligar de la construcción de las formas ideológicas dominantes de la sociedad de clases moderna, así como, en realidad, de toda una nueva forma de subjetividad humana apropiada a ese orden social» (Eagleton 2006: 53). Lo estético no es más que una ideología burguesa (p. 58). La autonomía de lo estético brinda a la burguesía el modelo ideológico de subjetividad que necesita (p. 60). Más bien podría decirse, con el propio Althusser, que la ideología burguesa, cuya categoría filosófica número uno es la noción de sujeto, de sujeto libre, no solo necesita un sujeto jurídico, un sujeto político, un sujeto moral o filosófico, sino también estético.

Todavía a estas alturas una seguidora de Bourdieu como Sapiro se pregunta si hay que ver en la literatura un «simple reflejo del mundo

social» o «la expresión de una ideología que vehicula la visión del mundo» (2016: 32). A ello responde que la literatura no es reductible, como lo prueba la poesía, a la representación del mundo o de lo social (p. 78), por más que las obras literarias constituyan una fuente para estudiar las representaciones sociales de una época (p. 79). Las relaciones entre la literatura y la «visión del mundo» o las representaciones sociales no pueden reducirse a un «simple reflejo» (p. 83). La literatura oscilaría entre la representación (transparencia del lenguaje, primacía del significado, metonimia) y la simbolización (lenguaje opaco, atención a la forma, metáfora) (pp. 85-86). Por lo tanto, no basta con analizar las representaciones vehiculadas en una obra para comprender su especificidad; es el «trabajo de puesta en forma» lo que la convierte en literaria (p. 86). Este resabio kantiano, que sin duda habrían aplaudido los formalistas rusos, sorprende hasta más no poder en una socióloga de la literatura. Ni que decir tiene que, con planteamientos así, estamos muy lejos de una sociología histórica de la literatura o de una historia sociológica de la literatura (Orechioni 1974), por hacer un guiño a ese tráfico de doble dirección —historia social, sociología histórica— saludado por Edward Carr (Juliá 1989: vii); o bien, de la historia histórica de la literatura española que, a la zaga de Febvre, reivindica Botrel.

Merece la pena detenerse en los planteamientos de Botrel porque, para empezar, se remonta al Gramsci para quien la literatura no engendra literatura, lo mismo que la ideología no engendra ideología o las superestructuras superestructuras. No hay partenogénesis de la literatura, hace falta la intervención de la historia (1992: 35). Para el historiador histórico de la literatura no se trata de poner la historia literaria al lado de la historia general, sino de sumergir la literatura en el flujo complejo de la historia, de «faire une histoire dans l'histoire» (p. 37). Es el mismo planteamiento de Blanco Aguinaga, Rodríguez Puértolas y Zavala. Hacer una historia histórica de la literatura equivale a resituarse la literatura en la historia general que la ha modelado y que a su vez ha sido influenciada por ella. El aire marxiano de esta idea es claro. De hecho Botrel entiende la literatura como «superstructure relativement autonome» (p. 37). Si la historia de la literatura es una historia dentro de la historia, acaba solicitando para ella un estatuto comparable al de la historia social, la historia económica o la historia de las ideas/mentalidades en el seno de la historia general (p. 37). No obstante, cualquier historia histórica de la literatura no debería

ignorar, a la vez, que lo que hoy llamamos literatura no existe desde Homero. Surge por el contrario hace algo más de doscientos años, en el siglo XVIII, cuando también se sientan las bases de la historiografía literaria y se lleva a cabo una reordenación y resenmatización de textos del pasado pertenecientes a otros conjuntos discursivos (Baker 1992: 63-64). Ni la literatura ni su historia pueden convertirse en discursos suprahistóricos. Más allá de su aparente transhistoricidad, la literatura es una «forma ideológica», una formación discursiva que solo entonces comienza a ser objeto de conocimiento histórico. La literatura no ha existido siempre, como postula Juan Carlos Rodríguez (1990) desde una teoría histórica de la literatura y de su historia.

La historia de la literatura no puede ser sino histórica. No puede ser sino una historia que historiza, una historia historizante. Por eso es una lástima que el Febvre de *Combates por la historia* identifique al «historiador historizante» con el historiador solo atento a los hechos, a establecerlos y a operar con ellos (1970: 176-177). La que él llama historia historizante siguiendo a Simiand (Revel 2005: 23-24) exige muy poco (Febvre 1970: 181). Sin duda la convierte en sinónima de la historia de los puros acontecimientos. No sospecha que historizar resulta mucho más urgente y necesario que historiar. En un artículo de 1932 celebra la colaboración de la historia social y la historia literaria, pero para materializarla es necesario ser un historiador aparte de un literato, cosa que no ocurre en el libro de Bouchard del que se ocupa (Febvre 1962: 469-473). En otro artículo de 1941 confiesa tener miedo: los historiadores y los profesores de literatura no hablan el mismo idioma (1992: 263). Es aquí donde sugiere la oportunidad de una historia histórica de la literatura (p. 264), que por cierto tampoco encuentra en el libro de Mornet que analiza. La cuestión es si el historiador literario puede realizar una obra de historiador: «Apporter, si l'on veut, une contribution de valeur à l'histoire générale et particulière des civilisations» (p. 266). Pero el programa de Lanson —atender a todas las producciones literarias de una época para mostrar a través de ellas las manifestaciones de la sociedad en esa época— no aparece por ningún lado: «Alors, voilà bien clos l'épisode lansonien. Alors, nous revoilà plongés dans l'histoire littéraire pure» (p. 267).

La misma conclusión obtiene Febvre al volverse a otros «vecinos» o «hermanos ignorados» por la historia como los historiadores de la filosofía o del arte. En el primer caso, hacen lo contrario de lo exigido

por el método de los historiadores: anudan los conceptos salidos de inteligencias desencarnadas —con vida propia fuera del tiempo y del espacio— en extrañas cadenas de eslabones a la vez irreales y cerrados (1992: 278). Se trata de una concepción antihistórica o, si se quiere, ahistórica (p. 279), basada solo en el juego de las ideas puras (p. 283). Por lo que se refiere a los segundos, Febvre se sirve ahora de un libro de Francastel para postular una historia del arte que sea historia: «Qui s'intègre dans l'histoire. Qui aide les historiens à écrire leur histoire et qui s'appuie sur l'histoire des historiens pour mieux comprendre l'histoire propre de l'art. Ou des arts» (p. 309). La historia social de las ideas perseguida por Febvre estaría en contradicción con una historia interna de la filosofía, del arte y la literatura (Delacroix 2014: 286).

Si en «Histoire et psychologie» (1938), Febvre postula la importancia de una psicología histórica para el historiador, que no debe caer en el anacronismo al proyectar inconscientemente sobre el pasado sus sentimientos e ideas, sus prejuicios intelectuales y morales (1992: 215), en «La sensibilité et l'histoire» (1941) aboga por la reconstrucción de la vida afectiva de las sociedades. Para ello el historiador ha de servirse de la lingüística, la iconografía y por supuesto la literatura, no solo porque registra las «nuances de sensibilité qui séparent les unes des autres les époques, et plus précisément les générations» sino porque a la vez permite estudiar «la façon même dont elle crée et répand ensuite telle forme de sentiment parmi les masses» (p. 234). La historia de las mentalidades, en la cual se ha visto una clave del espíritu de los *Annales*, quizás «l'héritage suprême du fondateur» que fue Febvre (Righi 2003: 157), emplea la literatura como simple documento.

La literatura y el arte son «medios imprescindibles» para la historia de las mentalidades, una nueva cara del poliedro que es la historia (González Mínguez 1993: 22-23). Pero la literatura sería también arte, «monumento», como arguye Meyer cuando ahonda en los problemas y las posibilidades de cooperación interdisciplinar entre la historia literaria y la historia de las mentalidades. El texto literario solo representa de forma selectiva las estructuras de la realidad social, la literatura condensa las estructuras mentales de acuerdo con sus propias reglas: «The shift of perspective from the documentary to the monumental status of literature requires that the textual structures under analysis should be seen as emergent phenomena, rather than as the expression or representation of mentalities» (Meyer 1989: 90). La cuestión ya

no sería qué mentalidades pueden reconstruirse a partir de los textos literarios sino qué estructuras textuales pueden relacionarse con las estructuras mentales de grupos sociales específicos. A diferencia del historiador a secas o de las mentalidades como Febvre, el historiador literario debería preguntarse de qué modo la mentalidad de un grupo determinado es una condición previa para la construcción de una particular estructura textual y si la literatura proporciona o no patrones lingüísticos que sostienen ciertas mentalidades (p. 91).

Desde el otro lado, cuando Vovelle se interroga por la pertinencia y ambigüedad del testimonio literario, reconoce que la historia de las mentalidades desvela a la vez su anexionismo y sus escrúpulos (1985: 37). La literatura sería una «fuente sospechosa» por cuanto el historiador de las mentalidades trata de rehabilitar actitudes colectivas en detrimento de la «expresión privilegiada» de algunos individuos (p. 40). Pero a fin de cuentas, como hemos visto que indica Febvre, la literatura no solo refleja la sensibilidad colectiva sino que también contribuye a formarla (p. 48). Incluso registra más rápidamente sus estremecimientos (p. 49). De modo que la literatura sería un medio no solo útil sino también indispensable para introducir el tiempo corto en una historia, la de las mentalidades, con demasiada tendencia a ceder a las seducciones de la historia inmóvil (p. 50), a caer en el «quadro angusto della staticità» (Burstin 1981: 414). Por su parte, Mandrou argumenta que para el historiador cultural la literatura vale como obra de arte, pero ante todo como expresión de las preocupaciones de una época o un grupo: «il est bien clair que cette perspective d'histoire culturelle réduit la place reconnue à la littérature, au sens ordinaire du mot, définit selon des normes où l'esthétique l'emporte sur les considérations historiques» (1970: 867). Los historiadores de las ideas, indica Ehrad (1974: 75), se engañan creyendo poder hacer abstracción de la forma literaria, porque la naturaleza del texto condiciona el sentido de las ideas: «Mais inversement l'analyse idéologique éclaire la signification des formes» (p. 76). Si nos fijamos, literatura e historia social se encuentran en una relación de exterioridad, como si la historia tropezase con el arte, el documento con el monumento, en el caso de Febvre, Mandrou y Vovelle; y como si la esencia de lo literario se resistiera a ser historizada, como si hubiese un dentro/fuera del texto, por mucho que se busque la correlación estructural de uno y otro plano, en el caso de Ehrard y Meyer.

El propio Althusser plantea que los filósofos parecen vivir en un mundo cerrado, constituido por las grandes obras de historia de la filosofía. Ese mundo no tiene aparentemente un afuera, es un mundo sin historia: «Constitué par l'ensemble des grandes oeuvres consacrées par l'histoire, il n'a pourtant pas d'histoire» (2014: 47). La filosofía sería eterna. Y lo mismo cabría decir de la literatura. Pero Gramsci ya advirtió de forma certera que no se pueden separar la filosofía y la historia de la filosofía. No se puede ser filósofo, tener una concepción críticamente coherente del mundo, sin tener conocimiento de su historicidad y de que se halla en contradicción con otras concepciones (1971: 8-9). La «filosofía de la praxis» incide, más allá de cualquier verdad entendida como eterna y absoluta, en la «historicidad de toda concepción del mundo y de la vida» (p. 103). Si se la aparta de la historia y de la política, la filosofía solo puede ser metafísica. La filosofía de la praxis representa «la historización concreta de la filosofía y su identificación con la historia» (p. 141).

Althusser se hace eco de estas palabras cuando denuncia la interpretación historicista del marxismo en la que habría caído Gramsci: la filosofía marxista perdería su razón de ser en beneficio de la teoría de la historia, el materialismo dialéctico desaparecería en el materialismo histórico. Como toda filosofía es historia, la filosofía de la praxis no puede ser sino la filosofía de la identidad filosofía-historia. La filosofía marxista pierde entonces su objeto propio, su estatuto de disciplina autónoma para reducirse «à une simple conscience de soi de l'historicité de l'histoire», algo inaceptable para el filósofo francés (Althusser 1996b: 335). Y sin embargo, Gramsci solo llama la atención sobre la historicidad de la filosofía. Sitúa en este punto las cosas mejor que Althusser, a quien siempre amenaza el peligro de la ahistoricidad. El italiano deja clara «la afirmación de la historicidad y la caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresión de la estructura y se modifican al modificarse esta» (1971: 148). La identidad de historia y de filosofía es inmanente al materialismo histórico (p. 224).

La filosofía de la praxis se sirve de la tesis hegeliana de que la filosofía se convierte en historia de la filosofía para postular la historicidad de la filosofía (Gramsci 1971: 241). Es de la historia real de los cambios sociales —ese *dehors* de la filosofía del que a su vez habla Althusser— de donde surgen los problemas que el filósofo se propone y elabora.

La historización de la filosofía pasa por la «búsqueda del nexo histórico entre filósofos y realidad histórica por la cual aquellos son impelidos» (p. 242). La filosofía es historia de la filosofía, la filosofía es historia, «se desarrolla porque se desarrolla la historia general del mundo (esto es, las relaciones sociales en las cuales vive el hombre), y no ya porque a un gran filósofo sucede una más grande filosofía y así de seguido» (p. 243). La historia de la filosofía no es la historia de los filósofos, ese mundo cerrado y ahistórico del que habla Althusser. Tomando la idea de Croce, pero llevándola a otro terreno, Gramsci afirma en efecto que la literatura no engendra literatura, las ideologías no crean ideologías, las superestructuras no producen superestructuras; nacen no por partenogénesis sino por la intervención de la historia (2013: 259). Del mismo modo, «ha de estar siempre vigente el principio de que las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no engendran otras filosofías, sino que son expresión siempre renovada del desarrollo histórico real» (p. 317). López Campillo y Remis se basan implícitamente en esta forma de pensar al sostener que la práctica de la historia de las mentalidades no debería «caer en la pura historia de las ideas, cortada de las mentalidades y de sus condiciones de producción, con lo cual se obtiene una simple partenogénesis de las ideas» (1992: 113). De la mano de Gramsci nos acercamos de nuevo a una historia —radicalmente— histórica de la literatura que por supuesto va más allá de lo sugerido por Febvre, pero también de las relaciones que pudieran establecerse entre la historia literaria y la historia social de las mentalidades practicada por Maravall.

HISTORIA SOCIAL E HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

Me parece conveniente puntualizar, con Josep Fontana, que cuesta concebir una historia no social y que, como señala Hobsbawm (1998a: 88), la historia social no puede ser una especialización, como la historia económica o como otras historias sectoriales, porque la materia de la cual se encarga no admite su aislamiento (Fontana 1999: 171). Quizás por ello la mirada que dirige hacia la corriente historiográfica iniciada con la fundación en 1929 de los *Annales d'Histoire Économique et Sociale* resulta inflexible. A decir del historiador catalán, flirtea con el marxismo y se convierte, ya con el título de *Annales. Économies,*

Sociétés, Civilisations, en una especie de sucedáneo suyo que procura apartar a quienes trabajan en el terreno de la historia del peligro de adentrarse en la reflexión teórica, sustituida por «un conjunto de herramientas metodológicas de la más reluciente novedad y con garantías de cientifismo» (p. 200). La atención a lo meramente instrumental y el intento de reconstruir la historia con elementos tomados de diversas disciplinas (sociología, economía, antropología) encubren la ausencia de un pensamiento teórico propiamente dicho (p. 201).

Fontana repara en el viraje teórico que da Febvre en 1941 a la revista, cuando minimiza su primitivo título alegando que lo «económico» era un residuo de las discusiones generadas por el materialismo histórico y lo «social» no significaba realmente nada y por eso mismo fue tomado en cuenta (1985: 112 y 1999: 202). Lo social jamás es objeto de una conceptualización sistemática articulada en los *Annales*; «más bien, es el sitio de un inventario, siempre abierto, de las correspondencias, de las relaciones que fundan la interdependencia de los fenómenos» (Revel 2005: 28). Este «desmarque respecto del marxismo», como lo llama Fontana, inspira la nueva etapa de *Annales* ya con el subtítulo citado de *Economías, Sociedades, Civilizaciones*. Un primer trayecto abarca desde su reaparición en 1946, después de la ocupación de Francia —y no habría que olvidar las divergencias de Bloch y Febvre en torno a la política de la revista precisamente en esa coyuntura histórica (Burguière 2009: 66-74)—, hasta la muerte de Febvre en 1956, cuando Braudel se hace cargo de la dirección acentuando su «equivoca evolución teórica» (Fontana 1999: 202). Los segundos *Annales* se extienden hasta 1968, cuando con la crisis universitaria y la quiebra del academicismo tradicional la mercancía de apariencia moderna y progresista de esta escuela historiográfica ayuda a «taponar las brechas por donde trataba de introducirse el marxismo» (p. 202). La dirección colectiva que sustituye a Braudel, donde figura Le Goff, sigue las modas intelectuales del momento, entre ellas la historia de las mentalidades, una «supuestamente nueva historia» (Alberro 1991: 90).

El ojo crítico de Fontana pasa muy pocas cosas por alto: el rechazo por parte de Febvre del historicismo estéril y de su erudición factual, de una historia estrictamente política, no conduce a una historia económica y social, como promete el título de la revista en 1929, definición original de la que acaba renegando este fundador para proponer

una «fórmula de recambio del marxismo en los años de la guerra fría» (1999: 204). La relación de la historia con las ciencias humanas vecinas acarrea una modernización metodológica con la que se trata de encandilar para «renunciar a la teoría». Naturalmente, apunta sin ambages a la teoría marxista o al menos a la teoría histórica que pone en juego la historia económica y social.

No había en los fundadores de los *Annales* «suficiente teoría de la historia como para poder considerar que crearon una escuela» (Fontana 1985: 115). El Braudel del célebre *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949) trata de convertir las «fórmulas literarias» de Bloch y Febvre en principios teóricos (p. 115). Así, habla de una historia casi inmóvil (la del hombre en relación con su medio), una historia social de ritmo lento (la historia de los grupos) y finalmente una historia de los acontecimientos, la historia *événementielle* contra la que se habían posicionado los fundadores de *Annales* (pp. 117-118). Fórmula feliz la de este «motor de tres tiempos», a decir de Fontana (1999: 205 y 2001: 207), pero que no explica los nexos entre la casi inmovilidad del espacio y del clima y los acontecimientos políticos cotidianos (1985: 119). No hay ninguna relación efectiva entre los diversos estratos que pueda conducir a un análisis global, un hilo conductor que enlace «las tres grandes rebanadas» (1999: 206). Con posterioridad Braudel formula la idea de las tres duraciones del tiempo histórico, pero la arquitectura de *El Mediterráneo* es para Fontana «un puro artificio literario» y «la teorización de los tres tiempos no ha sido más que un intento de racionalizarla *a posteriori*» (p. 207), un «intento frustrado de introducir coherencia en ese funcionalismo sin base teórica propia que es la escuela de los *Annales*» (p. 208). Esta escuela habría confundido el método y la teoría, olvidando el viejo axioma de que sin teoría no hay historia (1985: 127).

Reflexionando sobre la situación de la historia después del (supuesto) fin de la historia, ese eslogan posmoderno, el propio Fontana ha señalado que solo un reaccionario como Ariès podía celebrar la boga de la historia de las mentalidades porque apartaba de los viejos temas socioeconómicos a los investigadores (1992: 105). Para quien se define como historiador de la literatura no es mal ejercicio, por lo tanto, preguntarse por la historia social de las mentalidades —o de las ideologías, afinando aún más— en un tiempo en que aún parece campar a sus anchas la ideología del fin de la historia y del final de las ideologías. A

juicio de Fontana, no hay duda: la historia de las mentalidades habría sido abrazada de forma entusiasta «por quienes, al romperseles las andaderas de la vulgata marxista, parecen necesitar otras —un nuevo catecismo y el calor de una “escuela” que les arrope— para poder subsistir» (p. 105). La alusión a los terceros *Annales* es clara. En otro lugar afirma que en el terreno de la historia la revuelta de los jóvenes de los años sesenta se dirige contra la ortodoxia académica de la historia económica y social cultivada por sus maestros, supuestamente de inspiración marxista, a la que oponen la reivindicación del papel de la cultura en unos planteamientos influidos por la antropología (Fontana 2001: 286). En Francia este «giro cultural» supuso que, al mismo tiempo que la escuela de los *Annales* alcanzaba el apogeo público, Braudel, su cabeza indiscutible, fuese defenestrado por la nueva generación de la *nouvelle histoire* (p. 287). Tanto el Lévi-Strauss estructuralista como el Foucault que teoriza sobre las ciencias humanas con desprecio de la historia se convierten en las influencias decisivas (pp. 288-289).

El manifiesto de esta corriente fue la publicación en 1974 de los tres volúmenes de *Faire de l'histoire*, coordinados por Jacques Le Goff y Pierre Nora. Se ocupaban de los nuevos problemas, las nuevas aproximaciones y los nuevos objetos de la historia, respectivamente (Fontana 2001: 290-291). El primero recoge el aludido trabajo de Pierre Vilar sobre la historia marxista, que denuncia las trampas de Foucault y provoca la ira de este, hasta el punto de exigir a los compiladores la retirada de este texto en la segunda edición de la obra (p. 291). Cuatro años después, en 1978, aparece la enciclopedia *La nouvelle histoire*, dirigida por el propio Le Goff en colaboración con Roger Chartier y Jacques Revel (p. 291). El nuevo programa de trabajo pasaba por anudar las relaciones entre historia, sociología y antropología, siendo esta última la interlocutora privilegiada entre las ciencias sociales, mientras que ahora se antojaban difíciles los contactos con la geografía y la economía —fundamentales para los segundos *Annales* de Braudel y Labrousse— y «resultaban todavía más conflictivos los que se tenían con el marxismo» (p. 292). Fontana no deja de citar a Braudel para ilustrar la vaguedad e imprecisión de los conceptos manejados por los *nouveaux historiens*, que se concentran en hacer historia de las mentalidades: «Que mis sucesores prefieren estudiar las mentalidades en detrimento de la vida económica, ¡peor para ellos! Por mi parte, no estudiaría las mentalidades sin considerar el resto» (p. 292).

El análisis de Fontana coincide con el de Santos Juliá. Lo social sirvió dentro de su indeterminación a Bloch y Febvre para rechazar la historia política y abrir la frontera entre la historia y las ciencias sociales, pero sin proponer una nueva disciplina y ni siquiera una metodología propia (Juliá 1989: 9). No existe en estos dos autores una teoría de la sociedad y mucho menos de la historia; tampoco un objeto específico de esa historia social y económica con ambición totalizadora, pues trataba de analizar las relaciones estructurales que ligaban la sociedad, la economía, la política y la psicología (pp. 10-12). Si el concepto de historia social en el título de la revista comprometía poco, la tríada «economías, sociedades y civilizaciones» lo hacía aún menos (p. 28). La historia social no merece el honor de situarse entre los diez artículos fundamentales de los que se compone *La nouvelle histoire*, uno de los cuales se ocupa de la historia de las mentalidades (p. 31). Hasta Braudel habría negado implícitamente el proceso histórico: «la historia mayoritaria de *Annales* es extraña a todo análisis del cambio social e incluso es incapaz de explicar el paso de un sistema histórico a otro» (p. 40). Haciendo referencia al concepto acuñado por Dosse, Juliá señala cómo con los *nouveaux historiens* la historia se desmigaja y desaparecen las visiones coherentes de un largo proceso o de una totalidad a las que aspiraba la historia social (p. 57).

La historia de las mentalidades de Maravall, que como ya he dicho se sitúa entre los postulados de Febvre y los de Braudel, quiere definirse como «social» y se conforma antes del estallido del giro cultural protagonizado por la *nouvelle histoire*. El historiador español entra en contacto con la corriente historiográfica de los *Annales* durante su estancia en París al frente del Colegio de España, entre 1949 y 1954, aunque las huellas de ese contacto no se hacen apenas explícitas en la primera edición de su *Teoría del saber histórico* (1958) sino en los añadidos realizados en la tercera edición, de 1967 (Caspistegui 2007: lvi). En el prólogo escrito para esta ocasión informa, curiosamente, de que está trabajando en un nuevo libro titulado *El problema de la historia social* que no llegó a ver la luz (Maravall 2007: 4; Abad 2011: 270). La irrupción de la historia de las mentalidades a la manera de la *nouvelle histoire* aún estaba por producirse y desde luego no debió de pasar inadvertida en su momento a Maravall, pero no dejó huella en su forma de entender y practicar la historia de las mentalidades, que ya venía dando espléndidos frutos en los años sesenta. Pensemos en los libros sobre Velázquez, sobre

Carlos V, sobre las Comunidades de Castilla, sobre *La Celestina* o sobre la querrela de antiguos y modernos.

A la figura de Maravall hay que situarla por lo tanto a partir de esa frontera de los años cincuenta demarcada por Jover Zamora (1976: 227). Es el momento en el que la corriente historiográfica de los *Annales* entra con fuerza en la Península. Si esa década marca una divisoria, la historiografía española conoce en la siguiente la primacía de la historia social (pp. 232-233). Los historiadores de la política, del pensamiento, del arte o de la literatura cimentan en bases sociales sus respectivos objetos de estudio, lo cual es índice de cómo en el horizonte historiográfico de entonces «parece haberse cobrado conciencia plena de que, en efecto, “toda historia es historia social”» (p. 238). Maravall, detalla Jover Zamora, ha ido incorporando progresivamente a su forma de historiar los puntos de vista y los criterios de la historia social (p. 241). Para Casanova la idea de que toda historia es historia social se acompaña casi siempre de nostalgia por la totalidad (2015: 40). Desde luego, esta nostalgia existe en Maravall, aunque Casanova ni siquiera lo menciona al abordar «el secano español», donde la influencia de *Annales* habría sido muy escasa, exceptuando algún caso aislado como el de Vicens Vives (p. 161). Tampoco se acuerda de nuestro historiador cuando revisita años después ese secano y vuelve sobre el cambio de rumbo de la historiografía española desde finales de los años sesenta (p. 172).

La revolución historiográfica del siglo xx solo se dejó notar en España a partir de 1950, como indica a su vez Olábarri Gortázar (2013). En ese año Vicens Vives acude al Congreso Internacional de Ciencias Históricas celebrado en París y asimila las ideas centrales de los *Annales*, cuyas tesis se generalizan ya desde mediados de la década siguiente (p. 78). Pese a aludir a «la historia de las mentalidades y/o historia antropológica» (p. 82), no incluye entre sus cultivadores a Maravall. Sí que lo cita Ruiz Torres (2002) al desentrañar la influencia francesa en los inicios de la renovación de la historiografía española, apuntando los contactos con la obra de Febvre y Braudel (también con Aron) durante los años parisinos de nuestro autor, aunque sin prestar atención, en cualquier caso, a su labor en la historia de las mentalidades. Aróstegui (2002), en fin, cita un par de veces al Maravall de *Teoría del saber histórico* en su trabajo sobre la teoría de la historia en Francia y su influencia en la historiografía española. No le otorga sin embargo ningún peso a este libro en el recorrido que lleva a cabo y al final del

mismo, en las conclusiones, indica que este discípulo de Ortega —un aspecto igualmente resaltado por Ruiz Torres— conoce la nueva historiografía, pero no se interesa por ella.

La historia social se convirtió durante las décadas de los sesenta y setenta, indica Kocka (2002: 240), en un concepto central y en un punto de reunión del revisionismo historiográfico. Hacía hincapié en los procesos y estructuras por encima de los actores y los acontecimientos y simpatizaba con la gente corriente, con los más débiles, los movimientos populares o de la clase obrera (p. 241). No es sino lo que Hobsbawm llama «la historia desde abajo» remitiendo a la pregunta brechtiana de quién construyó Tebas, la de las siete puertas (1998a: 205). Se olvida del Brecht a quien se le acusa, como dice en otro poema, de pensar de un modo bajo, es decir, el modo de pensar de los de abajo. Hobsbawm relaciona esta historia de «los de abajo» o de la «gente corriente» con el interés del marxismo por el movimiento obrero o de masas, pero también con la tradición historiográfica francesa que atiende no a la historia de la clase dirigente sino a la del pueblo: «Marc Bloch además de Georges Lefebvre» (p. 207).

La historia social, sostiene en otro lugar Kocka, constituye una interpretación de la historia general orientada histórico-socialmente y aprovecha modos de consideración históricos estructurales (1989: 140). Siguiendo de nuevo a Hobsbawm, propone llamarla historia de la sociedad para diferenciarla de la historia social. En efecto, en su trabajo «De la historia social a la historia de la sociedad», que data originalmente de 1970, el historiador británico plantea que los aspectos sociales no pueden separarse de otros aspectos humanos; por ejemplo, de la manera en que los hombres obtienen su sustento y de su entorno material, así como de las ideas, si bien la vieja historia intelectual aislaba las ideas escritas de su contexto y seguía su filiación de un autor a otro: «El historiador intelectual puede (por cuenta y riesgo suyo) no prestar atención a la economía, y el historiador económico puede hacer lo propio con Skakespeare, pero el historiador social que descuida ambas cosas no puede llegar muy lejos» (1998a: 88). Como podrá observarse, se trata de un programa que no está lejos de la historia total de los *Annales*.

La historia social de Bloch y Febvre surge en deuda con la sociología de Durkheim y es Labrousse quien la inscribe en la historia económica (Farge 1995: 282). En opinión de este último, la escuela

histórica francesa es «la plus profondément sociale de toutes les écoles historiques du monde» (Labrousse 1967a: 2). A su cabeza sitúa a Febvre y sobre todo a Bloch y Lefebvre, en cuyas manos la explicación histórica tiende a socializarse (p. 2). Los historiadores sociales se sirven de los viejos vecinos que son los geógrafos, los economistas y los sociólogos, pero también de los historiadores de la literatura y de la religión por cuanto los previenen contra una historia mecánica y «contre la démesure du chiffre, contre un quantitativisme insouciant des nuances» (Labrousse 1967b: 291). Naturalmente, se refiere a los peligros de la historia económica serial. Con el *tournant* de los años setenta, la historia social no se prolonga en la historia económica sino en la historia de las mentalidades (Farge 1995: 286-287). Como señala el propio Hobsbawm en unas páginas de carácter autobiográfico, la corriente historiográfica cambia de rumbo: la «estructura» económica y social comienza a estar de capa caída y la cultura en auge, se abandona el modelo de los «grandes porqués» y el telescopio deja paso al microscopio, a la microhistoria de Ginzburg (2003: 271). La microhistoria social sería el remedio de las insuficiencias de la macrohistoria social dominante en los años cincuenta y sesenta (Charle 1993: 47).

Si la historia social clásica mantenía estrechos vínculos con la sociología y la economía, advierte Natalie Zemon Davis en 1990, la nueva parece mantenerlos con la antropología y la literatura. Como mínimo, es además historia cultural. La historia social clásica hace valoraciones cuantitativas, nos habla de la demografía antes de empezar a hablar de las creencias (Davis 2023: 189). La nueva historia social actúa en orden inverso: las creencias preceden en la descripción a los índices de natalidad, los arados y las prácticas hereditarias (p. 190). Los giros lingüístico y cultural no supusieron, con todo, el anunciado final de la historia social (Piqueras 2023: xix).

Maravall no quiso perder de vista la historia social al ocuparse de las mentalidades, coincidiendo así con algunos *annalistes* cercanos al marxismo como Duby. No ocurre lo mismo con los *nouveaux historiens* practicantes de la historia de las mentalidades, cuyo dominio, como señala Fontana, nunca se encuentra claramente definido. Así, Ariès habla de «inconsciente colectivo»; Le Goff afirma que el atractivo de las *mentalités* reside justamente en su imprecisión, en ser el «no sé qué de la historia», los residuos del análisis histórico; Vovelle se muestra vago al referirse a las «actitudes, creencias y sentimientos», abordados

en su dimensión colectiva, en su aspecto masivo o en su anonimato; Robert Mandrou incluye en las mentalidades tanto el campo intelectual como el afectivo; y, en fin, Pierre Chaunu las sitúa en el «tercer nivel», que vendría a completar el nivel económico y el social, los dos niveles hasta entonces prioritarios para la escuela de los *Annales* (Fontana 2001: 293). Con respecto a este supuesto tercer nivel, conviene tener en cuenta la opinión de François Furet según la cual la historia de las mentalidades era un sustituto a la francesa del marxismo y del psicoanálisis (González Lopo 2002: 139). Lo de «tercer nivel» parece un eufemismo, en efecto, para aludir al nivel ideológico o la superestructura. Por su parte, Vovelle, en conversación con Emmanuel Le Roy Ladurie (Martínez Shaw 1981: 62; González Lopo 2002: 153), acuñó la imagen *de la cave au grenier*, que utilizó como título de uno de sus libros y con la cual quiso justificar el salto de la infraestructura a la superestructura, de la historia social y económica, material, a la historia de las mentalidades, más o menos autónoma (no del todo en su caso, tratándose de un *annaliste* marxista).

II

Por qué las llaman mentalidades cuando quieren decir ideologías

HISTORIA SOCIAL E IDEOLOGÍAS

En la línea de atención a la historia social y al marxismo merece la pena detenerse en la figura de Duby, que colabora en el primer volumen de *Faire de l'histoire*, el dedicado a los nuevos problemas, con un capítulo titulado «Historia social e ideologías de las sociedades» (Duby 1978). Antes de la traducción al castellano de ese volumen, fue recogido, junto a otras contribuciones del gran medievalista, en un librito que vio la luz en 1976 con el mismo título. Los conceptos manejados ya desde este título nos acercan a la disciplina cultivada por Maravall, con la única diferencia de que las ideologías sustituyen a las mentalidades y de que la historia social de Duby se encuentra más próxima al marxismo. En uno de los trabajos recogidos en este recopilatorio, «Las sociedades medievales: una visión de conjunto», lamenta que la historia social aparezca como «el pariente pobre de la historia económica» (1976: 6). Considerar los fenómenos sociales como simple continuación de los económicos es, a su juicio, empobrecer tremendamente la problemática. Las reservas frente al puro economicismo saltan a la vista. Es necesario completar el estudio de las raíces materiales de las sociedades con el de las creencias, los mitos y en general todos los aspectos de «una psicología colectiva» (p. 8). Al utilizar este concepto, Duby parece atenerse más bien a la historia de las mentalidades de Febvre, a una psicología histórica y social (Righi 2003: 159), si bien extraída a partir de individualidades destacadas. Recordemos sus libros sobre Rabelais, Lutero o Margarita de Navarra (Alberro 1992: 334-335; Delacroix 2014: 285; Dosse 1988: 83-85; Revel 1986: 452,

1987: 13 y 2005: 95). Ha sido a partir del estudio de esa psicología como ha ido tomando cuerpo, lentamente y de forma muchas veces vacilante, «esta historia a la que, tal vez impropriamente, hemos acordado llamar historia de las mentalidades» (Duby 1976: 8-9).

El historiador social aparece en el momento en que nuestro medievalista llama la atención sobre el serio peligro de «atribuir a las estructuras mentales una autonomía demasiado profunda con respecto a las estructuras materiales que las determinan» (1976: 9). Si la historia social ha de progresar y conquistar su independencia, conviene «situarla en el punto en que convergen la historia de la civilización material y la historia del pensamiento colectivo» (p. 10). Civilización material y pensamiento colectivo son los nombres que toman aquí la infraestructura económica y la superestructura ideológica. De conformidad con el espíritu de los *Annales* y su aludido flirteo con el marxismo, obturadores de una teoría fuerte de la historia al mismo tiempo, Duby sostiene que, de hecho, la historia social es toda la historia. Recogiendo la recomendación de Febvre —a quien sin embargo no nombra— sobre los riesgos del anacronismo a la hora de estudiar las sensibilidades del pasado, advierte que el esfuerzo más difícil pero a la vez más necesario del historiador ha de ser liberarse de las presiones de las actitudes mentales que lo dominan. La dificultad de elaborar «una historia de la psicología colectiva, de la moral y de las concepciones del mundo que las subyacen» radica en no transportar a la observación de las mentalidades antiguas el reflejo de las de nuestro tiempo (p. 38). Esto es, en evitar la introspección analógica (Vázquez García 1995: 41).

Todo hasta aquí se ajusta al programa inaugural de Febvre. No obstante, la deriva marxista —marxista estructuralista, para más señas— asoma al final de este trabajo, cuando Duby explica cómo la amalgama de ideas recibidas que envuelve las conciencias individuales y las visiones del mundo más o menos confusas o lógicas, todo cuanto conforma las mentalidades, no constituye sino una red coherente, una estructura que no puede considerarse aislada sino determinada por otras estructuras sobre las cuales, a su vez, influye (1976: 40). Es obvio que se refiere a la determinación en última instancia de la superestructura por la infraestructura y al reflujo de la primera sobre la segunda. El lenguaje marxista, en cuyo filo se mueve siempre este ilustre medievalista, acaba tomando cuerpo: el progreso de la historia de las mentalidades, y en consecuencia el de la historia social, que no puede prescindir de aquella, dependen de

«la necesidad de llevar a término, conjuntamente y con el mismo rigor, el análisis de las infraestructuras materiales, ecológicas y económicas, de las estructuras políticas y de las ideológicas» (1976: 40).

Podemos concluir que la historia de las mentalidades está enraizada en la historia material, en la historia económica y social; y además, que la historia social necesita de la historia de las mentalidades. Las mentalidades no se dan en el aire, no constituyen un plano aparte. Duby las concibe incluso como una estructura (estructuras mentales o ideológicas), lo mismo que habla de estructuras políticas y de infraestructuras materiales, económicas y hasta ecológicas (el guiño a la geohistoria de Braudel parece claro). Se inclina, eso sí, por el análisis conjunto y riguroso de todas estas estructuras. Ha desaparecido en las líneas citadas el concepto marxista de determinación en última instancia, que sin embargo se desliza —lo hemos visto— un poco antes. Pese a todo, con su atención a la historia social y a las ideologías de las sociedades (el concepto de ideología se hace sinónimo de mentalidad), nuestro medievalista llega mucho más lejos, si tomamos como punto de referencia la teoría marxista de la historia, que Maravall con su historia social de las mentalidades. Al concebir las mentalidades y las ideologías como estructuras se aproxima a Althusser, mientras que el concepto de estructura del historiador español, como ya veremos, resulta ajeno a la corriente estructuralista francesa.

Otro trabajo recogido en el librito *Historia social e ideologías de las sociedades* lleva el título de «Notas para la elaboración de un sistema de clasificación social». Más cerca de nuevo de Febvre y de Braudel que de Marx y Althusser, Duby indica que el historiador debe observar atentamente los sistemas de clasificación de la conciencia colectiva porque esas «representaciones» —esos «esquemas mentales» cuyo armazón simple y rígido los sitúa en una perspectiva de larga duración— dirigen la conducta social y a través de ellas la gente toma conciencia de su relación con los demás y con el mundo (1976: 43). A su vez, en el trabajo titulado «Historia de los sistemas de valores» recalca, jugando todavía con la idea que Braudel introduce en 1958 de las mentalidades como «prisiones de larga duración» (1990: 71), que no se producen mutaciones bruscas en la historia de los sistemas de valores, otra forma de referirse a las mentalidades (1976: 57).

En el artículo que da título al librito, en fin, Duby vuelve por los caminos del marxismo estructuralista mediante el diálogo con Althusser y

el afianzamiento de la perspectiva apenas antes esbozada. La primera proposición teórica es que la historia de las sociedades debe basarse en el análisis de las estructuras materiales, si bien es necesario prestar atención asimismo, para comprender la organización de esas sociedades y discernir las fuerzas que las hacen evolucionar, a «los fenómenos mentales, cuya intervención tiene, sin duda alguna, un carácter tan determinante como la de los fenómenos económicos y demográficos» (1976: 82). Sigue, pues, la tendencia a señalar una acción recíproca de la infraestructura y la superestructura (para entendernos), a conjugar la historia económica e incluso la historia demográfica —otro guiño al espíritu de los *Annales*— con la historia de las mentalidades. La razón estriba en que «los hombres no regulan su conducta en función de su situación real, sino de la imagen que de esta tienen, imagen que jamás es un fiel reflejo de la realidad» (p. 82).

Me pregunto si Duby no está pensando en la visión ya aludida de la ideología como falsa conciencia, como cámara oscura que invierte la realidad (Eagleton 2005: 102-103, 108-109; Balibar 2003: 45; Freedman 2003: 5), o bien como pura ilusión, que se despliega en *La ideología alemana*, una concepción aún no marxista de la ideología (Althusser 1995: 207-209, 293-294 y 2001: 499; Rodríguez 2013: 118 y 2022: 18-19, 56-57). Poco a poco va descubriendo, sin embargo, que hacia donde verdaderamente apunta es hacia la definición althusseriana conforme a la cual «l'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence» (Althusser 1995: 216). En efecto, a continuación leemos que el «sistema de valores» convierte en tolerables e intolerables las reglas del derecho y los decretos del poder; o bien, que en él residen los principios que pretenden presidir el desarrollo del cuerpo social (Duby 1976: 83). El propio Althusser, para quien como ya hemos visto la ideología no tiene otra función en una sociedad de clases que tapar la explotación, se extiende sobre la existencia de una ideología jurídica o sobre la función del derecho, sobre cómo la clase dominante necesita, para ser dominante, hacerse con el poder del Estado y servirse enseguida, una vez conquistado ese poder, de los aparatos ideológicos de Estado, incluido el aparato ideológico de Estado jurídico (Althusser 1995: 87-100, 197-203).

No parece sino que Duby tiene en mente el concepto althusseriano de ideología al afirmar que ese sistema de valores —la denominación «sistema de valores» no es la más atinada— justifica la pasividad y la

resignación, pero también contiene en germen todas las tentativas de reforma, todos los programas revolucionarios y el resorte de todas las mutaciones bruscas (1976: 83). Sin duda resulta excesivo asignar a los «valores» ese peso en el desarrollo del cuerpo social. Por limar las presuntas asperezas del materialismo histórico, nuestro medievalista está a punto de caer en el idealismo, en una filosofía idealista de la historia. Por temor a ser tachado de economicista, se ve obligado a señalar que las ciencias humanas han de «medir, en el seno de una totalidad indisoluble de acciones recíprocas, la presión respectiva de las condiciones económicas, por una parte, y, por otra, del conjunto de convenciones y preceptos morales» (p. 84). No habla de una totalidad social donde el nivel económico es determinante en última instancia, sino de un todo de acciones recíprocas donde lo moral —los valores— tiene tanta importancia como la economía.

En este medir las palabras y los conceptos mirando de reojo al marxismo, Duby postula que los sistemas de valores no son inmutables, que poseen una historia propia cuyo ritmo y fases no coinciden con los de la historia de los «modos de producción», siendo precisamente a través de estas discordancias como pueden discernirse con mayor nitidez «las correlaciones entre las estructuras materiales y las mentalidades colectivas» (1976: 84). No es seguro que emplee el concepto de «modos de producción» en sentido rigurosamente marxista. De cualquier forma, resulta decisivo el énfasis en la «historia propia» de las mentalidades o ideologías y en la frecuente discordancia o falta de correlación entre los ritmos de la superestructura y la infraestructura. El desarrollo del nivel ideológico y del jurídico-político puede estar adelantado o atrasado con respecto al nivel económico (Harnecker 1974: 147). Marx ya llamó la atención sobre la desigual relación del desarrollo de la producción material con el desarrollo artístico en un conocido pasaje de la *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857) donde se ocupa del arte griego y la sociedad moderna (Marx 1989: 60-62). La validez de las ideas o de otros elementos de la superestructura no se reduce a las condiciones sociales dentro de las cuales fueron generados. La dificultad no radicaba para Marx en entender que la épica y las artes griegas están relacionadas con ciertas formas de desarrollo social, sino en que todavía nos dan placer estético y cuentan como norma y modelo inalcanzable (Larraín 2008: 74). Sería así porque los griegos eran niños, la infancia de la humanidad.

Volviendo a nuestro medievalista, el estudio de las «actitudes mentales» constituye para él un amplísimo campo de investigación sin el cual no podría escribirse la historia de las sociedades. En esto no hay vuelta de hoja. El problema asoma cuando inscribe en ese campo el estudio de las ideologías, puntualizando enseguida que el término es impreciso y el uso que de él se ha hecho en política le ha dado un significado ambiguo. El historiador debe tomarlo en un sentido más amplio: «Siguiendo a Althusser, entendemos por ideología “un sistema (que posee un rigor y una lógica propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos) dotado de una existencia y de una función histórica en el seno de una sociedad dada”» (Duby 1976: 84-85). Si nos fijamos, es la definición más estructuralista que Althusser da de la ideología, reduciéndola a un sistema con una lógica propia y una función determinada; una definición que podría contentar y desde luego no incomodar a ninguno de los partidarios de la *nouvelle histoire*. ¿Dónde queda ahí la relación entre la ideología y la lucha de clases, entre la ideología y la explotación?

Bien es verdad que Duby enuncia a continuación una serie de características de las ideologías. En primer lugar, son sistemas completos y totalizadores que pretenden ofrecer una representación conjunta de la sociedad; son además inherentemente deformadoras de la realidad, pues despliegan un juego de contraluces que tiende a ocultar ciertas articulaciones al tiempo que proyecta toda la luz sobre otras, «de cara a privilegiar intereses particulares»; por consiguiente, en una sociedad dada, coexisten distintos sistemas de representaciones que compiten entre sí; las ideologías tienen un carácter estabilizador, como se hace evidente en el caso de los sistemas de representaciones orientados a preservar los privilegios de las «capas sociales dominantes»; finalmente, incitan a la acción, son prácticas y contribuyen con ello a animar el movimiento de la historia (1976: 85-90). Obviamente, nuestro historiador se queda mucho más acá de la teoría marxista de la ideología desarrollada por Althusser, para quien esta surge de la lucha de clases, de modo que hay una ideología dominante y una ideología o ideologías dominadas. De acuerdo con lo que Marx y Engels ya establecen en *La ideología alemana*, las ideas dominantes en una sociedad son las de la clase dominante. La ideología siempre es una ideología de clase, aunque adopte un carácter naturalizador y universalizador, deshistorizador, al modo de una segunda naturaleza (Eagleton 2005: 24-25, 71, 84-88). Por lo demás,

las ideologías, en efecto, son totalizadoras, unificadoras, deformadoras de la realidad, servidoras de unos intereses concretos, se encuentran en pugna con otras ideologías —existe, qué duda cabe, la lucha de clases a nivel ideológico— y son prácticas sociales e históricas, están ligadas a una institución y poseen una existencia material (Althusser 1995: 218-219, 299 y 2014: 230-231).

No es que Duby deje de vislumbrar la importancia de la lucha ideológica. Por eso plantea que, enfrentadas unas con otras, las ideologías sufren importantes modificaciones: «Cuando una ideología conquista una posición dominante, a menudo integra en su propio sistema las imágenes o modelos que la amenazaban desde el exterior, instrumentándolas para consolidar su dominación» (1976: 91). La ideología dominante, en efecto, no solo tiene que aglutinar las diversas facciones de la clase dominante; ha de convertirse a la vez en la ideología vivida y respirada por la clase o las clases dominadas como si fuera la verdad misma de las cosas y de la vida, la verdad natural (Rodríguez 2015: 96). Por otro lado, nuestro historiador escribe que los movimientos que alteran la inercia natural de las ideologías son, por lo general, muy lentos y sin sacudidas bruscas: «Por el contrario, se despliegan en suaves inflexiones para acoplarse a las transformaciones repentinas que se producen en el nivel económico o político. Pero es evidente que se trata de sistemas en constante evolución» (1976: 93). No parece sino estar pensando en el célebre prefacio de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx asegura que, abierto un periodo de revolución social, con el cambio de la base económica se produce más o menos rápidamente una transformación de toda la enorme superestructura (Althusser 1999: 422-424). Y sobre todo, en el Braudel que introduce la idea de las largas duraciones en el tiempo histórico.

Igualmente, intuye el carácter invisible e inconsciente, implícito o no dicho de la ideología, a la vez que su carácter fragmentario, ya que no puede aprehenderse en formulaciones globales y sistematizadas (1976: 95). Conviene tener presente esta caracterización porque la imagen común de la ideología, aparte de reducirla a ideología política, suele entenderla como una doctrina bien formulada, organizada. Suele oponerse además este supuesto carácter sistemático y explícito de las ideologías al carácter fragmentario e inconsciente de las mentalidades, como veremos que hacen algunos historiadores. Por el contrario, así nos lo enseñó Althusser (1995: 306), la ideología

nunca dice «soy ideológica», de modo que lo que parece pasar fuera de la ideología pasa en realidad dentro de ella y lo que pasa en realidad dentro de la ideología parece pasar fuera de ella. Por eso Duby acierta cuando escribe que debe prestarse la máxima atención a lo no dicho, a lo silenciado, y que las omisiones constituyen un elemento fundamental del discurso ideológico (1976: 97).

La ideología se calla como ideología, se confunde con el color invisible de la vida cotidiana, se disfraza de verdad anónima universal (Eagleton 2005: 42, 72). Hay que penetrar, en efecto, en lo que la ideología no dice, pero esto solo se puede hacer gracias a lo que la ideología confiesa (Dumont 1974: 158). Aparte de ello, la historia social y de las ideologías dibujada por Duby tiene el mérito de subrayar las relaciones que las ideologías guardan a lo largo de su historia con la realidad vivida de la organización social (1976: 100). En un nuevo acercamiento a la teoría marxista, pero sin dejar de hacer equilibrios con los postulados metodológicos de los *Annales*, afirma que la inercia de estos «sistemas de representación» repercute sobre el movimiento de las estructuras materiales y políticas, frenándolo en ciertos puntos. Más aún, el historiador debería mostrar cómo en cada momento histórico «las características de las condiciones materiales de la vida social se hallan deformadas en el seno de las imágenes mentales» (p. 101).

Toda esta fundamentación teórica que Duby da a la historia de las mentalidades sin despegarla de la historia social y aproximándola al marxismo, aunque guardando con él claras distancias, contrasta con la imprecisión de la que, como queda dicho, adolece el concepto de *mentalité* en los terceros *Annales*. Hacia el final de este trabajo, incide en esa cuestión de las concordancias y las discordancias que en cada punto de la diacronía se establecen entre la situación objetiva de los individuos y grupos y la imagen ilusoria que se hacen de ella, es decir, esa relación imaginaria, ese sistema de representaciones a la vez verdadero y falso sobre los cuales llama la atención Althusser (2014: 260). Al mismo tiempo pone de relieve los ritmos particulares y la duración específica de la historia de las ideologías, así como de las relaciones de esta historia con las transformaciones del cuerpo social (Duby 1976: 116). De lo que se trata en última instancia, a su modo de ver, es de prestar atención al papel de las «representaciones ideológicas», del «imaginario» en la «evolución» de las sociedades humanas (p. 117).

Sorprende encontrar como sinónimas en este trabajo capital las expresiones «sistemas de valores», «fenómenos, actitudes o esquemas mentales», «ideologías», «representaciones ideológicas» e «imaginario». Tal variedad terminológica tiene su importancia porque hay quienes como Ricoeur o Chartier prefieren hablar de representaciones en lugar de mentalidades y porque, una vez arrumbada la historia de las mentalidades en el trastero, se privilegiaron esos conceptos de representación o de imaginario social y colectivo (Fontana 2001: 295). No en balde Schmitt (1996: 278) ha visto en estas vacilaciones del vocabulario de Duby una «evolución historiográfica» desde la interrogación de las representaciones como ideología a una interrogación de las representaciones como imaginario.

Entrevistado por *La Nouvelle Critique* en 1970, el gran medievalista francés reconoce que ha partido de un estudio de las estructuras sociales fundado en un análisis lo más fino posible de las bases económicas, pero ha llegado a comprender cómo «une société ne s'explique pas seulement par ses fondements économiques, mais aussi par les représentations qu'elle se fait d'elle-même» (Duby en Casanova 1974: 206). Importa por lo tanto prestar atención a esos cuadros, muy dependientes en su génesis de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas, pero que una vez constituidos se establecen como una suerte de «structures stables qui survivent à l'intérieur des sociétés et qui pèsent d'un poids très lourd sur leur évolution» (p. 206). Podría decirse que también aquí Duby asigna una autonomía relativa a las mentalidades, a las ideologías (el término vuelve a aparecer en sus razonamientos):

L'histoire des mentalités et des idéologies n'est pas possible sans une connaissance très sûre et très approfondie des structures de base, économiques, politiques et sociales. Ces idéologies et ces représentations mentales ont leur existence propre et leur histoire n'est pas exactement rythmée sur celle des structures économiques et sociales. Il est fort important, justement, d'observer les plus rigoureusement possible les discordances, les affrontements, les tensions qui naissent et les interactions qui peuvent naître entre les modèles idéologiques et la réalité sociale objective (pp. 211-212).

No deja de ser llamativo el sintagma «historia de las mentalidades y de las ideologías». Para nuestro historiador vienen a ser equivalentes,

aunque puede ir adelantándose que el término *mentalités*, como los posteriores de «representación» e «imaginario», son preferidos por la mayor parte de los historiadores dedicados a esta disciplina por no estar tan connotados política y teóricamente como el de ideología/ideologías. Esto es, para decir las cosas claras: por ser este último un concepto básico para la teoría marxista de la historia. Como escribe Macherey, al materialismo histórico le pertenece por excelencia el conocimiento de las ideologías (1999: 17). Veremos que Maravall utiliza muy pasajeramente el término «ideología». Su historia social de las mentalidades se encuentra lejos de este aire marxista del cual Duby dota a su historia de las ideologías, que nos dice de nuevo cuenta con sus ritmos propios, y de aquí los desajustes entre estructuras mentales y estructuras económicas y sociales, entre ideología y realidad material (vale decir, entre superestructura e infraestructura).

Siguiendo con la mencionada entrevista, Duby señala que hay pocas actitudes mentales comunes a toda una sociedad y existen mentalidades de grupos bastante diferentes (Casanova 1974: 212). Más lógico habría sido hablar de ideologías de clase, puesto que cualquier clase tiene su ideología y no hay ideología que no sea de clase. Con todo, acaba reconociendo que el objetivo es «une histoire sociale des logiques mentales, des catégories idéologiques» (p. 216). No es otro el objetivo, a su vez, de este libro: sentar las bases para abordar la literatura española contemporánea desde la historia social de las ideologías, incluso desde la historia de las ideologías sin más, pues en efecto toda historia no puede sino ser social y además el concepto marxista y althusseriano en concreto de ideología implica necesariamente ese sesgo de historia social. Este acercamiento a la literatura española contemporánea desde la historia de las ideologías tomará como base los trabajos de Maravall sobre autores como Unamuno, Azorín, Ganivet o Valle-Inclán. Es el mismo Maravall que estudia la picaresca desde la historia social, por recordar el título de su última magna obra, pero la mayor y la mejor parte de su producción historiográfica, donde tanta presencia destacada tiene la literatura, puede ser recogida bajo la etiqueta de historia social de las mentalidades, por él mismo defendida, como veremos a su debido tiempo.

Por ahora conviene reparar en que, entrevistado asimismo por *La Nouvelle Critique* en 1972, Mandrou no considera equivalentes la noción de mentalidad, juzgada por ciertos historiadores como

insuficientemente científica, y la de ideología, que a su modo de ver recubre el campo de las representaciones intelectuales más o menos conceptualizadas (Mandrou en Casanova y Hincker 1974: 226). Preferiría aproximar la noción de mentalidad a la de «visión del mundo» si Lucien Goldmann no la hubiese empleado en un sentido demasiado restrictivo al relacionarla con los logros estéticos reconocidos, con las obras maestras. Pese a que aboga por englobar en esa visión del mundo el campo de lo inteligible y de lo afectivo —como queda dicho— y por integrar en la explicación histórica la reconstrucción de las «sensibilidades» (un guiño a Febvre), lo cierto es que el concepto de visión del mundo tiene innegables connotaciones idealistas (la *Weltanschauung*). Por ejemplo, Dilthey lo liga a su filosofía de la vida y habla de los tipos de concepción del mundo en la religión, la poesía y la metafísica (1995: 40-63).

La imagen estereotipada de ideología con la que Mandrou trabaja la reduce a representaciones intelectuales, ideas o conceptualizaciones, a un corpus organizado. Por lo demás, como Duby, y en deuda con Braudel, este historiador resalta que las estructurales mentales o estas visiones del mundo se han de estudiar en el marco de una *histoire longue* donde las mutaciones son lentas: «Les sautes d'humeur n'y ont pas leur place; les transformations brutales qui se produisent en un clin d'oeil non plus» (Mandrou en Casanova y Hincker 1974: 231). En su *Historia de las ideologías* Châtelet y Mairet también acercan el concepto de ideología al de *Weltanschauung* o visión del mundo, pero más bien lo relacionan con la duración media en lugar de con la duración larga (los modos y las relaciones de producción) (1989: 6). No es ni mucho menos lo habitual.

DE LAS IDEOLOGÍAS A LAS MENTALIDADES

La idea de la larga duración de lo mental abre el trabajo de 1972 que Duby titula «La historia de los sistemas de valores». Tal historia, vuelve a afirmar aquí, ignora las mutaciones bruscas. En lo concerniente a la «ideología», las modificaciones son menos marcadas que las que afectan a la economía o la demografía: «Los sistemas de valores no son inmóviles; la transformación de las estructuras materiales, políticas y sociales perturba los fundamentos y los hace evolucionar,

pero esta evolución se produce sin prisa y sin conmociones» (Duby 1990: 152-153). Invocando el «análisis marxista» y la «subordinación al nivel de los cimientos materiales del edificio social», indica que el principal objetivo de la actual investigación en historia social es aclarar cómo se articulan los movimientos discordantes en la evolución de las infraestructuras y la de las superestructuras, «movimientos que repercuten entre sí» (p. 154). Son planteamientos que ya conocemos, pero la novedad está en la mayor explicitud con que nuestro historiador se refiere en este pasaje al «edificio social» y a la acción recíproca entre infraestructura y superestructura, incluso a la subordinación (y no ya la determinación) de la segunda a la primera. Tampoco deja de tener interés la precisión conforme a la cual la «envoltura ideológica», que es flexible y no se rompe bruscamente como una crisálida, se ve sin duda afectada por el movimiento de la infraestructura, pero «tiende a responder a él mediante lentas inflexiones» (p. 155).

Otro trabajo posterior de Duby, fechado en 1980, se ocupa de las «Orientaciones de las investigaciones históricas en Francia» desde 1950 hasta el día. Por supuesto, aquí constata el paso de la «historia cuantitativa» a la historia de las mentalidades (1990: 211). Reconoce a la vez que el término de mentalidad no resulta satisfactorio, como no lo es el concepto, aunque se están precisando a su juicio los métodos para abordar la historia de los sistemas de valores —como la de las ideologías, esas «estructuras fantasmales»— y discernir qué intereses tienen las formaciones ideológicas: «Estudiar las ideologías enseña que en toda sociedad algo compleja existen diversos sistemas ideológicos y que un conflicto permanente los enfrenta» (p. 219). Pese a que Duby está en lo cierto, la ideología del sistema prima sobre los postulados teóricos del marxismo, a los que de todas maneras no renuncia.

Tiempo después el maestro francés dedica un capítulo de su libro *L'histoire continue* a las mentalidades y comienza por mostrar su deuda en este preciso terreno con Febvre y Bloch, los fundadores de los *Annales*. Si el Bloch que también estudia la sociedad feudal invita a tener en cuenta la «atmósfera mental», Febvre anima a escribir la historia de las sensibilidades, de los sistemas de valores, mostrando que cada época se hace su visión del mundo. Las maneras de sentir y de pensar varían con el tiempo y en consecuencia el historiador debe defenderse todo lo que pueda de las suyas si no quiere no

comprender nada: «Febvre nous proposait un nouvel objet d'étude, les "mentalités". C'était le terme qu'il employait. Nous le reprîmes» (Duby 1991: 119). Vuelve a puntualizar en esta ocasión que el término no resultaba satisfactorio y él no tardó en darse cuenta. Con todo, en aquella época, a finales de los años cincuenta, era bastante apropiado en virtud de sus debilidades, de su misma imprecisión, «pour désigner la *terra incognita* que nous invitons les historiens à explorer avec nous et dont nous ne connaissions encore ni les limites ni la topographie» (p. 121). De lo que se trataba, añade, era de franquear el umbral contra el que choca el estudio de las sociedades del pasado cuando se limita a considerar los factores materiales, la producción, las técnicas, la población, los intercambios: «Nous sentions l'urgence de pousser au-delà, du côté de ces forces dont le siège n'est pas dans les choses, mais dans l'idée qu'on s'en fait et qui commandent en vérité de manière impérieuse l'organisation et le destin des groupes humains» (p. 121). La historia de las mentalidades surge de la necesidad de ir más allá de la historia social y económica. No importan tanto las cosas como la idea que los «grupos humanos» (no ya las clases) se hacen de las cosas. Las mentalidades rigen al fin y al cabo el destino y la organización de la sociedad, determinan la historia.

Todo esto supone, naturalmente, un sutil pero claro desplazamiento de los presupuestos materialistas históricos. Aun así, Duby no tiene problema alguno en asegurar que los mismos marxistas mostraban el camino a los historiadores de las mentalidades por cuanto reconocían que una clase no accede a la existencia efectiva sino cuando quienes la integran toman conciencia de formar parte de ella. Por supuesto, este planteamiento es muy discutible: las clases existen de modo efectivo independientemente de que tengan o no conciencia de sí, aunque solo cobran existencia como resultado de la lucha que entablan. En diálogo con Lukács, Hobsbawm comienza por decir que la clase solo empieza a existir en el momento histórico en el cual adquiere conciencia de que lo es (1983: 62). Por fortuna luego se corrige afirmando que siempre ha habido clases en sentido objetivo, pero la conciencia de clase es un fenómeno de la moderna era industrial (p. 64). La falta de conciencia de clase en sentido moderno, concluye, no implica la ausencia de clases ni de conflicto de clases (p. 69). Pero volviendo a Duby, una cosa es hablar de clases —incluso de conciencia de clase, a la manera de Lukács— y otra muy distinta hablar de grupos humanos; una cosa es

reconocer una autonomía relativa a la superestructura, señalar la función desempeñada por el nivel ideológico en una formación social, y otra muy diferente dar a entender que la idea que los individuos o los grupos sociales se hacen de las cosas determina su organización social o su destino, la marcha de la historia. A entender del maestro francés, los historiadores de las mentalidades daban por sentado que ese sistema de representaciones mentales al que más o menos conscientemente se adaptan las gentes para conducirse en la vida está determinado *en dernière instance* por las condiciones materiales. De este modo postulaban que el estudio de ese sistema en *la longue durée* no debía aislarse bajo ningún concepto de lo material, «et c'est bien pour soutenir cette proposition primordiale que nous nous attachions à cet mot, "mentalité"» (Duby 1991: 121-122). Otros términos derivados de las palabras «espíritu» e «idea», asegura nuestro autor, habrían puesto el acento en lo inmaterial, con el riesgo de hacer olvidar que los fenómenos objeto de estudio se anclaban inevitablemente en lo corporal, favoreciendo así la deriva hacia una *Geistesgeschichte* sin amarras cuyas insuficiencias se denunciaban. Como siempre, vemos a Duby moviéndose en el filo de la navaja, acercándose y retirándose a la vez del marxismo, que habría sido dejado atrás, superado pero conservado —como en la *Aufhebung* hegeliana— por la historia de las mentalidades.

Es sintomática esta apuesta por el término y el concepto de *mentalité* frente a otros presuntamente más espiritualistas o idealistas. Recordemos que Duby habla de sistemas de valores, de representaciones, incluso de moral. También habla de ideologías, el término fantasma aquí, el que está flotando en todo momento, si bien lo sustituye por el de mentalidad. Fijémonos en cómo justifica el empleo de este vocablo, puesto que lo hace para ser más fiel en principio al marxismo, a la idea de la determinación en última instancia de lo mental por lo material: *mentalité* junto a *matérialité*. El gran medievalista quiere evitar toda sospecha de espiritualismo o idealismo a la hora de defender su práctica de la historia de las mentalidades. Y sin embargo, los términos y los conceptos elegidos, incluso las metáforas, no son los más acertados. No me refiero a la dialéctica materialidad/inmaterialidad sino a la dialéctica cuerpo/espíritu. Primero porque ya sabemos que la dialéctica Materia/Espíritu es heredada por Marx de Hegel —a quien simplemente invierte, pero no rompe con él— a la hora de formular esa imagen del edificio social con dos pisos, la infraestructura y la

superestructura. Y segundo porque, ya lo sabemos también, la ideología —el concepto fantasma que, insisto, verdaderamente se echa en falta aquí, más aún cuando Duby lo emplea en otras ocasiones— tiene una existencia material, se materializa en prácticas.

El desdoblamiento de la dialéctica materialidad/mentalidad en la dialéctica cuerpo/espíritu no arregla las cosas sino que más bien las empeora. Duby argumenta que los historiadores de las mentalidades como él buscaban conocer lo que pasa en las cabezas, inseparables de los cuerpos; las mentalidades no podían tener interés como nuevo objeto de la historia —y era algo, confiesa, que se repetía incansablemente contra los defensores de una historia autónoma del pensamiento o de la vida espiritual— sino «incarnées, au sens premier et le plus fort de ce terme» (1991: 123). La imagen de la encarnación, de «la nécessité de préserver l'unité de la chair et de l'esprit si l'on veut comprendre le moindre des actes d'un être humain», nos remite otra vez directamente a Hegel: el Espíritu encarnado en la Materia, espiritualizándola; una imagen a la cual le da la vuelta el joven Marx, el Marx que, como mostró Althusser, aún no es marxista: la Materia primando sobre el Espíritu. Aparte de ello, Duby precisa de inmediato que no se interesaba por el individuo. No consentía aislarlo del cuerpo social en que se encuentra inserto: «Par mentalités, nous désignons l'ensemble flou d'images et de certitudes irraisonnées à quoi se réfèrent tous les membres d'un même groupe» (p. 124). De nuevo habría que marcar la diferencia existente entre hablar de mentalidades de un grupo social y hablar de la ideología de una clase. Podríamos decir que nuestro historiador se quiere marxista al incidir en lo social y en el grupo por encima de lo individual, pero no debe olvidarse que ya un Febvre a mil leguas del marxismo exige a la historia prestar atención no al hombre sino al hombre en sociedad, a las sociedades.

Estos equilibrios de Duby entre la teoría marxista y los *Annales* se dan asimismo en otro historiador de las mentalidades como el ya mencionado Vovelle. Más arriba me he referido a lo tremendamente sintomática que resulta esa imagen de acuerdo con la cual la historiografía francesa habría ascendido *de la cave au grenier*. No menos sintomático y revelador es el título de otro libro suyo: *Ideologías y mentalidades*. La introducción al volumen trata de establecer una clarificación necesaria de estas dos nociones, pero ya puede adelantarse que Vovelle no clarifica especialmente sino que más bien embrolla y mezcla. El suyo

es otro caso de *annaliste* más o menos marxista al modo de Duby (a Vilar, ya dije, habría que considerarlo en cambio un marxista más o menos *annaliste*). Si hemos visto que el gran medievalista francés hace equivaler en muchos momentos mentalidades e ideologías, Vovelle comienza hablando de «dos conceptos rivales», «herederos de dos manifestaciones diferentes y por lo tanto difíciles de ajustar», aunque presentan de manera innegable «una zona de superposición» (1985: 8). Pese a esta zona, resulta evidente a su modo de ver que ideología y mentalidad no son una y la misma cosa. A tenor de lo dicho, podría esperarse una distinción teórica, una línea de demarcación al menos, entre el marxismo y los *Annales*. Podría esperarse incluso que esa línea se estableciera desde el marxismo, pues a Vovelle se le ha catalogado como un historiador marxista de las mentalidades. Nada de eso encontramos. Para empezar, afirma que no va a caer en la trampa de ofrecer una nueva definición del concepto marxista de ideología, dado que ya la han definido los padres fundadores o recientes exégetas como Althusser, quien la entiende como la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, como un conjunto de representaciones, pero también de prácticas y comportamientos conscientes o inconscientes (p. 8). Cabría pensar, por lo tanto, que da por buena la definición althusseriana de ideología, como hace Duby.

Para justificarse como historiador marxista de las mentalidades y no tanto como historiador de las ideologías, Vovelle plantea que hasta fechas recientes a muchos historiadores marxistas se les confinaba en el ámbito de la economía, de las estructuras sociales; es decir, se les confinaba en el sótano, «dejando a otros los pisos más altos» (1985: 10). Al igual que Duby, viene a plantearnos que la historia de las mentalidades es una superación, un más allá del umbral establecido por el marxismo, cuya dedicación propia y casi oficialmente exclusiva habría sido la historia social y económica. Sin embargo, de pronto la definición althusseriana se diluye. A su entender, una parte de los comportamientos humanos escapa a la ideología, está por debajo o al lado. Sería la mentalidad, definida como «cierta sensatez en la que se reflejaría el clima de la época», en contrapunto con la ideología, ahora entendida como «formalización organizada y polarizada» (p. 11). La noción de mentalidad tiene aquí una dimensión más ancha que la de ideología: «L'univers mental doit prendre en compte l'idéologique

tout en le dépassant, alors que trop souvent il est présenté comme un magma informe sans aucune articulation» (Dosse 2014a: 430-431). Ni sombra del concepto marxista, y ya no digamos althusseriano, de ideología. La mentalidad es esa sensatez emparentada con el «sentido común» del que habla Gramsci y que precisamente se ha identificado más de una vez con la ideología (Eagleton 2005: 87; Rodríguez 2017: 27-29). Caro Baroja adopta justo la visión contraria a los historiadores de *Annales*. Para él la mentalidad es «un conjunto de ideas organizadas de modo bastante sistemático» (1990: 64).

Vovelle pone sus cartas boca arriba cuando asegura que «la historia de las mentalidades puede muy bien aparecer en la historiografía francesa como el relevo, o la alternativa, de la historia social conquistadora de ayer» (1985: 12). Semejante afirmación significa que está mucho más cerca de la historia de las mentalidades tal y como la entienden los *Annales* que de la historia de las ideologías tal y como invita a pensarla el marxismo y como en algún momento la atisba Duby («une histoire sociale des logiques mentales, des catégories idéologiques»). De hecho, Vovelle confiesa no conocer mejor definición de mentalidad que la proporcionada por Mandrou: la historia de las mentalidades como historia de las visiones del mundo en la cual, eso sí, no solo debería entrar el pensamiento, como en sus comienzos, sino también las actitudes, los comportamientos y las «representaciones colectivas inconscientes» (p. 12). Nuestro historiador acaba reconociendo que mentalidad e ideología provienen de «dos herencias diferentes», dos modos de pensar. Para unos, las mentalidades se inscriben en el campo de lo ideológico; para otros, la ideología «en el sentido restrictivo del término» sería solo un aspecto del campo de las mentalidades, «el de la toma de conciencia, de la formalización o del pensamiento claro» (p. 13).

A Vovelle no se le pasa por la cabeza en ningún momento el carácter inconsciente de la ideología sobre el que llama la atención Althusser (1996c: 239). Mucho menos se le alcanza la existencia de un «inconsciente ideológico» que nace de unas relaciones sociales dadas y las hace funcionar: «La ideología es un inconsciente porque la vivimos sin notarla, igual que vivimos sin notarlos los demás efectos del sistema» (Rodríguez 2016: 77). Para él la ideología siempre es consciente, las ideas o el pensamiento formalizados. No obstante, como indica incluso Eagleton:

La ideología no es principalmente cuestión de «idea»; es una estructura que se impone a nosotros sin tener que pasar necesariamente por nuestra conciencia. En términos psicológicos, es menos un sistema de doctrinas articuladas que un conjunto de imágenes, símbolos y en ocasiones conceptos que «vivimos» en un nivel inconsciente (2005: 196).

Se intuye que Vovelle restringe la ideología a ideología política o filosófica. Para mayor claridad afirma: «Los que desean desembarazar la noción de ideología de esta mácula, muy pesada de llevar, de ser un concepto marxista, hablarán de un tercer nivel, pero sin referirse explícitamente a la jerarquización de infraestructuras económicas, estructuras sociales, sobreestructuras ideológicas» (1985: 13-14). Sabemos ya que Chaunu introduce ese concepto de «tercer nivel», un eufemismo para referirse al nivel ideológico. Vovelle reconoce que la noción de mentalidad resulta en Francia más complaciente y que, «despojada de toda connotación ideológica», parece más apta por su misma imprecisión para responder a las necesidades de la investigación «sin condiciones previas» (p. 14). Lo que no dice en este claro apartamiento del marxismo, quizás porque no puede verlo, es que los *Annales* también suponen una ideología de la historia, una práctica ideológica con sus condiciones previas, incluso una intervención política en el terreno de la historiografía o del saber histórico.

Este otro historiador francés termina haciéndose la pregunta que sobrevuela desde el principio por encima de su intento de clarificar las nociones de mentalidad e ideología: «¿Es antimarxista la historia de las mentalidades?» (Vovelle 1985: 14). A ella responde que durante mucho tiempo los historiadores marxistas sintieron una inquietud real hacia esta orientación, suponiéndola mistificadora. Tal actitud no estaba justificada con respecto a una parte de los promotores de la nueva escuela como Mandrou o Duby, atentos a «tener las riendas» de lo social sobre lo mental. Ahora bien, no se puede decir lo mismo, asegura, de los primeros *Annales*, en cuyo espíritu se distingue «el cuidado por desenmarcarse de una historia marxista concebida como envejecida, encerrada en los esquemas dogmáticos de un reduccionismo socioeconómico» (p. 14). Desde Febvre a Vovelle, pasando por Duby, el «espíritu» *annaliste* ayuda a caricaturizar el marxismo —aunque este tuviera también buena culpa en ello— como dogmatismo, reduccionismo, determinismo o mecanicismo a partir de lo socioeconómico.

Vovelle, más *annaliste* que marxista, como queda dicho, prefiere en cualquier caso quedarse a medio camino. Y así señala que el énfasis en lo mental y en la especificidad de esta «prisión de larga duración» testimonia la preocupación por afirmar, si no la autonomía de lo mental, al menos la originalidad de sus ritmos (1985: 14). No es nada que no estuviera previsto por la teoría marxista de la superestructura, a pesar de la imagen rudimentaria del edificio de dos plantas, y lógicamente por esa historia (social) de las ideologías a la que abre la puerta la teoría marxista. Pero Vovelle hace un nuevo intento de diferenciación —las mentalidades no serían sino lo no formulado, lo aparentemente insignificante, lo inconsciente, lo trivial y resistente, la fuerza de la inercia, las huellas de las ideologías hechas trizas, una serie de estructuras formales transportables ya sin contacto directo con lo real— para sentenciar que el lugar donde se anuda la incompatibilidad más visible entre los conceptos de ideología y mentalidad es en «la afirmación de la autonomía de lo mental y su irreducibilidad a lo económico y a lo social» (p. 16). Fue, como es sabido, la gran tentación a la que cedieron los terceros *Annales*. Como afirma Gismondi, «to grasp mentalities as unformulated, and larger than ideology, does not mean that unconscious evidence should be placed outside class, as a quasi-autonomous cultural artifact beyond politics, economics, and class structure» (1985: 230).

A entender de Vovelle, lo más natural era que el historiador marxista se hiciese historiador de las mentalidades: lógico, si el marxismo había sido combatido hasta la saciedad por sus adversarios con esos cargos de mecanicismo o determinismo socioeconómico y si el lenguaje marxista, sobre todo por culpa del estalinismo, no supo salir del atolladero. Nuestro autor relata cómo los historiadores pasaron del análisis de las estructuras sociales al de las actitudes y los comportamientos colectivos. Al sustituir unas estructuras por otras, al adoptar el enfoque de la historia de las mentalidades, asumieron «todo el problema de las mediaciones complejas entre la vida real de los hombres y la imagen —hasta las representaciones fantásticas— que se hacen de ella» (1985: 18). Este enfoque desafiaba supuestamente «toda reducción mecánica», como si toda la teoría marxista fuese inevitablemente mecanicista y no se hubiese ocupado nunca de esas complejas mediaciones, comenzando por el mismo Marx.

La historia de las mentalidades es para Vovelle el estudio de las mediaciones y de «la relación dialéctica entre las condiciones objetivas

de la vida de los hombres y la manera en que la cuentan y aun en que la viven» (1985: 19). Las contradicciones entre las mentalidades y las ideologías se esfuman, a su juicio, en este punto. Se esfuman, en efecto, porque con lo que nuestro autor se topa realmente es con el concepto de ideología. Si le hacemos caso, resulta que la historia de las mentalidades habría venido a explicar al marxismo la relación dialéctica entre las condiciones reales de existencia y la forma de vivirlas o contarlas, es decir, esa relación imaginaria de la que se sirve Althusser para definir precisamente la ideología (una definición, no lo olvidemos, empleada por el autor de *Ideologías y mentalidades*). Pero ya he advertido, con Fontana, que los *Annales* trataron de taponar la posibilidad de una teoría marxista de la historia con los oropeles metodológicos extraídos de la cercanía a las ciencias sociales. Por eso no es extraño que Vovelle vea en la historia de las mentalidades «la prolongación natural y el punto final de toda historia social» (p. 19).

Otro historiador como el español Manuel Tuñón de Lara tiene un concepto de historia social más clásico, anterior al giro lingüístico y cultural (Barrio Alonso 2017: 142). Ve en este tipo de historia «el tronco matriz de la ciencia histórica», si bien no deja de acudir al Febvre para quien, como ya adelanté, no hay historia económica y social, sino historia a secas, en su unidad, historia toda ella social por definición (Tuñón de Lara 1973: 2). También él describe el paso de la historia social a la «historia de las mentalidades sociales». A su juicio, la historia está incompleta mientras no se puedan conocer las actitudes mentales de cada grupo social en el tiempo, sus cambios, sus resistencias, su incidencia en los comportamientos colectivos (p. 133). Recurre así a la idea de Labrousse según la cual la mentalidad social instalada en un momento concreto provoca la lentitud de la historia al bloquear o suspender las tomas de conciencia. La historia social tiene que ser rematada por una «historia de la psicología colectiva» (p. 133), noción que lo acerca de nuevo a Febvre. De todos modos, recuerda con Duby que la historia de las mentalidades y de las ideologías no es posible sin un conocimiento seguro y profundo de las estructuras de base, económicas, sociales y políticas (p. 135). Se trataría de insertar en la «explicación total histórica» la de las sensibilidades, dice Tuñón de Lara tomando otra vez esta última categoría de Febvre (Revel 2005: 93), aunque de inmediato matiza que sería mejor hablar de «sentimentalidades, como decía don Antonio Machado» (1973: 136). La precisión es relevante si

recordamos que Juan de Mairena consideraba los sentimientos como resonancias cordiales de los valores en boga, con lo cual cambian a lo largo de la historia y aun durante la vida individual de un hombre (esto último no está muy en consonancia con las prisiones de larga duración braudelianas).

Hay actitudes mentales que, al parecer de Tuñón, comienzan por las capas superiores y penetran verticalmente todo el cuerpo nacional o social (1973: 136). En efecto, la ideología dominante se impone desde arriba a través de un movimiento vertical de naturalización y universalización dirigido hacia la clase o las clases dominadas. Por eso puede decirse que en nuestro día a día las clases sociales «llueven desde arriba», también en el plano ideológico (Rodríguez 2016: 152). No menos interés tiene la idea de que el estudio de las mentalidades «no puede separarse del de la vida cotidiana, tanto en el trabajo como en la casa, en el tiempo libre, en la calle, etc.» (Tuñón de Lara 1973: 137). Se trata de una precisión capital si se tiene en cuenta la atención que ha venido prestando la historia a lo cotidiano: «Personalmente pienso que todo intento de hacer una historia de las mentalidades sin una investigación paralela sobre la vida cotidiana nos llevaría a un callejón sin salida» (p. 137). Las ideologías son ciertamente prácticas cotidianas, en modo alguno excepcionales, se confunden con nuestra vida, con el aire mismo que respiramos, un aire oneroso, pero cuya carga no notamos sobre los hombros (García 2010: 15). Vivimos bajo una prodigiosa capa de ideología y sin embargo no sentimos su peso; lo propio de la ideología no es solo alimentar ilusiones masivas sino también y sobre todo no hacer sentir su peso, terrible condición que padecemos sin ser conscientes de ella (Althusser 2007a: 154).

La historia social de Tuñón de Lara responde a un concepto fuerte que la lleva a identificarse con la historia de los grandes conjuntos sociales, de las clases o del movimiento obrero. Como es lógico, esto afecta a su visión de la historia de las mentalidades: «La Historia Social se abre como un abanico cuyas varillas desplegarán los aspectos demográficos y económicos, ideológicos y de mentalidades, los acontecimientos súbitos y los fenómenos de larga duración» (1985a: 5). La historia social, añade con inequívoco aire marxista, quiere saber «las bases de la producción de bienes y de ideas a través del tiempo» (p. 5). Apunta con ello a la correlación entre producción material y producción ideológica. Siguiendo implícitamente a Labrousse, había señalado

con anterioridad que los niveles ideológicos suelen operar con retraso con respecto a los cambios económicos y sociológicos, pero el «sector mentalidad» se retrasa a su vez con respecto al «sector conceptual de la ideología», porque es por naturaleza más conservador (1973: 138). Las ideologías, ya lo sabemos, no tienen por qué ser más conceptuales que las mentalidades.

En realidad, Labrousse no plantea exactamente lo mismo que Tuñón. En un principio constata el arranque de una nueva historia social en conexión con una historia económica renovada y una sociología en pleno desarrollo. El objeto de esta historia, más allá del estudio de los grupos sociales y sus relaciones, es el estudio de los lazos entre lo económico, lo social y lo mental. El movimiento viene por excelencia de lo económico, aunque no siempre. Pero lo social se retrasa con respecto a lo económico. Lo social retarda lo económico, la estructura social es una resistencia: «Mais sur le social, le mental retarde à son tour. Et le freinage du mental est le plus fort de tous. La mentalité d'un milieu change plus lentement que ce milieu lui-même» (Labrousse 1967: 5). Evidentemente este esquema es deudor del Braudel que define las mentalidades como estructuras o prisiones de larga duración. Según Labrousse, hasta ahora se ha hecho la historia de los movimientos, no la historia de las resistencias. La aceleración de la historia no debe hacer subestimar la lentitud de la historia. La resistencia de la *mentalité en place* es uno de los grandes factores de la historia lenta, de las *longues durées* braudelianas. Un estudio concreto de la mentalidad colectiva no puede ser otra cosa, eso sí, que un estudio de mentalidad social (p. 5).

LAS MENTALIDADES CONQUISTAN SU DERECHO DE CIUDADANÍA

Antes de acercar las mentalidades a las ideologías, Duby se sitúa en la más estricta ortodoxia de los *Annales* y las define al modo de Febvre. Me refiero al texto de 1961 que él mismo considera después una suerte de manifiesto y le solicita uno de los adversarios de esa corriente historiográfica, Charles Samaran, para un volumen enciclopédico sobre la historia y sus métodos (Duby 1991: 124-125; Dosse 2014a: 416). Ha de considerarse, en efecto, el texto fundacional de esa historia de la historia de las mentalidades (Righi 2003: 173) de la cual también

son jalones decisivos los textos de Mandrou, Le Goff y Ariès en los que seguidamente me detendré. Nuestro medievalista se remonta a la noción de «conciencia colectiva» lanzada por la sociología de Durkheim y recogida por psicólogos como Wallon y Blondel, cuyos trabajos introducen el concepto mismo de mentalidad. Enseguida Febvre se aparta de la historia *evenemential* y se inclina por una historia social que no se pregunta por el hombre sino por las sociedades humanas y los grupos organizados (Duby 1961: 941). Es el autor de *Combates por la historia* quien esboza las grandes líneas directrices de la historia de las mentalidades en sus artículos, ya comentados, «Historia y psicología» (1938) y «La sensibilidad en la historia» (1941). Como él, Duby llama la atención sobre la importancia de la psicología social para el historiador y «le rapport entre psychisme individuel et environnement social» (p. 944). La psicología social se prolonga en una historia de las mentalidades que no es sino «l'observation, mais à plus longue distance et sur d'autres rythmes, des situations, des relations entre les personnes et les groupes et des modifications qu'elles engendrent» (p. 945). No es, insisto, sino el programa de Febvre. No obstante, a la vez considera necesario aplicar al estudio de las mentalidades el esquema braudelianiano de los tres grandes ritmos de la duración o las tres historias (p. 949). Los cuadros mentales constituyen estructuras resistentes y casi inmóviles que, generación tras generación, determinan las actitudes profundas y las conductas de los individuos (p. 951).

Las grandes revoluciones de las mentalidades, sostiene Duby con el autor de *Combates por la historia*, ritman la historia de la humanidad (1961: 951-952). Para reconstruir el «utillaje mental» (Febvre) o la «atmósfera mental» (Bloch) de una época se puede acudir al estudio del lenguaje mediante la lexicología y la noción de campo semántico: las mutaciones lingüísticas, apunta nuestro medievalista, guardan relación con las grandes oscilaciones de la mentalidad (p. 953). La historia de las mentalidades, concluye de la mano de Febvre otra vez, es al mismo tiempo extremadamente seductora y terriblemente difícil, pero debe nutrir una historia social que no puede asociarse solamente a la economía (p. 965). Indudablemente aún se encuentra muy lejos de considerar el marxismo como un instrumento de análisis «con una increíble eficacia heurística» (Duby 1988: 102). Solo desde aquí puede afirmar que ni Bloch ni Febvre habrían escrito cuanto escribieron sin el estímulo de la presencia del marxismo; solo desde aquí puede confesar

cómo, tras leer a Althusser y Balibar, logró ver con mayor claridad que en la época medieval la determinación por la economía llega a ser secundaria respecto de otros determinantes, con lo cual concentró su atención en la historia de las ideologías en relación con la historia social (p. 103).

Nuestro medievalista pertenece a una escuela de historiadores que se eleva de las bases materiales de la sociedad, de las relaciones sociales a las estructuras políticas y el «cielo» de las ideas (Schmitt 1996: 267). No es menos cierto, aun así, que para él constituye un falso problema preguntarse por lo que determina en última instancia; no habría última instancia sino globalidad, coherencia, correlación (p. 268). Por aquí introduce una quiebra inevitable con el marxismo. Pues la determinación en última instancia por la base, por la producción económica, atestigua la posición materialista y dialéctica de Marx, una determinación que no es mecanicista porque la indicación «en última instancia» supone la existencia de otras instancias. La determinación en última instancia no agota toda determinación: «La dialectique est le jeu ouvert par la dernière instance entre elle et les autres “instances”, mais cette dialectique est matérialiste: elle ne joue pas en l’air, elle se joue dans le jeu ouvert par la dernière instance, matérielle» (Althusser 2018: 263).

Recordando su encuentro con Mandrou y lo que supuso para la elaboración de la historia de las mentalidades, Duby señala que ambos estimaban necesario, como Febvre y Bloch, no bloquear la historia de las sociedades con el estudio de la vida material y la economía, sino completarla con la investigación de lo mental colectivo (1985: 34). Reconoce ya aquí que el término de mentalidad era ambiguo y vago, pero cuando lo lanzaron resultó de una evidente utilidad, pues permitió precisar lo que Febvre quiso añadir a la historia económica y social mediante el nuevo título de la revista *Annales*, adjuntando a las palabras «Economía» y «Sociedad» el término «Civilización». La noción de mentalidad permitía apartarse de la historia de las ideas, que solo tomaba en consideración las producciones intelectuales claras y racionales (p. 34). La historia más oficial acabó haciéndole un hueco a la historia de las mentalidades: «Quand Charles Samaran me demanda d’en écrire un chapitre pour *L’histoire et ses méthodes*, Mandrou et moi, nous fûmes convaincus du succès» (p. 34).

Tanto Duby como Mandrou pertenecen a un segundo momento, después del inicial de Febvre y Bloch, de la historia de la historia de

las mentalidades. El artículo de Mandrou «L’histoire des mentalités» para la *Encyclopaedia Universalis* es de 1968 y comienza señalando, con Febvre (Delacroix 2014: 283), la utilidad de una psicología histórica para evitar los anacronismos. No en balde Burke (1993: 72) considera a Mandrou la «figura rectora en la psicología histórica à la Febvre». La historia de las mentalidades busca «la reconstitution des comportements, des expressions et des silences qui traduisent les conceptions du monde et les sensibilités collectives» (Mandrou 1989: 479). Es decir, los contenidos de una «psicología colectiva». Como Duby, este otro estudioso de las mentalidades parte del autor de *Combates por la historia*, con quien tenía proyectado publicar el libro *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique*, que finalmente ve la luz en 1961 solo bajo su firma (Dosse 2014a: 424). Lo delata también la noción de «sensibilidad». Pero introduce el concepto propio de «visión del mundo», que tiene el problema de rozar con el idealismo, como se advirtió páginas arriba. Por lo demás, distingue la historia de las mentalidades de la historia de las ideas, así como de «l’histoire des idéologies, politiques ou non» (1989: 479). La relación entre historia social e historia de las ideologías preconizada poco después por Duby queda aún lejos.

Todavía en la línea de Febvre, Mandrou puntualiza que el término de mentalidad incluye necesariamente el dominio afectivo, los sentimientos y las pasiones, «les sensibilités tout autant que le registre intellectuel proprement dit» (1989: 479). De él toma el concepto de «utillaje mental», como de Bloch la idea de que los hechos históricos son por excelencia hechos psicológicos. La sombra de Braudel aparece a su vez en la precisión de que el historiador de lo mental colectivo debe dominar el juego complejo de las coyunturas largas o cortas (p. 480). De acuerdo con el programa de los *Annales*, la historia de las mentalidades ha de inscribirse en una historia total en la que el aspecto cultural tiene tanta importancia como la parte material y económica. Más aún, Mandrou postula una relativa autonomía de lo mental colectivo frente a las determinaciones de lo socioeconómico. Coincidiendo con Duby, admite que las «evoluciones» de las mentalidades no tienen el mismo ritmo que las de la economía, son más lentas a la hora de moverse (p. 481). Por encima de esa relativa autonomía, la historia de las mentalidades debe hacer referencia a las «evoluciones mayores» y más sólidamente establecidas de la historia social y económica para sopesar su aportación a las explicaciones globales (p. 481).

Aunque Le Goff no orilla la historia social cuando define en *Faire de l'histoire* (1974) la historia de las mentalidades como una historia ambigua, sí la sitúa por debajo de las ciencias humanas a cuyo encuentro ha de ir esta «histoire-carrefour» (Revel 1986: 455; Hulak 2008: 100). En primer lugar, al encuentro de la etnología. Si se trata de alcanzar el nivel más estable, más inmóvil de las sociedades, el historiador de las mentalidades se aproximará para empezar al etnólogo. A la vez, ese historiador tendrá que desdoblarse en sociólogo: «Su objeto, de buenas a primeras, es lo colectivo. La mentalidad de un individuo histórico, siquiera fuese la de un gran hombre, es justamente lo que tiene en común con otros hombres de su tiempo» (Le Goff 1980: 83). Se encontrará asimismo, de forma particular, con el psicólogo social. La historia de las mentalidades puede disponer, en fin, de los métodos estructuralistas, pues la mentalidad es una estructura. Como indica Dosse: «Le caractère attrape-tout de cette notion floue de mental permet de labourer sur les terres des autres sciences sociales» (2014a: 426). El Febvre de *Combates por la historia* ya había destacado la oportunidad de que el historiador se acercase al sociólogo, al psicólogo, al geógrafo y al etnólogo: «Donde el historiador debe trabajar libremente es en la frontera, sobre la frontera, con un pie en el lado de acá y otro en el de allá» (1970: 228).

¿Pero a dónde quiere ir a parar Le Goff con su apología de esta historia-encrucijada con las ciencias humanas, en la línea metodológica más ortodoxa de los *Annales*? Pues a dejar sentado cómo, «más aún que de las facilidades de relación que procura con las otras ciencias humanas, la atracción de la historia de las mentalidades viene, sobre todo, del desarraigo que ofrece a los intoxicados de la historia económica y social y especialmente de un marxismo vulgar» (1980: 84-85). La cosa no puede estar más clara, si bien nuestro historiador tendría que haber hablado más bien de desintoxicación del marxismo *tout court*, no solo del vulgar. Como apunta con inteligencia Gismondi: «Perhaps in their haste to purge the *histoire des mentalités* of a crude marxism “which saw mentalities as a mirror image of socio-economic structures” the *Annalistes* failed to see that all marxism was not vulgar» (1985: 216). Contra lo que arremete Le Goff en realidad es contra el economicismo de la teoría marxista de la historia y por consiguiente contra la historia económica y social cultivada por los segundos *Annales*.

Este otro gran medievalista francés reconoce que la historia económica y social, inspirada o no por el marxismo, dio a la explicación histórica unas bases sólidas. Ahora bien, después de haber puesto de relieve el mecanismo de los modos de producción y de la lucha de clases, los historiadores marxistas no habrían conseguido pasar de forma convincente de las infraestructuras a las superestructuras (Le Goff 1980: 85). Recordemos el problema de las mediaciones, al que también se agarra Vovelle. Importaba encontrar para la historia algo más que los «esquemas abstractos» o los «mecanismos descarnados» de lo socioeconómico: «Este algo más, esta otra cosa distinta, fueron las mentalidades» (p. 85). Le Goff participa a fin de cuentas de quienes cargan contra «la famosa y tan vilipendiada doctrina marxista de la base y la superestructura», de las «múltiples ridiculizaciones» de las que ha sido objeto este modelo, tachándolo de excesivamente estático e ignorando el «tráfico de doble sentido» entre estos dos planos de la vida social (Eagleton 2011: 145-146). No se puede decir que la superestructura sea secundaria con respecto a la base, en el sentido de que sea menos real; pero los cambios históricos son el resultado de fuerzas materiales y no de ideas y creencias, aunque estas pueden ejercer una influencia formidable (pp. 146-147). Nuestro medievalista ya es incapaz de compartir la lúcida explicación de Eagleton: «Las superestructuras son esenciales porque existe la explotación» (p. 152).

La historia de las mentalidades se preocupa por lo cotidiano y lo automático, «lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento» (Le Goff 1980: 85). En la línea de Braudel y Labrousse, la mentalidad es lo que cambia con mayor lentitud: «Historia de las mentalidades, historia de la lentitud en la historia» (p. 87). Pero a fin de cuentas estamos tan lejos de Braudel y de Labrousse como del marxismo:

Salida en buena parte de una reacción contra el imperialismo de la historia económica, la historia de las mentalidades no tiene que ser ni el renacimiento de un espiritualismo superado —que se oculta por ejemplo bajo las vagas apariencias de una indefinible *psyché* colectiva— ni el esfuerzo de supervivencia de un marxismo vulgar que buscaría en ella la definición barata de superestructuras nacidas mecánicamente de las infraestructuras socioeconómicas. La mentalidad no es reflejo (p. 95).

Otra vez el marxismo es caricaturizado, reducido a su versión vulgar, a la teoría del reflejo mecanicista de la infraestructura en la superestructura. No parece existir otro marxismo, ni siquiera el del propio Marx. Recordando a Vilar, lo que se omite al denostar el marxismo vulgar es la formidable capacidad de dominio sobre la realidad que ha manifestado la entrada en acción del análisis marxista (1976: 373). El antimarxismo vive de clisés más que el marxismo vulgar (p. 376). De todos modos, al menos existe en Le Goff una reminiscencia de historiador social. Eminentemente colectiva, nos dice, la mentalidad parece sustraída a las vicisitudes sociales, pero sería «craso error» separarla de las estructuras y la dinámica social. Por el contrario, es «elemento capital de las tensiones y las luchas sociales» (1980: 96). Ni que decir tiene, se está muy lejos de acariciar la idea de que las luchas sociales, la lucha de clases, se prolongan a nivel ideológico. Al amparo de Braudel, Le Goff precisa que la historia de las mentalidades, historia de las lentitudes de la historia, deja de ser una historia de las transformaciones, la más decisiva. Se pregunta aun así cuál es el lugar de las mutaciones mentales en el seno de una «historia total». Esta apelación a la historia total es, lógicamente, una herencia de los fundadores de los *Annales*. Maravall, como veremos, también hablará de historia integral, pero en el caso del medievalista francés se trata de mantenerse fiel a esa apertura de la historia a las ciencias sociales y humanas que ya iniciaron Bloch y Febvre. Solo que el contexto ahora es muy distinto.

Lo confirma el trabajo sobre la historia de las mentalidades con el que Ariès colabora en *La nouvelle histoire* (1978). No es sino a este precursor largamente ignorado a quien se le confía la misión de redactarlo (Dosse 2014a: 428). Entre los pioneros de esta otra historia no solo sitúa a Febvre y Bloch sino también a personalidades independientes como Huizinga, Norbert Elias o Mario Praz, aunque solo el pequeño grupo de *Annales* consigue romper con la historia tradicional (Ariès 2006: 169). Entre los padres fundadores de la revista, la historia de las mentalidades solo era un aspecto de la historia económica y social que se oponía a la historia política y *evenemential* y se quería historia total: «Il y avait donc alors, d'un côté, l'histoire traditionnelle et, de l'autre, l'histoire sociale qui comprenait à la fois l'histoire économique et l'histoire culturelle, dite désormais des mentalités» (p. 170). No se debe pasar por alto el empleo del concepto de «historia cultural», sin duda indicativo de los intereses de Ariès y de la nueva escuela. Si la

historia tradicional se interesaba casi exclusivamente por los individuos, las élites de la sociedad, los acontecimientos y las instituciones dominadas por esas élites, la historia social se interesa al contrario por la masa de la sociedad, por quienes sufren el poder, por lo anónimo y colectivo (p. 170).

Siguiendo con la narración de Ariès, el compartimento de las mentalidades no estaba aún bien separado, en esta primera generación de *Annales*, del de la economía o lo socioeconómico (2006: 170). Se trata de nuevo de una precisión importante si pensamos en qué historia de las mentalidades practican Ariès y la *nouvelle histoire*. En la segunda generación, desde 1945, la historia económica habría sido favorecida. Era la primera historia científica colectiva (p. 171). A lo largo de los años sesenta, con la tercera generación de *Annales*, la reaparición de las mentalidades revoluciona la historiografía francesa. En la década siguiente se produce una desafección hacia los temas socioeconómicos (p. 174). Los *Annales* son ya otra cosa distinta de lo que fueron y «c'est seulement maintenant qu'on peut parler d'une histoire des mentalités comme d'un phénomène significatif de notre culture contemporaine» (p. 174). En lugar de una psicología colectiva e histórica, como Febvre, Ariès prefiere hablar de un «inconsciente colectivo» o más bien de un no-consciente colectivo: colectivo porque resulta común a toda una sociedad en cierto momento; no consciente porque es mal advertido o no lo es por quienes lo viven. Los historiadores hablan de «estructura mental» o de «visión del mundo» cuando de lo que en realidad se trata es de «une totalité psychique qui s'impose aux contemporains sans qu'ils le sachent» (p. 188).

Ariès se ocupa también de este concepto en su célebre libro sobre la muerte en Occidente. En concreto, en el momento de señalar sus diferencias con Vovelle en el tratamiento de este asunto. Uno y otro estarían de acuerdo en que la muerte ha cambiado y la misión del historiador consiste en situar estos cambios en relación con los largos periodos de inmovilidad estructural (Ariès 1982: 182). Pero, en su opinión, las grandes derivas que arrastran a las mentalidades —las «actitudes ante la vida y la muerte»— dependen de «motores» situados en los límites de lo biológico y lo cultural; es decir, del inconsciente colectivo. Vovelle, en cambio, concede mayor peso a las «ideas claras»: las doctrinas religiosas, las filosofías morales y políticas, los efectos psicológicos de los adelantos científico-técnicos y de los sistemas socioeconómicos (p. 182). Por

supuesto, a ninguno de los dos se le pasa por la cabeza la existencia de un inconsciente ideológico que configura un inconsciente libidinal y explica las distintas actitudes históricas ante realidades «biológicas» y «culturales» como la muerte, la vida y el deseo sexual: «es el inconsciente ideológico (la Historia) quien configura al inconsciente libidinal, quien engrasa al aparato psíquico» (Rodríguez 2022: 175). No se trata de ideas claras o de ideas inconscientes a nivel individual o colectivo sino del papel de la ideología dentro de cada sistema social o modo de producción (esclavismo, feudalismo, capitalismo) a la hora de configurar el «yo» psíquico en cuanto individualidad histórica viviente, o sea, en cuanto «yo-soy» esclavista, feudal o subjetivamente libre (p. 185).

Le Goff presenta la *nouvelle histoire* como heredera directa de los primeros *Annales*. Para empezar, sostiene que toda forma de historia nueva es una tentativa de historia total. Este «désir totalisant de l'histoire nouvelle» se acompaña con la idea ya mencionada de Febvre según la cual la historia es toda social por definición (Le Goff 2006: 38). La *histoire nouvelle* nace con esos primeros *Annales* en los que lo social, por su carácter vago, permite hablar de todo (y del todo de la sociedad). Se trataba de abatir las divisiones de la historia con las ciencias vecinas y principalmente con la sociología. La «bestia negra» de Febvre y Bloch era la historia política, que venía a ser una historia-relato y «une histoire d'événements, une histoire événementielle, théâtre d'apparences masquant le vrai jeu de l'histoire qui se passe dans les coulisses et dans les structures cachées où il faut aller le dépister, l'analyser, l'expliquer» (p. 40). En términos que al lector español recuerdan al Unamuno de la intrahistoria, Le Goff subraya cómo esos *Annales* recusan la historia limitada a la superficie de los acontecimientos y apelan a una historia profunda y total (p. 41). A la vez llevan a cabo una crítica implacable de la noción de hecho histórico: no hay una realidad histórica dada que se mostraría sin más al historiador, sino que este debe construirla (p. 41). Nuestro medievalista justifica la correlación que los *Annales* establecen entre economías, sociedades y civilizaciones mediante una reflexión de Bloch, perteneciente a su libro póstumo *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (1949): todo se relaciona en una sociedad y se influye mutuamente, la estructura política y social, la economía, las creencias, las manifestaciones más elementales y las más sutiles de la mentalidad (p. 42). De nuevo el deseo de totalidad (y dentro de ella

la atención a las mentalidades). Los de Febvre son considerados por Le Goff «combats pour une nouvelle histoire» (p. 44).

Por su parte, Braudel da a la historia nueva una obra maestra: el mencionado libro sobre el Mediterráneo en la época de Felipe II, donde Febvre ve el camino «hacia otra historia» (Le Goff 2006: 46). Su artículo de 1958 sobre la larga duración «va marquer profondément l'étape actuelle de l'histoire nouvelle» (p. 46). Sabemos sin embargo que los terceros *Annales* abandonan el modelo braudeliano. La historia de las mentalidades desaloja a la historia económica y social. Le Goff le dedica un pequeño apartado en esta presentación de *La nouvelle histoire*. Como no podía ser de otra forma, explica que son Febvre y Bloch los iniciadores. Pero el primero solo ha explorado dos aspectos de este nuevo dominio: la noción de utillaje mental y la de sensibilidad (p. 58). Tras su muerte, muchos historiadores se esfuerzan en practicar y definir esta nueva historia de las mentalidades. Nuestro medievalista cita a Duby, Mandrou, Ariès y Chartier, aparte de a sí mismo. Todos atestiguan en este diccionario de *La nouvelle histoire* la importancia «esencial» de esa disciplina para la historiografía reciente. Enlazando con lo que había planteado en *Faire de l'histoire*, él se contenta con recordar que la noción vaga, ambigua y a veces inquietante de mentalidad ha removido en los últimos años —estamos en 1978— el campo de la historia y ha aportado, a la historia económica sobre todo, un contrapeso deseado: «Les mentalités ont donné des bouffées d'air à l'histoire» (p. 58).

Son soplos de aire fresco contra la historia económica y social —la de Braudel y Labrousse, digamos, y no tanto la de los fundadores Febvre y Bloch— y en particular contra la historia marxista. De hecho, Le Goff confiesa que la renovación global de la historia representada por la *histoire nouvelle* solo ha encontrado problemas fundamentales frente al marxismo (2006: 61). No se trataría de una incompatibilidad, porque Vilar, autor del artículo sobre Marx en ese diccionario, ha probado con sus obras que se puede ser discípulo al mismo tiempo del autor de *El capital* y de Febvre. Existen puntos de convergencia y a la vez «posibles desacuerdos» entre el marxismo y la *histoire nouvelle*. En primer lugar, el marxismo sería una teoría de la *longue durée* (lo cual no es exacto porque equivale a leer a Marx desde Braudel). Nuestro medievalista no tiene empacho en plantear que Marx es para muchos uno de los maestros de una historia nueva, problemática, interdisciplinar, anclada

en la larga duración y con un propósito global. La periodización de Marx y del marxismo (esclavismo, feudalismo, capitalismo), incluso si no es aceptada bajo esta forma, sería una teoría de la larga duración. Pero, dándole la vuelta al argumento, cabe objetar que el materialismo histórico no acepta bajo su forma la teoría braudeliana de la larga duración. Naturalmente, Le Goff no se queda aquí y razona de esta forma:

Même si les notions d'infrastructure et de superstructure apparaissent incapables de rendre compte de la complexité des relations entre les divers niveaux de réalités historiques, elles relèvent d'un appel à la notion de structure qui représente une tendance essentielle de l'histoire nouvelle. La mise au premier plan du rôle des masses dans l'histoire peut rencontrer l'intérêt de l'histoire pour l'homme quotidien qui est aussi un homme socialement situé. Mais le primat grossier de l'économique dans l'explication historique, la tendance à situer dans les superstructures les mentalités dont la place, sans être celle d'un niveau fondamental de causalité, est plus centrale dans l'histoire nouvelle, et surtout la croyance en une histoire linéaire se développant selon un seul modèle d'évolution alors que l'histoire nouvelle insiste sur les différences des expériences historiques et la nécessité d'une multiplicité d'approches, tous ces problèmes manifestent que l'histoire nouvelle peut être considérée par l'histoire marxiste officielle comme un défi (pp. 61-62).

Parece claro que Le Goff se limita a caricaturizar el marxismo (Lenin 1976) sirviéndose de la «historia marxista oficial»: juego mecánico entre la infraestructura y la superestructura, papel de las masas en la historia, primado grosero de lo económico, historia lineal desarrollándose según un solo modelo de «evolución» o causalidad. Para entonces Althusser ya había planteado en *Pour Marx* (1965) que la contradicción de la dialéctica marxista, al contrario que la de la dialéctica hegeliana, está siempre sobredeterminada (Althusser 1996c: 105-108, 206-215; Sève 1997: 110-111). No hay, pues, «evolución» lineal y única que valga. Repito que no se aprecia en Le Goff ninguna intención de ir más allá del marxismo vulgar, de la historia marxista oficial. La distinción althusseriana de un nivel económico, un nivel jurídico-político y un nivel ideológico en una formación social había hecho a la vez trizas la imagen del reflejo mecánico de la infraestructura en la

superestructura y con ello del economicismo grosero a la hora de explicar la historia. Las supuestas mentalidades no están en la superestructura, como argumenta Le Goff, sino que forman parte del nivel ideológico; un nivel tan real como el económico y el político y tan necesario como ellos para el funcionamiento de un modo de producción, un nivel dependiente del sistema de explotación establecido, al que hace vivir y al que engrasa (Rodríguez 2002: 642 y 2022: 65). Nuestro medievalista, delatando las premisas teóricas de la *nouvelle histoire*, su cancelación de la historia económica y social y del marxismo, otorga a las mentalidades un papel no fundamental en la causalidad histórica, pero sí más central que el otorgado por ese marxismo vulgar, para el que son meras sombras del proceso económico y social. No es así no ya para teorizadores de la ideología como Gramsci y Althusser sino para el Marx y el Engels que apuntan la acción de la superestructura sobre la infraestructura (Althusser 1996c: 110-112).

Le Goff se halla mucho más cerca de los *Annales* que del marxismo. La *histoire nouvelle*, sentencia, ha sido forjada en gran parte por el equipo de la revista. Solo que la historia económica y social, tal y como la practicaban los primeros *Annales* —y sobre todo los segundos—, no sería el frente pionero de la *nouvelle histoire*: si en esos comienzos primaba la relación con la economía, la sociología y la geografía, la antropología ahora ha devenido «l'interlocutrice privilégiée» (Le Goff 2006: 63). Según plantea Althusser en un texto de 1966 sobre Lévi-Strauss, la antropología no hace sino resumir la ideología etnológica bajo la ilusión de que su objeto son otras realidades distintas a las tratadas por la historia marxista, las formaciones sociales (2001: 438). El pensamiento de Lévi-Strauss puede ser inteligible, en sus méritos como en sus defectos, a partir del desconocimiento de Marx: «non pas parce que Marx est Marx, mais parce que Marx est quelqu'un qui a pensé l'objet même que Lévi-Strauss se refuse de penser lors qu'il entreprend de le penser (et lors qu'il déclare qu'il le pense)» (p. 444).

Reflexionando sobre la historia de las mentalidades en relación con la historia de las ciencias, Le Goff diferencia el concepto de mentalidad de otras nociones vecinas como sensibilidad, comportamiento e ideología y lo define como un conjunto de ideas hechas que los individuos expresan espontáneamente en un medio humano dado en cierta época. Ese conjunto hace de la mentalidad un sistema a menudo lleno de incoherencias y contradicciones debido a la pluralidad de sus

fuentes. Más que la escuela, el aparato ideológico número uno en las sociedades burguesas a entender de Althusser, esas fuentes son medios de formación por «impregnación inconsciente» como la familia (otro aparato ideológico para Althusser), los lugares públicos o las tradiciones orales y escritas (Le Goff 1983: 408). La aparente incoherencia de las mentalidades para el pensamiento racional desconcierta a los historiadores de las ciencias. Pero el concepto de *mentalité* sería más preciso que los que han dado fundamento a los diversos tipos de historia: la historia social (el carácter vago de lo social ya fue señalado por Febvre), la historia económica y la historia política, nunca puestas en tela de juicio (p. 409). De modo que Le Goff pide dejar de cuestionar este concepto, incluso si han de trazarse límites sin eliminar su eficacia: «Une constatation s'impose: l'histoire des mentalités a conquis droit de cité aussi bien chez les historiens professionnels que dans l'opinion commune. On invoque l'histoire des mentalités, on en fait et ça marche» (p. 413). Marchaba, efectivamente, pero a costa de la historia económica y social de los primeros y los segundos *Annales*.

III

Los espectros de Marx asedian al historiador

MARXISMO Y NOUVELLE HISTOIRE

Es Vovelle quien se ocupa en *La nouvelle histoire* de la historia y la larga duración. Cuando en 1958 Braudel escribe su famoso artículo sobre la *longue durée*, el texto sonó dentro de la tradición de los *Annales* como una profesión de fe (Vovelle 2006a: 77). La larga duración ponía de relieve la historia inconsciente que subyace a los acontecimientos demasiado legibles, le «temps ralenti» de la historia socioeconómica por debajo de los movimientos y rupturas hasta ahora privilegiados; y sobre todo la historia de las mentalidades, el campo preferente de estos estudios del tiempo largo (desde el Braudel que las define como inercias o prisiones de larga duración hasta el Labrousse que se vuelve hacia el «tercer nivel» para hacer historia de las resistencias al cambio) (p. 79). Este tercer nivel no sería sino la superestructura ideológica, puntualiza Vovelle dando cuenta del movimiento que ha llevado a buena parte de los historiadores sociales franceses «de la cave au grenier, de l'économie aux mentalités» (p. 80).

Esta fórmula tremendamente reveladora, que ya comenté más arriba, habría sido para nuestro historiador consecuencia del triunfo del tiempo largo. Si en historia social se impone el estudio de estructuras, de sistemas de larga duración, una de las mutaciones que han contribuido a empujar a la nueva historia social hacia el tiempo largo ha sido el cultivo de la historia de las mentalidades (Vovelle 2006a: 85). Las mentalidades serían el campo privilegiado de la *longue durée*. No podrían ser estudiadas sino en la amplitud de las duraciones seculares en las cuales se despliegan (p. 85). No hay aquí rupturas ni acontecimientos en

sentido tradicional. Vovelle no solo se basa en Braudel sino también en uno de los descubridores de esta historia de las mentalidades, Ariès, quien atiende dentro de la muy larga duración a estas «evoluciones secretas», inconscientes y no advertidas por las personas que las viven, a esta historia no inmóvil, «mais de larges pans d'histoire, succession de structures ou de modèles de comportements, qui, plus qu'ils ne se succèdent, se chevauchent et s'emboîtent comme les tuiles d'un toit» (p. 87).

Uno de los problemas con los que se enfrenta el historiador es la concordancia de tiempos, la dialéctica entre tiempo corto y tiempo largo. Vovelle se refiere, como Vilar, a la idea althusseriana de que los historiadores como Febvre, Labrousse o Braudel se contentan con constatar la interferencia de tiempos largos, medios y cortos y no los relacionan con la estructura del todo (Althusser 1996b: 279-280). La intención de este filósofo es, como él mismo reconoce, construir el concepto marxista de tiempo histórico a partir de la noción asimismo marxista de totalidad social. No hace falta decir que estas categorías no están en Braudel, ni siquiera en historiadores marxistas como Labrousse o Vovelle. En opinión de este último, la explosión actual de la «ciencia histórica», que la ha llevado del sótano al granero, ha encerrado a los historiadores próximos al marxismo en una dialéctica mecánica que liga la infraestructura a las superestructuras ideológicas (2006a: 103). Solo recientemente la clarividencia de Labrousse ha invitado a los historiadores a abordar ese tercer nivel que es la historia de las mentalidades, si bien esta historia de las resistencias o inercias corre el riesgo de ser una lectura demasiado pobre de las interrelaciones existentes en el cuadro de lo que Althusser llama «le tout surdéterminant» del modo de producción (p. 103).

A esta misma cuestión de las mentalidades como prisiones de larga duración (Braudel) o resistencias al cambio (Labrousse) dedica Vovelle varias páginas de su libro *Ideologías y mentalidades*. Aquí vuelve a precisar que con el desplazamiento historiográfico del sótano al granero, al tercer nivel, se corroboró la victoria del tiempo largo (1985: 207). La historia de las mentalidades no sería, como ya se ha dicho, sino el punto final y el resultado de la historia social (p. 212). Al pasar de una historia de las élites a una de las masas, de la historia de las ideas a la de las actitudes colectivas, los historiadores de las mentalidades van «de la historia del movimiento a la de las inercias» (p. 237). Con todo, Vovelle

se plantea si esas resistencias de lo mental colectivo no hacen desembocar en los invariables o las constantes que la historia se ha negado durante mucho tiempo a tomar prestadas de la antropología estructuralista (p. 250). La historia, como ya se vio que destaca Le Goff, se halla cada vez más próxima a la «etnografía histórica» (p. 250). El riesgo es chocar con la historia inmóvil, la confusión del tiempo del historiador con el del antropólogo (Vovelle 1985: 252; Burstin 1981: 420). No es un riesgo menor, en efecto. De aquí que nuestro historiador de las mentalidades se vuelva a preguntar por la dialéctica entre el tiempo corto y el tiempo largo, por la posibilidad de mutaciones bruscas o revoluciones en esas actitudes y comportamientos colectivos (1985: 257). No es sino la problemática de la pluralidad o la unicidad de los tiempos de la historia y singularmente de la historia de las mentalidades. Y así vuelve a referirse de pasada al «entrelazamiento de los tiempos de la historia» teorizado por Althusser (p. 259). En esta misma línea, reconsidera el lugar del acontecimiento en la historia de las mentalidades a la vez que muestra sus reservas con respecto a la *longue durée* que se funde con la historia inmóvil (p. 320). El regreso del acontecimiento ayuda a pensar el reencuentro dialéctico del tiempo corto y del tiempo largo (p. 322).

Las dudas de Vovelle sobre la historia inmóvil o la etnografía histórica se explican porque al fin y al cabo se define como un historiador de las mentalidades que comenzó siendo un historiador social. Así reconoce mantenerse completamente fiel a la historia social, no solo por una fidelidad afectiva o poco razonada sino debido a «la formació que he rebut a l'escola d'Ernst Labrousse els anys 1950-1960. Una formació en el camp de la història social quantitativa que, a hores d'ara, anomenem serial» (Vovelle en Martínez Shaw 1981: 62). La historia de las mentalidades serviría para volver a la historia de las estructuras sociales con más amplia información (p. 63). No deja de reconocer en ella un nuevo taller de investigación, una moda. Se define como historiador marxista y, aunque vuelve a intentar distinguir entre mentalidad e ideología, señala que además de las infraestructuras económicas y de las estructuras sociales se encuentra el tercer nivel de las superestructuras ideológicas. Este último corresponde a las actitudes colectivas, los comportamientos, las formalizaciones conscientes, pero también inconscientes. Ahora bien: «Crec que ja no ens poden satisfer explicacions mecàniques o mecanicistes» (p. 63). Si Marx planteó que los hombres hacen la historia, pero no saben cómo la hacen, este

juego entre cómo se hace la historia y cómo se toma conciencia de ella constituye el espacio de las mentalidades (p. 63).

Pese a este diálogo débil con el marxismo, por así llamarlo, nuestro historiador insiste en que no hay en modo alguno respuesta mecánica de las actitudes colectivas a las exigencias de las modificaciones infraestructurales o de las estructuras sociales (Vovelle en Martínez Shaw 1981: 64). En ningún momento alude a la cuestión de la relativa autonomía de la superestructura ideológica o de la determinación en última instancia por el nivel económico. Por más que se defina como historiador social, incluso como historiador marxista, deja la puerta abierta a la autonomía de lo mental. Es verdad que dice preferir la idea de un imaginario social barajada por Duby a la del inconsciente colectivo de Ariès (p. 64), si bien recurre a este último concepto para contraponer las actitudes mentales a las ideologías formalizadas o el pensamiento manifiesto (p. 66). Es verdad que destaca cómo la escuela de los *Annales* se concibió «com una mena d'antídote del marxisme» (p. 69). También tiene razón al arrogarse el mérito de haber defendido que el historiador marxista puede intervenir en todos los campos, no solo en el de la historia económica y social donde había sido confinado tradicionalmente: «l'historiador marxista ha de ser també historiador de les mentalitats» (p. 69). Pero el terreno de las ideologías fue inherente al marxismo, aunque quizás no a ciertos historiadores marxistas, desde el propio Marx.

Justificando el ya varias veces mencionado título *De la cave au grenier*, Vovelle lo considera reflejo de un itinerario, del camino de un historiador que sin renunciar a su interés inicial por los temas de la historia social —estructuras, dinámicas y tensiones— los ensancha dando un lugar cada vez mayor a las actitudes, creencias y sentimientos, «en un mot, à ce que l'on englobe aujourd'hui commodément sous le terme d'histoire des mentalités» (1980: 9). Se reconoce otra vez «historien quantitativiste formé à l'école de Labrousse», pero si ha contribuido a naturalizar en el campo de la historia de las mentalidades esos métodos de la historia social atentos a sacar de su silencio a los grupos o las masas anónimas, no se muestra menos sensible a la necesaria dialéctica entre esas aproximaciones y la «aventure individuelle», ya que introduce más directamente al historiador en las actitudes colectivas (p. 10). Con este «vaivén indispensable» de la historia de las masas a la de los individuos, Vovelle se sitúa entre Labrousse y Febvre. Aun

así afirma pertenecer a «cette génération de chercheurs pour lesquels l'histoire des mentalités, loin de s'édifier sur la réputation de l'histoire sociale, n'en est à tout prendre que l'expression ultime» (p. 10). Todo indica de nuevo que a este historiador se le puede considerar mucho más un *annaliste* marxista que un marxista *annaliste*.

No es casualidad que en una entrevista bastante posterior indique haber vivido el paso de la historia de las mentalidades, tal y como la ha practicado bajo la influencia de Mandrou y Duby, sus fundadores en los años sesenta, a «l'histoire des représentations telle qu'elle est conçue aujourd'hui» (Vovelle en Bosséno 2001: 16). El magisterio de Labrousse no es ahora mencionado. Las mentalidades se han convertido en representaciones, lo cual no debe extrañar después de la subida del sótano al granero. Nuestro historiador dice haberse situado más bien en la línea de la «définition belle mais vague» de Mandrou, que entendía las mentalidades como visiones del mundo. El término «representación» no figura en *La nouvelle histoire*, la obra coordinada por Le Goff, Chartier y Revel, pero de alguna forma «nous faisons malgré tout une histoire des représentations collectives», una historia de las actitudes ante la vida, el amor, la sexualidad o la muerte (p. 16). La sustitución del concepto de mentalidades ya obsoleto por el de representaciones habría sido más que un cambio de etiqueta, a pesar de todo. Vovelle indica con lucidez que los portavoces de esta nueva historia como Chartier «ont réagi à leur façon à cette dépossession de l'histoire sociale ou d'une histoire qui portait encore le poids d'un héritage idéologique dont il convenait de se défaire» (p. 21).

La nouvelle histoire nos da algunas pruebas más de esta reacción. Pomian se encarga de abordar en esta obra colectiva la historia de las estructuras. De entrada, llama la atención sobre cómo la antropología estructural de Lévi-Strauss rechaza el derecho de la historia a definirse como ciencia social. La respuesta a este ataque viene de la mano de Braudel, quien en «Historia y ciencias sociales. La larga duración» intenta demostrar que la tarea del historiador, lejos de encerrarse en el estudio de los acontecimientos, consiste en aislar estructuras (Pomian 2006: 109). Entre estas estructuras que sostienen y a la vez obstaculizan el movimiento o la historia se encuentran, ya lo sabemos, los cuadros mentales. Esto no quiere decir que Braudel no dé un sentido muy particular al concepto de estructura, hasta el punto de no poder ser catalogado como estructuralista, pues el estructuralismo, al incidir

en el análisis sincrónico, acaba por evacuar la dimensión histórica de los hechos y fenómenos estudiados (Aguirre Rojas 1996: 105, 137).

Siguiendo de cerca el modelo braudeliano, Pomian señala que una estructura es un fenómeno de larga duración (2006: 111) y los acontecimientos forman con las coyunturas y las estructuras los tres niveles del tiempo histórico (p. 124). Los historiadores dejan de lado los primeros para centrarse en el juego de la estructura (los fenómenos que permanecen constantes durante un largo periodo o no evolucionan sino de una manera casi imperceptible) y la coyuntura (las fluctuaciones de amplitud diversa que se manifiestan sobre ese fondo). El mencionado artículo de Braudel contendría la justificación teórica de la historia estructural (p. 125); una historia luego psicológica y, cómo no, antropológica (pp. 129-130). Pero no ha sido la única vez que se ha comprendido este artículo como «une réponse sans concession à Lévi-Strauss» (Martin 1990: 311).

No menos significativo resulta el trabajo de Bois sobre el marxismo y la *nouvelle histoire*. A su modo de ver, estas dos corrientes no pueden ignorarse; una y otra rechazan una historia ya periclitada, mezclan sus aguas indistintamente, pero también rivalizan y actúan con desconfianza recíproca (2006: 255). El marxismo habría jugado un papel relevante en la renovación metodológica traída por la *histoire nouvelle* en la medida en que tiende hacia una historia global o total: «Conférant aux classes sociales et à leur lutte un rôle décisif, il porte plus d'intérêt aux structures qu'à l'événement superficiel, au collectif qu'à l'individuel, au quotidien qu'à l'accidentel» (p. 259). Sin duda así es, pero al margen de esta coincidencia general, la nueva historia no se afina ni mucho menos en la lucha de clases. Bois recurre a las páginas que Duby consagra a la historia de las ideologías en *Faire de l'histoire*, puntualizando que no solo el concepto de ideología es tomado de Althusser sino que también la ideología es situada en un conjunto social donde las estructuras materiales y las relaciones de clase cobran importancia. Su visión de la historia es total, a la vez materialista y dialéctica: «Qu'importe si dans un tel article la terminologie habituelle du matérialisme historique est absente. L'essentiel est que s'y réalise de façon exemplaire la fusion entre marxisme et histoire nouvelle» (p. 260). Y sin embargo, como intenté plantear más arriba, no se trata sin más de una cuestión de terminología. Hay suficientes razones para pensar que esa fusión entre marxismo y *nouvelle histoire* no es tan ejemplar ni tan posible, ni

siquiera en Duby, quien sin duda se acerca a la teoría marxista, pero no es desde luego el arquetipo de *nouveau historien* dedicado a la historia de las mentalidades.

Bois no se queda aquí y destaca la contribución de Vovelle a esta misma historia, a la vez que lo considera el más sutil e imaginativo de los historiadores marxistas contemporáneos (2006: 261). Precisamente el de las mentalidades y las ideologías es el nuevo campo histórico más en boga, como recuerda nuestro autor de la mano de Le Goff. Si las mentalidades mantienen relaciones complejas con las estructuras sociales, afirma apoyándose de nuevo en su colega, los marxistas no deben dejar de estudiarlas (p. 268). Solo una concepción grosera del materialismo histórico puede ver en ellas un «reflejo» de las infraestructuras socioeconómicas. El problema sería cómo conciliar el papel en apariencia dominante de tal o cual elemento de la superestructura en tal o cual sociedad con la tesis de la causalidad en última instancia del nivel económico y de la prioridad de la infraestructura (p. 269). Sorprende en un presunto marxista como Bois este prejuicio sobre la rígida articulación de la infraestructura y la superestructura, por mucho que esta distinción de los dos planos o plantas del edificio social sea mejorable. Nuestro autor postula que los historiadores marxistas no ignoran el papel de las mentalidades, mencionando en primer lugar a Althusser y después a Vilar, pero pasando por alto el sentido fuerte de sus respectivos marxismos (pp. 269-271).

Coutau-Begarie (1983: 227) se pregunta si la *nouvelle histoire* es marxista. Al igual que Bois, descubre afinidades entre ambos fenómenos. Los *nouveaux historiens* sufrirían la influencia del marxismo porque este es el método histórico por excelencia. De nuevo, sin embargo, el determinismo economicista y la linealidad del marxismo lo habrían vuelto inaceptable para esos historiadores (p. 228). En Febvre y Bloch, fundadores de la *nouvelle histoire*, la lección de Durkheim y del geógrafo Vidal de la Blache habría contado infinitamente más que la de Marx (p. 231). En la «segunda generación» de historiadores, en cambio, la influencia del marxismo habría dejado de ser inconsciente e indirecta, como mostrarían los casos de Vilar, «le chef de file du groupe des historiens marxistes», y Labrousse, que se queda a la orilla del marxismo pero se sirve de algunos de sus instrumentos de análisis (p. 235). No obstante, la distancia con respecto al pensamiento de Marx se observa asimismo en Braudel (p. 235).

Más abajo volveré sobre esta cuestión con mayor detenimiento, pero por ahora conviene adelantar, con Coutau-Begarie, que la tercera generación de nuevos historiadores adopta una línea más neutra debido al declive del economicismo y al relajamiento de la querella ideológica. Vovelle y Bois se encuentran más próximos al marxismo, pero otros como Le Roy Ladurie, Le Goff o Furet se alejan de él y Chaunu no vacila en declarar su antimarxismo (1983: 237). Distinto es el caso de Duby, a quien los marxistas no dejan de reivindicar, sin que él haya protestado por esta asimilación. Coutau-Begarie se apoya en Bois para conectar al gran medievalista francés con Althusser y Balibar (p. 239). Con todo, recoge unas declaraciones suyas en las que se niega a considerar los fenómenos sociales como una simple prolongación de los fenómenos económicos y apunta la inexistencia de la «última instancia» —la determinación es siempre en múltiples sentidos— para sentenciar lo siguiente: «On voit que pour conférer à Duby le label marxiste, il faut d'abord vider celui-ci de son contenu» (p. 240). No se puede sino coincidir con este juicio; o bien con este otro: «Ce n'est pas un mince paradoxe que de constater que l'école historique française qui a le plus emprunté au marxisme en est implicitement l'une des plus sûres réfutations» (p. 243).

En la misma línea Bourdieu apunta que los *nouveaux historiens* «se gardent de choix idéologiques nets, après avoir, pour certains d'entre eux, flirté quelque temps avec le marxisme et milité dans les rangs du parti communiste» (1990: 254). El marxismo es recusado por su supuesta concepción lineal y finalista de la historia. En el prefacio a *Faire de l'histoire*, Le Goff y Nora lo consideran la más global y coherente de las visiones sintéticas de la historia, pero sus conceptos clave —la ideología como reflejo de lo real, la explicación en última instancia por la economía— resisten mal ante quienes quieren aproximar la historia a las demás ciencias humanas. Naturalmente Bourdieu no entra a discutir esta visión apriorística de la teoría marxista de la historia, aunque tampoco cuestiona la opinión de Bois, quien en el artículo ya analizado sostiene que las tesis centrales de la *nouvelle histoire* estarían en germen en el marxismo (p. 256). Sí que se pregunta si la visión de las mentalidades como infraestructuras determinantes en los *nouveaux historiens* no contradice los principios de explicación marxistas y no cuestiona el primado de las relaciones de producción (p. 258).

Al fin y al cabo, la objeción venía desde los tiempos de los fundadores. En 1934 Febvre denuncia el materialismo infantil, de sentido único, para el que la superestructura ideológica puede deducirse inmediatamente de la base económica (Delacroix 2014: 269). Defiende por el contrario el concepto de interrelación, rechazando el determinismo jerarquizador simplista entre base y superestructura (p. 269). Más que de simplismo, se trata de una simplificación interesada, de los efectos de la lucha ideológica en el campo historiográfico. Por eso el mismo Febvre que desustancializa después la noción de historia económica y social plantea ya en 1922, en su libro *La Tierra y la evolución humana*, que los hechos económicos y sociales no están en las cosas sino en el «espíritu» de los hombres en relación con esas cosas (p. 279). Se basa para ello en la tesis durkheimiana de los hechos sociales como representaciones. Lógicamente, aquí está la raíz de la historia de las mentalidades. El sujeto, como ser social, cree estar negociando con la realidad objetiva, cuando no se trata sino de una realidad ya interpretada, resultado de universos mentales previos o simultáneos (Álvarez Santaló 1995: 18-19). Este modelo, el propio de los *Annales*, ha sido tildado de sistémico y funcionalista, dado que la acción y el pensamiento del sujeto no hacen sino actualizar y retroalimentar los códigos de la mentalidad colectiva (Vázquez García 1995: 46).

La relación de la *nouvelle histoire* con el materialismo histórico también es abordada por Dosse (2014b). Hasta los años sesenta el marxismo influye en la disciplina histórica a través de la historia económica, pero a partir de entonces esta «histoire marxisante» no limita su campo de investigación a la economía y se ocupa de las superestructuras y el dominio de las mentalidades (p. 381). El marxismo representa para los nuevos historiadores una forma de defender la idea de historia total, de alcanzar una mejor comprensión de la globalidad histórica: «Beaucoup d'entre eux ont tenté une conciliation entre les orientations novatrices de l'école des *Annales* et le marxisme» (p. 382). Dosse destaca la figura de Duby, quien en un comienzo parte de lo económico para llegar al imaginario pasando por lo social y trabaja, tras la lectura de Althusser y Balibar, con la noción de determinación en última instancia, pero a la vez desconfía del esquema infraestructura/superestructura y prefiere la noción de relaciones mutuas a la de causalidad simple. Hace de las interferencias entre lo mental y lo material el objeto privilegiado de la práctica del historiador (p. 384).

Su marxismo tiene un valor heurístico, no es el fundamento de un compromiso político, lo que le permite escapar de la vulgata estalinista (p. 385). Podría añadirse que de ella escapa también el Althusser leído por Duby o por Vovelle (p. 385). Dosse no olvida, en fin, la proximidad y el debate de Vilar con Althusser, con quien no comparte la noción de «coupure épistémologique» en la obra de Marx (pp. 389-390). Habría convenido de nuevo distinguir entre *annalistes* marxistas y marxistas *annalistes*.

DE CÓMO DESHISTORIZAR LA HISTORIA

El propio Dosse (1988: 210 y 2014a: 409) señala que las mentalidades se convierten en el objeto privilegiado de la *nouvelle histoire* en su fase de expansión y fragmentación. No es sino lo que denomina «la historia en migajas». Las mentalidades ahora atraviesan la historia como sobre un globo de aire, como entidades independientes de toda contingencia. El nuevo historiador se contenta con transcribir la evolución de las representaciones, la manera en que las gentes perciben su época, sin preocuparse de establecer una relación entre estas representaciones y su origen en la realidad. El indispensable movimiento de vaivén entre lo mental y lo social, advierte Dosse, se traduce a menudo en una simple sustitución u ocultación del universo social tras el universo mental (1988: 211 y 2014a: 410). Por otro lado, la puesta en juego de la *longue durée* acaba incidiendo en el carácter inmutable o eterno de la naturaleza humana (1988: 211 y 2014a: 410). La historia se torna antropología, podría afirmarse.

El itinerario que lleva del sótano al granero, por decirlo con la afortunada pero lábil fórmula de Vovelle, del estudio de las estructuras económicas y sociales al de las mentalidades, sería propio de toda una generación (Dosse 1988: 212). Los historiadores labroussianos buscaban las correlaciones entre los fenómenos sociales y mentales: «No es el caso, ni de lejos, de todos los nuevos historiadores» (p. 212). Con su idea del inconsciente colectivo sujeto a variaciones por encima del contexto social e histórico, Ariès desemboca en la imagen de un «hombre mental» hostil al cambio y sostenedor de una historia inmóvil (p. 217). Este hombre mental es «el contrapeso indispensable de la historia cuantitativa» (p. 218). Lo mental integra lo social en una

naturaleza humana inmutable (p. 218). El nuevo historiador se aparta del discurso histórico del hombre social. Se justifican así las críticas que han recaído sobre la historia de las mentalidades tildándola de historia conservadora, carente de cualquier sesgo de crítica social y de sentido de transformación histórica (Beltrán Moya 1997: 45). Al eliminar del campo de análisis del historiador todo aquello que sobrepasa el universo mental mismo, indica Burguière (2009: 245), Ariès reduce el movimiento de la historia a una causa puramente mental.

Por este camino de desmembramiento del objeto histórico y de ruptura con la historia social, el concepto de mentalidad deja paso al de vida privada, más operativo para desconectarse del contexto social (Dosse 1988: 218-219); o bien al concepto de imaginario, otro medio para escapar de lo real y cortar todo lazo entre infraestructura y superestructura (p. 219). Lo imaginario es para Gilbert Durand, apunta Dosse sin ambages, una estructura subyacente, inmanente al hombre; constituye una figura ahistórica que se traduce en un acercamiento fijista, acrónico e idealista a la historia (p. 219). La historia de lo imaginario no sería sino un «segundo tiempo de la historia de las mentalidades y su puesta de largo» (p. 220). Acarrea una «evacuación de lo real» de la que sin embargo no participan historiadores como Duby, Le Goff y Vovelle, quienes integran las mentalidades o las representaciones imaginarias en el movimiento histórico global (pp. 220-223). Estos tres nombres son para Dosse ejemplos de nuevos historiadores que estudian las mentalidades preservando su ambición de globalidad y rechazando el desmigajamiento de la historia. A su juicio, la noción vaga de mentalidad juega en los años setenta el mismo papel estratégico que el concepto genérico de lo social en los años treinta (2014a: 411). Por lo demás, «devient le levier qui permet à l'école des *Annales* de connaître sa phase la plus triomphante et son rayonnement national e international le plus spectaculaire» (p. 411).

Quien se ocupa en el diccionario de *La nouvelle histoire* del concepto de «utillaje mental» es Roger Chartier. Mediante él Febvre se refiere a las maneras específicas de pensar y de sentir de los diferentes medios sociales y culturales en una época determinada. La noción de mentalidad recubre así un conjunto de pensamientos, sentimientos y sensaciones; además se hace cargo de una serie de diferencias esenciales, cronológicas y sociales: «La tâche essentielle de l'historien est donc de marquer les limites de ce qui, en un temps historique donné, est

perceptible ou pensable» (Chartier 1978: 449). Si en la herencia de los primeros *Annales* esta historia de las mentalidades debió coexistir con la de las economías y las sociedades, hoy ha tenido que ceder su lugar a otras designaciones: psicología histórica, historia sociocultural y, más recientemente, antropología histórica (p. 452). Esa incertidumbre terminológica indica para Chartier la extensión casi ilimitada de un campo de estudio que no es solo un tercer nivel de la historia al lado del económico y del social, «mais qui embrasse l'ensemble des manières dont les hommes vivent et pensent leur position dans le monde, donc leurs relations, aussi bien économiques et sociales qu'intellectuelles ou affectives» (p. 452).

Poco después, en 1982, Chartier publica un artículo sobre la historia intelectual y la historia de las mentalidades. Aquí aborda de nuevo la noción de «utillaje mental» de Febvre poniéndola en relación con los conceptos de hábito o costumbre mental que Panofsky introduce por la misma época con objeto de destacar la homología estructural entre el pensamiento escolástico y la arquitectura gótica (Chartier 1992: 21). También Bloch se habría acercado a estos conceptos cuando se pregunta por las maneras de pensar y de sentir de la sociedad feudal. Pero en los dos fundadores de *Annales* faltaría el análisis, central en Panofsky, de los mecanismos por los que unas categorías de pensamiento se convierten dentro de un grupo social en esquemas interiorizados inconscientemente, hasta estructurar los pensamientos y las acciones particulares (p. 22).

El concepto de *habitus* de Panofsky, que Revel (1986: 453 y 1987: 14) saca asimismo a relucir y ha sido considerado fundamental para la reconstrucción del universo ideológico donde nace una obra de arte (López Muñoz 1994: 112), nos lleva a la sociología de Bourdieu (Eagleton 2005: 205-206; Sapiro 2020). Conversando con él en 1988, Chartier argumenta que, tras la gran dominación de la historia social, interesada en establecer las jerarquías objetivas de una sociedad, se ha pasado al análisis de las funciones de los sujetos (Bourdieu y Chartier 2011: 53). Uno de los problemas a los que se enfrentan el sociólogo y el historiador es la génesis de las estructuras mentales dentro del individuo, es decir, «el proceso a través del cual el individuo interioriza las estructuras del mundo social y las transforma en esquemas de clasificación que guían su comportamiento, su conducta, sus elecciones y sus gustos» (p. 69). Para resolverlo, Bourdieu ha propuesto la noción

de *habitus* y Chartier le pregunta incluso si la utiliza para oponerla a la tradición de la historia de las mentalidades. Desde la década de los sesenta esta etiqueta designa una historia cuyo objeto no son las ideas (la historia intelectual clásica) ni los fundamentos socioeconómicos de la sociedad (la historia social) sino las representaciones de los sujetos sociales (Chartier 1992: 23). El mundo como representación: esta es la imagen schopenhaueriana puesta en juego por este otro editor de *La nouvelle histoire*.

El concepto de representación también le parece a Ricoeur (2004: 282-284) mejor articulado con las prácticas sociales, más preciso y dialéctico que el de mentalidad. Por lo demás, este filósofo no pierde la ocasión de señalar que la historia de las mentalidades se emancipa cuando se difumina el proyecto de historia total (p. 254). La historia total, heredada de los fundadores de los *Annales*, solo autoriza a «proclamar interdependencias allí donde otros, los marxistas a la cabeza, creen discernir dependencias lineales, horizontales o verticales, entre los componentes del vínculo social» (p. 250). La interdependencia entre esferas de la sociedad «exime de encerrarse en el callejón sin salida de las relaciones entre infraestructuras y superestructuras a la manera marxista» (p. 248). Y de aquí el «poder federador de la historia» con las ciencias sociales próximas.

Lo que ignora Ricoeur, lo que no puede o no quiere ver, es que esta huida del marxismo y esta federación con la sociología, la psicología o la antropología acaban comprometiendo a la disciplina misma de la historia. De hecho, como recuerda otro de los editores de *La nouvelle histoire*, Jacques Revel (1986: 450-451), ya Febvre comprende las grandes transformaciones en términos de evolución psicológica, no muy lejos de Henri Berr, para quien la historia no es en suma sino la psicología misma, el nacimiento y el desarrollo de la psicología. Por mucho que se preconice una psicología histórica, la historia se queda en esos razonamientos al filo de disolverse en psicología, como la historia de las mentalidades de los terceros *Annales* corre el riesgo de disolverse en antropología. El propio Revel indica que en los años sesenta, con la crisis del marxismo y la ofensiva estructuralista, la historia ve puesta en tela de juicio su posición dominante en el campo de las ciencias sociales por las nuevas disciplinas; de modo que comparte la visión de Chartier según la cual el desarrollo de la historia de las mentalidades es una respuesta estratégica para contener las ambiciones de esas otras

disciplinas: «C'est effectivement le temps d'une interdisciplinarité sauvage et conquérante, parfois abusive» (p. 454). Por contrapartida, la historia de las mentalidades corre el riesgo de perder su identidad al multiplicar excesivamente sus objetos y aproximaciones (p. 455).

Este mismo razonamiento es desarrollado por Revel en un artículo sobre la génesis y la crisis de la historia de las mentalidades. En los años sesenta el estructuralismo constituye, además de una nueva metodología, un intento de apartarse de la historia. Interesa no lo que se mueve en la historia sino lo que no se mueve. Las mentalidades representan el campo ideal para cultivar esta actitud por ser por definición lo que menos evoluciona, el tiempo largo de Braudel (Revel 1987: 15). En plena reacción estructuralista, las ciencias sociales se definen contra la historia y establecen sistemas al margen de ella. El estatuto de la historia dentro de la institución universitaria se ve seriamente amenazado por esta rivalidad. La reacción de los historiadores fue una historia estructural: «puix que eren agredits des de fora intentarien aglutinar, digerir l'estructuralisme i les ciències socials, per conservar la seva preeminència acadèmica» (p. 16). La historia de las mentalidades que triunfa en esa década es una «manera de fagocitar» las innovaciones de las ciencias sociales, la sociología cultural, la antropología cultural o la lingüística (y recordemos que Braudel se ve poco antes en la misma tesitura con Lévi-Strauss).

La noción de mentalidad se ajustaba a esta operación no solo porque permitía hablar casi de cualquier cosa sino además porque «en un momento en què es critiquen les ideologies i el sentit de la història la noció de mentalitats legitimava la història in mòbil» (Revel 1987: 17). Ahora bien, cabe puntualizar que no fue solo el estatuto académico de la historia el que se vio amenazado sino también y sobre todo su estatuto científico o epistemológico, por así llamarlo. Hulak (2008: 98-100) plantea con razón que la historia de las mentalidades de Febvre y Bloch fue una respuesta a la sociología de Durkheim, así como la historia de las mentalidades de los años sesenta intentaba responder al desarrollo de la etnología y de la antropología. La pregunta clave podría ser qué sentido tiene una historia que no historia y sobre todo no historiza, que se detiene ante la inmutable naturaleza humana. Si la historia desaparece, el único telón de fondo que queda es la imagen básica de la naturaleza humana: «O sea, el ideologismo de lo antropológico» (Rodríguez 2022: 170).

Revel se hace eco de las grandes críticas que ha recibido la historia de las mentalidades por evitar los conflictos sociales. A su entender, se equivocan quienes afirman que el historiador de las mentalidades no entra en conflictos sociales «perquè el seu objectiu no és la lluita de caire econòmic o social en el sentit clàssic sinó una lluita simbòlica tan important com les altres formes de lluita i que té la seva pròpia especificitat» (1987: 18). Solo que la lucha simbólica, por supuesto con su carácter específico, no se desarrolla en el aire, contra lo que parece sugerir Revel, sino que es indisociable de la lucha económica y social. No en balde este *nouveau historien* considera que sería mejor llamar a la historia de las mentalidades historia de las representaciones y prácticas culturales. Por aquí coincide con Chartier. Y sobre todo se delata como un integrante de la *nouvelle histoire* cuando agrega que esa historia de las representaciones debe dejar de lado «la negació de l'autonomia de les pràctiques culturals en relació a la realitat econòmica i social» (p. 18).

Conviene recalcar, con Chartier y Revel (González Lopo 2002: 145-146; Hulak 2008: 100), que la historia de las mentalidades surge en los años sesenta como un intento, por parte de los terceros *Annales*, de evitar la amenaza que para la posición académica y epistemológica de la historia suponían las ciencias sociales, la sociología, la psicología y sobre todo la etnología y la antropología, en pleno dinamismo por entonces gracias a la ola estructuralista. Era una forma de digerir y fagocitar las innovaciones de estas ciencias sociales asegurando la supervivencia o el protagonismo de la historia. Más allá, en cualquier caso, de la distinción entre los conceptos de mentalidades e ideologías, que hemos visto cómo Vovelle intenta deslindar sin mucho éxito y se encuentra marcada por la mayor o menor proximidad del historiador en cuestión al marxismo, el estudio de las mentalidades, como señaló el medievalista ruso Arón Gurevich, terminó desideologizando la historia (González Lopo 2002: 165). De aquí todos los rótulos que han ido surgiendo junto a o después de la historia de las mentalidades, eminentemente francesa, en otras tradiciones historiográficas y en la misma Francia: historia cultural o sociocultural, microhistoria, historia de la vida cotidiana, antropología histórica, historia de las representaciones, historia social de las prácticas, historia de las sensibilidades, psicohistoria, etc. (pp. 169-170). Por no hablar de la historia que vino un poco después.

Homenajeando el legado de Vilar, Juan Carlos Rodríguez ha recordado cómo la *nouvelle histoire* se dedicó a la semiótica fantasmal de los signos y las representaciones hasta olvidarse de la realidad histórica de nuestro presente y nuestro pasado. Al capitalismo actual no le interesa reflexionar sobre la historia como conocimiento, sobre su historia de explotación, como ha sido la historia de todas las sociedades de clases, y por eso arrumba no solo el debate marxista sino incluso la vieja escuela de los *Annales*:

La historia como conocimiento fue así sustituida por la historia como narración (según el modelo de Hayden White), o convertida en microhistoria a lo Carlo Ginzburg; en el batiburrillo histórico/filosófico de un pragmatista del Imperio como Richard Rorty; en compleja variante de la Retórica y sus tropos al modo de Barthes o Ricoeur; como una mera cuantificación archivística —el famoso retorno al archivo— gracias a la informatización electrónica; como una simple descripción de los discursos del «poder cultural» al modo del *New Historicism* americano, con S. Greenblatt y L. A. Montrose a la cabeza; o como un entrecruzamiento de todo esto en la *Nouvelle Histoire* que se apropió de los *Annales* (Rodríguez 2005: 10).

Esta desideologización de la historia, esta deriva hacia la cultura, la antropología o la psicología entroncaba en el fondo con los primeros *Annales*, saltando por encima de los segundos, centrados en la historia económica, cuantitativa y social. Más en concreto, enlazaba con la figura de Febvre antes que con la de Bloch. Como bien ha señalado Hulak (2008: 90), desde su introducción misma en el campo historiográfico la historia de las mentalidades presenta una dualidad de sentido. Los dos fundadores la interpretan de manera diferente. Para Febvre la exploración de las mentalidades es un ejercicio de psicología histórica. El universo mental colectivo del pasado, el «utillaje mental» de una época, solo es accesible a partir de las figuras individuales, y de aquí la importancia metodológica de la biografía histórica (ya me referí a los libros sobre Rabelais o Lutero). Le interesa la relación del individuo y su medio, del individuo y la sociedad. Por su parte, Bloch marca distancias con respecto a la aproximación individualista de Febvre «pour étudier les systèmes de croyances et les représentations collectives à partir d'une analyse des rites et des pratiques symboliques qui ne les sépare jamais de leur substrat social» (p. 92). Así lo pone de manifiesto

su libro sobre *Les rois thaumaturges* (1924) o el ya mencionado sobre *La société féodale* (1939-1940). Bloch incide particularmente en el origen social de las representaciones. Por consiguiente, la noción de mentalidad sería psicológica en Febvre y sociológica en Bloch (Hulak 2008: 94), aunque también es antropológica en este último (Revel 1987: 13 y 2005: 98; Dosse 1988: 88-92; Burguière 1995a: 128-129, 1995b: 171, 174-175 y 1997: 46). Será la concepción de Bloch, más orientada hacia los comportamientos colectivos involuntarios o inconscientes, la que acaba prevaleciendo durante los años sesenta y setenta (Burguière 1983: 337; Gismondi 1985: 217-218; Dosse 1988: 83; Righi 2003: 160; Hulak 2008: 95-96).

La discrepancia intelectual de los dos fundadores de los *Annales* aflora en la reseña que Febvre publica en 1941 de ese libro sobre la sociedad feudal, donde reprocha a Bloch su sociologismo y su olvido del individuo (Burguière 1983: 341, 1997: 44 y 2009: 81; Revel 1986: 452 y 2005: 97; Dosse 1988: 83-84; Fontana 2001: 201-202; Delacroix 2014: 281-282). No debe pensarse por eso que uno y otro están muy alejados. Bloch es crítico con el marxismo, desconfía de las visiones preconstruidas de la realidad histórica y muestra hostilidad hacia toda presentación de las mentalidades como superestructuras, como simple emanación de la base socioeconómica (Burguière 1983: 342). En *La sociedad feudal* la atención a las «condiciones de vida» y a la «atmósfera mental», a las «formas de sentir y de pensar», lo acerca a la historia antropológica (p. 342). Y esta historia antropológica va a conocer a la postre más desarrollo que la psicología histórica de Febvre (p. 345). No se puede sino estar totalmente de acuerdo con Burguière: «On ne peut sous-estimer le fait que le concept de mentalités —qu'il ait été une création *sui generis* des *Annales* ou qu'il ait été repris à Lévy-Bruhl [autor de *La mentalité primitive*, 1922] et à la sociologie durkheimienne— tirait une grande partie de sa force de la surdité du milieu intellectuel français à l'oeuvre de Freud et de Marx» (p. 245). De la misma opinión es Revel, para quien no se puede concluir que el marxismo haya condicionado el desenvolvimiento de la historia de las mentalidades o de los *Annales* en general: «jo diría més aviat que el que varen fer és una espècie de sociologia històrica més propera a Durkheim que a Marx» (1987: 12).

Hay quien ha sostenido que el divorcio de Bloch y Febvre tuvo lugar a propósito precisamente de la cuestión de las mentalidades

(Burguière 1982; Dumoulin 2003: 149-152). Pero, quitando los matices diferenciales ya vistos (lo individual/lo colectivo, lo psicológico/lo sociológico, las ideas conscientes/las representaciones inconscientes), la verdad es que no hay tal divorcio. Los dos hacen oídos sordos al marxismo y al psicoanálisis, con lo cual volvemos a la frase afortunada de Furet sobre las mentalidades. Bloch no es ni siquiera un historiador económico y social en sentido fuerte, por más que Duby trate de aproximarle al marxismo en el prólogo a la reedición en 1974 de *Apologie pour l'histoire* (Delacroix 2014: 282). Y a su vez la noción de utillaje mental tiene un claro carácter histórico: Febvre advierte que vale para la civilización que lo ha forjado, para la época que lo utiliza, pero no para la eternidad ni para la humanidad en general (Righi 2003: 165). Si este fundador de los *Annales* introduce la noción imprecisa de mentalidad, después de él conocerá «des sollicitations nombreuses sans qu'on puisse vraiment déceler dans cet ensemble une unité épistémologique forte» (p. 174).

Con el desarrollo del estructuralismo y la crisis del marxismo en los años sesenta, con el intento de anexionar a la historia los dominios y métodos de otras ciencias humanas, sobre todo de la etnología y la antropología, la historia de las mentalidades se cultiva masivamente. Su explosión como verdaderos fuegos de artificio (Alberro 1992: 336) expresa la voluntad de escapar al corsé de la historia económica y social: «Les mentalités désignent alors, par opposition, ce qui dans l'histoire n'est pas reductible au déterminisme économique et social» (Hulak 2008: 100). La contrapartida, repito, era desideologizar, deshistorizar, desocializar la historia. El proyecto marxista de la (radical) historicidad era sustituido por el proyecto antropológico de la Naturaleza Humana (Rodríguez 2002: 29-31 y 2013: 70). En palabras de Hulak (2008: 101): «L'histoire des mentalités oscille ainsi entre la revendication militante d'un projet d'annexion de l'anthropologie à l'histoire et l'aveu masqué d'une dissolution de l'histoire dans l'anthropologie». Se llega así a caer en el absurdo de postular una antropología histórica o en las contorsiones de Le Goff para intentar explicar que la política podría seguir siendo el esqueleto de la historia, pero a cambio de hacerla antropológica, lo cual permitiría recurrir al análisis marxista en un momento dado: «La historia política no perdió necesariamente su dinamismo al volverse hacia la antropología; la historia política hasta podría redescubrir en la antropología los esquemas marxistas, o de otro

tipo, de la lucha de clases» (Le Goff 1999: 172-173). Da la impresión de que, después de disolver la historia en la antropología, se recurre al marxismo para salvarla.

No es extraño que un historiador cultural como Peter Burke señale que cabría definir la historia de las mentalidades como una «antropología histórica de las ideas» (2006: 208). Tampoco lo es que no haya destacado el problema de la deshistorización de las ideologías al poner cuatro objeciones a la historia de las mentalidades: sobrestimar el grado de consenso u homogeneidad de las actitudes mentales en una sociedad dada del pasado; la cuestión del cambio, de las razones que causan y las formas que reviste el paso de un sistema mental y de creencias a otro; el supuesto carácter autónomo de los sistemas de creencias, si bien aquí distingue entre los historiadores de las ideologías, que consideran el pensamiento configurado o determinado por las fuerzas sociales, y los historiadores de las mentalidades, que tratan los sistemas de creencias como si fueran relativamente autónomos; y la descripción de las mentalidades como modo de fomentar el etnocentrismo (pp. 217-222). Tiene relevancia esta distinción de Burke entre historia de las ideologías y de las mentalidades, pues identifica como propia del enfoque marxista «la preocupación por los intereses, ausente en la historia clásica de las mentalidades» (p. 223). Es decir, cabría preguntarse en interés de quién existe una creencia. De manera que los historiadores de las mentalidades no pueden permitirse ignorar los problemas planteados por los estudiosos de las ideologías, «aunque no los aborden de una forma tan confiada como (por ejemplo) el filósofo Louis Althusser» (p. 223). En ningún momento Burke nos explica a qué se debe esta excesiva confianza, aunque advierte cómo Duby y Vovelle han abordado el asunto de los intereses y de la legitimación (poco antes apunta que Edward Thompson y Raymond Williams, historiadores británicos como él, cuestionaron la noción de superestructura, depuraron la noción de ideología y recuperaron conceptos alternativos como el de hegemonía cultural).

En otro lugar Burke se refiere a dos conceptos útiles para la «historia de las ideas»: mentalidad e ideología (1987: 93). El marxismo analizaría las creencias en términos de ideología, del conjunto de ideas o concepciones asociadas a una clase social (p. 96). Las ideas pueden usarse para legitimar y mantener un orden social determinado. El problema del concepto de ideología, asegura este historiador, es que

induce a un reduccionismo en que la religión, el derecho y otras formas de cultura son considerados simplemente como un mecanismo para mantener a la clase dominante en el poder (p. 98). Para evitar este reduccionismo, continúa diciendo, algunos teóricos han sustituido el concepto de ideología por el de hegemonía cultural de Gramsci. Es útil para explicar por qué las clases subordinadas aceptan la cultura de la clase dominante. Podrá observarse que Burke considera mucho más tranquilizador el concepto de cultura, aunque haya que mezclarlo con el de ideología y hegemonía al describir ciertas posiciones: «La idea de hegemonía cultural es el punto de convergencia entre los historiadores que trabajan con una perspectiva de las mentalidades y los historiadores que piensan en términos de ideología» (p. 98). Entre los historiadores que intentan combinar lo más valioso de ambos enfoques vuelve a destacar a Duby y Vovelle (pp. 98-99). El primero se habría apartado de Bloch y de la manera inicial de los *Annales* para interesarse, inspirado por la teoría social neomarxista, en la historia de las ideologías junto a la historia de las mentalidades (Burke 1993: 75). Su concepción de la ideología sería la de Althusser (pp. 75-76). Por su parte, Vovelle habría intentado conciliar la historia de las mentalidades al estilo de Febvre y Lefebvre con la historia marxista de las ideologías (p. 76).

Sobre esta cuestión de las mentalidades y las ideologías también se ha pronunciado algún historiador español. Vaquero Iglesias plantea con clarividencia que, si en la escuela de los *Annales* la historia total no implicó una teoría social específica previa, y por eso su noción de mentalidades no era precisa ni concreta, el materialismo histórico incluía desde el comienzo una teoría acerca de lo mental que se expresaba en el concepto de ideología (1995: 28). La concepción marxiana de la ideología incluiría, además del pensamiento, las creencias, los valores y los sentimientos compartidos por los individuos, esto es, lo que los *annalistes* entendían como mentalidad. Ahora bien, Vaquero Iglesias reduce esa concepción marxiana de la ideología a la imagen de la falsa conciencia, que ya ha salido a relucir aquí en varias ocasiones: la ideología como forma de conciencia determinada por las condiciones materiales de existencia, como pensamiento deformado por los intereses de la clase dominante. Esto convertiría a la ideología en un epifenómeno menos relevante que las relaciones de producción u otros elementos de la superestructura, sobre todo en «la interpretación dogmática y economicista del marxismo» (p. 29).

Para esquivarla, Vaquero Iglesias se refiere a las revisiones de la ideología en la tradición marxiana que suponen los planteamientos de Gramsci (la ideología como sentido común, no como un vestido sobre la piel, sino como la piel que es orgánicamente producida por todo el organismo), Göran Therborn (la ideología del poder y el poder de la ideología, concebida en parte al modo althusseriano) y Edward P. Thompson (la experiencia de los sujetos agentes de la historia como mediadora entre lo social y lo mental, lejos del economicismo del marxismo vulgar pero también del estructuralismo althusseriano) (1995: 29-32). Más lúcido se muestra a mi modo de ver Ortega Noriega (1985: 127) cuando aproxima el concepto de mentalidad al de ideología de Althusser y define esta como «la norma práctica que rige la posición concreta de los hombres frente a su historia». En cualquier caso, Vaquero Iglesias concluye que desde los años setenta no se ha practicado una historia social de las mentalidades en el marco de una historia total, con la excepción consabida de Duby y Vovelle (1995: 34).

LA DERIVA ANTROPOLÓGICA

A fin de cuentas, no solo no prosperó la historia de las ideologías a la cual se refiere Burke con obvia prevención sino incluso la historia social de las ideas que sensatamente justifica así: «La primera observación que cabe hacer sobre la historia de las mentalidades es que algo debe ocupar el espacio conceptual entre la historia de las ideas y la historia social a fin de no tener que elegir entre una historia intelectual que excluya a la sociedad y una historia social que excluya al pensamiento» (2006: 210). La genealogía de esta «historia social de las mentalidades», por llamarla como lo hace Maravall, ha sido reconstruida por Bazán Díaz (1993: 41-42). Para empezar, remite a las consideraciones de Labrousse sobre cómo lo mental retarda el cambio social y lo social el cambio económico. Asimismo apunta cómo Vovelle, quien se declara más labroussiano que braudeliano, lleva hasta sus últimas consecuencias estos planteamientos en sus trabajos sobre la historia de las mentalidades como historia de las resistencias o prisiones de *longue durée*. Tras constatar el paso de una historia social cuantitativa, muy vinculada a lo económico, a una historia social de las mentalidades, ve incluso en Vovelle al historiador que más ahonda, a fuer de historiador marxista, en esta línea (p. 43).

Atento a la relación de esta historia social de las mentalidades con las ciencias sociales, Bazán Díaz no otorga la debida importancia a la practicada en España por Maravall, si bien presenta fuertes peculiaridades que la apartan de la corriente francesa objeto de descripción. Las prácticas historiográficas englobadas bajo este mismo rótulo son diversas. Muy poco o nada tiene que ver la historia social de las mentalidades practicada por Vovelle con la practicada por Maravall. Más aún: puede decirse que la historia de las mentalidades cultivada por este historiador francés recibe el apellido de «social» por admitir ciertas conceptualizaciones marxistas. Como recuerda Bazán Díaz y ya vimos más arriba, la historia social de las mentalidades representa para Vovelle el estudio de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y la manera en que las cuentan y las viven; y de este modo consigue «romper con ciertas concepciones de un marxismo vulgar, según el cual las actitudes y comportamientos son un reflejo ciego —determinismo— de las condiciones económicas y sociales» (1993: 45). De nuevo surge la necesidad de dejar atrás un marxismo vulgar, al que también apela Le Goff, como es sabido. Pero, ¿es reemplazado en algún momento por un marxismo no vulgar?

Quien desee comprobar hasta qué punto Vovelle refina el marxismo, hasta qué punto su historia de las mentalidades es más social por ser marxista, no encontrará mayor fundamento teórico. En este terreno Bazán Díaz se limita a especificar que el principal punto de discrepancia de Ariès y Vovelle en sus estudios sobre la muerte, tanto en el plano teórico como en el metodológico, consiste en que el segundo no cede a las tentaciones de la psichistoria y no proclama la autonomía de lo mental sobre lo económico (1993: 46); o bien, a precisar que desde 1929 los historiadores han ido recorriendo, uno por uno, todos los pisos del edificio de la historia, desde el sótano al granero, y consecuentemente la historia de las mentalidades, como ya sabemos que plantea Vovelle, sería el desarrollo extremo de la historia social, una forma de afrontar lo real en su totalidad (p. 47). Solo al final de su trabajo, Bazán, preocupado por dejar clara la «vocación social» de la historia de las mentalidades, recurre al concepto de modo de producción manejado por Vilar y plantea, de la mano de este, que el problema para el historiador consiste en saber si en las desestructuraciones y en las reestructuraciones de un modo de producción tal o cual tipo de estructura mental refuerza o debilita la antigua estructura

global, acelera o retrasa el paso a otra nueva (p. 56). Sin duda Duby y Vovelle hacen magnífica historia social de las mentalidades y hasta la teorizan, pero bastan estas consideraciones de Vilar para comprobar que la teoría marxista de la historia —y el lugar que pueda otorgar a las estructuras mentales o las ideologías— es sencillamente otra cosa.

Al ocuparse de la contribución de los terceros *Annales*, que no es sino la historia de las mentalidades, Barros (1993a: 93) señala con razón que esa etapa fue sumamente productiva, pero también un tiempo de decadencia de la historia económico-social. Este menoscabo forma parte del debe de la escuela y se explica por el descenso de la influencia en el mundo intelectual e historiográfico francés del materialismo histórico. De todas formas, este autor no deja de señalar la relación laxa de los *Annales* con el marxismo. Los *Annales* habrían tenido la ventaja de resistir a «toda atadura teórica o ideológica» (p. 95), como si hubiera prácticas historiográficas científicas y objetivas por un lado e ideológicas por otro. Cae, por lo demás, en la distinción usual entre ideología consciente y mentalidad inconsciente. Nos dice que la revolución *annaliste* radica en que anteriormente el historiador estudiaba, en el mejor de los casos, la conciencia, el pensamiento claro, la ideología. Así, una excelente tradición marxista se habría encargado de investigar la conciencia social en general y la conciencia de clase en particular. La historia de las mentalidades añadiría a la «vieja historia de las ideas» el resto de la «subjetividad mental», de lo que bulle en la cabeza de los hombres:

Los actos humanos no se generan solamente en la conciencia, es más bien raro que el hombre se mueva simplemente por una idea previa, racionalizada, articulada intelectualmente, portando un sistema ideológico, sobre todo si hablamos de mayorías sociales, si nos situamos más allá de la cultura de élite y de la historia acontecimental, si nos alejamos de los tiempos modernos homogeneizados por la cultura escrita (p. 99).

No es ya que la ideología se reduzca a la conciencia de clase en línea con cierta tradición marxista y no se sospeche la existencia de la teoría de la ideología althusseriana; es que la ideología, como pensamiento claro, estructurado, se identifica con la historia de las ideas o la historia intelectual, con las élites o la cultura escrita, sin intuir que

la ideología brota del conflicto de clases, no necesita racionalizarse —incluso busca lo contrario— y alcanza sin duda a las mayorías sociales, a las modernas y a las anteriores a la modernidad. Pero Barros no solo distingue sino que además privilegia el concepto de mentalidad sobre el de ideología: «¿Cuántas veces para explicar la acción humana tiene más importancia que una ideología una emoción, una realidad inventada, un factor inconsciente, un hábito social?» (1993a: 99). El último concepto hace pensar en la noción ya citada de *habitus*. En ocasiones se ha querido considerar más ventajosa desde el punto de vista teórico que la noción althusseriana de ideología, pese a que parecen claras las coincidencias, quizás las deudas. Pudiera existir esa ventaja para los sociólogos, pero no para quienes tratan de atenerse a una teoría marxista de la historia.

Si además queremos ser rigurosos con los conceptos, no cabe enunciar el desplazamiento de la historia económico-social por la historia de las mentalidades como el paso «de la historia de la base material de la sociedad a la historia de la base mental de la sociedad, de la historia objetiva a la historia subjetiva» (Barros 1993a: 100). No hay una historia de la «base mental» de la sociedad. Las mentalidades no pertenecen a la base sino a la superestructura, al nivel ideológico, a las distintas «regiones» ideológicas (jurídicas, políticas, morales, religiosas, estéticas, etc.). De la misma manera, no hay una historia «subjetiva», solo una historia objetiva, aunque esta historia incluya la de las subjetividades, la de las sensibilidades de las que habla Febvre o la de las sentimentalidades a las que se refiere oportunamente Tuñón de Lara acudiendo a Machado. Por lo demás, el desplazamiento de la historia económica y social por la historia de las mentalidades, apenas cultivada por los segundos *Annales* y relanzada de forma espectacular en los años sesenta y setenta, constituye «una reacción contra Braudel» (Burke 1993: 70).

Sin duda es certero el planteamiento de que la historia de las mentalidades triunfa con el repliegue de las ideas de Mayo del 68 y, conforme comienza a ocupar el centro del escenario historiográfico, pierde poco a poco su ligazón con la historia social y económica: «es el precio del éxito» (Barros 1993a: 103). Se obvia así «la temática social» y se llega a la preterición de la «historia-problema», aunque en contrapartida «una característica de todos los marxismos economicistas que en el mundo han sido es el desprecio olímpico del dominio de las mentalidades, del rol de lo subjetivo» (p. 103). La historia de las mentalidades habría

contribuido a la renovación de la historiografía marxista, ayudando a superar la superespecialización en historia económica y social contra la que se rebeló Vovelle en su momento (p. 103). El relato de Barros no deja de coincidir con el de este último: la historia de las mentalidades como prolongación natural y punto final de la historia social, casi diríamos como salvación del marxismo (vulgar, ¿pero se habla alguna vez, insisto, de otro marxismo que no sea el vulgar?).

Bien es verdad que nuestro autor se hace eco de la posición *marxiste annaliste* de Guy Bois en el mencionado volumen *La nouvelle histoire*, posición que tendría sus representantes franceses más destacados en Vilar y Vovelle (1993a: 106). He aludido, con todo, a las distancias entre estos dos últimos. Bois dedica un apartado de ese capítulo a los historiadores marxistas y las mentalidades, como no deja de apuntar Barros, quien está más en lo cierto cuando afirma que los terceros *Annales* hicieron de la historia de las mentalidades una disciplina autónoma, «seguramente sin pretenderlo» (p. 107). Autonomía que trajo «la utilización masiva por parte de los nuevos historiadores de las fuentes iconográficas y literarias, animando una nueva forma de hacer historia del arte y de la literatura, practicada por historiadores generales que iniciaron su andadura como historiadores sociales» (p. 107).

No es este exactamente el caso de Maravall. Primero, porque no hizo historia de las mentalidades al modo de la *nouvelle histoire* y nunca renunció a llamarla «social»; segundo, porque no se verifica en él el paso de la historia social a la historia de las mentalidades, tal y como se efectúa de los segundos a los terceros *Annales*; y finalmente porque, aunque sus trabajos son aportaciones fundamentales para una historia social de la literatura o para lo que podríamos llamar una historia de las ideologías literarias, incluso para una historia de la literatura sin más, nunca se propuso cultivar la historia literaria sino la historia social de las mentalidades en la que tanto incide. La práctica historiográfica de Maravall está lejos de la de los terceros *Annales*. Estos habrían proseguido y actualizado la labor comenzada por Bloch, Febvre y Braudel llevando de forma consecuente a la superestructura de la sociedad la colaboración con determinadas ciencias sociales —historia del arte y de la literatura, psicología, antropología— que anteriormente se había dado entre la historia, la geografía y la economía para estudiar la infraestructura de la sociedad (Barros 1993a: 108).

Lo cierto es que Barros acaba solicitando una nueva historia de las mentalidades más vinculada a lo social y a la historia global, esto es, a los primeros y los segundos *Annales* (1993a: 114). Por eso advierte en otro trabajo que buena parte de los terceros *Annales*, «más que historia de las mentalidades hace antropología histórica» (Barros 1993b: 116). Nos recuerda cómo Le Goff considera la antropología, al frente del diccionario *La nouvelle histoire*, el «interlocutor privilegiado» en detrimento de la historia económica y social; o bien cómo Vovelle, por muy historiador marxista que se pretenda, no tiene inconveniente en afirmar, también a finales de los años setenta, que al menos en Francia las mentalidades, «en tanto locomotora de la historia», parecen haber destronado a la historia económica y aun a la historia social (p. 116). Resulta sintomático este tremendo error —desde el punto de vista del materialismo histórico, del conocimiento del continente historia descubierto por Marx (Althusser 1995: 26, 41 y 1998: 115-116, 151, 164; Harnecker 1974: 6; Bidet 1997: 14-15; Rodríguez 2013: 179)— que es considerar las mentalidades como «locomotora de la historia». No solo porque, como indica Fontana (1992: 105), hacer de las representaciones mentales el «motor fundamental de la historia» equivale a invertir la vieja explicación y repetir los mismos errores de enfoque mecanicista del pasado; sino a la vez porque, conforme a la teoría marxista, la historia no tiene más «motor» que la lucha de clases (Harnecker 1974: 202). Por lo demás, la imagen del motor no es tampoco la más apropiada, dado que la historia es un proceso sin sujeto ni fin(es) (Althusser 2001: 492).

La lucha de clases también se da a nivel ideológico, pero las ideologías no flotan sin más sobre la sociedad o los grupos sociales. Están inscritas en y derivan de unas relaciones de producción y de explotación determinadas. Hay un error de base —siempre desde el objeto «historia» construido teóricamente por el marxismo— en ver en las mentalidades el motor de la historia y este error se agrava cuando las desideologizamos, cuando las deshistorizamos y las reducimos a estructuras antropológicas, por mucho que se apele a ese monstruo bicéfalo de la antropología histórica: «Historical anthropology, or the new ethnographic history, presents us with the wholly new problem of ahistoricity» (Gismondi 1985: 226). No olvidemos que a entender de Lévi-Strauss la historia solo podía sobrevivir convirtiéndose en antropología, en estudio de las estructuras más inmutables, y que

curiosamente vio un buen ejemplo de ello en el libro sobre Rabelais de Febvre (Bazán Díaz 1993: 55). A finales de los ochenta, con bastante perspectiva, Boureau sentenciaba que la historia de las mentalidades se encontraba «placée en réserve de la république historienne» y sus defensores preferían la denominación de antropología histórica (1989: 1491). De todos modos, en su artículo para *La nouvelle histoire* Burguière precisa que la antropología histórica corresponde quizás más a un momento que a un sector de la investigación histórica; concentra los nuevos métodos, las nuevas problemáticas, como la historia económica y social en los años cincuenta: «La revue des *Annales*, si l'on considère l'évolution de son contenu dans les trente dernières années, reflète avec une particulière netteté ce déplacement théorique» (2006: 145). Burguière constata, en fin, que es en el estudio del universo mental donde la antropología histórica persigue por entonces sus investigaciones más fecundas (p. 159).

Ni el Le Goff para quien las mentalidades no son «reflejo» de la infraestructura socioeconómica ni el Revel que explica cómo llegó a evitarse en estos terceros *Annales* la menor tentación de determinismo dispuesto a reducir lo cultural a lo social pasan inadvertidos a Barros (1993b: 116-117). La deriva antropológica, el giro cultural, obligaba a arrinconar el marxismo acusándolo de determinismo y de reflejos mecanicistas. La historia cultural desplazaba a la social, podría concluirse. Hasta Duby se acoge a esta historia y habla en 1969 de la necesidad de atrapar el movimiento de los «modelos culturales» que se imponen en unas sociedades determinadas (1997: 430). Por mucho que Ory (2008: 30) haya insistido en definir la historia cultural como historia social de las representaciones, se comenzaba a pisar un nuevo terreno. La historia de las mentalidades, se ha dicho (Rodríguez Dobles 2005: 11), se ocuparía del inconsciente colectivo, mientras que la historia cultural lo haría del imaginario colectivo. Ríos Saloma (2009) ha descrito el desplazamiento de la historia de las mentalidades por la historia cultural en un contexto determinado por el giro lingüístico y cultural, la influencia de Foucault y Derrida (p. 106), la reducción de la historia a una rama de la retórica por Hayden White (p. 107), la vuelta en historiografía a las formas narrativas postulada por Lawrence Stone y la reflexión de Michel de Certeau sobre la escritura de la historia (pp. 108-109).

Sin duda Barros da en la diana cuando escribe que los *Annales* de los años ochenta no solo sustituyen la historia económica y social

por la antropología histórica sino que «la antropología histórica reemplaza también a la historia de las mentalidades en su sentido estricto y original, a saber, como historia de las mentalidades sociales» (1993b: 119). Solo un matiz: ese sentido original vale para Bloch más que para Febvre. Pero es cierto que los temas más en boga de «la *nouvelle* historia francesa de las mentalidades» no son sino materias antropológicas: la familia, la alimentación, el cuerpo, la sexualidad, la enfermedad, la fiesta, la brujería. Tras hacer un recorrido por esos y otros temas, Bennassar (1985: 163) concluye que la historia de las mentalidades debe fundirse con la historia total porque el hombre no es solo miedo o sexo, pensamiento de la muerte, sino que existe el hombre político y económico, el ser social. No por casualidad Barros toma prestada una idea de Duby que ya salió a relucir más arriba (la historia social como pariente pobre de la historia económica). Sin mencionar al historiador francés, considera a la historia social «la pariente pobre pero honrada de la historia de las mentalidades» (1993b: 120). Y tan pariente pobre, casi vergonzante. Menciona asimismo la crítica que Furet endereza en 1982 a esta historia de las mentalidades —sustituto a la francesa, ya lo vimos, del marxismo y del psicoanálisis— por caer en la ilusión de que gracias a ella se percibe una suerte de «social global», reunificando la infraestructura y la superestructura (p. 122). De materializarse esa ilusión estaríamos ante una verdadera historia social de las mentalidades, no ante una historia antropológica de las mentalidades, prácticamente autónoma.

Barros aboga otra vez por reunir historia social e historia de las mentalidades, por reinventar la historia social de las mentalidades: sin las mentalidades no se puede hacer historia social, pero más difícil será cada vez hacer historia de las mentalidades sin historia social (1993b: 126). Sirviéndose de una observación ya comentada de Revel —el historiador de las mentalidades también entra en los conflictos sociales, aunque su objetivo no sea la lucha de tipo económico y social en el sentido clásico, sino una «lucha simbólica» tan importante como aquella y que desde luego tiene su especificidad— juzga la lucha por los símbolos inseparable de la lucha económica y social (p. 132). Con todo, el concepto de lucha ideológica, de lucha en el nivel ideológico, puede sustituir con ventaja a una desarraigada lucha cultural por los símbolos; conserva su carácter específico con respecto a la lucha económica y social, pero al mismo tiempo traslada la lucha —la lucha de clases— de la infraestructura al

nivel ideológico. Especificidad no tiene por qué significar autonomía. La historia de las mentalidades, para lograr su —relativa— autonomía, para atenerse a sus ritmos específicos y propios, no tiene por qué renunciar a ser historia social, incluso no tiene por qué renunciar a ser historia para convertirse en antropología. La lucha ideológica —mejor que simbólica— no es parte separable de la lucha económica y social; es su correlato, el correlato de la lucha económica, social y política de clases en el nivel ideológico (Harnecker 1974: 204-206).

El Duby de «Historia social e ideologías de las sociedades» muestra, como destaca Barros oportunamente, «una preocupación por el estudio de las ideologías en el marco de una historia social de las mentalidades que le llevará, en 1978, a un modélico estudio de una ideología dominante vista como una mentalidad, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*» (1993b: 133). Este libro, que de alguna manera ya está en germen en ese trabajo teórico de 1974 para *Faire de l'histoire*, es en efecto impecable y constituye un magnífico ejemplo de por dónde podría ir una historia social de las ideologías, o bien una historia de las ideologías sin más, si entendemos otra vez por historia el objeto teórico construido por la teoría marxista. Hay que hacer, aun así, una serie de precisiones. No deja de ser sintomático que en el título de ese libro sobre el orden social sacralizado del feudalismo —clérigos, caballeros y campesinos— se hable de «imaginario». Burguière apunta que esa noción está tomada de Castoriadis, aunque no es el imaginario sino más bien la ideología del feudalismo lo descrito en ese libro (2009: 300). A la historia del imaginario ya se dedica un capítulo en *La nouvelle histoire* (Patlagean 2006). En él se dice, curiosamente, que el imaginario encuentra su lugar en la historia de las mentalidades de Bloch y Febvre (p. 309). Pero sabemos que el concepto de imaginario se impone al de mentalidades cuando este cae en desuso. Wunenburger (2013) considera el estudio de las mentalidades más concreto que la historia de las ideas, pero más abstracto que la descripción de los imaginarios. El libro de Lloyd, *Demystifying Mentalities* (1990), se tradujo al francés con el título programático de *Pour en finir avec les mentalités* (González Lopo 2002: 165; Burke 2006: 230; Hulak 2008: 89; Burguière 2009: 281) y aboga por dar más relevancia a los contextos comunicativos y los modos de razonamiento que a las mentalidades subyacentes (Lloyd 1996: 182-185).

Más arriba vimos que Duby utiliza varios términos como sinónimos de mentalidades, incluido el de ideologías. Por eso sorprende

la distinción de Barros cuando afirma que el medievalista francés se preocupa por el estudio de «las ideologías en el marco de una historia social de las mentalidades» y aborda en ese libro sobre el feudalismo «una ideología dominante vista como una mentalidad». La imagen del *ordo Dei*, el reflejo de la jerarquización celeste en la tierra, la división de la sociedad medieval en estamentos, el inmovilismo como clave de las relaciones sociales feudales remiten a una ideología dominante antes que a una mentalidad. Hay momentos, y el magnífico libro de Duby es uno de ellos, en que el concepto de ideología reemplaza con muchas ventajas al de mentalidades y no tiene mayor sentido situar las ideologías en el marco de una historia social de las mentalidades. Como bien plantea Dosse (2014a: 421), lo ideológico juega aquí, de acuerdo con la terminología althusseriana, «un rôle dominant dans la société féodale, une fonction d'organisation des rapports de production». Hasta Burke (1993: 75) señala que esta imagen de los tres órdenes «tenía la función de legitimar la explotación de los campesinos que realizaban los señores al sugerir que los tres grupos servían a la sociedad cada uno a su manera».

Otros trabajos de Barros sobre la historia de las mentalidades también presentan aspectos de interés. Por ejemplo, la idea de que, en su afán por combatir la historia descriptiva de los acontecimientos y por construir una nueva historia explicativa, social y total, Bloch y Febvre avanzan dos líneas de trabajo interconectadas en un principio, pero que después se bifurcan: la historia socioeconómica, predominante en los años cincuenta, y la historia de las mentalidades, que desplaza a la primera a lo largo de la década siguiente (Barros 1993c: 195). En los ochenta se habría asistido al clímax de esta historia de las mentalidades, reciclada en antropología histórica. Por otro lado, Barros se ocupa del retraso español en el cultivo de esta disciplina y cita al Tuñón de Lara que se hace eco del salto de la historia social a la de las mentalidades, pero curiosamente no a Maravall (pp. 196-197). Llama la atención la ausencia de su nombre tanto cuando se habla de historia social como de historia de las mentalidades en España. Sí que lo menciona González Lopo (2002:157) entre los historiadores españoles del pensamiento que plantearon nuevas inquietudes después desarrolladas por la historia de las mentalidades. Remite además, en una nota amplia, a sus libros *Velázquez y el espíritu de la modernidad* (1960), *El mundo social de la Celestina* (1964), *Teatro y literatura en la sociedad barroca*

(1972), *La cultura del Barroco* (1975) y *La literatura picaresca desde la historia social* (1986).

Al igual que en los dos trabajos anteriormente examinados, Barros sostiene que la historia de las mentalidades resulta viable como factor de renovación si aparece vinculada a la historia social, «siempre y cuando nos aproxime a la meta de una historia total, entendida como articulación compleja y no como simple adición de los diversos niveles de la realidad» (1993c: 205). Propone así en otro momento la fusión de la historia social y la historia de las mentalidades en una historia social de las mentalidades, la combinación de una historia objetiva (social) y una historia subjetiva (mental) (2003: 99). La distinción entre historia objetiva e historia subjetiva, ya comentada, no es demasiado operativa. Pero la historia social de las mentalidades es justo lo que dice practicar Maravall. Como indica Bazán Díaz agarrándose a esta misma denominación, las mentalidades deben ser analizadas en el contexto de un modo de producción, ya que una estructura mental contribuye a reforzarlo o debilitarlo, acelera o retrasa el paso a una nueva estructura social y, debido a su larga duración, conserva rasgos de estructuras sociales anteriores (1991: 111). Importa saber de qué manera las «condiciones objetivas» influyen en el nivel de las estructuras mentales (p. 112).

ANNALES: ¿UNA TEORÍA DE LA HISTORIA?

La posibilidad que abre Duby de una historia social atenta a las ideologías, de una historia de las ideologías sin más, se desvanece con la *nouvelle histoire* y los terceros *Annales*. Desde luego, unos *Annales* marxistas eran una imposibilidad de raíz. El historiador mexicano Carlos Antonio Aguirre Rojas ha prestado bastante atención a este asunto. Dedicar un capítulo de su libro sobre la escuela de los *Annales* a la tercera etapa de estos, llamándolos los *Annales* de las mentalidades y de la antropología histórica y encuadrándolos entre 1968 y 1989. No tiene inconveniente en hablar de una «completa ruptura» con las etapas precedentes de esta corriente historiográfica, dado el claro abandono de la historia económica y económico-social (Aguirre Rojas 1999a: 149). Al quedar relegada a un segundo plano, se relega también el diálogo que los *Annales* tuvieron antes de 1968 con el marxismo

(p. 153). Ahondando en esta cuestión, Aguirre se hace eco de las declaraciones en que Braudel, como ya vimos, lamenta que sus sucesores prefieran centrarse en las mentalidades en detrimento de la vida económica y se niega a estudiar las mentalidades sin considerar todo lo restante. El autor de *El Mediterráneo* rechaza, con Hobsbawm, una historia autónoma de las mentalidades, cargando contra los historiadores que, al limitarse a ellas, abandonan «ese terreno económico que nos permitía un vínculo con nuestros colegas marxistas»; a lo cual agrega: «Yo, que soy promotor de la historia globalizante, no puedo estar de acuerdo con esto» (p. 160). Para el mexicano estos terceros *Annales* no representan la prolongación de ninguno de los dos modelos de historia de las mentalidades cultivada por Febvre y Bloch (p. 161).

De las definiciones claramente plurales que han dado de las mentalidades autores como Mandrou, Duby, Vovelle, Ariès o Le Goff, Aguirre Rojas deduce que se trata de un término sin «una elaboración y construcción teórica fuertes» (1999a: 163 y 1999b: 89). Tampoco le pasa inadvertida la discusión que se abrió casi inmediatamente sobre los vínculos, articulaciones o superposiciones de las mentalidades con otros conceptos provenientes de tradiciones teóricas sólidas y mucho más elaborados, como los conceptos de ideología, formas de conciencia o inconsciente (1999a: 163 y 1999b: 89). Me interesa especialmente el comentario que le merece la noción de ideología:

Pues a diferencia por ejemplo del concepto de «ideología», que remite siempre a muy precisas relaciones de esta con las clases y con los grupos sociales, con las realidades económicas y con los conflictos sociales en el plano mismo de la cultura, el concepto de mentalidades, en su total ambigüedad e indeterminación, dejaba completamente en silencio este problema, permitiendo lo mismo posturas que reivindicaban la absoluta autonomía y autosuficiencia explicativa de estas mismas realidades de lo «mental» que posiciones que, por el contrario, intentaban establecer y reconstruir de distintas maneras esos puentes de relación con el todo social (1999a: 164).

De esta última postura son buen ejemplo Duby, el historiador de las mentalidades que más claramente usa la noción de ideología, y en cierto modo Vovelle, quien sin embargo acaba esgrimiendo un concepto bastante pobre de ideología y privilegiando el de mentalidad.

Tiene razón Aguirre Rojas al sostener que la historia de las mentalidades «no es ni un paradigma teórico ni una perspectiva metodológica, sino solo un nuevo campo problemático que es susceptible de ser abordado desde muy distintas perspectivas» (1999a: 164 y 1999b: 90). Y lo mismo cabe decir cuando, coincidiendo con una de las objeciones ya vistas de Burke, pero llevándola más lejos, cuestiona el supuesto carácter «trascasista» o universal de las mentalidades. Si, como afirma Le Goff (1980: 85), la mentalidad es aquello que comparte César con el último de sus soldados o Colón con cualquier marinero de sus carabelas, se soslaya el rol ineludible del «conflicto de clases en la esfera cultural» y la relevante distinción entre la cultura de las clases dominantes y la cultura popular (Aguirre Rojas 1999a: 164 y 1999b: 90). Con esta última distinción abandonamos de nuevo los conceptos marxistas —lucha de clases, ideología dominante— para derivar hacia el terreno más bien antropológico de la «cultura». Al margen de la incidencia del giro cultural en la historia de las mentalidades, no debería olvidarse que a Gramsci le preocupó, en otro sentido muy distinto, la construcción de una cultura popular (Rodríguez 2017: 25-27). De todos modos, Le Goff indica que hay mentalidades de clase al lado de mentalidades comunes (Barros 1993a: 91).

Tiene mucho interés la tipología general de historias de las mentalidades ofrecida por Aguirre Rojas. Son modelos posteriores a 1968 y se circunscriben a la historiografía francesa. Se refiere, en primer lugar, al modelo de una historia autónoma y casi idealista de las mentalidades, el representado por Ariès, que remite las transformaciones de las actitudes mentales a los cambios de un etéreo inconsciente colectivo. Las mentalidades son en este caso «un fenómeno autoexplicativo y absolutamente independiente de otras esferas o procesos de la totalidad social» (1999a: 166 y 1999b: 91). En segundo lugar, la arqueología o genealogía de las estructuras discursivas que encontramos en los trabajos de Foucault. En tercer lugar, un modelo de historia neopositivista o meramente descriptivo de las mentalidades. A continuación, una historia sociológica o socioeconómica de las mentalidades, ejemplificada por los trabajos de Duby, que recuperan «el trasfondo esencial de la división en clases sociales y de la lucha de clases y también la ubicación de esas mentalidades dentro del conjunto de la totalidad social» (1999a: 167 y 1999b: 92). Aunque no se trata ni mucho menos de una historia marxista, aclara Aguirre, sí es un modelo de historia de

las mentalidades que no tendrá demasiado eco dentro de los terceros *Annales*. En quinto y último lugar, está el modelo de historia serial y crítica de las mentalidades que pueden ilustrar los estudios de Vovelle:

Una historia de explícita filiación labroussiana que ha intentado abordar este llamado «tercer nivel» de las mentalidades con todas las herramientas y apoyos de la historia cuantitativa y sobre todo serial, a la vez que recupera de manera mucho más explícita y central todo el aparato crítico del marxismo para introducirlo como punto de apoyo fundamental de la explicación. Una historia que reproblematisa el vínculo entre ideología y mentalidades, esforzándose por ubicar a estas últimas como ese «tercer nivel» siempre articulado e imbricado tanto con el nivel económico inferior como con el nivel intermedio de lo social (1999a: 168 y 1999b: 93).

Como ocurre con el modelo anterior, puntualiza Aguirre, tampoco este tiene una presencia fuerte en los *Annales* de la tercera generación. Pero la descripción del funcionamiento del modelo de Vovelle que acabamos de leer es demasiado ideal. Como mucho, se inserta en el «movimiento de convergencia intelectual» entre los *Annales* y el marxismo, como en el caso de Duby, aunque no lleva tan lejos esa convergencia. La distinción de tres niveles, que no responde tan adecuadamente a la de Marx como la de Althusser (nivel económico, nivel jurídico-político y nivel ideológico de una formación social), así como la imagen solo a primera vista afortunada —por su poder gráfico— de la ascensión del sótano al granero, alejan a Vovelle del materialismo histórico.

Aguirre Rojas vuelve sobre la coyuntura 1968-1989 para preguntarse específicamente si estamos ante unos *Annales* marxistas o ante unos marxistas *annalistes*. Aquí aparecen, como era de esperar, los nombres de Duby, de quien se dice que llega a adoptar el concepto althusseriano de ideología; de Vovelle, discípulo directo de Labrousse; y de Vilar, quien «habiendo mantenido siempre un punto de vista marxista no dudó sin embargo en asimilar e incorporar en sus trabajos toda la herencia de Marc Bloch y también la perspectiva braudeliana de la larga duración» (1999a: 178). Si bien Aguirre concluye que existió, a tenor de estas figuras, un movimiento de acercamiento y confluencia desde el marxismo hacia los *Annales* y viceversa (p. 179),

debería distinguirse, como ya sugerí en páginas anteriores, entre unos *Annales* marxistas (Duby, Vovelle) y un marxista *annaliste* como Vilar.

Este mismo historiador mexicano ha dedicado varios capítulos de su libro sobre la historiografía del siglo xx a la historia de las mentalidades y a esta cuestión de las relaciones entre los *Annales* y el marxismo. La primera idea relevante es que no hay, a su parecer, una verdadera filiación y continuidad entre las obras de los fundadores Bloch y Febvre, ya muy diferentes entre sí, y los trabajos sobre mentalidades de la tercera generación (Aguirre Rojas 1999b: 86). Nuestro autor no se detiene en este punto, pero es fácil imaginar que ve en la primera generación un proyecto de historia global e integral ya desvanecido en la tercera. Desde luego exagera al afirmar que el proyecto originario de los *Annales* «va a rehacer por su propia cuenta un camino que, toda proporción guardada, equivale dentro del hexágono al camino recorrido por Marx 70 años antes», pues incluye en la investigación historiográfica la historia económica y retoma «paradigmas metodológicos ya postulados por Marx, tales como el de la historia global, la visión de largo aliento en los procesos históricos o la crítica del empirismo y del idealismo dentro de las concepciones históricas» (p. 145). Aguirre está más acertado cuando a renglón seguido las considera curiosas pero lógicas coincidencias.

La reivindicación de la historia global o total por parte de los primeros *Annales* reenviaría a la exigencia metódica marxiana de analizar cualquier fenómeno social desde el punto de vista de la totalidad. A su vez, la historia-problema a la que se refiere Febvre recordaría la crítica de Marx a la historia empirista y a su falsa pretensión de objetividad y neutralidad ante los datos y los hechos históricos (Aguirre Rojas 1999b: 146-147). Todo ello no es suficiente para calificar a los de Bloch y Febvre de *Annales* marxistas, a pesar de que —lo recuerda nuestro historiador— Vilar llegó a ver en ellos una especie de marxistas inconscientes, en el sentido de que hacían marxismo sin saberlo, lo cual quizás sea mucho decir, sobre todo en el caso de Febvre. Si son claras ciertas afinidades historiográficas, también son considerables las críticas a las versiones mecanicistas del materialismo histórico o las reservas en relación con determinadas hipótesis de Marx (p. 149).

La conclusión de Aguirre Rojas es que, si los primeros *Annales* no son ni mucho menos marxistas, sí son unos *Annales* revolucionarios por cuanto llevan a cabo «una verdadera revolución en la teoría de la

historia imperante dentro del hexágono francés de la época» (1999b: 151). Inevitablemente hay que matizar este juicio. Más que de una teoría de la historia, cabe hablar en este caso, con Fontana, de una nueva metodología de la historia debido a esa aproximación a las ciencias sociales. En cambio, la marxista sí fue —por recordar el título de la traducción española de *Pour Marx*— una auténtica revolución teórica, incluida en ella la teoría de la historia. Aguirre recoge unas palabras de Braudel, pertenecientes a una entrevista de 1983, donde niega ser el «último de los marxistas», añadiendo que lo que le gusta de Marx es la percepción de la larga duración y el hecho de ser un economista con sentido agudo de la historia (p. 152). Lo cual no implica en modo alguno que Braudel, quien se hace cargo de la revista en 1956, fecha en que comienzan los segundos *Annales* como ya se dijo, sea marxista. Más bien «braudeliza» las enseñanzas de Marx, «las retraduce a su propio modo de ver para incorporarlas a su esquema» (pp. 155-156).

No puede hablarse entonces, ni para la primera ni para la segunda etapa de la revista, de ese «extraño matrimonio» de los *Annales* y el marxismo (Aguirre Rojas 1999b: 157). Y mucho menos, claro está, para la siguiente etapa. Como también se dijo, Braudel deja la dirección de la revista en 1968, dando inicio con ello a los terceros *Annales*, que se extienden hasta 1989 coincidiendo con su sesenta aniversario. En esta tercera etapa acaban el acercamiento y la afinidad con el marxismo a los que llegaron los segundos *Annales* por su cultivo de la historia económica y social:

Salvo algunas especiales y más bien escasas excepciones, la obra principal producida por estos terceros *Annales* franceses es más bien reacia al diálogo y a las influencias provenientes de Marx, cuando no crítica o reservada explícitamente respecto de ese mismo marxismo o de los marxistas (p. 159).

Entre esas excepciones de marxistas *annalistes* o *Annales* «marxizantes», Aguirre cita sin mayores distinguos a Vilar, Vovelle y Bois (ahora desaparece Duby). Nuestro historiador, en cualquier caso, dedica un capítulo a analizar con más detenimiento la relación de Braudel con Marx. Vuelve a hablar de confluencias evidentes, pero también de «cosmovisiones globales diferentes e intenciones discursivas y prácticas totalmente diversas» (1999b: 167). Y tanto. No hay más

que mirar cómo aborda el magnate francés de la historia las formaciones capitalistas en los tres volúmenes de su libro *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII* (1979), donde ignora por completo el problema de la explotación (Fontana 1999: 208). Como aclara Vilar: «El capitalismo del que trata Braudel (como el de Sombart, el de Weber o el de Pirenne) no tiene nada que ver con el modo de producción capitalista de Marx» (2004: 19). Sin duda, resulta ingeniosa la idea de que el capitalismo es un camaleón por su estructura y los camaleones cambian de color, pero siempre son camaleones (Braudel 1994: 179). Sin embargo, no se trata simplemente de una cuestión de estructuras, por mucho que en efecto se mantengan en el tiempo más allá de sus cambios de apariencia (del originario capitalismo mercantil al capitalismo financiero de hoy).

Resulta excesivo hablar de cierta «alianza estratégica» de Braudel y del marxismo, de un contacto estrecho y directo con los principales textos de Marx, que se convertiría en «una suerte de interlocutor y de referente casi permanente» en ese libro sobre la génesis y la historia del capitalismo (Aguirre Rojas 1996: 135-136). En 1958, cuando teoriza la larga duración, ve en el marxismo un mundo de modelos (Braudel 1990: 103). No se alza contra el modelo, pero sí contra el uso que de él se ha hecho. Marx, reconoce, fue el primero en fabricar modelos sociales a partir de la larga duración histórica, pero estos modelos han sido inmovilizados, se les ha concedido valor de ley, de explicación previa, automática (p. 103). Braudel aboga por devolverlos a las «aguas cambiantes del tiempo» porque el marxismo le parece «la imagen misma del peligro que ronda a toda ciencia social, enamorada del modelo en bruto, del modelo por el modelo» (p. 104). No deja de tener gracia que el modelo estructural braudeliano, pese a casi detener la historia, a situarse en las «fronteras de la historicidad» (Burguière 2009: 208), preste supuestamente más atención al tiempo histórico que el modelo marxiano.

Todavía en 1983 reconoce no extrañarse de la importancia que ha tenido para su oficio «la pensée envahissante, autoritaire, obsédante de Marx» (Braudel 2001: 532). Ningún historiador, añade, escapa hoy a esta influencia, sea cual sea su posición política o filosófica. Confiesa haber sido un lector tardío de Marx. El historiador leerá siempre *El capital* con provecho: «J'ai, dans cette oeuvre hérissée de difficultés, cherché et trouvé mon bien, retenu les coïncidences qui me convenaient et

m'ancraient dans mes propres convictions» (p. 534). Reconoce, de este modo, haber traicionado a Marx, haber deformado las tesis y términos que ha tomado de él. El autor de *El capital* no sería solo un historiador o un sociólogo, un economista o un politólogo: «Il avait à la fois le sens de la globalité et de la durée historiques. Et c'est pourquoi, cent ans après sa mort, il reste actuel. C'est pourquoi l'histoire, après lui, ne peut plus être ce qu'elle fut avant lui» (p. 536). Naturalmente el concepto de totalidad y de temporalidad manejado por el materialismo histórico es muy distinto del que se hace Braudel. Vislumbra, eso sí, la ruptura que comporta la teoría materialista de la historia.

Más que en Marx, casi pensamos en el Unamuno de lo intrahistórico cuando Braudel, arremetiendo en 1941 contra la «historia evenemencial», habla del «sentimiento trágico de la historia» (2002: 24), de cómo esta historia de los acontecimientos se presenta como la superficie fosforescente, discontinua, de la vida del mundo y exalta a los héroes hegelianos, a los superhombres nietzscheanos, las grandiosas hazañas del hombre (pp. 27-28). Se trata de una «primera historia en titulares». Pero la historia no es el relato de los acontecimientos sin más, no es solo la medida del hombre individual, de los grandes hombres que creen hacerla, sino de todos los hombres/mujeres y de las realidades de su vida (p. 28). No es que Braudel desdeñe la historia *evenemencial*. Más bien la considera una categoría de historia y no toda la historia. Tras su decorado hay otras historias, dramas semiocultos, pero dramas reales; bajo la superficie están las «profundidades de la historia» (p. 29). La historia no puede ser solamente relato sino también explicación (p. 29). Solo que la explicación braudeliana está muy lejos de la materialista histórica, fuera de esas coincidencias de fondo muy generales.

La sombra de Unamuno surge de nuevo en un discurso de 1950 titulado «Las responsabilidades de la historia», donde Braudel reacciona contra una historia reducida al papel de los héroes quintaesenciados o los semidioses. Los hombres/mujeres hacen la historia, como afirma Treitschke, pero sobre todo la historia los hace, «la historia anónima, profunda y a menudo silenciosa» (2002: 106). En realidad, ni los hombres/mujeres hacen la historia ni son hechos por ella. Como planteo más abajo, Althusser aconseja dejar de lado este humanismo al abordar la teoría marxista de la historia. Frente a la historia-relato preconizada por Ranke, Braudel apuesta por la historia como interpretación, por una filosofía de la historia (p. 107), justo aquello que,

ya dije, no es el marxismo. La historia lenta de las civilizaciones, «en sus profundidades abismales, en sus rasgos estructurales y geográficos», no es la del materialismo histórico, la historia como historia de la lucha de clases. Tampoco lo es la historia más lenta aún, casi inmóvil, de los hombres/mujeres en su relación estrecha con la tierra que los aloja y alimenta, «un diálogo que se repite incesantemente, que se repite para durar, que puede cambiar y cambia en la superficie, aunque continúa, tenaz, como si estuviese fuera del alcance y de la mordedura del tiempo» (p. 108). No parece sino la «tradición eterna» unamuniana. Significativamente Braudel se define a sí mismo en este texto como «un obrero de segunda» en relación con los fundadores de *Annales*, Febvre y Bloch (p. 114).

Por debajo de los acontecimientos hay una historia inconsciente, más o menos consciente, sentencia Braudel en «Historia y sociología», un texto que data de finales de los años cincuenta y es contemporáneo de los planteamientos sobre la larga duración (2002: 182). Habría que recordar otra vez cómo Unamuno ve en lo intrahistórico «lo inconsciente en la historia» (1971: 109). Esta historia inconsciente escaparía en gran parte a la lucidez de sus actores: «hacen la historia, pero la historia los lleva» (Braudel 2002: 182). Mejor sería decir con Marx, en todo caso, que los hombres/mujeres hacen la historia, pero condicionados por unas determinadas relaciones sociales derivadas de unas relaciones de producción. No es la línea teórica en la que nuestro autor sitúa esta «historia no evenemencial», surgida del contacto con las demás ciencias humanas gracias a la campaña de los *Annales* y deseosa de convertirse en una «imposible ciencia global del hombre» (p. 183). La historia es el estudio de todo lo social y por su atención a la duración y al tiempo debería imponerse a las demás ciencias del hombre, la sociología ante todo: «historia y sociología son las únicas ciencias globales, susceptibles de extender su curiosidad a cualquier aspecto de lo social» (p. 184). Incluso, Braudel no ve la diferencia que puede haber en cierto momento entre la sociología del arte y la historia del arte, la sociología literaria y la historia literaria (p. 186). Volvemos así a los planteamientos de Febvre.

También aquí teoriza los tres niveles de la historia: la historia *evenemencial* o el tiempo corto, la historia coyuntural o la duración media, la historia estructural o la larga duración (Braudel 2002: 189). Esta última, reconoce, se sitúa en el límite del movimiento y la inmovilidad. Para el materialismo histórico la historia no se detiene nunca

ni, por supuesto, llega a su final (esto solo ocurre en la filosofía de la historia hegeliana). Para nuestro historiador, en cambio, la *longue durée* es «la historia interminable, indesgastable de las estructuras y grupos de estructuras» (p. 190). Una estructura es «un cuerpo sustraído a la gravedad, a la aceleración de la historia» (p. 191). El historiador fiel a las enseñanzas de Febvre, concluye Braudel, no puede renunciar a captar la «totalidad de lo social»: «Así, le vemos obligado a acercar niveles, duraciones, tiempos distintos, estructuras, coyunturas, acontecimientos» (p. 191). Más próximo al concepto marxiano de totalidad social, Althusser arguyó que estas distintas temporalidades no rompen con la ideología empirista de la historia, con la idea de un tiempo único y homogéneo, ni articulan sus «diferencialidades» con la complejidad de ese todo estructurado (1996b: 283-293).

En «Sobre una concepción de la historia social» (1959), Braudel vuelve a inclinarse por una «historia social de larga duración», una historia de lentitudes, inercias y estructuras resistente a las intemperies, las crisis y los impactos (2002: 252-253). Para la historiografía marxista, por el contrario, la permanencia y la continuidad son ilusiones, mientras que el cambio y la contradicción son la realidad: «De modo que el escándalo del suceso revolucionario para la historiografía académica radica en el tipo de suceso profundamente nuevo que le ofrece a la narración histórica» (Jameson 2016: 93). El historiador marxista, postula Benjamin, hace saltar el *continuum* de la historia. La historia es para este otro teórico objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por un tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, el «tiempo-ahora» (1989: 188). Son razonamientos que, como podrá observarse, casan bien con los de Althusser. El historicismo, sigue afirmando Benjamin, ofrece una imagen eterna del pasado; no tiene ninguna armadura teórica, su procedimiento es aditivo por cuanto proporciona una masa de hechos para llenar ese tiempo homogéneo y vacío. La historiografía marxista trabaja en cambio con un principio constructivo (p. 190). El historiador historicista desgrana la sucesión de datos como un rosario entre sus dedos (p. 191).

Los fundadores de los *Annales* y Braudel habrían suscrito sin duda la anterior idea en su combate contra la historia política y *evenemential*, contra el simple relato de los hechos. No hubieran asentido tan fácilmente a la idea de que la historia de los oprimidos es un *discontinuum*, mientras que el *continuum* de la historia es el de los opresores

(Benjamin 2008: 80); o bien, a estas sentencias inequívocas: «La construcción histórica está consagrada a la memoria de los sin nombre» (p. 92); «El concepto de tiempo histórico está en oposición a la idea de un *continuum* temporal» (p. 100). Igual de inequívocas son, claro está, las ideas de un historiador de las mentalidades conservador como Ariès. Precisamente en un trabajo titulado «La historia marxista y la conservadora» (1947), señala que el marxismo vuelve la espalda a la historia, deja de ser conciencia de la historia para convertirse en una «física mecanicista» de la historia por el hecho de reducirla a leyes esenciales, al juego recíproco de una constante y una variable: «La constante era la colectividad humana mecanizada, siempre igual a sí misma en su movimiento. La variable era el estado económico-técnico del mundo» (Ariès 1988: 58). Cabría objetar que para Marx no hay leyes de la historia sino lecciones de la historia (Althusser 2018: 279). De otro lado, en la teoría marxista de la historia las «colectividades humanas» no están «mecanizadas» sino explotadas y la explotación no es siempre igual a sí misma porque la historia está en movimiento. Ha habido distintas formas de explotación a lo largo de la historia, formas históricas de explotación que no dependen del «estado económico-técnico» del mundo sino de las relaciones de producción dominantes en una formación social determinada (la técnica no determina «lo variable» o el movimiento de la historia, porque no puede explicarse al margen de esas relaciones de producción). No es sino a partir de ese juego recíproco entre lo constante y lo variable como dos figuras tan distintas como Braudel —la historia estructural que no quiere apartarse de lo económico y lo social— y Ariès —la historia autónoma de las mentalidades— construyen modelos deudores de los *Annales* que no pueden dejar de referirse al marxismo.

Si los *Annales* iniciales abogan por la historia globalizante, por la historia-problema y en construcción, descubren en Marx, para variar, «una historia reductora y determinista, una historia que reivindica una causalidad monista y directa dentro del proceso histórico» en contra de la complejidad extrema de los hechos históricos y de la rica interinfluencia de todos los planos, de la acción recíproca de todos los fenómenos sociales e históricos, lejos de jerarquías y dominancias (Aguirre Rojas 1999b: 184). Solo que esto es reducir la no menor complejidad con la que Marx piensa el proceso histórico, donde tampoco faltan esas acciones recíprocas. No puede decirse, con Aguirre Rojas,

que Braudel lleva a cabo una revolución en la teoría de la historia, lo mismo que Marx desarrolla otra revolución con su concepción materialista, pero «de carácter fundante y de dimensiones aún más amplias» (p. 202). Tampoco puede sostenerse que los terceros *Annales*, ajenos a toda ortodoxia ideológica como indica Le Goff, se retraen del diálogo directo con el marxismo, mientras que los *Annales* de 1929-1968 —los primeros y segundos— tienen como uno de sus ejes fundamentales «la apertura hacia Marx y los marxistas» (p. 209).

Ni los terceros *Annales* escaparon a la ortodoxia ideológica —solo que de otro tipo: Fontana (1999: 211) alude con inteligencia a la «función ideológica» y política de los *annalistes*— ni los primeros y segundos se abrieron tanto a Marx, con las salvedades que ya conocemos. Más atinado está Aguirre Rojas cuando afirma que no encontramos en los *Annales* una verdadera y sistemática teoría de la historia, sino más bien un rechazo constante de las discusiones teóricas y la teoría pura en general, una prevención sistemática frente a la filosofía e incluso la teoría de la historia (1999b: 217). La marxista ante todo, como ya adelanté de la mano de Fontana. Los *Annales* de 1929-1968 habrían reducido la discusión y el trabajo teórico a «la sola dimensión de la metodología histórica» (p. 217). Si esto es así, no pueden considerarse, junto al materialismo histórico, una revolución en la teoría de la historia, una «ruptura radical cumplida y completa» con la tradición y los modelos historiográficos hasta entonces vigentes (p. 232). A la muerte de Braudel, Tuñón de Lara (1985b) le reconoce la creación de una teoría histórica específica, pero recalca que vio en Marx el primero en fabricar verdaderos modelos sociales a partir de la larga duración histórica.

IV

Modos de pensar la historia (con la ayuda de Althusser)

SER MARXISTA EN HISTORIA

A diferencia de los *Annales*, el marxismo sí que pensó teóricamente la historia. Hasta aquí me he referido en varias ocasiones a cómo Vilar invitó a ello y debatió sobre la construcción de una historia marxista. En «Histoire sociale et philosophie de l'histoire» (1964) ya advierte que el cuadro teórico y la problemática marxistas no son soluciones fáciles: «Il n'est pas facile d'être marxiste. Je pense personnellement qu'on cherche toujours à l'être beaucoup plus qu'on n'y réussit» (1982: 358). No es fácil ser marxista, ni en historia ni en cualquier otra disciplina, en efecto, pero Vilar explica que el marxismo le ayuda en su tarea cotidiana de historiador en un triple sentido: como teoría, como instrumento crítico y como dialéctica constructiva (p. 358). Es en contacto con los problemas que día a día se le plantean al historiador social como Marx se convierte en «le premier théoricien d'une sociologie historique» (p. 361), en «le fondateur encore non dépassé d'une recherche méthodique en histoire sociale» (p. 363).

Algún otro razonamiento de Vilar en este trabajo salta de la historia social a la historia de las ideologías. En un momento determinado recuerda la frase de Marx según la cual no podemos juzgar una época por la conciencia que tiene de sí misma. De la misma forma, no deberíamos juzgarnos por la conciencia que creemos tener. El marxismo exige de cada historiador, de cada hombre y de cada mujer, un perpetuo examen, una perpetua crisis de conciencia (1982: 364). Así recurre a lo que dice Tolstói en *Guerra y paz* sobre la revolución copernicana, en unas líneas fechadas curiosamente el año del primer libro de *El*

capital: lo mismo que en el caso de Copérnico hizo falta renunciar a la sensación de inmovilidad en el espacio y admitir un movimiento no percibido por los sentidos, necesitaríamos renunciar a la libertad de la que tenemos conciencia y reconocer una dependencia que no sentimos (p. 365). Es una magnífica descripción del funcionamiento de la ideología, en este caso de la ideología de la libertad. Y desde luego, una exhortación a distanciarnos de la ideología que nos construye. Nuestro historiador saca una conclusión muy pertinente:

Que la seule façon de conquérir notre liberté soit de savoir d'abord que nous ne sommes pas libres, et dans quel sens nous ne le sommes pas, si c'est cela la «philosophie» de Marx, c'est, pour l'historien, une méthode critique singulièrement féconde (p. 365).

En «L'histoire après Marx» (1969), Vilar destaca cómo la práctica histórica, pero también la teoría económica y la sociología, dieron la espalda al autor de *El capital* (1982: 373). El signo más evidente de un largo rechazo de Marx en la historiografía se evidenciaría menos en el estricto positivismo de la investigación y en la preferencia de lo *evenemencial* que en la fragmentación indiscutible de la historia en sectores. En las grandes historias nacionales y generales publicadas a comienzos del siglo xx la narración política brindaba la trama: «Des chapitres spéciaux traitaient de l'économie, des institutions, des littératures, de l'art, dont on admettait ainsi qu'ils font partie de l'histoire, mais dont on oubliait, en les isolant, qu'ils sont l'histoire elle-même» (p. 374). No es solo que nuestro autor coincida con los *Annales* en su rechazo de la historia política y de los acontecimientos; es que solo hay una historia a su parecer. La tarea del historiador no es separar esos dominios, esas distintas historias, sino establecer sus relaciones. La investigación de los mecanismos que ligan la sucesión de los acontecimientos a la dinámica de las estructuras ha sido la conquista de los mejores historiadores del siglo xx: «Pour l'essentiel, elle ramenait à Marx» (p. 374).

Naturalmente, esta apuesta por una historia global y estructural, en detrimento de la historia política y *evenemencial*, es una deuda con los *Annales*. Pero el caso es que Vilar la remite esencialmente a Marx. Reconoce que Febvre, aun desconfiando de la teoría, propuso a los jóvenes historiadores de su generación una historia centrada en problemas. Solo que esto no era referirse a Marx y a uno de sus

planteamientos fundamentales: el rechazo de toda compartimentación de la historia en sectores, pues «jamais l'économique ne s'expliquera intégralement par l'économique, ni le politique par le politique, ni le spirituel par le spirituel. Le problème, dans chaque cas concret, est dans leur interaction» (1982: 378). Son palabras que remiten a la noción marxista de totalidad, si bien seguidamente escribe nuestro autor: «Économies, sociétés, civilisations: la hiérarchie marxiste semble devenue la chose du monde la plus naturelle» (p. 378). Puede ser esa la jerarquía marxista, pero también es el subtítulo que Febvre pone a los segundos *Annales* para alejarlos del marxismo. Sea como fuere, Vincent (2006: 216) destaca cómo Vilar ve un «orden lógico» para la historia total en la secuencia economía, clases sociales y mentalidades (1976: 371).

El objeto al que se aferra, confiesa de nuevo Vilar en un trabajo sobre «El método histórico», es las sociedades humanas en movimiento (1972: 13). Aquí vuelve a poner de relieve la importancia de los mecanismos que unen el acontecimiento con la dinámica de las estructuras. No solo deben buscarse las estructuras sino también su dinámica, los principios y los procesos de sus cambios (p. 15). Justamente esta premisa le lleva a referirse a los planteamientos de Althusser sobre los tiempos históricos, en concreto sobre las tres clases de tiempo distinguidas por Braudel. No está muy seguro de que el filósofo haya comprendido bien de qué forma esa distinción ha afectado a la práctica del historiador (p. 24). Más arriba me referí de soslayo a este debate teórico (Martín Miliddi 2007: 3-7) y es el momento de entrar en él.

En el mencionado trabajo «Historia marxista, historia en construcción», publicado en *Annales* y en *Faire de l'histoire*, Vilar comienza por señalar con Althusser que el concepto de historia está por construir (1978: 179). El descubrimiento de Marx no es de orden económico ni de orden teórico, sino de orden sociohistórico. Radica, afirma nuestro historiador, en la puesta al desnudo de la contradicción social en el modo de producción. Este, en calidad de estructura determinada y determinante, constituye el objeto teórico de Marx, el primer objeto teórico que expresa un todo social (p. 189). El modo de producción constituye además «una estructura de funcionamiento y de desarrollo, ni formal ni estática»; esto es, una estructura que implica el principio (económico) de la contradicción (social), lo cual conduce necesariamente a su destrucción como estructura, a su desestructuración (p. 189). A la

historia, vuelve a plantear aquí, no se la puede dividir. Esta convicción ha supuesto para él la convergencia de las lecciones de Febvre (enemigo de establecer compartimentos estancos en la práctica histórica) y de Marx (la totalidad social). Por eso confiesa su decepción ante el Althusser que en sus proposiciones sobre la concepción marxista de la totalidad social admite la fragmentación de la historia en varias historias (p. 191). Cada una de esas historias relativamente autónomas tendría para el filósofo, ya lo sabemos, su propio tiempo, que siempre debería remitirse al todo social (Althusser 1996b: 284-285). Pero Vilar es taxativo: «Me niego, una vez afirmada la “dependencia específica” de los niveles entre sí, a proclamar la independencia relativa de sus historias» (Vilar 1978: 191; García 2010: 22). Se atiene así más que Althusser a un determinado Marx. Por ejemplo, el de *La ideología alemana*.

La crítica de Althusser a los nuevos historiadores, a la que ya aludí de la mano de Vovelle, no pasa inadvertida a Vilar. Se contentan, a juicio del filósofo, con constatar la interferencia de tiempos largos, medios y cortos, pero sin remitirla al todo que los dirige, al modo de producción (Vilar 1978: 196). Tras puntualizar que la construcción althusseriana del tiempo histórico, una construcción en el sentido de Marx, difiere de la suya, nuestro autor sale en defensa de los tres historiadores mentados por el filósofo: Febvre, Labrousse y Braudel (pp. 196-197). En cambio, lamenta que Althusser vea en Foucault el descubridor de una verdadera historia. Su lectura le provoca insatisfacción justamente por ser marxista: «Althusser habla, tratándose de Michelet, de “delirios”. El talento de Foucault no es muy diferente. Pero el historiador preferirá a Michelet, si hay que optar entre dos delirios» (p. 198). Sabemos que el autor de *Historia de la locura* no encajó bien esta crítica. Vilar sentenciará en otro lugar que, por haber querido encajar los diversos momentos del «saber» en cárceles de larga duración, en «estratos arqueológicos», Foucault ha dado una interpretación puramente literaria de la formación de esos saberes (1980: 66). Como explica Vovelle (2006b: 37), la moda del estructuralismo, iniciada por la antropología de Lévi-Strauss, reviste especial gravedad cuando las obras foucaultianas publicadas en los años sesenta (sobre todo *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*) arremeten contra la legitimidad del análisis histórico.

La fábula contada por el Foucault arqueólogo sobre el historial del ser tiene poco que ver con la historia real: «Por eso es comprensible que

algunos historiadores de verdad se hayan irritado con estos libros, pero es una irritación injusta porque, obviamente, se trata de una fábula que no debe tomarse en serio» (Rodríguez 2015: 280). Más allá de las «extrapolaciones líricas» foucaultianas, Vilar dice buscar las cosas debajo de las palabras (1978: 198). Febvre le parece menos alejado de Marx. No cabe situarlo entre esos coleccionistas de tiempos lineales mal ajustados al todo de la historia a quienes se refiere Althusser (p. 198). Más aún: «Lucien Febvre nunca se dijo teórico ni marxista. Pero él (a diferencia de lo que hace Foucault en *Les mots et les choses*) nunca habría encerrado en el siglo XIX, como en una prisión, a Marx» (p. 199). Por lo tanto, en materia de tiempo histórico, Vilar subraya sus coincidencias con Febvre, pero también con Labrousse y Braudel (pp. 199-206), antes que con Althusser y Foucault (Vincent 2006: 213).

Sea como sea, en lo referido a la larga duración braudeliana, el historiador marxista debe desconfiar de las estructuras ahistóricas porque para él todo cambia (Vilar 1978: 209). El peligro de concebir las estructuras como marcos de larga duración estriba en reducir los problemas históricos al espacio, en caer en la geohistoria y el determinismo geográfico, o bien en insistir en la resistencia de las supervivencias en detrimento de las fuerzas materiales y espirituales de la innovación (Vilar 1980: 65-66). A la muerte de Braudel, en 1985, nuestro autor afirma de él que no podía creer como historiador en los inmovilismos, si bien como inventor de la geohistoria se sentía a gusto con el tiempo largo (2004: 20). A su modo de ver, fue más respetuoso que la generación que le siguió con la que le había precedido, es decir, con el programa de los *Annales* sintetizado en la tríada «economías-sociedades-civilizaciones». No obstante, Vilar se escora hacia el marxismo para preguntarse: «¿por qué no mecanismos dominantes de la producción y del intercambio y relaciones sociales correspondientes, con sus superestructuras ideológicas y mentales, pero con evoluciones desiguales y, por ello, en combinaciones diversas a través del espacio y a través del tiempo?» (p. 20). Esta pregunta le da pie a puntualizar que la relación de Braudel con Marx fue discutible, sutil. Habría estado tan lejos de la «asombrosa ignorancia» de Marx por parte de Febvre y Bloch, a pesar de haberse aproximado a veces a él, como del «irrisorio desdén» que fingen hacia su figura las jóvenes generaciones (p. 20).

Volviendo al trabajo sobre la construcción de la historia marxista, me interesa destacar que Vilar deja constancia de otra dificultad en

relación con Althusser. Para este los hombres y las mujeres serían no los sujetos sino los portadores de las relaciones de producción (1978: 214). Las relaciones sociales, aclara nuestro historiador, no son intersubjetivas porque comportan relaciones con las cosas —y de aquí el primado de la producción— y porque no se trata de denunciar a unos explotadores individuales sino de denunciar la explotación social. El marxismo no puede reducirse entonces a una «teoría de las relaciones humanas». Pero decir, como hace Althusser, que esta reducción es una injuria al pensamiento de Marx es postular un antihumanismo que corre el peligro de injuriar a su persona (p. 214). No parece que Vilar haya comprendido el sentido del antihumanismo teórico —conviene subrayar el adjetivo— que Althusser adjudica a Marx: no es el Hombre el sujeto de la historia. Sobre este asunto regresaré más adelante. De cualquier modo, Vilar acaba su trabajo con dos observaciones fundamentales: pensarlo todo históricamente, he aquí el marxismo; la historia marxista, como la historia sin más, la historia a secas, está por hacer (pp. 218-219).

La famosa frase «los hombres hacen la historia», dirá Vilar en otro momento, ha sido repetida, deformada y falsificada para introducir en el materialismo de Marx el idealismo y el voluntarismo (1979: 127). Sin embargo, advierte que esas palabras aparecen en *La ideología alemana* entre unas comillas irónicas y dubitativas dirigidas contra Hegel y los ideólogos alemanes. Marx y Engels quieren avanzar hacia una teoría de la historia, pero en esa obra aún no encontramos la fuerza del *Manifiesto* o la profundidad de *El capital* (p. 129). Al dar primacía a la producción, al proceso activo de vida, la historia deja de ser para ellos «una colección de hechos muertos», como para los empiristas, o «una acción imaginaria de sujetos imaginarios», como para los idealistas (p. 130). Las relaciones de producción generan unas relaciones sociales y políticas determinadas. A la producción material corresponde un determinado tipo de producción espiritual, una serie de representaciones. Marx y Engels —recuerda nuestro historiador— precisan en esa obra cómo la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden, pierden la apariencia de su propia sustantividad. No tienen historia propia ni desarrollo propio, pues los hombres/mujeres que despliegan su producción y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la

conciencia, así pues, la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia (p. 135). De este célebre párrafo parece partir Vilar para negar la fragmentación de la historia en varias historias, como he señalado líneas arriba. No hay más historia que la del todo, aquí aún entendido a partir del doble plano de la base y la superestructura (esta última carece de sustantividad, de historia propia). Nuestro historiador extrae de ello la necesidad de combatir toda historia de las ideas o de las mentalidades fundamentada en filiaciones exclusivamente internas y no en la vida social y material, el tratamiento autónomo de los hechos culturales (p. 136).

El *Manifiesto* le parece a Vilar «la primera obra maestra de historia-síntesis, de historia-explicación» (1979: 148). Son conceptos tomados de los *Annales*. Lo mismo ocurre cuando insiste en definir la investigación histórica como el estudio de los mecanismos que vinculan la sucesión de los acontecimientos a la dinámica de las estructuras (1980: 51). Precisamente por ello el peligro de la antropología de Lévi-Strauss radica en orientarse sistemáticamente a los fenómenos estables en lugar de a los cambiantes, a la sincronía en lugar a la diacronía, a las estructuras en vez de a los cambios de estructura: «Es obvio que, concebido así, el estructuralismo inspiraría una desconfianza justificada en el historiador. Pero en ningún momento debe esto producirle una desconfianza ante la necesaria noción de estructura» (p. 52). No debe pensarse que una estructura es de por sí «armoniosa»; la transformación en armonía de la lógica interna de una estructura social forma siempre parte de la ideología de la clase dominante en esa estructura (p. 53). Por supuesto, estamos lejos de un simple estructuralismo inmanentista de base lingüística, de la ideología del sistema (Rodríguez 2001: 61-127). Se trata de un estructuralismo marxista. El problema que se plantea a la historia, aclara Vilar, no es el de las infraestructuras por un lado y el de las superestructuras por otro, sino el de las relaciones estructurales entre los dos niveles. Cualquier separación en el análisis histórico entre los diversos niveles de la estructura global, bajo el pretexto de la autonomía relativa de esos niveles, constituye un retorno a la vieja diferenciación entre historia económica, historia política, historia de las ideas o historia del arte (1980: 59). La apuesta por la historia marxista de la totalidad social, más que por la historia total o global de los *Annales*, es nítida, como la referencia implícita a Althusser. De todas formas, este puntualiza en *Elementos de autocritica*

(1972) que el marxismo no es un estructuralismo no ya porque afirme el primado del proceso sobre la estructura, sino porque afirma el primado de la contradicción sobre el proceso (1998: 181).

La historia se ocupa de las sociedades en movimiento. Por consiguiente, es rebelde a todo estructuralismo no dinámico, rechaza todas las sociologías estáticas (Vilar 1976: 369). La historia debe dar cuenta de las contradicciones y tensiones que llevan a los cambios de estructuras, a las desestructuraciones y reestructuraciones (Vilar 1980: 64). A partir de aquí nuestro historiador se sirve del concepto marxiano de modo de producción. Lo define como una estructura que expresa una realidad social total donde se engloban, en una interacción continua: las reglas que presiden la obtención por el hombre de productos de la naturaleza y la distribución social de esos productos; la reglas que presiden las relaciones de los hombres entre ellos; y, finalmente, «las justificaciones intelectuales o míticas que dan de estas relaciones con diversos grados de conciencia y de sistematización los grupos que las organizan y se aprovechan de ellas, y que se imponen a los grupos subordinados» (p. 67). Esto es, relaciones de producción, relaciones sociales y relaciones ideológicas. En este todo estructurado el nivel jurídico-político permite funcionar al nivel económico según su propio modelo y «el conjunto solo puede realizarse dentro de un marco de ideología, de creencias y de prácticas cotidianas que no esté en contradicción con la economía y la organización social dominantes» (p. 68). Bastan estos razonamientos para imaginar la posición de Vilar ante la historia de las mentalidades, que en su caso sería más bien de las ideologías, si es que las ideologías pueden tener historia propia: «El modo de producción es, pues, casi por definición, una estructura, y si en esta estructura hay diferentes “niveles” (económico, sociopolítico, espiritual), estos niveles son interdependientes, incluso cuando manifiestan, en tal o cual fase de su desarrollo, una cierta tendencia a la autonomía» (p. 68). Esta relativa autonomía no da, ya lo sabemos, para una historia propia.

Un modo de producción no es una realidad eterna, como intentan hacer creer las clases dominantes en cada modo de producción (Vilar 1980: 69). Su estructura es una estructura de funcionamiento que comporta y genera contradicciones, no relaciones estáticas. En el terreno económico, estas contradicciones generan crisis; en el terreno social, luchas de clases: «Ahora bien, las desestructuraciones y las reestructuraciones en que consiste la historia se desencadenan a través

del juego de las crisis y de las luchas de clases combinadas» (p. 70). No es, desde luego, el lenguaje de un historiador de los *Annales*. En cuanto a las estructuras mentales de larga duración a las cuales se refiere Braudel y con las cuales comulga buena parte de la escuela, Vilar indica, como ya se adelantó de la mano de Bazán Díaz, que para el historiador el problema consiste en saber si en las desestructuraciones y en las reestructuraciones de un modo de producción a otro, «tal o cual tipo de estructura mental refuerza o debilita la antigua estructura global, acelera o retrasa el paso a la nueva» (p. 72). Insertada en la teoría marxista de la historia, la noción de estructura mental cobra un significado muy diferente del que tiene en Braudel y los demás *annalistes*, no ya en los representantes de la *nouvelle histoire*, sino incluso en *annalistes* marxistas como Duby y Vovelle.

Josep Fontana ha puesto de relieve hasta qué punto el marxismo era para Vilar un instrumento de análisis que debía seguir utilizándose. Se refiere a un trabajo suyo fechado en 1980 donde aborda la supuesta crisis de este útil crítico y teórico. Su razonamiento es impecable: si el marxismo constituye una teoría de la historia y la historia es la ciencia de las sociedades en movimiento, habría crisis del marxismo si los hechos del siglo xx hubieran desmentido en lo esencial las hipótesis de Marx y sus continuadores; o bien, si las ciencias sociales, en sus métodos y resultados, hubieran superado en el último siglo las proposiciones de Marx: «Yo sé que en los dos puntos hay “sí” perentorios. ¿No serán el resultado de tomas de partido ideológicas o de pedanterías insatisfechas? Es lo que conviene preguntarnos» (Vilar en Fontana 2006: 18). Si bien Vovelle destaca cómo Vilar ha seguido su propio camino defendiendo con convicción el análisis marxista de la historia, lo sitúa entre dos «monstruos sagrados»: Labrousse, por quien profesa una gran admiración, hasta tenerlo como maestro con el mismo rango que Marx; y Braudel, por quien no manifiesta una adhesión sin reserva (2006b: 34-35). Además Vovelle no pasa por alto el desacuerdo de Vilar con el Althusser que reflexiona sobre los tiempos de la historia y se separa de Braudel y Labrousse precisamente (p. 39). Esta lectura vovelliana reivindica el perfil *annaliste* de nuestro autor, pese a que llegó a considerar la de Marx la «única teoría existente de la historia» (p. 41). Con esta afirmación rotunda coincide en buena parte un historiador tan distinto de Vilar como Hobsbawm. En «¿Qué deben los historiadores a Karl Marx?» (1969) escribe lo siguiente:

El marxismo está muy lejos de ser la única teoría estructural-funcionalista de la sociedad, aunque tiene buenos motivos para que se le considere la primera de ellas, pero difiere de la mayoría de las demás en dos cosas. Insiste, en primer lugar, en una jerarquía de fenómenos sociales (como, por ejemplo, la «base» y la «superestructura»), y en segundo lugar, en que en toda sociedad existen tensiones internas («contradicciones») que contrarrestan la tendencia del sistema a mantenerse como empresa en marcha (1977: 308 y 1998a: 155).

No son sino las desestructuraciones a las que se refiere Vilar. Para Hobsbawm esas dos peculiaridades del marxismo en el campo de la historia le permiten explicar, a diferencia de otros modelos estructurales-funcionales, por qué y cómo las sociedades se transforman: «La inmensa fuerza de Marx ha radicado siempre en su insistencia tanto en la existencia de estructura social como en su historicidad o, dicho de otra manera, su dinámica interna de cambio» (1998a: 155). La mayoría de las versiones del análisis estructural-funcional son sincrónicas, se limitan a la «estática social», de forma que el estructuralista omite el cambio o niega su pertinencia. Como el cambio existe, argumenta nuestro historiador, el estructuralismo debe encontrar maneras de explicarlo: «Sugiero que estas maneras o bien deben acercarlo más al marxismo o llevar a una negación del cambio evolutivo. Esto último es lo que me parece que hace el planteamiento de Lévi-Strauss (y el de Althusser)» (p. 157). Desde luego, equiparar un estructuralismo y otro no deja de ser extrañísimo. Más arriba se vio cómo Althusser opone a Lévi-Strauss y Marx, por más que a este pueda considerársele un «estructuralista *avant la lettre*» (p. 158). Por supuesto, la coincidencia de Hobsbawm con Vilar en la crítica a Althusser no es sino casual. Son marxismos diferentes, insisto. A decir de Charle (2013: 209), el único historiador francés con el que simpatiza intelectualmente Hobsbawm es Braudel, pese a todo lo que los separa.

A la vez Charle se hace eco de los severos juicios de Hobsbawm sobre Althusser, no solo en su autobiografía sino también en los ensayos que escribe al calor de la publicación de *Pour Marx y Lire Le capital* (2013: 213). En «La estructura del *Capital*» (1966), en efecto, define a Althusser como un «duro de la ideología» (Hobsbawm 2010: 208). Su enfoque, agrega, reduce por simplificación algunos problemas de Marx como el del cambio histórico. Es correcto plantear que la teoría

marxiana del desarrollo histórico no es evolucionista ni historicista, sino que reposa en una base estructuralista; pero se podría objetar a nuestro filósofo, como a Lévi-Strauss, que no explica cómo ni por qué una formación socioeconómica se transforma en otra (pp. 213-214). El *normalien* expone de forma persuasiva que Marx está lejos de ser «un mero Hegel traspuesto del idealismo al materialismo», aunque esta no deja de ser una lectura parcial (p. 214), incluso no demasiado marxista (p. 216): «Es de temer que no sea el único teórico que sustituya al verdadero Marx por uno de fabricación propia» (p. 217).

Naturalmente, Hobsbawm hace lo mismo. Resulta sintomático aun así que no advierta la importancia que Althusser concede a la ruptura de Marx con Hegel, fundamental para su revolución teórica (y para su teoría de la historia en primer lugar). No es que Marx invierta la dialéctica hegeliana o la ponga sobre sus pies porque andaba cabeza abajo; es que transforma sus estructuras llevándola al campo de una nueva problemática teórica (Althusser 1996c: 69-70, 87-91, 196, 201-209 y 1998: 211-213; Sève 1997: 107-109). Siempre es una dialéctica crítica y revolucionaria, cosa que no está en Hegel (Rodríguez 2013: 130). En la dialéctica hegeliana se da la unidad originaria de los contrarios, mientras que la dialéctica marxista se basa en una relación desequilibrada: los explotados no necesitan a los explotadores, como el espíritu a la materia y la materia al espíritu (pp. 288-289). La dialéctica hegeliana no es una dialéctica, no admite la ruptura ni la discontinuidad; tampoco el todo hegeliano, entendido como totalidad expresiva o unidad espiritual, es un todo, una totalidad estructural compleja (Bourgeois 1997: 92-94). Y por consiguiente, el tiempo hegeliano (homogeneidad, contemporaneidad de los elementos del todo) no tiene nada que ver con las diferentes temporalidades de la totalidad estructurada marxista (Cocimano 2017; Domínguez 2017).

Hablando de la influencia del marxismo entre 1945 y 1983, Hobsbawm sostiene que ningún pensador ha igualado jamás el éxito de este lema: «Hasta ahora los filósofos solo han interpretado el mundo; la cuestión es cambiarlo» (2011: 348). Precisamente un filósofo, Lukács, escribe en «Mi camino hacia Marx» (1933) que el careo con él debe constituir el problema central de todo pensador (1971: 37-38). A diferencia de estos dos ejemplos, los historiadores hoy no sienten mayor deuda con Marx. Traverso comenzaba hace unos años un artículo sobre esta cuestión sentenciando que para la mayor parte de los jóvenes

historiadores Marx es una especie de *terra incognita* y para sus colegas de más edad una figura olvidada, cuando no proscrita (2012: 78). Recordaba al Vilar para quien el marxismo consiste en pensarlo todo históricamente y la historia marxista está por hacer, advirtiendo que en los diez años posteriores a estas palabras muy pocos historiadores las habrían suscrito (p. 83). Traverso decía no creer en el marxismo como «arsenal conceptual autosuficiente»: «La visión crítica de la historia esbozada por Marx sigue siendo a mi entender un logro y una aportación imprescindible, pero la hermenéutica histórica derivada de un marxismo transformado en doctrina me parece problemática» (p. 86). Así, la actitud de Thompson negándose a considerar la historiografía como la sierva del marxismo teórico, como una factoría para el fabricante de «gran teoría», le parecía la más honesta (p. 86).

Tanto Thompson como Traverso parecen ignorar que sin teoría no hay historia y que el marxismo marca una nítida línea de demarcación teórica con respecto a otras concepciones de la historia. En ese proceso de demarcación, fundamental para la existencia de la teoría marxista, para su no confusión con filosofías de la historia como la burguesa, la teoría aspira en efecto a ser autosuficiente, a elaborar un arsenal conceptual que se baste a sí mismo para explicar la historia. Traverso toma el camino más fácil y se pregunta qué queda de esa historiografía una vez que se ha desprendido de la teleología y del determinismo (los supuestos grandes pecados del materialismo histórico, no de sus desviaciones). Dispuesto a no arramblar con Marx, reconoce que queda mucho de esa concepción de la historia como algo que hacen los hombres y las mujeres con sus acciones y sus luchas, pero a partir de condiciones sociales y culturales determinadas (2012: 86). Es justamente el Marx menos marxista. A Marx se le salva desposeyéndole del poder de su teoría de la historia: «Tenemos, por tanto, necesidad de Marx. Ahora bien, si cabe dudar de una historiografía crítica que prescinde de Marx, también debemos desconfiar de las tentativas de asimilar la historia al marxismo, considerándola mero apéndice de este» (p. 87). Por supuesto, el marxismo no sería una doctrina que quiere absorber la historia, la práctica historiográfica por cuya autonomía vela Traverso, sino una explicación plausible, toda una teoría de la historia. Siguiendo a Vilar, el marxismo no se ha limitado a explicar en el campo inmenso de lo histórico: «Ha actuado. Ha intervenido. E inmediatamente, al enfrentarse con la realidad, se ha modificado y enriquecido, calificándose a sí como una “teoría” verdadera» (1976: 364).

EL OBJETO TEÓRICO «HISTORIA»

La teoría marxista de la historia, como indica Althusser (2018: 77), tiene su objeto específico. El tiempo de la historia no es un «tiempo ideológico vacío» en el cual ocurren los acontecimientos históricos, sino el tiempo específico de un modo de producción determinado (p. 77). En consecuencia: «L'objet de la théorie de l'histoire est donc l'histoire ou le processus d'existence (et de développement ou de non-développement) des différents modes de production» (p. 79). El marxismo, ya lo sabemos, rompe con el historicismo, la forma del empirismo en el dominio del conocimiento de la historia, la forma de la filosofía burguesa de la historia (pp. 91-92). La mayor parte de los filósofos burgueses de la historia entienden la teoría de Marx como la expresión de su tiempo, reduciéndola a la contingencia de su propia época, el capitalismo del siglo XIX. Señalan de este modo los supuestos límites de Marx, enterrándolo en su propio tiempo, al cual pertenece, como si no pudiese saltar por encima de él. Semejante operación filosófica, plantea Althusser, sirve para desembarazarse de Marx, de los principios que establece para el conocimiento de la historia (p. 95). Este conocimiento choca con el historicismo, con la representación historicista de la historia, que corresponde a «une idéologie de l'histoire» (p. 97). La realidad de la historia solo es inteligible mediante un trabajo teórico que comprende el tiempo histórico no como una pura sucesión de cambios sino como el tiempo de cada modo de producción: «Bref, un temps auquel correspondent de tous autres concepts que ceux de l'idéologie historiciste: disons une idée du temps à laquelle correspond un tout autre “objet” que l'“objet-temps” de l'idéologie historiciste» (p. 98). El historicismo es una forma sutil de ahistoricidad (Rodríguez 2013: 74).

En su mencionado proyecto de respuesta al artículo de Vilar, Althusser confiesa que ha corrido grandes riesgos aventurándose en el dominio de la historia, no de la categoría filosófica de historia, sino de la historia como práctica de los historiadores. La filosofía marxista tiene derecho a hablar del trabajo de los historiadores porque en historia, como en cualquier otra ciencia, hay una ideología o «filosofía espontánea» en quienes la practican (2018: 99). Esa ideología es precisamente el historicismo. Cuando se dice que el marxismo no es un historicismo cabe ser mal comprendido por los historiadores,

quienes creen que la historia es puesta en tela de juicio. Atrapado en la distinción ciencia/ideología, nuestro filósofo distingue entre las «representaciones ideológicas de la historia» y las categorías y análisis científicos que conducen a su conocimiento (p. 101). Fuera de esta conflictiva distinción, obsesiva en Althusser, es todo un hallazgo hablar de las ideologías de la historia. Como lo es afirmar que no hay otra historia que la de las formaciones sociales, cuya forma de existencia está determinada por el modo de producción realizado en ellas (p. 236); o decretar la necesidad de poner fin a la teoría ideológica del evolucionismo en historia (p. 237).

Si no hay otra historia que la de las formaciones sociales en primera instancia, no hay en última instancia otra historia que la de los modos de producción (Althusser 2018: 244). Un modo de producción está constituido por una relación de producción antagonica, que opone a dos clases en lucha a partir de la detentación o no detentación de los medios de producción (p. 246). En un modo de producción existe una sola relación de producción, mientras que en una formación social existen varias relaciones de producción porque existen varios modos de producción (pp. 246-247). La relación de producción de un modo de producción tiene una historia: «si le rapport de production divise les classes en classes qui s'affrontent dans la lutte de classes, et si la lutte des classes "est le moteur de l'histoire", le lien est direct entre le rapport de production et l'histoire, par l'intermédiaire des classes affrontées dans leur lutte» (p. 247). La lucidez de Althusser asoma en estas dos conclusiones: «Chacun sait que l'histoire, c'est ce qui arrive, même quand il n'arrive rien» (p. 248). En efecto, también hay historia cuando parece no haberla. Lo saben quienes vocean su final. Y, en segundo lugar, si la historia es la historia de la lucha de clases, esto permite comprender «ce qui, en dernière instance, dans l'histoire, prononce des "jugements" sur l'histoire: la lutte de classes» (p. 250). La historia es la historia de la lucha de clases, de los modos de producción. Ahora bien, como ya señala nuestro filósofo en *Lire Le capital*, Marx no nos ha dejado una teoría de la transición de un modo de producción a otro, esto es, de la constitución de un modo de producción (Althusser 1996b: 416). Balibar se ocupa en este libro de elaborar esa teoría (1996: 520-568).

Bastaría unir la célebre frase del *Manifiesto* «Toda la historia hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases» con la sucesión de los

modos de producción para darle cuerpo y sentido (Althusser 2018: 265-266). Solo que a partir de aquí debería evitarse una concepción hegeliana del desarrollo dialéctico: la lucha de clases como motor de la historia gracias al cual esta progresa de un modo de producción a otro, conteniendo en sí cada modo de producción al siguiente. La historia estaría dotada así de un sujeto y un fin que persigue desde sus orígenes, a través de la explotación y de la lucha de clases. Pero esta concepción de la historia no es la de Marx, quien «n'a pas pu écrire *Le capital* qu'à la condition de rompre avec toute philosophie de l'histoire» (p. 267). Un discípulo de Althusser, Macherey, se ha preguntado cómo filosofar después de Marx, dado que fue también el descubridor de un nuevo continente, la historia considerada como historia de las relaciones sociales, económicas, ideológicas y políticas en conexión con las formas de la lucha de clases (1999: 4). Otro marxista, Jameson, se refiere a «la historia como coda» en el libro I de *El capital*: los dos últimos capítulos tienen una dominante historiográfica, son el lugar donde se despliega ese discurso estigmatizado con el nombre de «filosofía de la historia», un relato de los diferentes modos de producción, una historia de historias, donde se plantean los orígenes de la historia, su sentido, su fin (2017: 99-101). Como podrá observarse, Jameson está al filo de confundir la teoría marxista de la historia con la filosofía de la historia a la que se refiere Althusser. Por lo demás, este subraya que la unidad de la producción y la reproducción, así como el efecto de la superestructura como condición de la reproducción social, son esenciales para la idea que Marx se hace de la historia (2018: 273). La superestructura jurídico-política e ideológica tiene por función contribuir a la reproducción de la producción material y de las formas sociales e ideológicas de la división en clases (p. 274). Sin las ideologías, en efecto, no se puede entender el objeto historia construido por el marxismo.

Los anteriores planteamientos althusserianos datan de los años sesenta y setenta. Tienen su antecedente en un texto titulado «Los problemas de la filosofía de la historia» (1955-1956). En él nuestro filósofo ya precisa cómo Marx pretende establecer las bases de una teoría «científica» de la historia que pasa por el rechazo de cualquier filosofía de la historia en sentido clásico (Althusser 2007b: 153-154). Con este propósito se remonta al ya citado prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Recordemos: en la producción social

de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado de desarrollo dado de sus fuerzas productivas; el conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política, a la cual corresponden formas de conciencia social determinadas; el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual; no es la conciencia de los hombres la que determina la realidad sino la realidad social la que determina su conciencia; en cierto estadio de su desarrollo las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, con lo cual, de formas de desarrollo, estas relaciones se convierten en trabas para esas fuerzas (Marx 1989: 66-67). Partiendo de aquí, Althusser establece que la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción explica las revoluciones sociales y da cuenta de la frase del *Manifiesto* «La historia es la historia de la lucha de clases» (2007b: 172). Sin duda acierta al descubrir en esas líneas el papel funcional de la superestructura y de la ideología, que están «al servicio de las relaciones de producción y de las clases que son su realidad última» (p. 172), pero cae sin darse cuenta en esa filosofía hegeliana de la historia sobre la cual después alertará.

Juan Carlos Rodríguez señala que en el *Manifiesto* están ya las claves del materialismo histórico. El principio («La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases») es «una de las frases más asombrosas que se hayan escrito nunca», una verdadera ruptura que transformó todas las concepciones existentes sobre la historia (2013: 120). Pero esto es una cosa y otra muy distinta la imagen evolutiva de la historia apreciable en el Marx para quien las fuerzas productivas van rompiendo con las relaciones de producción, algo que se parece mucho a la imagen hegeliana de la marcha del Espíritu objetivo a través de las épocas hasta autorreconocerse como Espíritu absoluto (pp. 122-123). Las relaciones de producción no son meros obstáculos para la evolución de las fuerzas productivas sino que comportan sociedades históricas (el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo). Las fuerzas productivas no caminan aisladas dentro de cada modo productivo, o de uno a otro, porque siempre están enlazadas con las relaciones de producción. Más aún, son estas

las que dominan a las fuerzas productivas y en absoluto al contrario (p. 124). En el *Manifiesto* perdura la sombra de Hegel a partir de su inversión por Feuerbach: no es el Espíritu el que derriba obstáculos sino la Materia, las fuerzas productivas que arrollan a las relaciones de producción cuando se les quedan estrechas o se les convierten en trabas. Y esta historia evolutiva de la materia, hegeliana, combina mal con la historia propiamente marxista de la explotación de clases (pp. 124-125). Es decir, con el materialismo histórico, un pensamiento otro, distinto, establecido desde la explotación como eje de la historia, y no como su «motor», porque este término es «un síntoma más del lenguaje tecnicista que impregna al texto» (p. 132).

Marx se está inventando un discurso nuevo y distinto a partir de ese concepto inamovible: la explotación de clases (Rodríguez 2013: 132). El historicismo, la historia concebida como evolución de la razón, del espíritu o la naturaleza humana ha comenzado a desaparecer, aunque persista cierto «hegelianismo en la sombra» (p. 138). Y de aquí la idea de que las fuerzas productivas crean unas nuevas relaciones sociales que sí las pueden absorber cuando las anteriores no favorecen su desarrollo, como si se tratase de «un niño (la materialidad de las fuerzas productivas) que está creciendo y, de pronto, el traje que le han comprado se le ha quedado estrecho y por lo tanto ese traje se le rompe y hay que comprar otro traje o hacerle uno a medida» (p. 140). Esto no es marxismo sino hegelianismo (p. 140), ese hegelianismo al que Althusser llama el evolucionismo del «rico» (1970: 33). En el «lastimosamente famoso» prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* lo decisivo no es la lucha de clases sino el «enfrentamiento inevitable entre el niño y su traje» (Rodríguez 2013: 148-149). También Eagleton se pregunta por qué es siempre este mecanismo, el conflicto entre las fuerzas y las relaciones de producción, el que actúa en el paso de una sociedad de clases a otra: «Ningún cambio de relaciones sociales puede explicarse por una expansión de las fuerzas productivas sin más» (2011: 53). No está claro por qué deben triunfar siempre las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción; nada parece resistir al avance inexorable de estas fuerzas, que son el único «sujeto» de la historia (p. 54). Es, en su opinión, una «imagen impenitentemente metafísica» (pp. 54-55).

Las fuerzas productivas aparecen dotadas de una extraña y fetichista vida propia (Eagleton 2011: 58). Para el Marx de *El capital*, en cambio,

las relaciones sociales de producción tienen prioridad sobre las fuerzas productivas. Para él «la historia deja de ser un tapiz recorrido de punta a punta por un mismo hilo para convertirse en un conjunto de diferencias y discontinuidades. La que piensa en términos de leyes evolutivas universales es la economía política burguesa, no el marxismo» (p. 60). Gramsci ya ironizó sobre el evolucionismo de raíz biologicista que «no concibe la historia sino como un organismo natural que atraviesa momentos de desarrollo fijos y previsibles. Si siembras una bellota, puedes estar seguro de que no nacerá más que un brote de encina, el cual crece lentamente y no da frutos hasta pasados muchos años. Pero ni la historia es una tierna encina ni los hombres bellotas» (1998: 50 y 2013: 51). De la semilla al árbol: a esto se llama historicismo (Rodríguez 2002: 30), que es a las ciencias humanas lo que el evolucionismo a las ciencias de la naturaleza (Rodríguez 2015: 94).

El primer Althusser no parece darse cuenta, como hemos visto, del evolucionismo hegeliano que palpita en ese prefacio de 1859. En un texto bastante posterior, «Marx dans ses limites» (1978), vuelve sobre él para explicar su lógica y someterla a examen crítico: en la dialéctica fuerzas productivas/relaciones de producción, son las primeras las determinantes; cuando superan las capacidades de las relaciones de producción, estas vuelan en pedazos y la revolución social rompe el edificio entero, no solamente la infraestructura sino también la «enorme superestructura», que acaba asimismo por ceder más o menos rápidamente (Althusser 1999: 424). Son las fuerzas productivas «le moteur du bouleversement», las que «sont toujours plus fortes que les rapports de production, puis qu'elles ont toujours assez de capacité pour "remplir" les rapports de production et les excéder, en provoquant ainsi le bouleversement d'une révolution sociale» (p. 425). Pero, aclara de inmediato, Marx no sostiene el primado de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción, como tampoco sostiene el primado del proceso de trabajo sobre el proceso de producción, sino simplemente el primado, en última instancia, de la infraestructura sobre la superestructura (p. 425). Y en lo tocante a la infraestructura establece, a la vez que la unidad de las relaciones de producción y las fuerzas productivas, el primado de las relaciones de producción —y de explotación al mismo tiempo— sobre las fuerzas productivas. Este primado solo tiene un sentido: «inviter à penser que l'exploitation est lutte de classe, et que les questions techniques et technologiques sont

dans le mode de production capitaliste, des questions parties prenantes, mais subordonnées, à la lutte de classe» (p. 426). Igualmente, en «Le marxisme aujourd'hui» (1978), señala que en ese prefacio se observa una filosofía de la historia, un evolucionismo o un sentido de la historia encarnado en la sucesión de las épocas progresivas de los modos de producción (Althusser 1998: 300-301; Harnecker 1974: 240-241).

No lo tenía tan claro el primer Althusser de «Los problemas de filosofía de la historia». En esos años cincuenta defiende, con todo, la objetivación de la historia por la teoría marxista en «Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricoeur» (1955). En «Objetividad y subjetividad en historia» (1952), Ricoeur alerta al historiador sobre la tentación de olvidar que la justificación de su empresa es el hombre y los valores que este descubre o elabora en sus civilizaciones, sobre el riesgo de ceder al «hechizo de una falsa objetividad: la de una historia donde no hubiera más que estructuras, fuerzas, instituciones y no ya hombres ni valores humanos» (1990: 40). El objeto de la historia, sentencia, es el sujeto humano. Todo esto choca con el mencionado antihumanismo teórico que Althusser subrayará después en Marx, incluida su teoría de la historia. Por ahora contesta a Ricoeur que no basta con invocar una intención puramente interna de objetividad en historia sino que hace falta definirla en función de la teoría general de su objeto (1998: 23). El marxismo es una teoría general del desarrollo de las sociedades (p. 24).

Las cosas están mucho más claras en *Ser marxista en filosofía*, un libro redactado por Althusser en 1976. Aquí escribe que para la «filosofía materialista» todo lo que se produce en la historia, si bien tiene unas causas y unos efectos, no tiene un origen ni un fin. No es posible conocer el proceso histórico concreto sin entenderlo como un «proceso sin sujeto», sin origen y sin fin (2017: 50). La tesis de la historia como un proceso sin sujeto ni fines ya es la clave de la respuesta althusseriana a John Lewis. Para este es el hombre quien hace la historia, coincidiendo así con lo proclamado por la ideología burguesa en lucha contra la ideología feudal, para la cual es Dios quien hace la historia (Althusser 1974a: 30). Nuestro filósofo dice basarse en la tesis del *Manifiesto* conforme a la cual la lucha de clases es el «motor» de la historia. Las categorías idealistas de Lewis dejan paso a otras distintas, en las que ya no aparece el «hombre», ni se trata de «hacer» la historia, del problema del sujeto de la historia (p. 32). La lucha de clases se coloca en

primer plano. La historia es un proceso sin sujeto. Así se desembaraza Althusser de la ideología burguesa del «Hombre» como sujeto de la historia, del fetichismo del «Hombre» (p. 36). Porque para la ideología burguesa el hombre es libre, un sujeto libre por naturaleza y que por tanto hace la historia. El Marx de *El capital*, por el contrario, no parte del hombre sino del periodo social económicamente dado, esto es, de las relaciones sociales del modo de producción del que se trate (el capitalismo en este caso), de las relaciones de clase y de la lucha de clases (p. 38). Cada clase dominante ofrece una explicación de la historia que sirve a sus intereses de clase. Puede hablarse de «una ideología de clase de la historia», de «una filosofía de clase de la historia» (p. 41). Hay filósofos de la historia antimarxistas que hacen como si Marx no hubiera existido, como si no hubiera fundado el materialismo histórico (p. 49).

Si aceptamos la lectura de Althusser, a partir de 1845 Marx ajusta cuentas con su conciencia filosófica anterior. Se observa en él una *coupure* o ruptura epistemológica (Althusser 1996b: 356-358, 1996c: 24-29 y 1998: 164-172; Balibar 1991: 23-37) que se halla relacionada precisamente con su descubrimiento de la historia, con la fundación del materialismo histórico. Abandona sus posiciones teóricas de clase liberal y pequeñoburguesa revolucionaria para adoptar nuevas posiciones teóricas de clase revolucionaria proletaria y por eso formula su teoría de la historia como historia de la lucha de clases (Althusser 1974a: 61). La ideología burguesa hace de la noción jurídico-política de sujeto su categoría filosófica número uno y deriva de aquí la cuestión del sujeto de conocimiento o de la moral, pero también de la historia (p. 77). Ha de añadirse que ese sujeto es supuestamente libre, que la lógica burguesa del sujeto libre se opone a la lógica feudal del siervo (Rodríguez 1990: 7-15). Nuestro filósofo resulta más preciso en la «Soutenance d'Amiens» (1975), donde explica que la ideología humanista expresa las aspiraciones de la burguesía ascendente, traduciendo las exigencias de una economía mercantil y capitalista sancionada por un nuevo derecho: «L'homme sujet libre, l'homme libre sujet de ses actes et de ses pensées, c'est d'abord l'homme libre de posséder, de vendre et d'acheter, le sujet de droit» (1998: 226). Esto es, la libertad de explotar y de ser explotado a partir de la matriz ideológica burguesa sujeto/sujeto, que desplaza a la matriz ideológica feudal señor/siervo. De cualquier modo, concluye Althusser, no se puede pensar la historia real, la historia de las formaciones sociales, a partir de la categoría idealista de

sujeto. La historia es un proceso sin sujeto ni fin(es), no tiene un sujeto sino un motor: la lucha de clases (1974a: 81).

Dejando de lado la imagen ya comentada del «motor», adoptada también por Eagleton (2011: 44), conviene señalar que la proposición teórica de la historia como proceso sin sujeto ni fines es una huella de Spinoza (Enríquez del Árbol 2006: 43; Ricci Cernadas 2017: 196; Fourtounis 2017: 301-304, 313). Según reconoce Althusser en *Elementos de autocrítica*, hizo un rodeo por Spinoza para ver un poco más claro en la filosofía de Marx: «Précisons: le matérialisme de Marx nous obligeant à penser son détournement nécessaire par Hegel, nous avons fait le détournement par Spinoza pour voir un peu plus clair dans le détournement de Marx par Hegel» (1998: 183). Eso sí, para un marxista sería peligroso el rodeo por Spinoza porque a este siempre le faltará lo que Hegel dio a Marx: la contradicción (p. 188). Ahora bien, la dialéctica marxista no es teleológica como la hegeliana. Para trazar una línea de demarcación entre ambas Althusser pone en juego a Spinoza, si bien Marx debe a Hegel la categoría de proceso sin sujeto (Bourgeois 1997: 101; Rousset 1997: 144; Steinberg 2017: 605-606). En la «Soutenance d'Amiens», leemos que Marx estaba cerca de Hegel por la insistencia de este en recusar toda filosofía del origen y del sujeto; esto es, que Marx estaba cerca de Hegel por aquello que este había heredado de Spinoza (Althusser 1998: 211).

«La querelle de l'humanisme» (1967) es otro texto relevante en este sentido. Marx abre al conocimiento «científico» un nuevo continente, el de la historia, en un acontecimiento teórico prodigioso, lo mismo que Tales había abierto al conocimiento el continente matemática y Galileo el continente física (Althusser 2001: 459). Echando a un lado la filosofía hegeliana de la historia por ser teleológica, Marx debe a Hegel la concepción de la historia como proceso. Si en Feuerbach, que invierte la Idea hegeliana en lo real, lo abstracto en lo concreto, la historia es un proceso de alienación que tiene un sujeto, el Hombre, en Hegel la historia es también un proceso de alienación, pero no tiene al Hombre como sujeto. La historia no es alienación del Hombre sino del Espíritu (p. 471). El proceso de alienación no comienza con la historia porque esta no es sino la alienación de la naturaleza. Desde el punto de vista de la historia humana, la alienación ya ha comenzado. Esto quiere decir que en Hegel la historia es pensada como un proceso de alienación sin sujeto o un proceso dialéctico sin sujeto (p. 471). Como concluye Althusser, «cette catégorie de procès sans sujet, qu'il

faut certes arracher à la téléologie hégélienne, représente sans doute la plus haute dette théorique qui relie Marx à Hegel» (p. 472).

En los *Manuscritos de 1844*, todavía bajo el humanismo teórico de Feuerbach, la historia es el proceso de alienación de un sujeto, el Hombre, pero alienación, sujeto y Hombre son tres «obstáculos epistemológicos» —nuestro filósofo toma prestado el concepto a Bachelard— de los que Marx se acabará deshaciendo para dejar vía libre al concepto de proceso, entendido como un proceso sin sujeto (Althusser 2001: 486). Asimismo, en *La ideología alemana* aún domina el «historicismo del sujeto»: son los hombres y las mujeres reales los sujetos de la historia, no sujetos abstractos fuera de la historia, sino «affectés par l'historicité de l'histoire don ils sont les sujets» (p. 492). No es el Hombre el sujeto de la historia sino los hombres y las mujeres reales, empíricos, que viven en condiciones materiales sociohistóricas (p. 495). En *El capital*, en cambio, las categorías constitutivas del humanismo teórico han desaparecido. La «ciencia» de la historia no tiene aquí como objeto la esencia del Hombre, no descansa sobre conceptos como el hombre, la especie o el género humano, sino sobre los conceptos fundamentales de la teoría de la historia de las formaciones sociales, esto es, los conceptos de modo de producción, de fuerzas productivas y relaciones de producción (y de su unidad), de superestructura jurídico-política e ideológica, de determinación en última instancia por la economía, de autonomía relativa de las diferentes instancias (p. 501). Nos encontramos en un continente y en un mundo teórico muy distintos (p. 501). Todo esto no quiere decir, como es lógico, que Marx haya borrado los hombres y las mujeres de la historia real, sino que la noción de Hombre ha sido borrada de la teoría porque esta noción ideológica impide a la teoría marxista existir (p. 502). Del mismo modo, se han borrado las estructuras de la dialéctica teleológica hegeliana, la alienación y la negación de la negación, que no son categorías marxistas, al contrario que la noción de explotación (Sève 1997: 112-113).

Perry Anderson comenta el rechazo de Althusser a la concepción del hombre como sujeto consciente de la historia en vez de como soporte involuntario de relaciones sociales conectándolo con el planteamiento spinozista según el cual los hombres y las mujeres creen poseer una volición libre, pero de hecho están plenamente gobernados por leyes de las que no tienen conciencia: su idea de libertad es solo ignorancia de la causa de sus acciones (1987: 83). Recordemos al Tolstoi citado

por Vilar. No está tan acertado Anderson cuando en otro momento, ocupándose de la cuestión de la estructura y el sujeto, une a Althusser con Lévi-Strauss para cuestionar este marxismo donde los sujetos son abolidos a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas (2004: 42). Como indica Eagleton, el término sujeto significa «lo que subyace» y se hace corresponder en la teoría althusseriana de la ideología con «lo que es oprimido»: ser subjetivado es ser sujetado; y por ello nos equivocamos al creer actuar por nuestra cuenta, libremente: «En palabras del filósofo que está detrás de toda la obra de Althusser, Baruch Spinoza, los hombres y las mujeres “luchan para defender su esclavitud como si lucharan por su liberación” (prefacio al *Tratado teológico-político*)» (2003: 243 y 2005: 193). Spinoza abre en ese texto el camino a una historia sin sujeto y Althusser habla en la *Respuesta a John Lewis* de la historia como un proceso en el que los hombres y las mujeres son «sujets dans l'histoire et non de l'histoire, c'est-à-dire qu'ils sont produits par elle comme sujets par des procédés dont ils sont inconscients, ce qui explique leur illusion d'être des sujets libres» (Moreau 1997: 82-83).

El antihumanismo teórico sustentador del materialismo histórico pone en cuestión las filosofías de la historia existentes. Para la ideología humanista burguesa Marx desprecia a los seres humanos, hace abstracción de ellos para tratarlos como meros soportes de relaciones. Quienes realizan esta crítica parecen olvidar que *El capital* se encuentra impregnado del sufrimiento de los explotados y está escrito para acabar con la explotación de clase (Althusser en Navarro 1988: 81). *El capital* muestra cómo lo que determina en última instancia una formación social y posibilita su conocimiento no es el «fantasma de una esencia o naturaleza humana» sino las relaciones de producción que funcionan en ella. Estas relaciones no se dan entre seres humanos o entre personas, no son intersubjetivas o antropológicas, sino relaciones de distribución (distribuyen a los hombres y las mujeres en clases) y de atribución (de los medios de producción a una clase) (Althusser en Navarro 1988: 81; Althusser 1996b: 385, 393; Rodríguez 2013: 197). Por lo tanto, si Marx ve a los seres humanos como soportes de una relación o como portadores de una función en el proceso de producción es porque la relación de producción capitalista los reduce a esa simple función económica en la producción, es decir, en la explotación (Althusser en Navarro 1988: 82). De la misma manera, las relaciones jurídicas burguesas hacen abstracción

del hombre/mujer concretos para tratarlos como simples portadores de relaciones jurídicas, como sujetos de derecho, como propietarios, aunque solo sea de su fuerza de trabajo desnuda; las relaciones políticas burguesas hacen abstracción del hombre/mujer para tratarlos como soportes de relaciones políticas, como sujetos políticos o libres ciudadanos; y, en fin, las relaciones ideológicas del capitalismo hacen abstracción del hombre/mujer para configurarlos como sujetos libres por naturaleza (Althusser en Navarro 1988: 82 y Althusser 1998: 229). Nuestro filósofo es claro:

L'antihumanisme théorique de Marx dans le matérialisme historique, c'est donc le refus de fonder dans un concept d'homme à prétention théorique, c'est-à-dire comme sujet originaire de ses besoins (*homo aeconomicus*), de ses pensées (*homo rationalis*), de ses actes et de ses luttes (*homo moralis, juridicus et politicus*), l'explication des formations sociales et de leur histoire (1998: 230).

El materialismo histórico rechaza fundar en el concepto teórico de Hombre, una abstracción sobrecargada de ideología burguesa, la explicación de las formaciones sociales y de su historia (Althusser en Navarro 1988: 83). La ideología burguesa dice a todo el mundo que el Hombre hace la historia, pero esta idea sirve a quienes tienen interés en hablar del Hombre y no de las clases y de su lucha (p. 84). Los hombres y las mujeres actúan en la historia bajo la determinación de las formas históricas de las relaciones sociales de producción, pero no hay sujeto singular de la historia (p. 86). El objeto de conocimiento de la historia para el marxismo, un objeto teórico, no tiene nada que ver con el objeto historia de la representación historicista de la historia, del historicismo, que como se dijo es una ideología de la historia (p. 96). Nuestro filósofo insiste en cómo el marxismo supone un sistema de conceptos teóricos a los que corresponde una realidad totalmente diferente de la historia del historicismo: la historia de las formaciones sociales y los modos de producción, la historia «movida» por la lucha de clases (p. 97).

NI EMPIRISMO NI HEGELIANISMO

Naturalmente la reacción de otras ideologías o filosofías de la historia ante esta construcción marxista de la historia no se hizo esperar.

Lo que no era tan esperable es que esas ideologías o filosofías estuvieran dentro del marxismo. El historiador inglés Edward P. Thompson se revolvió contra Althusser hablando, con un guiño a Marx, de la miseria de la teoría. En primer lugar, le critica que pretenda ser más marxista que Marx, su vasta ofensiva contra el historicismo y el empirismo (2015: 30). El filósofo francés confunde el empirismo con una práctica intelectual de tipo empírico como la del historiador. A partir de aquí la ideología empirista de Thompson comienza a desarrollar su argumentación, defendiendo el valor de la «experiencia» de los hombres para el estudio de la historia. Althusser ignora el diálogo de doble sentido entre el ser social y la conciencia. Su construcción de la teoría de la historia no dispone de ningún concepto para captar la experiencia ni el proceso histórico considerado como «práctica humana» (p. 194). Más aún, se observa en él un rechazo epistemológico de la experiencia, del empirismo. No es algo perdonable en un marxista porque la experiencia es una mediación necesaria entre el ser social y la conciencia social; es la experiencia, y con frecuencia la experiencia de clase, lo que da coloración a la cultura, a los valores y al pensamiento (p. 194).

La experiencia es engendrada en el seno de la vida material y estructurada según modalidades de clase. Es así como el ser social determina la conciencia (Thompson 2015: 317). Otra mediación necesaria es la categoría de «cultura»: la gente no solo vive su experiencia bajo la forma de ideas, en el cuadro del pensamiento; la vive también bajo la forma de sentimientos, de normas y valores que aprende en el marco de la cultura (p. 318). Althusser entiende esta conciencia afectiva y moral como ideología, pero esos valores no están impuestos por el Estado como ideología sino que se aprenden a través de la experiencia vivida o del *habitus* (p. 324). Indudablemente este historiador británico deforma el concepto althusseriano de ideología, llevando el agua a su molino. No es exacto que el Estado imponga una ideología, como se verá más adelante.

La ideología empirista de Thompson tropieza además inevitablemente con el teorismo y el antihumanismo. El conocimiento histórico es producto de la teoría, la teoría inventa la historia (2015: 65). La teoría althusseriana de la historia choca con las evidencias de la historia empírica, que no sería sino una manifestación de la ideología empirista de la historia (p. 68). Habría que librar a la teoría de la historia de todo compromiso con la temporalidad empírica. Por otra parte, al definir

la historia como un proceso sin sujeto ni fines, Althusser evacúa la acción humana de la historia, lo que supone evacuar a la vez el proceso de la historia (p. 180). El proceso es un atributo secundario de la estructura, es desplazado por esta. La disertación del filósofo sobre el tiempo histórico deja al descubierto la ignorancia de la historiografía de su propio país, de los métodos de Bloch o las reflexiones de Braudel sobre ese aspecto (p. 182). Su concepción de los niveles con velocidades diferentes en relación con el todo es una «ficción académica» (p. 193). Nuestro historiador también le critica la tesis de que el motor de la historia es la lucha de clases, porque Marx solo dice que la historia es la historia de la lucha de clases; y por supuesto, la tesis de que la historia es un proceso sin sujeto y los seres humanos no son agentes de su propia historia sino portadores de estructuras, vectores de procesos (p. 233).

El frenesí antialthusseriano de Thompson llega a su clímax cuando ve en el antihumanismo teórico un ataque al humanismo socialista y en el althusserismo una expresión teórica del estalinismo, una operación de policía general en el campo ideológico para reconstruir el estalinismo a nivel teórico (2015: 247). La negativa a reducir las relaciones de producción y las relaciones sociales e ideológicas a relaciones humanas, intersubjetivas, delata una malquerencia hacia la antropología más feroz incluso que hacia la historia (p. 271). Los seres humanos están determinados por sus valores pero al mismo tiempo son sujetos de su conciencia afectiva y moral y de su historia en general (p. 325). Thompson devuelve a los hombres y las mujeres su responsabilidad, su capacidad de actuar en la historia dejando atrás las implacables determinaciones estructurales. El althusserismo sería el estalinismo reducido al paradigma de la teoría, el estalinismo teorizado como ideología. Incluso, en un postfacio de 1978, el año de publicación de *Miseria de la teoría*, asegura no renegar ni de una sola de sus frases, a pesar de la reciente publicación de *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, un texto de Althusser que deja al descubierto lo infundado de esas acusaciones.

A mitad de los años ochenta, diseñando su agenda para una historia radical, Thompson sigue confesando que cada vez está menos interesado en el marxismo como sistema teórico. Se siente más cómodo con el término «materialismo histórico» y a veces prefiere invertir la dialéctica entre el ser social y la conciencia, dado el reduccionismo

que supone dar prioridad a la economía por encima de la cultura y la confusión introducida por la metáfora de la base y la superestructura (2000: 11). En «Historia y antropología» (1976) defiende que la historia social debe confluir con una antropología marxista. Para ello es necesario abandonar la imagen estática de la base y la superestructura, la creencia en la prioridad de la economía sobre los sistemas de valores (p. 37). Junto a la denuncia de este determinismo económico, destaca la interacción recíproca de la base y la superestructura, la autonomía relativa de esta. No busca poner en cuestión la centralidad del modo de producción en cualquier comprensión materialista de la historia, pero se niega a dejar de lado, como menos real, la cultura. Solo en la cabeza se puede hacer una división teórica entre la base económica y la superestructura cultural (p. 39). La fórmula althusseriana, con su acento en la relativa autonomía de la superestructura y en la determinación en última instancia del nivel económico, no resolvería los problemas del «materialismo histórico y cultural» sino que los relegaría y evadiría (p. 40). El cambio histórico se produce no porque una base dada deba dar lugar a la superestructura correspondiente sino porque los cambios en las relaciones productivas son experimentados en la vida social y cultural, refractados en las ideas y valores de las personas (p. 43). Los historiadores marxistas habrían mostrado cierto rechazo a promover esta necesaria ampliación hacia la antropología, una resistencia teórica fundamentada en una idea demasiado estrecha de la economía y el uso de cierta metáfora desafortunada (base/superestructura) (p. 43).

La coincidencia de Thompson con la antropología histórica que potencian por entonces los terceros *Annales* deja las cosas claras. Tanto como su ideología empirista y humanista de la historia. La tradición teórica del marxismo británico se caracteriza por el rechazo de todo determinismo, la insistencia en la *human agency* y la atención a las experiencias de grupos y clases sociales (Juliá 1989: 46). Para el autor de *Miseria de la teoría* la experiencia media entre el ser social y la conciencia. Una clase es una formación económica pero también cultural y no se puede dar prioridad teórica a un aspecto sobre el otro. Conforme cambian las relaciones de producción, cambia la experiencia de los hombres y las mujeres (Kaye 1989: 187). La concepción de la historia como un proceso sin sujeto excluye toda acción humana. Althusser no deja lugar alguno a la experiencia, la única forma de trasmutar la estructura en proceso y reintroducir el sujeto en la historia

(p. 192). Los historiadores marxistas británicos como Thompson no solo insisten en el estudio de las experiencias de las clases bajas sino también en que han sido participantes activas, y no meras víctimas pasivas, en la formación de la historia (p. 208).

La respuesta de Perry Anderson a *Miseria de la teoría* requiere atención por su inteligencia y mesura. En primer lugar, si Thompson argumenta que el proceso histórico queda atrapado en el inmovilismo estructural, este otro historiador inglés precisa que la fórmula de Althusser hace correctamente hincapié en el cambio y no en la estabilidad. En cuanto al problema de la acción humana en la historia, explica cómo para su colega los hombres y las mujeres convierten las determinaciones objetivas en iniciativas subjetivas a través de la experiencia. Hacemos nuestra propia historia a la vez que esta se hace a sí misma, somos agentes voluntarios de nuestras determinaciones involuntarias (Anderson 1985: 18). En Thompson la clase se convierte en conciencia de clase, la clase se separa de su anclaje objetivo en unas relaciones de producción determinadas y se identifica con la conciencia subjetiva y la cultura (p. 46). La ausencia de una cultura de clase pone automáticamente en tela de juicio la existencia de esa clase.

No es que esta forma de ver las cosas implique, como aprecia Anderson con agudeza, una lucha de clases sin clases. Más bien implica unas clases sin lucha de clases y una historia sin lucha de clases. Sobre todo porque las clases no son anteriores a su lucha sino que surgen de ella. Es la lucha de clases la que establece su distribución, la que determina la existencia de las clases y no a la inversa (Althusser 1974b: xii, 2014: 264 y 2019: 139-140; Rodríguez 2013: 57, 127, 137, 191). Así la ideología histórica de una clase, la conciencia de clase, no es creada por esta a la manera en que un individuo o un grupo inventa, consciente o inconscientemente, sus ideas; es producida en condiciones materiales dadas, frente a la ideología adversa y al mismo tiempo que ella, como una forma particular de la lucha de clases (Balibar 1974: 47). Thompson ignora o prefiere ignorar que las clases sociales no preceden —y menos su conciencia, su cultura o su experiencia— a su relación sino que resultan de esta: «La division de la société en classes sociales n'est pas antérieure à leur lutte historique, mais l'effet de la lutte de classes» (p. 152). Se trata de un matiz fundamental «si l'on veut passer d'une simple description économique ou sociologique des classes sociales à une théorie matérialiste de leur histoire» (p. 152). Y lo mismo cabe decir si

se quiere superar la descripción de una clase en términos de cultura o experiencias, por más que luego se remitan a la lucha de clases.

Por lo que se refiere a la idea althusseriana de que cada nivel de la totalidad social tiene su propia temporalidad, no se puede ver en ella una simple ficción académica, como hace Thompson. No es sino a sus colegas franceses Labrousse y Braudel a quienes se debe esta reflexión sobre una temporalidad histórica diferencial (Anderson 1985: 80-83). El ataque a los conceptos históricos de Althusser carece de profundidad y matices, olvida las ventajas que aporta a los historiadores la noción de tiempo diferencial (p. 87). Por otro lado, Anderson se hace eco de cómo Thompson ve en la experiencia el eslabón entre el modo de producción y el proceso histórico, el procedimiento por el que el sujeto vuelve a ingresar en la historia. Repara asimismo en cómo articula experiencia y cultura, entendiendo por esta la conciencia afectiva y moral (pp. 89-91). Con los matices propios de su ideología empirista, no hace sino reclamar esa reconstrucción de la vida afectiva por la que aboga el Febvre impulsor de la historia de las mentalidades. A su juicio, la moralidad y la afectividad proporcionan la mitad de la experiencia que impulsa las transformaciones de la historia. Ahora bien, como comenta Anderson, esta posición cuenta con una respetable genealogía liberal, pero no es marxista.

En cuanto a la carga del autor de *Miseria de la teoría* contra el antihistoricismo y el antihumanismo de Althusser, en quien ve «el supremo oficiante del estalinismo», no dedica una sola línea a los escritos del filósofo sobre cuestiones políticas (Anderson 1985: 116). La ridícula acusación de que era la personificación del estalinismo se vino abajo rápida y totalmente, como también queda dicho, con la publicación del manifiesto *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, pero Thompson, lejos de retractarse, se reafirmó (p. 125). La negación filosófica de la acción humana en la historia se entiende como una teorización de la represión política de los hombres y las mujeres, equiparando el antihumanismo althusseriano —y por lo tanto su antihistoricismo— con la inhumanidad del estalinismo (p. 138). Nada más lejos de la realidad. Si Althusser se declara antihumanista teórico es porque, como él mismo explica en «La filosofía como arma de la revolución» (1968), «pratiquement, donc dans les faits, le mot d'Humanisme est exploité par l'idéologie bourgeoise qui l'utilise pour combattre, c'est-à-dire pour tuer un autre mot vrai et vital pour le prolétariat: lutte des classes» (1998: 155).

No es solo Thompson quien muestra hostilidad a Althusser en el medio historiográfico anglosajón. Ocupándose de la teoría de la historia en Marx, Cohen declara que la moda althusseriana podría tener desagradables consecuencias para el marxismo en Gran Bretaña. Sus diferencias doctrinales con ella son considerables porque dice defender un materialismo histórico anticuado o tradicional conforme al cual la historia es fundamentalmente el desarrollo de la capacidad productiva del hombre y las formas de la sociedad crecen o decaen en la medida en que permiten o impiden este desarrollo (1986: xvi). Sigue muy de cerca, como podrá comprobarse, el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Dedicar asimismo un capítulo a las imágenes de la historia en Hegel y Marx. En él expone la concepción hegeliana de la historia como la vida del Espíritu universal y muestra cómo Marx toma esta concepción conservando su estructura y cambiando su contenido (p. 1).

No se trata, ya sabemos, de un simple cambio de contenido sino de un cambio estructural. Así lo hemos visto de la mano de Althusser. Sin embargo, Cohen insiste en la identidad de estructura de las dos doctrinas de la historia, la hegeliana y la marxista, pese a la diversidad de su contenido (1986: 27). Las formulaciones esenciales en la filosofía de la historia de Hegel reaparecerían transmutadas en Marx. El desarrollo de la capacidad productiva suplantaría al de la conciencia, pero la relación entre estos términos sería la misma. Aun así, el propio Cohen acaba reconociendo que esa relación no es del todo la misma porque podemos atribuir a Marx, pero no a Hegel, no solo una filosofía de la historia sino también una teoría de la historia (p. 28). Marx sigue siendo profundamente tributario de la filosofía de la historia de Hegel, sostiene asimismo Châtelet, quien habla a la vez de una «filosofía de la historia materialista» (1989: 537). Mejor distinguir bien las cosas y plantear, con Vilar y Althusser, que el materialismo histórico no es una filosofía más de la historia.

La relación a la que alude Cohen no es en absoluto la misma porque no consiste en una simple inversión mediante la cual la Materia ocupa el lugar del Espíritu. En el epílogo a la segunda edición de *El capital*, de 1873, Marx advierte que su método dialéctico no solo difiere del de Hegel en sus fundamentos sino que además es su antítesis directa. Para Hegel la Idea es el demiurgo de lo real; lo real representa su manifestación externa: «Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo

material traspuesto y traducido en la mente humana» (Marx 1989: 81). Pese a que aquí se habla de antítesis directa, hay más bien inversión, no ruptura con Hegel: «En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle la vuelta» (p. 82). En 1859, comentando el prefacio de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Engels subraya el carácter especulativo y abstracto de la dialéctica hegeliana. Lo define como un método esencialmente idealista porque arranca del «pensar puro» (Engels en Marx 1989: 103). Pero lo que pone el modo discursivo de Hegel por encima del de todos los demás filósofos es el formidable sentido histórico que lo anima, por muy abstracta e idealista que sea su forma. La historia ha comenzado a verse como un proceso de desarrollo. La filosofía hegeliana de la historia, pese a contener ideas peregrinas, es una concepción admirable. Si bien la conexión con la historia aparece en ella «invertida de un modo abstracto», es la premisa teórica directa de la nueva concepción materialista (p. 104). Marx restaura el método dialéctico descubierto por Hegel despojándolo de su ropaje idealista. Como escribe Trotsky de forma gráfica, el sistema hegeliano «da una idea de la realidad histórica tan exacta como la que un guante vuelto del revés da de la mano humana» (1973: 100).

Engels afirma en el *Anti-Dühring* (1878) que el mayor mérito de Hegel es haber restaurado la dialéctica como forma suprema de pensamiento (1968: 24). Por primera vez todo el universo de la naturaleza y de la historia se describe como un proceso, como determinado por un movimiento constante, en perpetuo cambio: «Hegel trataba de mostrar la lógica inmanente de ese movimiento y de esa evolución» (p. 27). Ahora bien, fracasa en su propósito por ser idealista, porque en él «todo estaba, si así puede decirse, “puesto sobre la cabeza”, y la realidad, en su conjunto, estaba completamente invertida» (p. 28). Comprendido el error del idealismo alemán, necesariamente se llega al materialismo. La concepción idealista de la historia no conoce la lucha de clases suscitada por los intereses materiales y subordina la producción económica a la «historia de la civilización» (pp. 29-30). El materialismo somete la historia entera a nuevo análisis: la historia no es sino la historia de la lucha de clases y estas clases que combaten entre sí no son sino el producto de las condiciones de producción y de cambio. La estructura económica de la sociedad constituye la base real que permite explicar toda la superestructura de instituciones políticas y jurídicas, así como la ideología religiosa y filosófica de cada periodo histórico:

De este modo fue lanzado de su último asidero —la historia— el idealismo, y la nueva concepción enteramente materialista se impuso; se halló un nuevo medio de explicar la conciencia de los hombres por su vida, en vez de explicar su vida por su conciencia, como se había hecho anteriormente (Engels 1968: 30).

No es la conciencia lo que determina la vida o el ser social sino que es el ser social lo que determina la conciencia, se lee ya en *La ideología alemana* y en el citado prefacio de 1859. Del mismo modo, en *Miseria de la filosofía* (1847) Marx acusa a Proudhon de reducir la dialéctica de Hegel a las proporciones más mezquinas: «Para Hegel, todo lo que ha sucedido y todo lo que sucede consiste exactamente en lo que pasa en su propio razonamiento. Así, la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía» (Marx 1974: 172). No existe la historia según el orden de los tiempos, solo hay sucesión de ideas en el entendimiento, «la historia en la idea, es decir, la historia que se refleja en el movimiento dialéctico de la razón pura» (p. 182). Pero los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a la producción material producen también las ideas conforme a sus relaciones sociales: «Así, estas ideas, estas categorías resultan tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios» (p. 174). Pese a la pegajosa adherencia a Hegel (espíritu/materia, idea/realidad, conciencia/ser social), es claro y decisivo el intento de historizar, de caminar hacia esa «concepción materialista de la historia» que Engels observa en el prefacio de 1859. Como él mismo explica, la tesis de que el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual, de que no es la conciencia del hombre lo que determina su ser social, sino a la inversa, «venía a revolucionar no solo la economía, sino todas las ciencias históricas (y todas las ciencias que no son naturales son históricas)» (Engels en Marx 1989: 100). El *Manifiesto comunista*, un documento que ya define el marxismo mediante la concepción materialista de la historia (Hobsbawm 1998b: 19), da en 1848 la misma explicación:

¿Se requiere una comprensión profunda para entender que, con las condiciones de vida de los hombres, con sus relaciones sociales, con su existencia social, se modifican asimismo sus ideas, puntos de vista y conceptos, en una palabra, su conciencia?

¿Qué otra cosa demuestra la historia de las ideas, sino que la producción espiritual se transforma con la material? Las ideas dominantes de una época siempre fueron solo las ideas de la clase dominante.

Se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad; con ello solo se expresa el hecho de que dentro de la antigua sociedad se han formado los elementos de una sociedad nueva, de que la disolución de las antiguas ideas marcha al mismo paso que la disolución de las antiguas condiciones de vida (Marx y Engels 1998: 64).

Marx habla en este texto impagable de «historia de las ideas», pero sus proposiciones son válidas para toda historia de las mentalidades que se pretenda social, para la historia de las ideologías. Como apunta Engels en el prólogo a la edición alemana de 1883 del *Manifiesto*, el pensamiento fundamental que lo recorre es que la producción económica y la estructura social derivada necesariamente de ella en cada época histórica constituyen el fundamento de la historia política e intelectual de esa época; y que, en consecuencia, toda la historia ha sido una historia de luchas de clases, de luchas entre clases explotadoras y explotadas (Engels en Marx 1998: 129). En el prólogo a la edición inglesa de 1888 repite esta idea, añadiendo que en su opinión «está llamada a cimentar el mismo progreso para las ciencias históricas que el que cimentó la teoría de Darwin para las ciencias naturales» (p. 136). Por lo demás, como se ha señalado tantas veces, en la carta que dirige dos años después a Joseph Bloch puntualiza que para la «concepción materialista de la historia» el elemento económico es determinante en última instancia, no el único determinante. Ni Marx ni él han dicho nunca otra cosa. Engels preserva así dos proposiciones irreducibles: la economía solo es determinante en última instancia y la superestructura tiene su propia eficacia causal (Jones 1974: 74-75).

La revolución teórica de Marx es indisociable del materialismo histórico, de su teoría de la historia. Los cánones de crítica histórica del marxismo, afirma Gramsci en un artículo de 1918, captan la realidad, la aferran en su red y la tornan evidente y distinta (2013: 40). Marx, postula en otro artículo de ese año, significa la entrada de la inteligencia en la historia: «Marx se sitúa en la historia con el sólido aplomo de un gigante, no es un místico ni un metafísico positivista; es un historiador, un intérprete de los documentos del pasado, pero de todos los documentos, no solo de una parte de ellos» (p. 43). Esto es,

como diría Benjamin, no solo de los documentos de cultura sino también de los documentos de barbarie, teniendo en cuenta que nunca se dan los primeros sin los segundos. Para este teórico, la lucha de clases, que no puede perder de vista un historiador educado en Marx, es «una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales» (1989: 179). A la historia hay que cepillarla a contrapelo, eliminando la historia de la cultura como tal para integrarla en la historia de las luchas de clases (2008: 89). No es una reflexión que generalmente hayan tenido en cuenta los historiadores de la cultura como tal.

Puede decirse, con Karl Korsch, que Marx se propone la crítica de la filosofía burguesa y de la historiografía burguesa, la crítica, en una palabra, de la ideología burguesa global (1975: 15). No solo critica la ideología o la filosofía burguesa de la historia sino que también otorga un papel fundamental a la ideología, a la lucha ideológica, en el materialismo histórico. No anda muy descaminado Rossi-Landi cuando define la historia como producto de la práctica social por medio de la reproducción social y ve en la ideología un producto histórico asimismo y una parte integrante del proceso de reproducción social (1980: 68-69). Jakubowsky ya disertó a mitad de los años treinta sobre las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia, resaltando con buen criterio cómo la superestructura no es menos real que la base y las relaciones materiales solo son lo que son conectadas con las representaciones correspondientes (1973: 92-93). En efecto, las relaciones de producción remiten a formas superestructurales exigidas por ellas como condiciones de su propia existencia; no se pueden pensar las relaciones de producción haciendo abstracción de sus condiciones de existencia superestructurales específicas (Althusser 1996b: 389).

V

La ideología nunca dice «soy ideológica»

IDEOLOGÍA (1): FALSA CONCIENCIA, DISCURSO,
ILUSIÓN NECESARIA

No está tan acertado Jakubowsky, sin embargo, al afirmar que la ideología «significa ante todo falsa conciencia, que no concuerda con la realidad y que no la capta y expresa de manera adecuada» (1973: 181). Naturalmente, se basa en *La ideología alemana*, donde, como ya se dijo, la ideología es comparada a una cámara oscura que invierte las relaciones sociales (Rodríguez Paniagua 1972: 70-71). Se trataría por lo tanto, explica Fernández Buey (1998: 128), de liberar a los hombres y las mujeres de los fantasmas que llevan en sus cabezas, de las sombras de la realidad, de la especulación en el aire. Marx, sigue apuntando este autor, no escribe aquí una teoría de las ideologías sino una crítica de las ideologías: usa el término ideología en sentido peyorativo, como sinónimo de falsa conciencia (p. 128). La ideología constituye en este primer momento una conciencia invertida de la realidad, una creencia falsa (Villoro 2015: 42). Lo decisivo es que la conciencia social está determinada por la vida real, que las representaciones mentales o las ideologías no constituyen algo independiente y autosuficiente (p. 42).

Las representaciones, el pensamiento, el «comercio espiritual» de los hombres y las mujeres son una «emanación directa» de su comportamiento material (Marx y Engels 1970: 25-26). Los autores de *La ideología alemana* deciden partir no de lo que los hombres y las mujeres dicen, se imaginan o representan, tampoco de los hombres y las mujeres dichos, pensados, imaginados o representados, sino de su «proceso de vida real» para explicar los «reflejos ideológicos» y los

«ecos» de ese proceso vital (Marx y Engels 1970: 26; Villoro 2015: 43). La dificultad está en ver la ideología como un simple reflejo o eco, una emanación directa de lo real. Es decir, en la mera inversión a la que ya me referí, en poner sin más el idealismo hegeliano sobre sus pies, como indica Villoro (2015: 43); o lo que es lo mismo, en enderezar y poner sobre sus pies la realidad, porque tal y como la han representado los economistas y los filósofos está cabeza abajo, vuelta del revés (Colletti 1975: 318). En efecto, afirman Marx y Engels: «Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana que descende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo» (1970: 26). Considerar la ideología como un reflejo, un eco, unas «formaciones nebulosas» que se condensan en el cerebro de los hombres y las mujeres como «sublimaciones necesarias de su proceso material de vida», la desprovee de sustantividad (p. 26). Según se indicó más arriba, las ideologías no tienen entonces su propia historia ni su propio desarrollo sino que dependen de los cambios de la producción material. La historiografía cobra así una base materialista. Para Marx y Engels la historia jamás ha tenido en Alemania una «base terrenal» ni, por consiguiente, nunca ha existido allí un historiador (p. 28).

A pesar de la equívoca metáfora del cielo y la tierra, la proposición teórica de que no es la conciencia lo que determina la vida, sino al contrario, resulta decisiva. Tanto como la afirmación de que las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época: la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es al mismo tiempo su poder «espiritual» dominante; la clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone a la vez de los medios para la producción espiritual (Marx y Engels 1970: 50; Rodríguez Paniagua 1972: 74-75). Materia y espíritu son aún los conceptos implicados dialécticamente en esta proposición teórica en el fondo rupturista. Hegel continúa siendo una sombra. De hecho, Marx y Engels precisan páginas antes que la conciencia no es de antemano pura, que el espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia (1970: 31). Y así tropezamos de nuevo con el problema del reflejo y la inversión de Hegel en la proposición subsiguiente de que las ideas dominantes son la «expresión ideal» de las relaciones materiales dominantes (p. 50). La producción ideológica solo «expresaría» la producción material. Sería su emanación directa. Distinto es decir, en cambio, que esas ideas dominantes son «las mismas relaciones materiales

dominantes concebidas como ideas» (p. 50). Sin notar esta dificultad teórica provocada por los conceptos de reflejo y expresión, Villoro concluye atinadamente que la ideología se explica porque cumple una función social específica: ser un instrumento de dominio; y por eso no es una «ilusión psicológica», sino el resultado de una necesidad social, «porque realiza una tarea indispensable para mantener las relaciones sociales existentes y, por ende, el dominio de clase» (2015: 51).

Todavía hay una tercera afirmación decisiva en *La ideología alemana* sobre el concepto de ideología. No es sino la de que cada nueva clase dominante se ve obligada a presentar su propio interés como el interés común de toda la sociedad, «a imponer a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta» (Marx y Engels 1970: 52). La ideología de la clase dominante se universaliza y eterniza, se borra como ideología. Sirve a los intereses de lo que una vez devino, en contra de lo que aún deviene: «Presiona por lo tanto en el sentido de la eternización de relaciones de poder históricamente condicionadas» (Lenk 1982: 27). La ideología enmascara su estatuto parcial o lo universaliza (Dumont 1974: 113). De todas maneras, no es «un mero enmascaramiento fantasmático de lo real», sino una estructura dada de unas relaciones sociales dadas, una estructura similar al nivel económico y el político (Rodríguez 2002: 37-38). Villoro se percata de que en el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* la palabra ideología —las «formas ideológicas», en concreto— tiene un sentido más amplio; ya no es simple conciencia invertida o falso pensar sino que parece referirse a las formas intelectuales de una sociedad, a cualquier forma de pensamiento condicionada por las relaciones de producción (2015: 60-61). La verdad es que este otro sentido, fundamental para la teoría marxista de la ideología, ya parece deducirse de las proposiciones teóricas de *La ideología alemana* recién desgranadas, por más que coexistan con la imagen de la cámara oscura y del reflejo; una metáfora, como dice Villoro, que no puede hacer las veces de un concepto teórico (p. 66).

No exagera entonces Plamenatz cuando afirma que la palabra ideología es más de Marx y Engels que de cualquier otro, pues fueron los primeros en darle libre circulación (1983: 24). La mayoría de las veces, incluso si no se adoptan sus teorías, se está tratando de responder o reformular cuestiones que ellos plantearon o bien «otras cuestiones sugeridas por un análisis crítico de las concepciones marxistas de la

ideología» (p. 24). Con todo, como plantea Trías (1970: 15), Marx nunca formuló rigurosamente una teoría de las ideologías, ni en *La ideología alemana*, «de un título tan prometedor como engañoso», ni en ninguna otra parte. Lo que sí formula es una teoría general de la sociedad y de la historia, el materialismo histórico. La teoría de las ideologías constituye «una secuela del materialismo histórico» (p. 26). Ahora bien, aunque el materialismo histórico implica una determinada teoría de las ideologías, no la implica necesariamente, al parecer de Trías, que acaba postulando «una teoría de las ideologías desimplificada, desenvuelta del materialismo histórico» (p. 27). Therborn incide sin embargo en «el materialismo histórico de las ideologías»: la teoría materialista de las ideologías debe ocuparse tanto de la generación y el cambio de las ideologías como de la configuración de las relaciones entre las ideologías dadas (1987: 27). Las ideologías solo existen en formas históricas y la configuración de su conjunto está sobredeterminada por las relaciones de fuerza existentes entre las clases (pp. 27-32).

La teoría sociológica de las ideologías desarrollada por Boudon atiende a la cuestión esencial de «d'où vient la crédibilité des idées douteuses et des idées fausses» (1986: 23). Más que en el Marx de *La ideología alemana*, quien define la ideología como ideas falsas (pp. 29-30) y se sirve de la «analogía» —y no tanto de la metáfora— de la cámara oscura (p. 58), este sociólogo se basa en la línea de Weber y del Mannheim de *Ideología y utopía* (1929). Otro sociólogo, Clifford Geertz, encabeza un trabajo sobre la ideología como «sistema cultural» llamando la atención sobre la ironía de que el término «ideología» haya llegado a ser enteramente ideologizado (1973: 13). No solo por la tradición marxista, a la cual apunta ante todo Geertz, sino a la vez por la misma sociología. Como dice Althusser, el frente de la lucha de clase ideológica burguesa es muy extenso y se divide en varios frentes parciales. El frente número uno es la formación teórica de la ideología burguesa llamada economía política; el número dos, la formación teórica de la ideología burguesa llamada sociología; el número tres, la formación teórica de la ideología burguesa llamada psicología, que no puede confundirse con la teoría freudiana del inconsciente (2019: 125). Así los sociólogos Abercrombie, Hill y Turner consagran un libro a criticar «las versiones marxistas de la tesis de la ideología dominante» (1987: 2). Tanto marxistas como sociólogos han exagerado la importancia de la ideología, que no tiene las consecuencias que la

tesis de la ideología dominante le atribuye (p. 4). Más aún, se trata de una tesis falsa (p. 6). Por supuesto, la de *La ideología alemana* es una «descripción teórica de clase de la forma en que funciona la ideología dominante» (pp. 9-10).

Eagleton descubre en este libro un valioso correctivo al idealismo de izquierda que sobrestima el significado de la cultura y la ideología para el mantenimiento del poder político (2005: 60). La ideología dominante estaría llena de contradicciones y fisuras, no sería una unidad inconsútil para ser interiorizada por los dominados; el capitalismo tardío conseguiría la dominación más por medios económicos que ideológicos, actuaría por sí solo; la tecnología habría sucedido a la ideología; esta requiere cierta subjetividad profunda en la que operar, pero en el capitalismo avanzado no hay suficiente subjetividad para que la ideología eche raíces: «Los sujetos menguados, sin faz y agotados de este orden social no son receptivos al significado ideológico, ni tienen necesidad de él» (p. 63). Es, concluye Eagleton, como si la máquina funcionase sola (p. 63), como si el capitalismo avanzado fuese un «juego» autosostenido, un sistema que se mantiene a sí mismo menos por la imposición de un significado ideológico que por la destrucción de todo significado (p. 67).

Nuestro teórico parece estar describiendo la posmodernidad como lógica del capitalismo avanzado, por hacer un guiño al título de Jameson (2011). No es, con todo, que ahora la máquina funcione sola. Como destaca Althusser (1996b: 410-411), ya Marx entiende el capitalismo como una maquinaria, un teatro sin autor (Fourtounis 2017: 312; Montag 2017: 436-437). Es verdad que el capitalismo no necesita hoy en día construir nuestra subjetividad porque se ha convertido en el único horizonte vital, porque lo hemos interiorizado como la vida misma, lo hemos confundido con la naturaleza humana, perdiendo de vista que constituye un sistema histórico de explotación (Rodríguez 2011: 23-28). Pero la importancia de la ideología sigue siendo fundamental, quizás más que nunca, porque es más invisible y más masivamente dominante que nunca y se disfraza de economicismo y de tecnologismo, las verdaderas ideologías de hoy. Hasta el propio Eagleton, tan proclive a hacer de abogado del diablo y a mantenerse en un descriptivismo equidistante, acaba reconociendo que la tesis posmoderna del final de las ideologías resulta muy poco plausible (2005: 67).

De comienzos de los años sesenta data, como se sabe, el texto de Bell sobre el final de la ideología en Occidente. La ideología se habría convertido supuestamente en un «callejón sin salida» (2015: 61). Sobre todo en su formulación marxista, claro está, aunque este teórico conservador tampoco se sitúa en la línea ya mencionada de Mannheim, para quien existen ideas que defienden el orden social («ideológicas») e ideas que buscan cambiar ese orden («utópicas») (p. 71). Sencillamente se habría llegado al mejor orden posible —el capitalismo, la democracia liberal— y la «era ideológica» habría terminado (p. 79). Por supuesto, la del final de la ideología —como la del fin de la historia, proclamada por Fukuyama, otro vocero del capitalismo— es paradójicamente una ideología. A finales de los ochenta, Bell retorna a la cuestión para recalcar que la concepción ideológica del siglo XIX estaba estructurada en términos de transformación total de la sociedad, mientras que en la segunda posguerra mundial surgió el consenso normativo sobre el desplazamiento de la política ideológica por la política civil (pp. 113-114). Como si la política civil no fuese aquí una ideología burguesa. Había que concentrarse, «dentro de la estructura de valores liberales», en la resolución de problemas, renunciando a introducir cambios sociales (p. 114). Naturalmente se trataba de acabar con el «gran relato», como diría Lyotard (2019), del marxismo; y esto se hacía presentando el capitalismo como sistema no histórico (de explotación social) y sistema no ideológico (de reproducción de unas relaciones de explotación), sino como sistema económico y político, el mejor al que podía aspirarse, sobre todo después del derrumbamiento del llamado «socialismo real»; un derrumbamiento que, curiosamente, Hobsbawm explica basándose en el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción (1999: 492-493).

A la manera de Bell, Colletti decreta la superación de la ideología, el cierre del ciclo del *homo ideologicus* en la Italia de mediados de los setenta (1982: 63). Sobre los eslóganes del fin de la ideología que comienza a agitar la derecha dos décadas antes se pronuncia Jameson con lucidez. El fin de la ideología no solo quería decir la muerte del marxismo sino a la vez el fin del capitalismo clásico anatomizado por Marx, la aparición de un sistema social en apariencia situado más allá de la producción, de las clases y su lucha, de la ideología: la sociedad de consumo y los medios masivos de comunicación (2014: 429). Pero la historia misma se ha encargado de desacreditar esta hipótesis del

fin de la ideología (p. 430). Y lo mismo puede decirse del fin de la historia (Anderson 1996). Como indica Marx con agudeza en *Miseria de la filosofía*, los economistas burgueses presentan las relaciones de producción capitalistas como leyes naturales y eternas que deben regir siempre la sociedad: «Por tanto, ha existido la historia, pero ya no la hay» (Marx 1974: 189; Balibar 2003: 76).

Habría que escapar del «presente sereno de lo posmoderno», advierte Jameson, para volver al tiempo histórico real (2014: 679). Solo desde ese despertar de la historia al que ha aludido por otros motivos Badiou (2012), solo desde la conciencia de historicidad, saliendo de la reducción al presente y al cuerpo a la cual nos aboca el capitalismo tardío (Jameson 2014: 767-777), se puede comprender que la ideología no ha llegado a su final. Ideología e historia (historicidad) van cogidas de la mano. La posmodernidad borra una y otra. Y sobre todo, su relación. Por eso cabe enlazar los planteamientos de Jameson con los de Hobsbawm: la destrucción del pasado, de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de las generaciones anteriores, habría sido uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo XX (Hobsbawm 1999: 13). Vivimos en una suerte de presente permanente y sin relación orgánica alguna con el pasado. Esto otorga a los historiadores mayor trascendencia de la que han tenido nunca: «Pero por esa misma razón deben ser algo más que simples cronistas, recordadores y compiladores, aunque esta sea también una función necesaria de los historiadores» (p. 13).

La «crisis del paradigma marxista sobre la ideología» ha sido señalada por quienes, como García Canclini (1997: 17-19), prefieren hablar de cultura. No sin reconocer, eso sí, que la teoría de la cultura coincide en parte con la teoría de la ideología y «la primera, desarrollada principalmente fuera del marxismo, necesita de la segunda para poder vincular los procesos culturales con sus condiciones sociales de producción» (p. 23). Orillando o minimizando esa tradición marxista, la ideología es vista desde la cultura, desde el lenguaje —«La actual ideología alemana se guarda mucho de doctrinas comprensibles, como las liberales o incluso las elitistas. Ha resbalado hasta el lenguaje» (Adorno 1987: 126); la ideología es lenguaje, el lenguaje es ideología (Rossi-Landi 1972: 319-329 y 1980: 233-250; Reis 1987: 35-37)— o desde el discurso. A Van Dijk, en efecto, le interesa cómo se expresan y

reproducen las ideologías a través de las prácticas discursivas (1998: 17). Para ello traza un triángulo conceptual que relaciona cognición, sociedad y discurso (p. 18). Las funciones de las ideologías (el ocultamiento, la legitimación, la manipulación) son entendidas como «prácticas sociales discursivas (o semióticas, en un sentido más amplio)» (p. 18). Las ideologías vendrían a ser «la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo» (p. 21).

Van Dijk reconoce que se centra más en la cognición y en el discurso que en las dimensiones sociales de las ideologías (1998: 23). No obstante, no deja de enfatizar dentro de su enfoque cognitivo esa dimensión social, ya que las ideologías no solo son conjuntos de creencias, sino creencias socialmente compartidas por grupos: «Estas creencias son adquiridas, utilizadas y modificadas en situaciones sociales, y sobre la base de los intereses sociales de los grupos y las relaciones sociales entre grupos en estructuras sociales complejas» (p. 175). No es sino una descripción funcional de la ideología, como la habría llamado Schaff (1967: 50), una descripción neutra que no prejuzga nada ni con respecto a la génesis ni con respecto a la estructura de la ideología. En palabras del lingüista neerlandés referidas a las funciones sociales de las ideologías: «De modo más neutro y general, entonces, las ideologías simplemente sirven a los grupos y a sus miembros en la organización y manejo de sus objetivos, prácticas sociales y toda su vida social cotidiana» (Van Dijk 1998: 178). Según estos razonamientos, los conjuntos de creencias que son las ideologías proceden de los grupos, que ya están constituidos y solo defienden sus intereses interrelacionando con otros grupos en la estructura social.

Nos encontramos lejos de la teoría marxista: la ideología como segregación de la lucha de clases, clases que no constituyen simples grupos y son producto asimismo de la lucha de clases. Van Dijk insiste en ese concepto de grupos, si bien apunta que históricamente, sobre todo en la tradición marxista, las ideologías fueron asociadas a la noción de clase (1998: 180). A la vez se pregunta, remontándose a Marx y Engels, si las ideologías dominantes existen, si la clase dominante tiene una ideología unificada y si tales ideologías pueden controlar a las clases dominadas o no (p. 227). Se aproxima a Althusser cuando presta atención a la reproducción de las ideologías y a las «instituciones ideológicas» como la escuela, la familia o los medios de comunicación de masas (pp. 235- 237). Pero no hace falta decir

que este teórico quiere llegar a un lugar muy distinto. Y así plantea que las ideologías se reproducen por medio de las prácticas sociales y especialmente a través del discurso (p. 287). El discurso tendría una función especial en la expresión, implementación y reproducción de las ideologías, pues solo pueden formularse por medio de la lengua, la comunicación u otras prácticas semióticas (p. 395). Con todo, Van Dijk acaba reconociendo que las ideologías no pueden reducirse al discurso (p. 395).

Nuestro lingüista ha vuelto a desplegar estos mismos planteamientos en otras ocasiones. Ha seguido definiendo las ideologías como sistemas de creencias de un grupo, si bien se ha desmarcado del «concepto negativo» de ideología manejado por Marx y Engels, que la interpretan como «falsa conciencia» o ideas equivocadas inculcadas por la clase dominante para legitimar su estatus (Van Dijk 2007: 112 y 2011: 15). Las ideologías no son sistemas de creencias individuales, no son necesariamente negativas ni dominantes. No solo dan sentido al mundo desde el punto de vista del grupo, no solo proveen a este de coherencia e identidad, sino que a la vez fundamentan las prácticas sociales de sus miembros (2011: 16); surgen con frecuencia, nos dice ahora, de la lucha y del conflicto de un grupo (p. 16), con lo cual se deduce de nuevo que el grupo es previo a su ideología; y una de las prácticas sociales más importantes condicionadas por las ideologías es el uso del lenguaje y del discurso (p. 17). Los nexos entre ideología y discurso son mutuos (p. 79). Una teoría de la ideología sin una teoría del discurso es incompleta, pero para entender el papel del discurso en la sociedad hay que conocer su función en la reproducción de las representaciones sociales en general y de las ideologías en particular (p. 80).

Quienes se agarran a la inicial definición de la ideología como falsa conciencia para subrayar las insuficiencias de la tradición teórica marxista en este asunto, deberían tener en cuenta, con Žižek (2003: 15), que una ideología no es necesariamente falsa y que es más fácil mentir con el ropaje de la verdad. Estamos dentro del espacio ideológico desde el momento en que el juego entre lo verdadero y lo falso es funcional respecto de una relación de dominación social —de poder o explotación— no transparente: «la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva» (p. 15). Este teórico se sirve del psicoanálisis lacaniano para elaborar su teoría de la ideología. Plantea así que la ideología no es simplemente

una falsa conciencia, una representación ilusoria de la realidad (Žižek 2008: 46). La reproducción de la «efectividad social» exige que los individuos no sepan lo que están haciendo (p. 47). Con ello remite a la conocida sentencia marxiana del Libro I de *El capital* «no lo saben, pero lo hacen» (p. 55). Existe una divergencia entre la realidad social y nuestra «falsa conciencia» o nuestra representación distorsionada de ella. Basándose en el concepto de razón cínica desarrollado por Sloterdijk, Žižek añade que el modo de funcionamiento dominante de la ideología es cínico: la fórmula de Marx se traduce en «saben muy bien lo que hacen, pero aun así lo hacen» (pp. 56-57).

La ilusión ideológica reside a primera vista en el «saber», en la discordancia entre lo que la gente efectivamente hace y aquello que cree hacer: «la ideología consiste en el hecho de que la gente “no sabe lo que en realidad hace”, en que tiene una falsa representación de la realidad social a la que pertenece» (Žižek 2008: 58). Pero la ilusión actúa también al nivel de lo que los individuos hacen y no solo de lo que piensan o creen hacer (p. 59). La ilusión que estructura nuestra relación efectiva con la realidad es doble: la gente no sabe que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión; la gente sabe muy bien cómo son las cosas en realidad, pero hace como si no lo supiera. Por ejemplo, la gente sabe que su idea de libertad encubre una forma particular de explotación, pero comulga con esa idea. La ideología no es una ilusión que enmascare la realidad de las cosas sino «una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social» (p. 61). El planteamiento es el mismo que el ya visto de Althusser: la ideología como relación imaginaria con nuestras condiciones reales de existencia. La ideología de la libertad vela la explotación. Como ha vuelto a explicar Žižek de forma mucho más certera, desentrañando otra vez el «fantasma ideológico», la noción burguesa de libertad comprende cierta libertad, la del trabajador para vender su fuerza de trabajo, libertad que es la forma de su esclavitud, porque el intercambio entre esa fuerza de trabajo y el capital es la forma misma de la explotación (2017: 73).

Marx y Engels lo explican mejor aún: el salario del obrero y el beneficio del capitalista parecen encontrarse en una relación de lo más humana y amistosa, favorecerse mutuamente; pero después se observa que están, por el contrario, en la relación más hostil: «Al comienzo, la magnitud del salario está determinada por un acuerdo libremente

consentido entre el obrero libre y el capitalista libre. Y resulta, después, que el obrero está forzado a dejarse fijar su salario, lo mismo que el capitalista está obligado a fijarlo lo más bajo posible. La libertad de las partes contratantes ha dejado lugar a la sujeción» (Marx y Engels 2019: 49). Althusser lo redondea: formalmente la relación de producción capitalista se presenta como una relación jurídica, de compra y venta de la fuerza de trabajo; esta compra y venta, por más que esté sancionada por las relaciones jurídicas, es una relación de fuerza, una violencia ejercida por la clase capitalista contra quienes solo tienen su fuerza de trabajo (Althusser 2019: 140-141). El derecho y la ley reconocen no solo la libertad del obrero de vender su fuerza de trabajo para que sea explotada a cambio de un salario sino también la libertad del capitalista de explotar a los trabajadores comprando su fuerza de trabajo, lo único que tienen. Y sin embargo, uno y otro son igualmente libres, iguales en cuanto sujetos de derecho en el mercado (p. 184). En el mercado capitalista, explica a su vez Juan Carlos Rodríguez (2002: 642 y 2011: 30), es necesario que el capital y las fuerzas de trabajo se encuentren como libres e iguales, pero esta relación de contrato económico-ideológico entre elementos supuestamente libres e iguales —lo cual da origen a la ideología de la libertad y de la igualdad— no basta. A la vez es necesario que el trabajador se crea un sujeto libre e igual, que se crea su contrato y que está vendiendo su trabajo y no su fuerza de trabajo, lo único que tiene (su vida): «Es ese inconsciente ideológico de la libertad y de la igualdad lo que convierte al trabajador no solo en explotado real sino en supuesto sujeto libre» (Rodríguez 2002: 643, 2011: 31 y 2022: 65).

No es fácil saber en qué medida actúa el cinismo en la ideología si se tiene en cuenta esa «manufactura del consentimiento» desentrañada por Chomsky (1989: 144), desde luego más en la línea gramsciana que en la althusseriana. Las «ilusiones necesarias», afirma en otro lugar, no se pueden imponer en un sistema democrático por la fuerza; más bien se han de instilar en la mente por medios sutiles (2007: 76). Se establecen así los límites de lo pensable (p. 160) o se despliega una «ingeniería de la historia» (p. 164). Este otro lingüista reflexiona sobre cómo «mantener a raya a la plebe» y repara en que «ni siquiera saben que no saben» (2001: 30), un nuevo giro al adagio de Marx. Si Chomsky habla de la palabra clase, «la mala palabra de cinco letras» (p. 83), Perry Anderson se centra en la «palabra H», en la hegemonía, que en la

propuesta gramsciana supone la combinación equilibrada de fuerza y consenso, de coerción y dominio ideológico (2018: 20-21). El teórico italiano se pregunta, en efecto, cómo se conserva la unidad ideológica de todo el bloque social cimentado y unificado precisamente por una determinada ideología (Gramsci 1971: 12 y 1998: 119).

IDEOLOGÍA (2): HEGEMONÍA, REPRODUCCIÓN

La «filosofía de la praxis» ha de suponer la crítica del sentido común (Gramsci 1971: 14 y 1998: 122). Esto es, de una concepción del mundo convertida en norma de vida y de conducta, de actividad práctica (1971: 26-27). No es sino la mentalidad popular (p. 30). Pero Gramsci también utiliza el concepto de ideología. El sentido peyorativo de la palabra, advierte, ha desnaturalizado el análisis teórico del concepto. Se ha considerado ideología tanto la superestructura necesaria de determinada infraestructura como las lucubraciones arbitrarias de ciertos individuos (p. 56). Recuerda la afirmación de Marx sobre la solidez de las creencias populares o su convicción de que tienen a menudo la misma energía que una fuerza material (pp. 57, 101). Tirando sin duda de este hilo marxiano y adelantándose a los historiadores de las mentalidades, indica que el mundo de las ideologías en su conjunto está más atrasado que las relaciones de producción (p. 120). Los «hechos ideológicos de masa», dirá en otro momento, van siempre retrasados respecto de los «fenómenos económicos de masa» (2013: 364-365).

La filosofía de la praxis debe estudiar objetivamente lo que los hombres piensan de sí mismos y de los demás (Gramsci 1971: 120). El sentido común es la filosofía de las multitudes, a las que se trata de tornar ideológicamente homogéneas (p. 127). Marx ha teorizado «la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza» (p. 207). Para la filosofía de la praxis, las ideologías son hechos históricos reales que es preciso desvelar en su naturaleza de instrumentos de dominio (p. 245). Las superestructuras son para esta filosofía una realidad objetiva y operante (p. 245). Concebida como teoría de las contradicciones en la historia y la sociedad, la filosofía de la praxis se ocupa de la crítica de las ideologías, aborda el conjunto de las superestructuras y su tendencia a esconder la realidad, la lucha

y la contradicción (p. 246). Gramsci insiste en que en el fundador de la filosofía de la praxis, lógicamente Marx, está contenida *in nuce* «la teoría de la hegemonía y del consentimiento, además del aspecto de la fuerza y de la economía» (p. 249). La ideología proporciona «el cemento más íntimo a la sociedad civil y, por tanto, al Estado» (p. 258). De hecho, nuestro teórico escribe en otro momento que el Estado es igual a la sociedad política más la sociedad civil, es decir, «hegemonía acorazada con coacción» (Gramsci 2013: 261). En el punto en que un «grupo subalterno» se hace hegemónico siente la necesidad de construir un nuevo tipo de Estado, un nuevo orden intelectual y moral, así como «la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más finas y decisivas» (p. 343). De esto se encargan los «intelectuales orgánicos», producidos por una clase a la que dan homogeneidad y conciencia de sí misma (p. 347). Nuestro autor pone en evidencia la «utopía social» por la que los intelectuales se creen autónomos con respecto al grupo social dominante (p. 349).

Los intelectuales orgánicos son los gestores del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y el gobierno político. Están encargados de que las masas den un consentimiento espontáneo a la orientación impresa a la vida social por ese grupo dominante y de que el «aparato de coerción estatal» asegure legalmente la disciplina de los grupos que no dan su consentimiento ni activa ni pasivamente (Gramsci 2013: 353). Se entiende entonces que para Benjamin la historia de los intelectuales debiese escribirse, desde el materialismo, en relación estrecha con una «historia de la incultura», de las capas incultas revolucionarias; los intelectuales no serían de este modo un simple ejército de renegados de la burguesía sino una línea de avanzada de la «incultura» (Benjamin 1990: 37-38). Para Trotski no había duda: la *intelligentsia* se encuentra en situación de subordinación directa o indirecta de la clase poseedora, del Estado capitalista (1973: 43). Si los intelectuales no tienen que vender su fuerza de trabajo bruta, la tensión de sus músculos, en cambio se ven obligados a vender toda su personalidad humana, no a través del temor sino de la conciencia: «Y en conclusión, ellos mismos no quieren, y no pueden, reconocer que su frac profesional no es más que un hábito de presidiario bien cortado» (p. 45).

La ideología se difunde por toda el área social determinando tanto la unidad de fines económicos y políticos como la unidad intelectual

y moral, creando la hegemonía de un grupo social, que se sirve del Estado como un organismo propio (Gramsci 2013: 370). La aportación de Gramsci no estribaría tanto en si el Estado es pura coerción o coerción más hegemonía sino en señalar la importancia de la hegemonía ideológica como forma de dominación consensual (Larraín 2008: 122). En realidad, con la palabra hegemonía el italiano se refiere a la vez a consentimiento y coacción (Eagleton 2005: 152). El Estado recurrirá a la violencia si se ve forzado a ello, pero al hacer esto corre el peligro de sufrir una pérdida drástica de credibilidad ideológica (p. 156). Por su parte, Althusser explica en *Ser marxista en filosofía* por qué es imposible concebir la ideología fuera de la lucha de clases, de las prácticas sociales y de los aparatos ideológicos de Estado. Y a propósito de estos, reconoce que Gramsci hace observaciones muy parecidas a las suyas. Con todo, matiza que él pone más acento en el carácter de Estado de los aparatos ideológicos, en su adhesión a la clase dominante y en «la fuerza compacta que representa, desde el punto de vista de los intereses de esa clase dominante, el bloque aparato represor del Estado-aparatos ideológicos del Estado» (Althusser 2017: 167). El italiano asocia los aparatos con lo que llama, siguiendo a Hegel pero dándole otro sentido, sociedad civil. Les concede de este modo una autonomía que excede su fuerza real, subestimando la fuerza del Estado y con ello la fuerza de dominación de la clase que está en el poder (p. 167).

Althusser vuelve a referirse a Gramsci en otro trabajo ya mencionado, «Marx dans ses limites». La contribución del autor de *El capital* le parece importante por cuanto ve en las ideologías sistemas de ideas y representaciones en las cuales la realidad es deformada, a la vez que defiende la tesis del carácter social de las ideologías —Lenin hablará después de «relaciones sociales ideológicas»— y de su función en la lucha de clases (Althusser 1999: 509). Sin embargo, Marx no ha franqueado el límite de la existencia material de las ideologías y de su existencia en la materialidad de la lucha de clases. Es lo que ha intentado hacer nuestro filósofo sugiriendo que las ideologías pueden encontrar esa existencia material en los aparatos tendencialmente ligados al Estado. Gramsci ya plantea la cuestión de la infraestructura material de las ideologías, pero no usa el concepto de aparato ideológico de Estado sino de aparato hegemónico, «ce qui laisse dans le vide la question de savoir par quoi est assuré l'effet d'hégémonie dont il parle, dans les appareils dont il parle» (p. 512). El italiano define estos aparatos por su

efecto o resultado, la hegemonía, mientras que Althusser los define por su «causa motriz», la ideología (p. 512). Están el Estado y sus dos elementos, la fuerza y la hegemonía o el consenso; está la sociedad civil, constituida por el conjunto de aparatos hegemónicos, que no se sabe con qué funcionan: «un moteur à essence, ça marche à l'essence, un appareil idéologique d'État, ça marche à l'idéologie, mais un appareil hégémonique?» (p. 514).

Los aparatos hegemónicos pertenecen a la sociedad civil (lo privado); los aparatos ideológicos al Estado (lo público) (Morfino 2020: 433). La sociedad civil prima entonces sobre el Estado. Se puede pensar que Gramsci habla de lucha de clases y que el término de hegemonía designa la dominación de clase. Pero las luchas de clase económicas, políticas e ideológicas solo son representadas en este esquema bajo la forma del efecto de hegemonía, al precio del idealismo absoluto de una hegemonía sin base material. No hay ninguna explicación sobre los aparatos de fuerza, que forman parte del efecto de hegemonía (Althusser 1999: 518). Pese a las coincidencias existentes entre ambos teóricos (Starckenbaum 2017), la crítica del francés es implacable. Gramsci oculta casi completamente la infraestructura bajo el concepto de sociedad civil, así como la lucha de clases y el papel del Estado, cuya fuerza es integrada en el efecto de hegemonía (Althusser 1999: 518). Que se pueda descifrar todo lo que pasa no solo en la infraestructura o la lucha de clases sino también en el derecho y el Estado mediante el solo nivel de la hegemonía; que se pueda descifrar toda la naturaleza terriblemente material de la producción, de la explotación y por lo tanto de la lucha de clases en la producción, la naturaleza terriblemente material de las coacciones y prácticas del derecho, de las luchas de clase políticas e ideológicas, a través de la sola realidad llamada hegemonía, es de un sorprendente idealismo para nuestro filósofo (p. 519).

Los conceptos de materialismo histórico e ideología son indisolubles, como indiqué líneas arriba. La explicación de Althusser bastará para entenderlo. En *Ser marxista en filosofía* señala cómo toda formación social se organiza para Marx según un modo de producción específico y esta producción de los bienes materiales determina en última instancia la superestructura, que agrupa por un lado al derecho y al Estado y por otro a las ideologías (Althusser 2017: 164). Toda formación social está basada, así pues, en una relación de producción que es una relación de explotación. Esta última varía con los diferentes modos

de producción. No se trata de relaciones intersubjetivas ni humanas, como ya se ha precisado varias veces aquí, sino de relaciones de clases y, por consiguiente, de luchas de clases (p. 164). Pero Marx no se detiene en este punto y muestra que, para que una formación social exista en la historia, para poder subsistir, debe reproducirse. La reproducción de las condiciones de producción abarca tanto la producción material como sus condiciones jurídicas, políticas e ideológicas (p. 165). Cuando se pasa de la base a la superestructura ha de hablarse, más que de reproducción, de perpetuación o conservación. Pues en la base la reproducción se efectúa en un tiempo muy corto, mientras que en la superestructura el ciclo de la reproducción se hace a más largo plazo y en ciertos casos se vive como eterno (pp. 165-166). Pensamos de nuevo, lo hemos visto con Gramsci, en las largas duraciones de las mentalidades o las ideologías. Como ya se plantea en *Pour Marx* al hilo del concepto de sobredeterminación de toda contradicción, una revolución en la estructura no modifica *ipso facto*, en un relámpago, las superestructuras existentes y en particular las ideologías, pues cuentan con una consistencia suficiente para sobrevivir fuera del contexto inmediato de su vida (Althusser 1996c: 115-116; Ricoeur 1997: 178).

La superestructura tiene la función de asegurar la perpetuación de las condiciones generales de la producción y por lo tanto de la explotación y de la lucha de clases, de la dominación de la clase explotadora y la sumisión de la clase o las clases explotadas: «Es evidente que esta tarea se extiende por un plazo muy diferente y se efectúa en un ciclo muy diferente del de la infraestructura económica» (Althusser 2017: 166). Hace falta en primer lugar que el aparato de Estado esté instaurado, es decir, que la clase en ascenso conquiste el poder del Estado y transforme el aparato de Estado para adaptarlo a su explotación, «y esto no puede hacerse sin una lucha de clases, siempre muy larga en la economía, en la política y en la ideología» (p. 166). Hace falta en segundo lugar que se instaure el derecho o se lo ponga en funcionamiento para sancionar las relaciones de producción, que el Estado afiance el rigor de sus aparatos represivos (tribunales, policía, ejército en el caso del Estado burgués). Por último, hace falta que el Estado ponga en funcionamiento los aparatos ideológicos de Estado (AIE) destinados a lograr la unidad ideológica de la clase dominante y su hegemonía sobre la clase explotada. Una nueva clase necesita siglos,

como muestra la historia, para asegurar las condiciones jurídicas, políticas e ideológicas de la producción y la reproducción (p. 166).

De acuerdo con este planteamiento, la ideología cumple un papel decisivo a la hora de reproducir las condiciones de producción (Ricoeur 1997: 183-185). Althusser pide renunciar de una vez por todas a la concepción burguesa de la ideología, a la creencia de que la ideología no es más que ideas, porque estas ideas tienen una relación directa o indirecta con las prácticas sociales (2017: 170). No hay práctica que no esté gobernada por una ideología (p. 170). La clase dominante, la que se ha adueñado del poder del Estado, tiene necesidad de una ideología dominante no solo para dominar las ideas de la clase dominada sino también para conseguir su unidad ideológica, indispensable para conservar su unidad política y no quedar a merced de la rebelión de los explotados (p. 172). Es en una larga lucha de clases económica, política e ideológica donde una nueva clase conquista su unidad de clase dominante contra la antigua clase dominante y a la vez contra la nueva clase dominada (p. 172). La lucha de clases se da también a nivel ideológico, entre la ideología dominante (la de la clase dominante) y la ideología de la clase dominada.

La filosofía no se ve libre de esa lucha a nivel ideológico, como no se ven libres de ella la historia, la literatura o el arte. Para Althusser hay una lucha de clase filosófica y por eso define la filosofía en última instancia como «lucha de clase en la teoría» y al filósofo como alguien que combate en la teoría (2017: 186). El filósofo marxista combate con «una nueva práctica de la filosofía», alejada de la ilusión burguesa que supondría creer en una «filosofía marxista» (p. 186). Ningún filósofo es neutro, aunque crea serlo, leemos páginas antes en *Ser marxista en filosofía*. La filosofía es el campo de batalla donde se libra una guerra perpetua entre el campo idealista y el campo materialista (pp. 156-157). Una filosofía, indica en otro momento partiendo del concepto kantiano de *Kampffplatz*, solo existe en virtud de la posición que ocupa y solo ocupa esa posición en un espacio ya lleno por otras filosofías; solo existe en virtud de su diferencia conflictual con las demás posiciones existentes y solo puede conquistarla contra estas (1998: 201). La filosofía es toma de posición, no se puede hacer filosofía sin tomar posición. Toda posición es antiposición (Raymond 1997: 168). La filosofía tiene una dimensión política, es una práctica social implicada en la lucha ideológica de clases. Se trata de hacer una «filosofía-no-filosofía»

como toma de posición materialista en el campo de batalla filosófico (Sosa 2020). Esta imagen del campo de batalla ha sido aplicada por Perry Anderson a la historia de las ideas, cuyo espectro oscila de la derecha a la izquierda (Anderson 1998 y 2008).

A propósito del humanismo, Althusser desarrolla ya en *Pour Marx* unas notas fundamentales sobre la ideología. La define —lo vimos de la mano de Duby— como un sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) que posee su lógica propia y está dotado de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada (1996c: 238). Para comprender su función social hay que remitirse a la teoría marxista de la historia y a la visión de las sociedades humanas como totalidades, como unidades complejas donde se pueden distinguir tres niveles: la economía, la política y la ideología. Por lo tanto: «L'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale. Tout se passe comme si les sociétés humaines ne pouvaient subsister sans ces formations spécifiques, ces systèmes de représentations (de niveau divers) que sont les idéologies. Les sociétés humaines sécrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historique» (p. 238). Nuestro filósofo es taxativo: la ideología no es una aberración o una excrecencia contingente de la historia sino una estructura esencial para la vida histórica de las sociedades (p. 239). Más gráficamente escribe en otra ocasión que «toute formation sociale "fonctionne à l'idéologie", comme on dit d'un moteur à essence qu'il "fonctionne à l'essence"» (1995: 236). El nivel ideológico es una realidad objetiva indispensable para la existencia de toda sociedad (Harnecker 1974: 97). Por eso he venido diciendo que la teoría marxista de la historia lleva a una teoría y a una historia de la ideología, de la producción ideológica.

La ideología es definida por el autor de *Pour Marx* como profundamente inconsciente (Ricoeur 1997: 168; Larraín 2008: 125). Constituye un sistema de representaciones que la mayor parte de las veces no tienen nada que ver con la conciencia. Son como estructuras que se imponen a la inmensa mayoría sin pasar por su conciencia, actúan sobre nosotros mediante un proceso que se nos escapa. Vivimos la ideología no como una forma de conciencia sino como un objeto de nuestro mundo, como nuestro mundo mismo (Althusser 1996c: 239). Los hombres y las mujeres viven sus acciones, comúnmente referidas a la libertad y la conciencia individuales, en la ideología, a través de ella

y por ella. La relación que establecen los hombres y las mujeres con el mundo, incluida la historia, pasa por la ideología, es la ideología misma (p. 240). La ideología concierne por lo tanto a la relación que vivimos con nuestro mundo. No es una relación simple sino una relación de segundo grado. La ideología no dice la relación con nuestras condiciones de existencia sino la forma en que vivimos la relación con nuestras condiciones de existencia, lo cual supone una relación real y una relación imaginaria: «Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire» (p. 240). En palabras de Ricoeur: «Une idéologie est à la fois vécu et imaginaire, elle est le vécu comme imaginaire. C'est pourquoi nous avons un rapport réel déformé en rapport imaginaire» (1997: 188). Lo que es deformado por la ideología no es la realidad misma, no son las condiciones de existencia reales, sino nuestra relación con estas condiciones de existencia: «L'imaginaire est constitutif de notre relation au monde» (p. 198).

La ideología supone una deformación socialmente necesaria. El todo social ha de ser opaco a los individuos y esto determina que su representación de la realidad, del lugar que ocupan en ese todo, sea necesariamente deformado (Sánchez Vázquez 1985: 31), falseado (Harnecker 1974: 103). Así por ejemplo, la ideología humanista burguesa de la libertad, de la igualdad y la razón, una ideología de clase, adopta una forma universal y no libera a los hombres y las mujeres sino para explotarlos, convenciéndoles de vivir su servidumbre como su libertad (Althusser 1996c: 241). La revolución burguesa, afirma nuestro filósofo en «Maquiavelo y nosotros» (1972-1986), solo libera a los hombres de las relaciones de explotación feudales para someterlos a las relaciones de explotación capitalistas: «liberté formelle, mais inégalité réelle dans une nouvelle exploitation» (Althusser 2001: 102). Es decir, que hay una ideología burguesa de la libertad como hay una ideología feudal de la servidumbre. En cuanto a la función de clase de la ideología, la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, la cual le sirve no solo para dominar a la clase explotada sino también para constituirse en clase dominante (Althusser 1996c: 242). La ideología es indispensable en toda sociedad para formarnos, transformarnos y responder a las exigencias de nuestras condiciones de existencia; es el elemento por el cual y en el cual la relación con nuestras condiciones de existencia se regla en beneficio de la clase dominante (p. 242).

Solo una filosofía que no se formula como filosofía, lo hemos visto, puede cobrar conciencia de su lugar en la lucha ideológica. En «Lenin y la filosofía» (1968), Althusser subraya la supresión radical de la filosofía inscrita en la Tesis XI sobre Feuerbach («Los filósofos solo han interpretado el mundo, se trata de transformarlo») y *La ideología alemana*. En este último libro, donde Marx y Engels además esbozan los primeros fundamentos de la teoría marxista de la historia, se aprecia una teoría de la filosofía como alucinación o mistificación, como sueño «fabriqué avec ce que j'appellerai les restes diurnes de l'histoire réelle des hommes concrets, restes diurnes revêtus d'une existence purement imaginaire, où l'ordre des choses est renversé» (Althusser 1998: 115). Sin duda, es una alusión a la imagen de la cámara oscura y su inversión de la realidad (Larraín 2008: 124). Lo relevante es lo que Althusser deduce de aquí: la filosofía no es sino ideología, no tiene historia propia, lo que parece pasar en ella pasa en realidad fuera de ella, en la sola historia real, la de la vida material de los hombres y las mujeres. Las ideologías, y en primer lugar la filosofía, velan la realidad.

Nuestro filósofo perfecciona en otros lugares esta definición rudimentaria de la ideología como puro sueño o alucinación. En «Sur Feuerbach» (1967) plantea que toda ideología es por esencia especular, un reflejo invertido de lo real, por lo que para Marx «il faut renverser le renversement, pour remettre l'idéologie sur ses pieds et la détruire comme idéologie» (2001: 228-229). Y en «La querelle de l'humanisme», del mismo año, también se refiere a la teoría de la ideología esbozada en *La ideología alemana* en estos términos: «L'idéologie, littéralement, n'est rien, elle est le reflet vide (et inversé: la chambre noire) et exact de ce qui se passe dans la réalité» (p. 499). Por el contrario, en *Elementos de autocrítica*, pone de relieve que la ideología, «dans son équivoque trompeuse de *L'idéologie allemande*», tiene dos sentidos: la ilusión o el error y la categoría crucial para la formación de la superestructura (1998: 173). Lógicamente solo este último es el decisivo para la teoría marxista de la ideología, para una «théorie matérialiste de l'idéologie et de l'histoire des idéologies» (Balibar 1974: 220).

El autor de *Pour Marx* incide en las determinaciones eficaces de la superestructura sobre la determinación en última instancia de la economía, de modo que jamás la dialéctica económica se da en estado puro: «Ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la "dernière instance" ne sonne jamais» (Althusser 1996c: 113; Balibar

2003: 88). En el todo complejo y estructurado que es la sociedad, «la superstructure n'est pas le pur phénomène de la structure, elle en est aussi la condition d'existence» (1996c: 211). Marx no afirma que la superestructura corresponde a la base; todo lo que dice es que la superestructura se eleva sobre la base, puntualiza Althusser en «Marx dans ses limites» (1999: 426-427). Quiere remarcar con este matiz semántico que la superestructura no es una pura expresión de la infraestructura, sino una construcción real. La ideología, en concreto, no es un «mero epifenómeno de la estructura económica» (Larraín 2008: 127), el «fantasma de la base económica» (Rodríguez 2002: 641, 2011: 29 y 2022: 63). El nivel ideológico no constituye un simple reflejo del nivel económico; antes bien, tiene su propio funcionamiento y desarrollo (Harnecker 1974: 107). Estamos ante un modelo de acción recíproca entre la infraestructura y la superestructura (Ricoeur 1997: 173). No existe una determinación directa o mecánica del nivel económico sino una determinación compleja, estructural (Harnecker 1974: 108).

Las relaciones económicas, las relaciones sociales de producción son determinantes en última instancia, pero no expresan, no «vomitan» las relaciones políticas e ideológicas: «Se trata de relaciones sociales en bloque que se interfluyen entre sí como vasos comunicantes» (Rodríguez 2013: 145). La «Soutenance d'Amiens» cuenta con un apartado dedicado expresamente a la «última instancia» (Rodríguez 2013: 190-191). Si la economía es determinante en «última» instancia, es que hay otras determinaciones, las que figuran en la superestructura jurídico-política e ideológica (Althusser 1998: 209). Marx se aparta así de todo mecanicismo, porque la determinación en última instancia por la base económica solo puede pensarse en un todo diferenciado y articulado. No es una concepción mecanicista de la determinación sino una posición dialéctica (p. 210). La lucha de clases de la base se articula o no se articula con la lucha de clases de la superestructura (p. 214). La explotación de clase no puede durar, reproducir sus condiciones, sin el concurso de la superestructura, sin las relaciones jurídico-políticas y las relaciones ideológicas, determinadas en última instancia por las relaciones de producción (p. 229). Aquellas relaciones marcan la vida y la carne de los hombres y las mujeres tanto como estas: «Et comme le rapport de production est un rapport de lutte de classe, c'est la lutte de classe qui détermine en dernière instance les rapports de la superstructure, leurs contradictions, et la surdétermination dont ils marquent

l'infrastructure» (p. 230). Prestemos atención a este razonamiento porque, como señalaré más abajo, a la definición althusseriana de la ideología se la ha acusado de olvidarse de la lucha de clases.

IDEOLOGÍA (3): LA MÁQUINA DEL ESTADO

Hay dos afirmaciones simétricas en *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, un texto que Althusser comienza en los años sesenta y retoma y acaba en 1978. La primera es «L'homme est un animal historique» (2014: 83). La segunda es «L'homme est par nature un animal idéologique» (p. 228). Es un animal ideológico porque vive en la ideología, bajo relaciones sociales ideológicas (p. 228). Más allá del imaginario o la experiencia individual, se puede hablar de ideología cuando hay un cuerpo de ideas socialmente establecido (pp. 228-229). El hombre no puede vivir ni actuar sino bajo una serie de ideas, las de su práctica (p. 384). Podríamos establecer por lo tanto que es un animal ideológico porque es un animal histórico y viceversa. Somos efectos de la historia y, en tanto que actos/efectos históricos, somos ante todo animales ideológicos (Rodríguez 2022: 8). No somos animales racionales o lingüísticos sino animales ideológicos (Rodríguez 2016: 35).

En las sociedades de clases, todas las ideologías presentan la marca de una clase (Althusser 2014: 229). Una ideología es un sistema de ideas y representaciones en tanto en cuanto constituye un sistema de relaciones sociales (p. 223). La lucha que tiene lugar en las ideas, en las relaciones sociales ideológicas —Althusser insiste en este concepto de Lenin—, no es sino una forma de la lucha de clases general (p. 223). Es decisivo este concepto de lucha de clases ideológica (p. 224). La lucha de clases no se da solo a nivel económico o político. La ideología se borra como ideología, borra la lucha de clases. La ideología se impone a la conciencia «libre» de los hombres y las mujeres, interpelándolos de tal forma que se ven obligados a aceptar libremente sus ideas como verdaderas, obligados a constituirse en sujetos libres, capaces de reconocer la verdad allí donde reside, en las ideas de la ideología (p. 227). El mecanismo de interpelación ideológica, concluye Althusser, transforma a los individuos en sujetos (p. 228). Habría que matizar, con todo, que la ideología burguesa interpela a

los individuos como sujetos libres, de la misma forma que la ideología feudal los interpela como siervos del Señor o del señor (Althusser corre el riesgo de caer en una teoría ahistórica de la ideología, asunto del cual me ocuparé después).

Las ideologías son inseparables de las instituciones, de los aparatos ideológicos de Estado, que están penetrados y unificados por la ideología dominante. La clase dominante no los ha conquistado sino al precio de una larga y dura lucha de clases (Althusser 2014: 233). La nueva clase que se constituye como dominante se hace con el poder del Estado, conquista los aparatos ideológicos de Estado existentes para reformarlos y sienta las bases de los nuevos aparatos que necesita (p. 232). Todo se juega alrededor del Estado en las sociedades de clases (pp. 233-234). Aquella clase que deviene dominante tiene necesidad no solo de los aparatos represivos de Estado, que funcionan con la violencia física, sino también de otro tipo de aparatos que funcionan con la ideología y la persuasión, con el consenso. Ninguna clase dominante puede asegurar su duración con la sola fuerza. Ha de adquirir no solo el libre consentimiento de la clase a la cual domina y explota sino también el libre consentimiento de sus propios miembros, unificándolos como clase (p. 235).

La ideología de la clase dominante debe constituirse en ideología efectivamente dominante y esto requiere la intervención del Estado en la lucha ideológica (Althusser 2014: 235). El papel del Estado es determinante en todo lo que concierne a la ideología dominante y su realización en los aparatos ideológicos de Estado. Nuestro filósofo alerta sobre el peligro teórico de reducir los aparatos ideológicos de Estado al simple concepto de aparatos ideológicos (p. 236). El Estado «n'est rien d'autre que la machine de domination de la classe exploiteuse, puisqu'il est le produit de la lutte de classes, et sert la lutte de la classe dominante en assurant les conditions de la reproduction de la société de classe dans son ensemble» (p. 280). La ideología y los aparatos ideológicos de Estado entran en escena a la hora de asegurar esas condiciones de reproducción, a la hora de reproducir las relaciones de producción (Larraín 2008: 127-128). Lo atisba de algún modo Henri Lefebvre cuando indica que la función de la ideología es «dissimuler les contradictions, voiler les solutions, c'est-à-dire le dépassement du mode de production existant, sous de fausses solutions» (1972: 74-75).

Las ideas althusserianas sobre el Estado se repiten con nuevos matices en «Marx dans ses limites». El Estado es una máquina destinada a servir la lucha de la clase dominante, a perpetuarla (Althusser 1999: 435). Si Lenin dice que no ha existido siempre es porque constituye un instrumento de dominación de clase, porque solo surge en una sociedad de clases, no antes (p. 435). El Estado hace todo lo posible por mostrar que está separado de la lucha de clases (p. 443). Oficialmente no interviene en política, está por encima de las clases y solo gestiona objetivamente los asuntos de la nación, de todos, pero no es neutro porque está inclinado hacia el lado de la clase dirigente (p. 446). Marx ha denunciado esta mistificación: el Estado está separado de la lucha de clases, pero para ser un Estado de clase que sirve mejor los intereses de la clase dominante (p. 446), para intervenir mejor en la lucha de clases (p. 448). Es una máquina que sirve de instrumento a la dominación de clase —a las formas económicas, políticas e ideológicas de dominación, es decir, de explotación y opresión de clase— y a su perpetuación (p. 458). Ahora bien, ni Marx ni Lenin han reflexionado sobre la función del Estado en la reproducción de las condiciones sociales e incluso materiales de la producción, de las relaciones de producción (pp. 468-469). Esto es, de las condiciones de explotación y de opresión (p. 470).

El Estado es una máquina de fuerza o violencia, pero al mismo tiempo una máquina de producir poder legal (Althusser 1999: 478). Mejor dicho, transforma la fuerza o violencia de la lucha de clases en poder (del Estado), en leyes y derecho (p. 480). Solo la fuerza de la clase dominante entra en el Estado y es reconocida por él, transformándola en derecho, leyes y normas y separándola de la lucha de clases de la que ha surgido (p. 481). La ideología que el Estado profesa niega la existencia de la lucha de clases, niega el funcionamiento de la naturaleza de clase del Estado (p. 481). Solo la clase dominante tiene acceso al Estado para transformar su propia fuerza en poder, sus razones de clase en ideología del servicio público (p. 482). Althusser insiste: el Estado «n'est "au-dessus des classes", donc au-dessus de la lutte des classes, que pour pouvoir mieux y intervenir au service de la classe dominante» (p. 491). La ideología dominante dice que el Estado está por encima de las clases, que no tiene ninguna relación con las clases en lucha, que es al contrario una institución neutra por encima de las clases —como un árbitro está por encima del enfrentamiento de

dos equipos— y se limita a hacer triunfar el interés común, el interés general o público (p. 491).

Este Estado árbitro, como también lo llama Juan Carlos Rodríguez (2001: 193-196), no está separado o por encima de la lucha de clases sino para asegurar la reproducción de las condiciones de dominación de la clase dominante, de las relaciones de producción y explotación (Althusser 1999: 493). Si toda sociedad de clases debe perpetuar la relación de producción y explotación bajo la cual vive, el Estado juega, en esta reproducción, un papel especial (p. 496). En concreto, lo juegan la superestructura jurídico-política y la ideológica y, más en concreto, los aparatos ideológicos de Estado. Ante todo el Estado vigila que la lucha de clases, es decir, la explotación, no sea abolida sino conservada, mantenida y reforzada en beneficio de la clase dominante, que las condiciones de esta explotación sean conservadas y reforzadas (p. 498). Sin embargo, lo mismo que la plusvalía es invisible desde el discurso de la economía política clásica, el Estado es invisible desde el discurso político burgués (Pallota 2020: 112). Tanto la explotación de la fuerza de trabajo a nivel económico como la explotación ideológica son invisibles (Enríquez del Árbol 2006: 30).

Maquiavelo, a quien Althusser define como el primer teórico de la coyuntura (2001: 60), un concepto fundamental para nuestro filósofo (Gainza 2017; Espinoza Carrasco 2020; Starcenbaum 2020), viene a postular que la lucha de clases es indispensable para el desarrollo de todo Estado que quiere extenderse y durar, «s'étendre, c'est-à-dire s'agrandir jusqu'à devenir l'État de la nation» (2001: 117). Si atendemos a la historia de la constitución de los Estados nacionales, el autor de *El príncipe* solo piensa las condiciones de existencia y de clase de esa forma de transición entre el feudalismo y el capitalismo que es el Estado absolutista (p. 168). Conviene tenerlo en cuenta porque Maravall dedica todo un ensayo al nacimiento del Estado moderno en esa coyuntura de transición y a la mentalidad social que este hecho lleva aparejada. Nacimiento histórico, en efecto, porque el Estado no ha existido siempre, como recuerda Althusser en otros lugares (1998: 117), a pesar de que los Estados naciones, las naciones Estados, son un buen ejemplo de invención de la tradición, pues reclaman por lo general ser lo contrario de la novedad, estar enraizados en el pasado más remoto y ser lo contrario de lo construido, comunidades humanas naturales (Hobsbawm 2002: 21).

En su clásico estudio sobre el Estado capitalista, Poulantzas parte del Engels de *Origen del Estado, la propiedad privada y la familia* (1884) para resaltar la necesidad de un poder que, situado en apariencia por encima de la sociedad, pero salido de ella, amortigua el conflicto entre las clases (2007: 48-49). Ya en el *Anti-Dühring* se precisa la función del Estado a la hora de mantener las condiciones de producción (p. 51). En efecto, escribe Engels: «El Estado moderno, cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista; es el Estado de los capitalistas; es el capitalista colectivo ideal» (1968: 302). El Marx que desentraña la Comuna también emplea la misma imagen de la máquina: ante la amenaza del proletariado, la burguesía se sirve del poder del Estado «como de una máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo» (Marx, Engels y Lenin 2014: 33). Como plantea sucintamente Châtelet, frente a la teoría hegeliana del Estado, según la cual realiza la razón, el Estado es para Marx un organismo de dominación que usa la ley, la policía y el ejército con objeto de hacer perdurar la explotación de aquellos que solo tienen su fuerza de trabajo por parte de quienes poseen los medios de producción (1989: 533).

Para Poulantzas el Estado moderno es un Estado de clase. El dominio político de clase está ausente de sus instituciones, organizadas en torno a los principios de libertad e igualdad de los individuos: la legitimidad del Estado no se funda ya sobre la voluntad divina sino sobre el conjunto de los ciudadanos formalmente libres e iguales (2007: 149). El Estado capitalista se presenta como encarnación del interés general de toda la sociedad, como materialización de la voluntad del cuerpo político que sería la nación o el pueblo (p. 150); oculta así su carácter político de clase (p. 163). No es sino el planteamiento de Althusser, quien en «Solitude de Machiavel» (1977) recalca que para la ideología burguesa no hay ningún horror en el origen del Estado; este no es sino derecho, y como este derecho está en la naturaleza humana, nada más natural que el Estado (1998: 319); o bien el planteamiento de Gramsci, para quien el Estado se concibe como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión de ese grupo, si bien este desarrollo se presenta como una expansión universal, de todas las energías nacionales, y la vida estatal consiste en una constante superación de los equilibrios inestables entre los intereses del grupo dominante y los de los grupos subordinados (1973: 24-25); o el planteamiento de Lenin:

El Estado, es decir, la violencia organizada, surgió inevitablemente en determinada fase del desarrollo social, cuando la sociedad se dividió en clases antagónicas y su existencia se hubiera hecho imposible sin un «poder» situado, aparentemente, por encima de la sociedad y hasta cierto punto separado de ella (Lenin 1976: 131).

Otro althusseriano, Balibar (1974: 90-91), acude, como Poulantzas (2007: 140-142), a la división operada por Lenin entre aparato de Estado y poder de Estado: el poder político de la clase dominante no se ejerce directa sino indirectamente, por la intermediación de un aparato situado por encima de la sociedad. El Estado, afirma Balibar, no es una forma histórica inmóvil que la burguesía retoma arrancándola a las clases dominantes anteriores. El desarrollo del capitalismo transforma la estructura del Estado, el funcionamiento tanto de sus aparatos represivos como ideológicos, y esta transformación permite a la clase burguesa constituirse: «No hay históricamente ni anterioridad de la burguesía al Estado ni anterioridad del Estado a la burguesía sino historia de transformaciones recíprocas» (1974: 176-177). Poulantzas se ocupa precisamente del Estado absolutista como Estado de transición, señalando que su cometido consiste en instaurar las relaciones capitalistas y liquidar las relaciones feudales de producción (2007: 197-211). El nivel político se convierte en determinante para ese Estado absolutista (Rodríguez 1990: 146-148). Asimismo, este teórico se detiene en el Estado capitalista y las ideologías (Poulantzas 2007: 247-289) y en el Estado capitalista y la fuerza (pp. 290-294). Por lo que se refiere al primer aspecto, hace hincapié en que la región jurídico-política de la ideología burguesa incide en la libertad y la igualdad de los individuos privados como «sujetos de derecho», unificándolos en la universalidad política del Estado-nación. Por lo que respecta al segundo, explica que el Estado capitalista se reserva el ejercicio monopólico de la represión, presentándola como conforme al interés general, ejercida dentro de los límites jurídicos.

En la entrevista imaginaria *Las vacas negras* Althusser vuelve a oponer la teoría marxista del Estado a la teoría burguesa para la cual constituye una realidad exterior y superior a la lucha de clases, un árbitro que se identifica con el interés general o público. Aquí recalca que el Estado no se comprende sino en función de la lucha de clases y de la dominación de clase; que nace en el seno mismo de la lucha de clases;

que transforma las relaciones de fuerza de la lucha de clases en relaciones jurídicas reglamentadas en leyes; que la nueva clase dominante que conquista el poder del Estado está obligada a transformar el aparato de Estado heredado para adaptarlo a sus propias formas de explotación y opresión; y, en definitiva, que el Estado sirve para la reproducción de las condiciones generales (económicas, jurídicas, políticas e ideológicas) de las relaciones de producción y, por consiguiente, de las relaciones de clase existentes en provecho de la clase dominante (Althusser 2019: 142-146). Nos tropezamos de nuevo con la función esencial de la superestructura jurídico-política e ideológica para la reproducción.

Pero es sin duda en el célebre artículo «Ideología y aparatos ideológicos de Estado» (1970) y en el manuscrito del que este se desgaja, *Sobre la reproducción*, donde Althusser desmenuza más sistemáticamente todo este asunto. Aquí comienza postulando que es imposible hablar del Estado, del derecho y de la ideología sin hacer intervenir la lucha de clases, lo mismo que es imposible hablar de esta sin hacerlo antes del Estado, del derecho y la ideología (1995: 27). Haría falta hablar de todo al mismo tiempo. No es sino a partir de la reproducción como es posible y necesario pensar la existencia y la naturaleza de la superestructura, que ya se sabe disfruta de una relativa autonomía con respecto a la base y ejerce una acción de retorno sobre ella (pp. 82, 276). Hay que distinguir entre la superestructura jurídico-política (el derecho y el Estado) y la superestructura ideológica (las diferentes ideologías) (pp. 83, 275). La primera es por regla general más eficaz que la segunda. En cuanto a las relaciones entre el derecho, el Estado y la ideología, «il n'est possible de poser ces problèmes (et donc de les résoudre) que du point de vue de la reproduction» (p. 84). El derecho no existe sino en función de las relaciones de producción existentes, que sin embargo están completamente ausentes en él (p. 90). La teoría marxista del Estado lo define como un aparato represivo y distingue entre poder y aparato de Estado (pp. 105, 279). Las clases en lucha buscan detentar el poder de Estado y utilizar el aparato de Estado en función de sus intereses de clase (Althusser 1995: 105, 280; Harnecker 1974: 119).

Al lado del aparato represivo (la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones), están los aparatos ideológicos de Estado (el escolar, el familiar, el religioso, el jurídico, el político, el de información o el cultural) (Althusser 1995: 106-107, 281-282). Los AIE no pueden reducirse a ideas sin soporte material; la ideología

de cada uno de ellos se realiza en instituciones y prácticas materiales (p. 108). Funcionan por sí solos, mediante la ideología, sin necesidad de recurrir a la violencia (p. 110). Vivimos en la ideología, el hombre es por naturaleza un animal ideológico (pp. 115, 223, 303). Bien es cierto que Althusser introduce un matiz: los aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente de forma prevalente mediante la ideología, pero secundariamente mediante la represión; de la misma forma, el aparato represivo de Estado funciona de forma masivamente prevalente mediante la represión y secundariamente mediante la ideología (pp. 117, 283). No existen por tanto AIE puramente ideológicos.

La ideología del Estado de clase, la ideología dominante, que no es sino la de la clase dominante, tiene por objeto asegurar las condiciones de explotación de las clases explotadas, la reproducción de las relaciones de producción en las que tiene lugar esta explotación, pues las relaciones de producción son relaciones de explotación (Althusser 1995: 124). Es en el proceso de producción mismo, apostilla nuestro autor más adelante, donde tiene lugar el proceso de explotación (p. 186). Otro matiz decisivo radica en que es en la producción, solo en la producción, y no en la reproducción, donde se ejerce la explotación (p. 156). Es el Estado el que garantiza las condiciones de la reproducción del sistema de explotación (p. 157). Más en concreto, son la superestructura jurídico-política y la superestructura ideológica las encargadas de la reproducción de las relaciones de producción (pp. 169, 285). En palabras de nuestro autor: «il fallait nous élever au point de vue de la reproduction pour comprendre l'existence et le fonctionnement de la superstructure (Droit-État-Ideologie) qui s'élève sur l'infrastructure, ou base du mode de production» (p. 179). Pues un modo de producción solo existe en la medida en que logra la reproducción de las condiciones de producción, entre las cuales la reproducción de las relaciones de producción resulta determinante (p. 180). Es la superestructura la que afianza las condiciones de esa reproducción (por el aparato represivo de Estado) y esa reproducción en sí misma (por los aparatos ideológicos de Estado). Por eso toda la superestructura está agrupada y centrada en el Estado (p. 180).

La ideología y los aparatos ideológicos de Estado ponen en escena las clases sociales, la clase dominante y la dominada, con lo cual «la lutte de classes se déroule dans les formes des appareils idéologiques d'État» (Althusser 1995: 188). La lucha ideológica, la lucha de clases en esos

aparatos ideológicos de Estado solo afecta, eso sí, a la superestructura, la cual es determinada y no determinante en última instancia. Es en la infraestructura, determinante en última instancia, donde se enraíza la lucha de clases (pp. 194, 285). La acción en retorno de la superestructura sobre la infraestructura consiste en esa relación específica de reproducción de las condiciones de funcionamiento de la «base» (p. 194).

Ahora bien, lo desazonador es que Althusser, después de remitir la ideología a la lucha de clases, a las relaciones de producción y explotación, como vengo señalando, afirme que la ideología no tiene historia (Anderson 1987: 104-105; Ricoeur 1997: 197; Eagleton 2003: 245 y 2005: 197; Enríquez del Árbol 2006: 18-19; Rodríguez 2013: 175, 187 y 2016: 213). Bien es verdad que hace esta afirmación cuando reclama una teoría de la ideología en general, que no encuentra en Marx, y no tanto una teoría de las ideologías particulares, sea en su contenido «regional» (ideología religiosa, moral, jurídica, política, etc.), sea en su sentido de clase (ideología burguesa, pequeñoburguesa, etc.) (1995: 208). Una teoría de las ideologías debería descansar sobre la historia de las formaciones sociales, los modos de producción existentes en estas formaciones y las luchas de clases que ahí se desarrollan. Las ideologías tienen una historia cuya determinación en última instancia se halla fuera de ellas (pp. 208-209). No es sino el planteamiento de *La ideología alemana*, donde la ideología es definida, recordemos, como pura ilusión, puro sueño: «Toute sa réalité est hors d'elle-même» (pp. 209, 294). Pero Althusser añade lo siguiente: «L'idéologie est donc conçue comme une construction imaginaire dont le statut est exactement semblable au statut théorique du rêve chez les auteurs antérieurs à Freud» (pp. 209, 294). Estos conciben el sueño como el resultado imaginario de los «residuos diurnos», de la realidad vivida con los ojos abiertos. Del mismo modo, la ideología es un sueño vacío y vano constituido por los residuos de la historia material de los hombres. La ideología no tiene historia porque su historia está fuera de ella, porque no es sino el reflejo invertido de la historia real (pp. 209, 294).

LA IDEOLOGÍA TIENE HISTORIA

Por un lado, Althusser postula que las ideologías tienen una historia en sí mismas, aunque determinada en última instancia por la lucha de

clases; y por otro, que la ideología en general no tiene historia por estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que hacen de ella una realidad no histórica, «c'est-à-dire omni-historique, au sens où cette structure et ce fonctionnement sont, sous une même forme, inmutable, présents dans ce qu'on appelle l'histoire entière, au sens où le *Manifeste* définit l'histoire comme l'histoire de la lutte des classes, c'est-à-dire l'histoire des sociétés de classe» (1995: 210, 295). Que la ideología sin duda esté presente a lo largo de la historia, en todas las sociedades existentes, como la lucha de clases o la explotación, no da derecho a decir que no tiene historia, que su estructura y su funcionamiento son inmutables. La lucha de clases y la explotación responden a formas radicalmente históricas, están atravesadas por la historicidad, al igual que la ideología. No se trata de una simple distinción de número entre la ideología en general (singular) y las ideologías (plural). Esta distinción puede llevar a deshistorizar el materialismo histórico, esto es, la lucha de clases y la ideología, que surge de la lucha de clases: «Son las relaciones sociales quienes construyen la ideología, a la vez que la ideología contribuye a constituer las relaciones sociales» (Rodríguez 2002: 642, 2011: 31 y 2022: 65).

Althusser se mueve en la cuerda floja cuando, volviendo al ejemplo del sueño, esta vez en la concepción freudiana, relaciona la proposición teórica de que la ideología no tiene historia con la proposición de Freud de que el inconsciente es eterno: «l'idéologie est éternelle, tout comme l'inconscient» (1995: 210, 295). Hasta este extremo llega en su afán de proponer una teoría de la ideología en general en el mismo sentido en que Freud propone una teoría del inconsciente en general. Pero cabría objetar, otra vez, que no hay teoría sin historia, que una y otra son inseparables para la problemática marxista (Rodríguez 2016: 27).

Más acertado está nuestro filósofo en «Freud y Lacan» (1964). Aquí plantea cómo después de Marx sabemos que el sujeto humano no es el centro de la historia, pues la historia no tiene centro, sino que su estructura solo tiene centro necesario en el desconocimiento ideológico. De la misma forma, después de Freud sabemos que el sujeto real no tiene la figura de un ego, centrado sobre el yo o la conciencia, sino que está descentrado, constituido por una estructura que asimismo solo tiene centro en el desconocimiento imaginario del yo, es decir, en las formaciones ideológicas en las cuales se reconoce (Althusser 1996d: 45). En la segunda de las «Lettres à D...» (1966), sin embargo, las cosas vuelven a

complicarse porque sostiene que para Marx todo modo de producción es eterno, funciona intemporalmente una vez surgido, como el inconsciente (p. 93). La eternidad del modo de producción no es incompatible con la historia real, lo mismo que la historia real del individuo no es incompatible con la intemporalidad del inconsciente: «Dans ces deux cas cette histoire réelle est déterminée par l'ahistoricité de la structure (ici mode de production, là inconscient)» (p. 94). Una vez constituido, el inconsciente funciona como una estructura intemporal (p. 108). El inconsciente necesita algo para funcionar y ese algo es en última instancia lo ideológico; selecciona dentro del imaginario ideológico las formas, los elementos o las relaciones que le convienen (p. 109). La tesis lacaniana de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje da paso a la tesis de que el inconsciente está estructurado como ese lenguaje que es lo ideológico, si bien la estructura del inconsciente es distinta a la de lo ideológico (p. 110).

En «Trois notes sur la théorie des discours» (1966), Althusser reflexiona sobre el estatuto del discurso inconsciente y su articulación con el discurso ideológico. El inconsciente es indispensable para que funcione el sujeto ideológico. A la vez nuestro filósofo constata que «l'inconscient est articulé sur le sujet idéologique, et par lui sur l'idéologique» (1996d: 141). El inconsciente, vuelve a decir aquí, es un mecanismo que funciona con lo ideológico, como un motor de gasolina funciona con gasolina (p. 141). Más adelante, en «Sur Marx et Freud» (1977), plantea que el segundo nos ofrece, como el primero, el ejemplo de un pensamiento materialista y dialéctico (p. 228). Tanto la teoría marxista como la freudiana son dos teorías conflictuales que tienen algo de verdadero y peligroso, por lo cual las dos han sufrido por parte de la ideología burguesa la dialéctica ataque-anexión-revisión-escisión (pp. 229-232). En «Psicoanálisis y psicología» (1963-1964), ya Althusser explica cómo esta intenta digerir y absorber a aquel. Cuando se quiere reducir el psicoanálisis a la psicología, el inconsciente deviene un interior de la conciencia, esto es, inmanente al sujeto psicológico. Con ello pierde una dimensión esencial que es su trascendencia, «trascendance manifeste dans les oeuvres de Freud lui-même, dans la mesure où l'inconscient est cherché comme un au-delà du sujet, pensé comme un au-delà du sujet psychologique» (1996e: 105). Pueden aproximarse la hostilidad de la ideología burguesa hacia la teoría del inconsciente, puesto que para esa ideología el hombre es un sujeto

cuya unidad está asegurada y coronada por la conciencia, y su hostilidad hacia la teoría de la lucha de clases (1996d: 236-237). Mediante la noción de sujeto consciente de sí la ideología burguesa traslada a los individuos lo que deben ser para aceptar su sumisión a esta ideología (p. 238). Freud ha tocado el punto teóricamente más sensible de todo el sistema ideológico burgués (p. 240). Pero el objeto de Freud no es el de Marx, que no pudo ir más allá de una teoría de la individualidad social o de las formas históricas de la individualidad: «Il n'y a rien dans Marx qui anticipe sur la découverte de Freud: il n'y a rien dans Marx qui puisse fonder une théorie du psychisme» (p. 242).

Lo que une a Marx con Freud, teoriza por su parte Juan Carlos Rodríguez, es su estudio de la configuración de la vida. El objeto teórico de uno, el inconsciente, es transhistórico —lo cual no quiere decir ahistórico— y el del otro es radicalmente histórico (2022: 53). El inconsciente libidinal de Freud sería la línea horizontal de la vida humana; a su vez, lo que Rodríguez llama «inconsciente ideológico» a partir de Marx sería la línea vertical de la vida humana (pp. 54-55). La noción de inconsciente ideológico constituye una categoría teórica sin la niebla de las mentalidades o del imaginario en abstracto (p. 57). Siguiendo con estos planteamientos sobre un inconsciente y otro, el libidinal y el ideológico, el animal psíquico es transhistórico, pero desde siempre ya es un efecto de la historia, un animal social/ideológico (p. 99). El inconsciente libidinal (Freud) se abrocha con el inconsciente ideológico (Marx) (p. 100). Más en concreto, el inconsciente psíquico está siempre configurado por el inconsciente ideológico (p. 103). El inconsciente libidinal se inscribe en el inconsciente ideológico para construir nuestras vidas, nuestras individualidades históricas (p. 104). Ambos inconscientes no se ven (p. 154).

Dando un paso más allá, Rodríguez establece que el aparato psíquico es transhistórico y sin forma; solo cobra forma e incluso se individualiza a través de un inconsciente ideológico que es siempre radicalmente histórico (p. 184). Freud ignora la historia porque ignora la posibilidad de un inconsciente ideológico entramado con el libidinal (2022: 225). En esta otra forma de ver las cosas siempre se historiza. A Freud se le lee a partir de Marx, de la radical historicidad. Estamos lejos del Althusser para quien la ideología, como el inconsciente, son eternos y no tienen historia. Pues el hecho de que el aparato psíquico sea transhistórico únicamente implica que sus manifestaciones concretas solo viven en y

por la historia: «No viven en “épocas” que irían desde lo mismo hacia lo mismo, sino que viven en coyunturas históricas, en realidades completamente distintas» (p. 275).

De vuelta al Althusser de *Sobre la reproducción*, debe subrayarse que la ideología hace actuar totalmente solos a los individuos concretos en los diferentes puestos de agentes de la producción, de la explotación (1995: 212). Los individuos «marchan» y es la ideología lo que les hace «marchar» (p. 214). A la misma conclusión llega cuando, siguiendo el psicoanálisis de Lacan (Eagleton 2005: 188; Larraín 2008: 130), o mejor, mezclando a Marx con Lacan (Rodríguez 2013: 177 y 2022: 73), la define como una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia (1995: 216, 296). Es decir, que en la ideología los hombres y las mujeres se representan de una forma imaginaria sus condiciones reales de existencia. Esas representaciones no corresponden a la realidad, constituyen una ilusión, a la vez que hacen alusión a la realidad (pp. 216, 296). El mundo real sufre una deformación imaginaria en la representación ideológica (pp. 218, 298). Por lo tanto: «Dans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent» (pp. 218, 298). Es tanto como decir que la ideología tapa la explotación; de modo que los individuos «no lo saben, pero lo hacen», si no es que incluso «lo saben, pero lo hacen», como se planteó más arriba.

Igualmente fundamentales son los postulados de que no hay práctica social si no es bajo una ideología y de que el nivel ideológico no es solo cuestión de «ideas», porque es tan material como el económico. En cambio, el postulado de que solo hay ideología por el sujeto y para los sujetos (Althusser 1995: 223, 302) es de nuevo problemático. El peligro es otra vez la ahistoricidad, la deshistorización. De hecho nuestro filósofo se contradice al asegurar que, incluso si la categoría de sujeto no aparece sino con la ideología burguesa, con la ideología jurídica del «sujeto de derecho», «est la catégorie constitutive de toute idéologie, quelle qu'en soit la détermination (régionale ou de classe), et quelle qu'en soit la date historique, puisque l'idéologie n'a pas d'histoire» (pp. 223, 302-303). Toda ideología tendría por función constituer a los individuos en sujetos concretos. Esto equivale a decir que siempre ha funcionado la lógica burguesa del sujeto libre, no solo

en el capitalismo, sino también en el feudalismo y el esclavismo, ignorando con ello las formas históricas e ideológicas de la individualidad (Althusser 1996b: 300; Balibar 1996: 485-493; Rodríguez 2002: 639-643, 2011: 30-32 y 2022: 62-66).

No se puede sostener, con nuestro autor, que toda ideología interpela a los individuos como sujetos y transforma a los individuos en sujetos por medio de la interpelación (Althusser 1995: 226, 305). La ideología tiene historia, con lo cual la siguiente afirmación solo es válida para la ideología burguesa: «C'est une seule et même chose que l'existence de l'idéologie et l'interpellation des individus en sujets» (pp. 227, 306). Y lo mismo puede decirse sobre la afirmación de que la ideología ha interpelado siempre ya a los individuos como sujetos, de que los individuos son siempre ya interpelados por la ideología como sujetos y, en definitiva, «les individus sont toujours-déjà des sujets» (pp. 228, 306-307). Althusser se basa en Freud para asegurar que un individuo es siempre ya sujeto, incluso antes de nacer (el niño es configurado como sujeto por la ideología familiar) (pp. 228, 306-307). En consecuencia, el sujeto habría existido siempre, como si existiera una individualidad previa a la sujeción; la individualidad histórica es pensada «solo como sujeción de un sujeto previo y no como construido “desde-siempre-ya”, antes incluso de nacer, y por supuesto antes del “nombre propio”. Es obvio que no existe nada previo a ese estar construido “desde-siempre-ya”» (Rodríguez 2013: 178).

La interpelación como sujetos ideológicos de los individuos humanos, insiste Althusser en «Trois notes sur la théorie des discours», produce en ellos un efecto específico, el efecto inconsciente, que les permite asumir la función de sujetos ideológicos (1996d: 139). El ejemplo que nuestro filósofo pone para ilustrar estas tesis, la «ideología religiosa cristiana», Moisés interpelado por Dios, el sujeto por el Sujeto en una relación especular (Althusser 1995: 232, 310; Larraín 2008: 131; Rodríguez 2013: 178), no es desde luego el más acertado porque la ideología sacralizada interpela a los individuos no como sujetos sino como siervos del Señor, según queda dicho. Solo la ideología burguesa produce al individuo como sujeto (libre), solo ella produce este efecto de subjetividad, haciendo creer al individuo que es un sujeto, haciéndole reconocerse como tal. Pero el reverso de este reconocimiento es el desconocimiento del dispositivo de la interpelación. La estructura del mecanismo de interpelación viene dada por esta

dialéctica reconocimiento/desconocimiento. No hay sujetos sino para su sujeción (Huarte y Sosa 2017: 330-333). Lo propio de la ideología, en efecto, es imponer las evidencias como evidencias que no pueden no reconocerse. Por ejemplo, la evidencia de que somos sujetos libres (Pêcheux 2003: 164-165). El reconocimiento ideológico es una de las funciones de la ideología, siendo su envés la función de desconocimiento (Althusser 1995: 224, 304). Recordemos que la ideología es alusión e ilusión.

Lo que parece pasar fuera de la ideología pasa en realidad dentro de la ideología; lo que pasa en realidad dentro de la ideología parece pasar fuera de ella: «c'est un des effets de l'idéologie que la dénégation pratique du caractère idéologique de l'idéologie par l'idéologie; l'idéologie ne dit jamais "je suis idéologique"» (Althusser 1995: 227, 306). Son palabras que se pueden unir a estas otras:

Ce sera l'idéologie, connaissance-méconnaissance, allusion-illusion, système sans dehors possible auquel on puisse le comparer, système qui n'est que «dehors», puisqu'il englobe tout ce qui existe au monde, et énonce, avant la moindre expérience, la vérité sur toute chose (Althusser 2014: 260).

La ideología, insiste nuestro filósofo, «n'a pas de dehors, et elle n'est que dehors» (2014: 262). La ideología del sujeto tampoco tiene un exterior. Presos en un sistema de sujeción, los sujetos «marchan» solos, reconocen que las cosas son así, son verdad y no pueden ser de otro modo (1995: 233, 235, 311). Reparemos en que Althusser ya no dice que son los individuos, sino los sujetos, quienes marchan gracias a la ideología. Presenta como teoría general de la ideología lo que solo es la teoría de la ideología burguesa (Eagleton 2003: 245 y 2005: 197). En el artículo sobre la ideología y los aparatos ideológicos de Estado llama la atención sobre la ambigüedad del término «sujeto», que significa una subjetividad libre, un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos, pero también «un être assujetti, soumis à une autorité supérieure, donc dénué de toute liberté, sauf d'accepter librement sa soumission» (Althusser 1995: 311). El individuo es interpelado como sujeto (libre) para que acepte (libremente) su sujeción: «Il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement. C'est pourquoi ils marchent tout seuls» (p. 311).

La categoría de sujeto parte de la ideología jurídica burguesa (el individuo como sujeto de derecho) y se extiende al dominio de la filosofía (Descartes y el sujeto del «yo pienso», Kant y el sujeto de la «conciencia moral») y la política (el sujeto político del «contrato social») (Althusser 2014: 351). Es una categoría fundamental en la larga historia de ascenso de la burguesía. La ideología burguesa hace creer a un asalariado explotado que él es también un sujeto libre, moral, político, jurídico, estético o científico (p. 353). Para la ideología jurídica burguesa todo individuo es sujeto de derecho, dueño y poseedor de su cuerpo, de su voluntad, de su libertad, de su propiedad, de sus actos: «Toute la société bourgeoise repose ainsi sur le droit et l'idéologie juridique» (p. 357). Para comprender que el hombre en general haya sido concebido como sujeto (libre), hay que remontarse al sujeto de derecho (Althusser 2017: 145). Este es propietario de sus bienes, pero para ello debe ser primero propietario de sí mismo y de su voluntad, que ha de ser libre. Como la libertad jurídica corresponde a todos en el derecho burgués, todos los hombres son iguales entre sí en cuanto sujetos de derecho. Toda la ideología burguesa se ha edificado sobre la base de esta ideología jurídica (p. 146). Pero etimológicamente «être sujet, c'est être soumis, en particulier politiquement, juridiquement» y por eso «le sujet de droit est toujours un assujetti» (Rousset 1997: 146-147). La ambigüedad es clave: sujeto «de» y sujeto «a» (Rodríguez 2002: 644 y 2022: 67).

La tesis de que no hay ideología sino por y para el sujeto solo es válida, insisto, para una teoría de la ideología burguesa. Con su teoría de la ideología en general, Althusser deshistoriza la noción de sujeto libre. Sí que tiene buen cuidado de puntualizar, al final de su célebre artículo sobre la ideología, en una adenda donde responde a las críticas de funcionalismo (Rodríguez 2013: 175), que en una sociedad de clases las relaciones de producción son relaciones de explotación, relaciones entre clases antagonistas. El proceso de reproducción de las relaciones de producción queda abstracto mientras no se sitúa en el punto de vista de la lucha de clases: «Se placer au point de vue de la reproduction, c'est donc, en dernière instance, se placer au point de vue de la lutte des classes» (Althusser 1995: 312-313). El Estado y sus aparatos solo tienen sentido desde el punto de vista de la lucha de clases.

El Estado asegura la opresión de clase y garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción (1995: 313). Por eso los AIE no

son la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. La ideología de la clase dominante no deviene dominante por la simple toma del poder de Estado. Es por la puesta en juego de los AIE, donde esta ideología se realiza, como deviene dominante, pero esa puesta en juego tiene lugar en medio de una dura lucha de clases ininterrumpida (p. 313). La lucha de clases en los AIE solo es un aspecto de la lucha de clases que los desborda: «C'est seulement du point de vue des classes, c'est-à-dire de la lutte de classes, qu'on peut rendre compte des idéologies existant dans une formation sociale» (p. 314). Más aún: «les idéologies ne "naissent" pas dans les AIE, mais des classes sociales prises dans la lutte des classes» (p. 314). Como señala Pêcheux siguiendo de cerca a Althusser, la ideología no preexiste a la lucha de clases, es imposible atribuir a cada clase su ideología, como si existiera antes de la lucha de clases (2003: 158). En una sociedad desgarrada por los antagonismos de clase, plantea Lenin en *¿Qué hacer?*, nunca puede haber una ideología sin clase o sobre las clases (Larraín 2008: 36).

Todas son precisiones fundamentales porque, como aclara el propio Althusser en *Sur la reproduction*, el reproche más frecuente que se dirigió a su artículo sobre los AIE fue el de funcionalismo. Esto es, las instituciones ideológicas se encargarían de ejercer funciones de sujeción, lo cual sería una interpretación no dialéctica que excluye la lucha de clases (1995: 253). No obstante, lo propio de la teoría sobre la ideología que se puede extraer de Marx es la afirmación del primado de la lucha de clases sobre el funcionamiento del aparato de Estado (p. 253). Nuestro filósofo incide en cómo la ideología dominante no es jamás un hecho cumplido de la lucha de clases que escaparía a la lucha de clases (p. 254). La ideología dominante, existente en el sistema complejo de los AIE, es el resultado de una larga y dura lucha de clases, así como la lucha por la reproducción de la ideología dominante es un combate inacabado que siempre debe retomarse y siempre ha de hacerse bajo la ley de la lucha de clases (p. 254). La ideología dominante, aunque sea esta su función, no llega jamás a resolver totalmente sus propias contradicciones, que son reflejo de la lucha de clases (p. 255).

De la tesis del primado de la lucha de clases sobre la ideología dominante y los AIE se puede derivar otra tesis que es su consecuencia directa: los AIE son necesariamente el asiento de una lucha de clases que prolonga, en los aparatos de la ideología dominante, la lucha de clases general que domina la formación social. El razonamiento es

como sigue: «Si les AIE ont pour fonction d'inculquer l'idéologie dominante, c'est qu'il y a résistance, s'il y a résistance, c'est qu'il y a lutte, et cette lutte est en définitive l'écho direct ou indirect, parfois proche ou le plus souvent lointain, de la lutte des classes» (1995: 255). Es por lo tanto difícil, como el propio Althusser arguye, «m'imputer une interprétation "fonctionnaliste" ou "systémique" de la superstructure et de l'idéologie, qui évacuerait la lutte de classe» (p. 256). Y sin embargo, fue lo que hizo un discípulo suyo, Rancière, en un libro lamentable (Quesada Arancibia 2017; García 2019).

Para otros jóvenes de entonces, Badiou y Balmès, también era necesario acabar con la teoría de la ideología en general como representación imaginaria e interpelación de los individuos en forma de sujetos porque el materialismo de Marx no tolera tales exégesis (1976: 19). Si la ideología dominante no es sino la expresión de las relaciones materiales dominantes, el reflejo de las prácticas de dominación de una clase, de las relaciones de explotación, no se puede sustituir esta idea fuerte por una doctrina del inconsciente y del sujeto (p. 19). La doctrina althusseriana de la ideología la habría reducido a un mecanismo de ilusión, sin tener en cuenta el contenido de clase real del que toda formación ideológica no es sino la expresión contradictoria (p. 27). Badiou y Balmès abogan por una revisión completa de la definición de la ideología que ponga en evidencia su relación con los fenómenos históricos de explotación y de opresión, su necesaria subordinación a la realidad de la lucha ideológica (p. 27). No se puede decir que tal cosa no esté en Althusser, como se habrá podido comprobar.

No es exacto que «Althusser laisse invariant le concept de l'idéologie en général comme illusion fonctionnelle et effet de sujet» (Badiou y Balmès 1976: 27) ni que su concepto general de ideología y su análisis del modo de funcionamiento ideológico no contemplen la naturaleza de clase de esa ideología (p. 28). Es verdad que su teoría de la ideología en general presenta problemas, como hemos visto. Pero de las tesis de que la ideología mantiene a los individuos en su puesto en las relaciones de producción y es la representación de la relación imaginaria de los individuos con las prácticas sociales no se puede deducir que se trata «d'une théorie structurale des instances, et non d'une théorie dialectique des contradictions» (p. 29). Solo con notoria injusticia se puede afirmar que el proyecto althusseriano es formalista y no materialista ni dialéctico (p. 30); o que en él se rompe toda relación interna entre la ideología

y su base material, pues la ideología no es reflejo de relaciones reales, sino reflejo del imaginario social de los sujetos (p. 30).

Por este camino Badiou y Balmès acaban concluyendo que Althusser desarrolla una concepción ideológica de la ideología, ideológica en el sentido preciso de creencia en la autonomía funcional de las ideas (1976: 33); o bien que en la descripción althusseriana es imposible comprender la ley interna del cambio de relaciones de fuerza ideológicas, cuando la teoría de la ideología ha de ser una teoría de las transformaciones ideológicas y exige entender la ideología como proceso contradictorio en relación con las transformaciones reales (p. 34). En su lección de marxismo al maestro, estos jóvenes insisten en que la teoría marxista es una teoría dialéctica, una teoría del proceso y de las contradicciones. Por lo tanto, una teoría marxista de la ideología ha de tener necesariamente como centro de gravedad una teoría de las contradicciones ideológicas, de la división de las representaciones ideológicas: «Le concept de division est inhérent au concept général d'idéologie. À l'opposé, Althusser théorise la simplicité fermée, l'identité à soi et l'essence transhistorique de l'idéologie» (p. 36).

Este carácter transhistórico (Althusser en Navarro 1988: 65) es efectivamente una de las dificultades de la teoría de la ideología en general, como he tratado de señalar. Pero esto es una cosa y otra muy distinta afirmar que la definición althusseriana de la ideología no es materialista ni dialéctica sino funcionalista. Eagleton enfatiza asimismo esta «explicación funcionalista de la ideología», afirmando ni más ni menos que está a muy poca distancia de las doctrinas comunes de la sociología burguesa: «En otras palabras, hay un hiato entre lo que afirma Althusser acerca de la naturaleza política de los aparatos ideológicos —que son campos de la lucha de clases— y la noción “sociologista” de la ideología, mucho más políticamente neutral» (2005: 194). No solo sería un modelo funcionalista y sociologista sino incluso economicista y estructuralista (p. 195). En esta misma línea, Ricoeur alerta sobre el hecho de que en Althusser la ideología deja de ser individual o personal para convertirse en un campo anónimo sin sujetos por influencia del estructuralismo (1997: 165-166).

Sin embargo, en el libro de Eagleton, desconcertante como casi siempre para quien en principio lo considera marxista, pueden espigarse muchas afirmaciones compatibles con las de Althusser: la ideología no constituye un mero conjunto de doctrinas abstractas sino la

materia que nos hace ser específicamente lo que somos (2005: 42), esto es, un medio indispensable para la producción de sujetos, para la producción de las propias formas de subjetividad (p. 196); la ideología no es una ilusión carente de base sino una sólida realidad, una fuerza material activa que contribuye a organizar la vida práctica de los seres humanos (p. 49); las ideologías son conjuntos unificadores, orientados a la acción, racionalizadores, legitimadores, universalizadores y naturalizadores (p. 71); la ideología es algo demasiado próximo para poder objetivarlo adecuadamente, un medio descentrado y aparentemente ilimitado donde nos movemos como pez en el agua (p. 72); la ideología obtiene la legitimidad utilizando el recurso de universalizarse, pero también el de eternizarse (p. 84); el impulso deshistorizante de la ideología (p. 88); la ideología como apariencias engañosas, pero no como ficciones de la mente sino como efectos estructurales del capitalismo (pp. 121-122); la ideología representa un fenómeno intrínsecamente relacional, formado en antagonismo con otra ideología (p. 138); la ideología es una estructura material compleja, no solo un modo de subjetividad colectiva, cuya función es recrear en un nivel imaginario la unidad de toda la formación social y no solo dar coherencia a la conciencia de la clase dominante (p. 164); la ideología no puede ser descifrada desde la conciencia de esta clase dominante, sino que «debe ser entendida desde el punto de vista de cualquier lucha de clases» (p. 164); una problemática ideológica gira alrededor de ciertos silencios y elisiones elocuentes, de modo que las cuestiones que plantea ya presuponen ciertos tipos de respuesta (p. 181). En efecto, es necesario plantear a una ideología la pregunta de sus preguntas para comprender el significado de las respuestas (Dalmasso 1978: 103). Todos los anteriores pueden contarse como encuentros de Eagleton con el concepto althusseriano de ideología, aunque lo normal en la teoría contemporánea, después del giro lingüístico, han sido los desencuentros de los postestructuralistas, deconstruccionistas y marxistas con este concepto (Valdés Castillo 2020).

SEGUNDA PARTE
LA LITERATURA ESPAÑOLA
CONTEMPORÁNEA DESDE LA «HISTORIA
SOCIAL DE LAS MENTALIDADES»:
EL CASO MARAVALL

VI

La ansiedad de la influencia marxista

¿MARAVALL Y ALTHUSSER? CON PERMISO DE VILAR

Maravall publica en 1983 un trabajo programático o al menos teórico con el título significativo de «La historia de las mentalidades como historia social». No muy lejos de lo que ya había expuesto en su *Teoría del saber histórico* y de esa historia-problema propugnada por los primeros *Annales*, críticos con la historia de los acontecimientos, deslinda posiciones con respecto a lo que llama el «nominalismo historicista» o el «singularismo de los fenómenos». El historiador debe ocuparse de «procesos: procesos que se plantean desde el presente hacia el pasado, procesos que él tiene que desenvolver desde el pasado hacia el presente» (Maravall 1983a: 400). El libro de historia, dirá en otra ocasión, guarda la memoria en común de un pueblo, da cuenta de cómo se ha formado «el suelo mental de nuestro presente, nuestra mentalidad» (1988: 42).

Recordemos que uno de los capítulos de la *Teoría del saber histórico* se titula «La historia en su relación con el presente». Había aparecido poco antes una versión previa con el título de *La historia y el presente* (Maravall 1955a). De esa *presenticidad* extrae el setabense la utilidad del estudio de la historia, a la que llega a considerar en ocasiones antídoto de la tradición (Iglesias 1987: 98-99 y 1998: 217), entendiendo por esta una fuerza más o menos inmovilista. En ese capítulo sentencia que el saber histórico es un saber del presente, que está hecho desde él «al ordenar una masa pululante de hechos pretéritos y ordenarla precisamente desde el hoy del historiador» (Maravall 2007: 141). Con Zubiri, sostiene que la historia es mucho más una ciencia del presente que del pasado (p. 141). Pero es de nuevo Ortega, como no podía ser de otra forma, el fundamental punto de apoyo. Se sirve de él

para establecer que el pasado actúa como presente en nosotros, que la historia es la ciencia del más riguroso y actual presente (1955a: 13). La historia, afirma con aire nietzscheano, pretende fundar un saber para la vida (p. 12). Por eso, en el apartado de *Teoría del saber histórico* titulado «La historia como liberación» postula que, sin la historia, no saldríamos de la rutina, de la repetición, de la «sumisión al contorno» en definitiva (2007: 210).

En esa reconstrucción de los procesos históricos del presente al pasado y del pasado al presente Maravall nunca parece tropezarse con el anacronismo, con la proyección, sobre la cual ya dije que alerta Febvre, de las estructuras mentales del presente del historiador en las estructuras mentales del pasado. El de Xàtiva habla, con aire *annaliste* y braudeliano, de tiempos largos, de conjuntos y movimientos enlazados, de conexiones y estructuras, esto es, de procesos «en los que no vamos a pretender borrar lo individual —nada menos que al hombre, al modo que postula Althusser—, pero sí empezaremos a considerarlo en su papel de una pieza dentro de una perspectiva globalizada» (Maravall 1983a: 400). Sorprende aquí la mención de Althusser. Tanto más cuanto no da la impresión de que lo leyera en profundidad. La idea confusa de que el filósofo francés borraría al hombre así lo da a entender. Todo indica que se refiere al polémico antihumanismo teórico que el *normalien* descubre en Marx, a la cuestión de la pérdida del sujeto histórico traída por las corrientes estructuralistas (Iglesias 1993: 291, 2012a: 270 y 2012b: 94).

Es curioso que Vilar (1990: 182) llegase a constatar que, antes de que Marx estuviera de moda, «e incluso cuando estaba un poco en el infierno», Maravall concedió atención a algunas de sus sugerencias mayores en un pasaje de *Teoría del saber histórico*. En concreto, al abordar el condicionamiento de la observación por la posición del observador. La «teoría de la ideología» del marxismo, postula Maravall (2007: 86), habría replanteado en términos totalmente nuevos este problema general de la objetividad: el conocimiento se alcanza siempre dentro de un horizonte, condicionamiento que no invalida las conclusiones alcanzadas, las cuales son plausibles dentro de la situación. Vilar afirma que el «análisis sobre los textos y por época de las “ideologías dominantes”» es uno de los grandes fundamentos de la obra historiográfica de Maravall (1990: 182). No creo, con todo, que el historiador valenciano haya prestado mucha atención a la teoría marxista de la ideología y

al concepto de ideología dominante fuera de pasajeras referencias sin verdadero calado. Por supuesto, no los incorpora en su teoría del saber histórico o en su posterior historia social de las mentalidades. Como explica el propio Vilar, hay en esa obra teórica de Maravall otra alusión a Marx a propósito de la noción de estructura, pero para puntualizar de inmediato que no es reductible al concepto que juega un papel tan importante en la «teoría marxista de la Historia»; existe una «fundamental diferencia» entre lo que el marxismo llama estructura como «condición de la realidad» y lo que «nosotros entendemos bajo este mismo término: una construcción mental con la que intentamos captar cognoscitivamente el conjunto histórico que observamos» (Maravall 2007: 121; Abad 1994: 134; Gómez Marín 2012: 81).

No deja de ser muy significativa esta definición de la estructura o de los conjuntos históricos como una «construcción mental» del historiador (Lopez 1988: 470). Vilar aprecia en ello una coincidencia con el autor de *Pour Marx*: «Aquí está muy exactamente lo que sostendrá pronto Althusser: la “estructura”, para él, es un objeto teórico» (1990: 182). Incluso, Vilar añade a continuación que sería muy interesante comparar «fecha por fecha» los conceptos epistemológicos de Maravall y los de Althusser. En realidad, sin necesidad de llevar a cabo ese ejercicio de comparación, y menos fecha por fecha con la intención de ver quién se adelanta a quién, todo indica que hay una distancia abismal entre los campos teóricos de estos dos autores —marxista uno, orteguiano pre-estructuralista otro— y sus respectivas teorías de la historia. La alergia de Maravall al marxismo salta a la vista. No solo indica que su concepto de estructura no es reductible al que juega «papel tan fundamental en la teoría marxista de la Historia»; a la vez declara que espera ocuparse del concepto marxista de estructura y señalar cómo discrepa de él en su ya mencionado proyecto de libro sobre *El problema de la historia social* (2007: 121). No puedo por lo tanto estar de acuerdo con Galasso cuando destaca la relevancia del marxismo en su pensamiento y en su metodología histórica:

Il marxismo, però, non serve a lui solo come richiamo alle strutture reali soggiacenti al gioco dei fattori sociali. Serve addirittura di più per corroborare le sue nozioni di classe, di stratificazione, di dinamica sociale, di ideologie, di rapporto fra ideologie e strutture economiche e sociali (2008: 33).

No me parece que el marxismo actúe particularmente en nuestro autor como un estímulo metodológico, como un elemento de la consideración historiográfica por cuanto «dà il dovuto spessore alla rappresentazione delle forze in campo, alla rappresentazione dei fattori realistici della dialettica storica (classi, interessi, economia), alla rappresentazione della dimensione ideologica nel senso marx-engelsiano, quindi anche come falsa coscienza, della realtà storica che si studia» (Galasso 2008: 34). La historia social en la que piensa Maravall es naturalmente la de los *Annales*, en modo alguno la marxista. Alude a «un modo de historiar que tiene mucho de nuevo y al que algunos han dado en llamar “Historia social”, para distinguirla de la insuficiente Historia política habitual» (2007: 137-138). Es decir, esa historia que Braudel define como historia de grupos, de estructuras, de destinos colectivos y movimientos de conjunto, una historia que «no nos va a dar, según la vieja ilusión tan discutida un día, una Historia sin nombres», pero que tampoco se contenta con reducirse a «un amontonamiento de datos biográficos y anecdóticos» (p. 138). La nueva historia social lleva consigo el conocimiento de las estructuras y, con ello, un «ensanchamiento de sus objetos», que ya no son hechos de breve duración sino amplios conjuntos que suponen un tratamiento historiográfico del tiempo diferente: «De ahí la aplicación a la Historia del concepto, tomado de las ciencias sociales, de la *longue durée* que Braudel ha postulado» (p. 138).

Importa tener en cuenta estas observaciones porque Maravall entiende la historia de las mentalidades como historia social. Su concepto de historia social es sobre todo el de los *Annales*, en la línea de Febvre y Braudel. No creo por consiguiente demasiado atinadas las siguientes palabras de Galasso: «Ma chi collocasse Maravall, dal punto di vista storiografico, in equilibrio fra influenze spagnole e non spagnole, al centro di un triangolo ai cui vertici fossero Braudel, Pierre Vilar e uno storico della mentalità, per esempio Ariès, non andrebbe poi troppo lontano dal vero» (2008: 41). Una nota a pie de página de *Teoría del saber histórico* precisa que es un error considerar la historia social como «una mera rama desgajada del tronco de la Historia general» (Maravall 2007: 138), lo cual no deja de estar de acuerdo con la idea de Febvre de que no se debe hablar de historia social sino de historia sin más. Otra nota resalta, con el Vilar de *Crecimiento y desarrollo*, que los historiadores como Labrousse y Braudel han podido renovar

la noción de tiempo histórico gracias al contacto con los economistas (p. 138). En un trabajo cuyo título tiene cierto aire a Vilar, «Cultura, historia y desarrollo social», sostiene que las crisis sociales son de más larga duración —en términos braudelianos— que las crisis económicas «y su persistencia sobre una población entraña cambios, frecuentemente profundos, en las mentalidades de las épocas» (Maravall 1983b: 304). Muestra así su preferencia, su casi exclusiva atención a procesos de larga o media duración (Iglesias 1988a: 194) y correlativamente de amplio círculo espacial: «Una Historia de largos y forzosamente lentos movimientos, dominada por la categoría de “proceso”, en la que hasta las revoluciones ofrecen un ritmo mucho más lento que aquel con el que aparecían y todavía aparecen a los historiadores clásicos, procesos ralentizados, en los que es secundario el hecho de la descarga de golpes fulgurantes» (Maravall 1980: 6). De modo que la historia política es «la más somera o más superficial de las formas del conocimiento histórico, si es que propiamente puede considerarse como tal» (p. 8).

Maravall proyecta estas premisas sobre otros colegas españoles. En su discurso de contestación a Miguel Artola con motivo del ingreso de este en la Real Academia de la Historia, lo presenta significativamente como un historiador social que enfoca procesos de media y larga duración, aquellos de los que también se ocupan la historia económica y la historia de las mentalidades, frente a la historia política, que se mueve en el plano de la corta duración (1982a: 84). Igualmente, cuando contesta a Jover Zamora, dice abordar su producción historiográfica desde la óptica de la historia social y, dentro de ella, la historia de las mentalidades (1982b: 138). Ambos, subraya Abad, han hecho historia social de las mentalidades y han tenido la literatura como fuente histórica (2007: 347). Y al contestar a Manuel Fernández Álvarez, el valenciano señala que cada día este investigador es más un historiador de las mentalidades (1987a: 49), detectando en sus últimos trabajos «un incuestionable predominio del punto de vista ideológico» (p. 54). Ideología vale aquí por mentalidades, ese objeto de estudio que exige poner en juego medias y largas duraciones, de acuerdo con la nueva concepción del tiempo histórico proclamada por los *Annales*.

No quiere esto decir que no ponga objeciones en algún momento a la noción de *longue durée*, pues no cree que esta nos ofrezca durante toda su extensión los mismos aspectos de una realidad histórica: «Yo matizaría la conocida tesis de F. Braudel: no hay que olvidar que la

Historia es la ciencia de lo que dura, pero también de lo que pasa; diría que es la ciencia de lo que dura en su fluido pasar» (1979a: 2). Dicho de otro modo: la historia está hecha de supervivencias e innovaciones. Sin olvidar ni unas ni otras, el historiador debe primar las segundas. La innovación es el factor que suscita el cambio histórico, «lo que historifica la realidad» (p. 3). En todo caso, nuestro autor siempre se halla más cerca de Braudel que de Labrousse, de Febvre que de Bloch (López Fanego 1990: 155). Cabe destacar, en relación con la historia cuantitativa de Labrousse, el comentario sobre las «técnicas métricas» que introduce en la tercera edición de *Teoría del saber histórico* (Caspistegui 2007: lxxiv). Estas técnicas han transformado lo que venía siendo la labor historiográfica:

Todo ello ha dado tal vez a la Historia económica y social la primera línea en el desarrollo historiográfico; pero, en tanto que Historia, sus construcciones lógicas, interpretativas, de una realidad, capaces de captarla cognoscitivamente, empiezan donde la lectura de tan variadas cantidades termina (2007: 37).

A Vilar lo incluye Maravall entre todos los nombres recién mencionados cuando se refiere, en las páginas iniciales de *Teoría del saber histórico*, a «la Historiografía francesa, que desde Lucien Febvre y Marc Bloch a Braudel, Vilar, Labrousse, etc., tanto se ha ocupado de la fundamentación científica de la Historia» (2007: 12). Las deudas evidentes de Vilar con la teoría marxista de la historia no aparecen por ningún lado. Más aún, Maravall confronta su idea de la historia como liberación con la tesis defendida por algunos «escritores marxistas» que tienden a considerar la historia como «ámbito de la enajenación». La argumentación viene a ser bastante peregrina y revela a un autor incapaz de comprender o querer comprender el marxismo desde su ideología liberal. No deja de parecerle curioso que el marxismo, al que se debe «el fecundo sistema de los condicionamientos histórico-sociales en el proceso de la cultura», siga pensando en «el modelo de un hombre natural, sobre cuya originaria libertad y espontáneo autodomínio caería, en este caso, un estado de enajenación, originado por el sistema de producción capitalista» (p. 210). El capitalismo funcionaría como un mecanismo construido en un momento determinado para enajenar el producto del trabajo del hombre, como un mecanismo para enajenar al

hombre entero. Sin embargo, para nuestro autor, el capitalismo, como «fase de la historia humana», no crea unas condiciones de enajenación sobre una libertad originaria existente, sino que

[...] con su sistema de salario y propiedad privada de los medios de producción da lugar, por el distanciamiento que ocasiona en las relaciones de trabajo, a que la masa obrera adquiera conciencia de su situación de enajenación. Ello constituye ya un límite o, mejor, una primera conquista sobre la enajenación y hace posible que empiece y se continúe la lucha contra tal estado de cosas. Del capitalismo, como situación histórica, no puede decirse tanto que es causa de enajenación, como que la revela. Bajo su sistema y aunque es contra él, se inaugura, por de pronto como fenómeno de toma de conciencia, la primera fase de liberación (p. 210).

Curiosa forma de ver las cosas. Tendrían que darse al capitalismo las gracias por propiciar la aparición del marxismo. Es verdad que el marxismo existe porque existe el capitalismo, pero surge para luchar contra él, como dice Maravall. El capitalismo no supone, como en esa visión hegeliana de la historia, una fase o situación histórica que inicia la liberación de los explotados. Esa liberación corresponde únicamente al marxismo. Al capitalismo no le corresponde ni siquiera la enajenación de los asalariados (el concepto feuerbachiano de alienación es del Marx que aún no es marxista), sino su explotación. Resulta una torsión estallante, una deformación argumental, la idea de que el capitalismo no constituye la causa de la enajenación/explotación sino que la revela. Es en la lucha de clases contra los propietarios de los medios de producción, contra aquellos a quienes venden su fuerza de trabajo y contra quienes les extraen la plusvalía (el «sistema de salario» al que se refiere nuestro autor), es contra el capitalismo y no en el capitalismo como simple «fase» de la historia humana, como los explotados adquieren conciencia de su explotación.

El Maravall que escribe estas cosas es el intelectual que en los años cincuenta y sesenta va a ir adquiriendo un tinte cada vez más europeísta y progresista, empeñado en la modernización de España. Se convierte en un elemento importante dentro de la «resistencia silenciosa» contra el Régimen y entronca con el intelectual liberal católico y orteguiano de los años treinta. Pero no puede olvidarse que el joven

Maravall fue, como muestran sus colaboraciones en *Arriba* entre 1939 y 1941, un ideólogo del Estado nacionalsindicalista (Fresán Cuenca 2003; Caspistegui 2007: xxiii; Alía Miranda 2008: 13; Rodríguez Puértolas 2008 II: 884-887; Saz 2016: 37) y que su adhesión al nuevo orden resultó completa (Varela 1999: 332). El 12 de agosto de 1939 publica en ese órgano de Falange un artículo titulado «Lo que da de sí el marxismo» (Rodríguez Puértolas 2008 I: 436 y 2008 II: 884-885). En él señala que la revolución industrial creó las masas proletarias de los regímenes de gran capitalismo y así fue prosperando ese culto al proletario que «hoy, como fantasma monstruoso, está a punto de aniquilar los mismos sistemas de gobierno que le han permitido formarse» (Maravall 1939a). Podrá comprobarse que el ideólogo falangista de 1939 y el historiador liberal y europeísta de finales de los cincuenta en adelante no piensan de forma muy distinta el marxismo. Ajeno a toda dialéctica materialista histórica, razona que el capitalismo engendra el marxismo y que este, incomprensiblemente, se vuelve contra él, amenaza con aniquilarlo. Ahora bien, no se trata solamente de constatar el peligro del marxismo sino de certificar a la vez su destrucción en la España de la victoria franquista y supuestamente en Europa:

El concepto del valor, la idea del sobretrabajo, de la plusvalía, la ley de acumulación del capital, el principio de la lucha de clases y la significación política de la dictadura de clase en los términos taxativos en que se servía de estos ingredientes doctrinales el marxismo, [se] han venido abajo (1939a).

La existencia del marxismo no se debe a implicar una «concepción concisa, inteligible y coherente», capaz de ser asimilada por todos; tampoco, a dirigirse con tono patético a los sentimientos: «El marxismo hacía de la vida algo demasiado pobre, seco, formulario y bajo, para que ni tan solo pudiera contar con reacciones sentimentales» (1939a). Maravall se pregunta qué le queda entonces al marxismo para haberse desarrollado; y se responde que «es una promesa de poder ilimitado a los peores como posibilidad de saciar su rencor». La deuda con las concepciones minoritarias de Ortega asoma la cabeza. El marxismo representa una exasperada actitud contra lo mejor del hombre: «Por mucho que se estruja el alma de un marxista no hemos de lograr que dé de sí ni una sola gota de sentimiento verdaderamente humano.

Y este es el único secreto de su éxito entre infrahombres». Si esto es lo que daba de sí el marxismo para el ideólogo falangista, no era de esperar que el historiador liberal de la *Teoría del saber histórico* se mostrase más receptivo a sus «ingredientes doctrinales», como hemos podido comprobar. El humanismo reaccionario del primer franquismo o el humanismo liberal posterior separan al historiador valenciano del marxismo. De aquí que le resulte escandalosa la intención althusseriana —mal comprendida— de borrar al Hombre de los procesos históricos.

Es sabido que Althusser dedica un capítulo de *Pour Marx*, el último del libro, a esta cuestión del marxismo y del humanismo. Su tesis es inequívoca: Marx solo llega a su teoría «científica» de la historia mediante una crítica radical de la filosofía del Hombre que le había servido como fundamento teórico durante sus años de juventud, entre 1840 y 1845. Para el joven Marx, el Hombre era el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica. La esencia del Hombre, ya fuese la libertad o la razón, fundaba en su caso una teoría de la historia y una práctica política coherente: «L'histoire n'est intelligible que par l'essence de l'homme, qui est liberté et raison» (Althusser 1996c: 230). Marx profesaba una filosofía del Hombre: ser radical para él era coger las cosas por la raíz y para el Hombre la raíz era el Hombre mismo. La esencia del Hombre fundaba la historia y la política (p. 232). A partir de 1845, rompe radicalmente con esta teoría que sustenta la historia y la política sobre la esencia humana. Esta *coupure* comporta la formación de una teoría de la historia y de la política fundamentada sobre conceptos radicalmente nuevos: formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por la economía, determinación específica de los otros niveles. A la vez, comporta la crítica radical de las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico y la definición del humanismo como ideología (p. 233). Es lo que no puede ver Maravall, como tantos otros, desde su inconsciente ideológico humanista. Esto es, que el humanismo teórico y filosófico —porque solo se trata de romper teóricamente con la idea de Hombre, de una esencia del Hombre, o con la imagen de los hombres y las mujeres concretos que encarnan esa esencia, y no de borrar a los hombres/las mujeres de los procesos históricos, a los hombres/las mujeres que son explotados— es una ideología de clase, de la clase burguesa.

La ruptura de Marx con toda antropología o todo humanismo filosófico no es, aclara Althusser, un detalle secundario, sino que forma

parte de su descubrimiento «científico». Significa que Marx rechaza la problemática de la filosofía anterior y adopta una problemática nueva. La filosofía anterior idealista, burguesa, descansa en todos sus dominios y desarrollos —teoría del conocimiento, concepción de la historia, economía, política, moral, estética— sobre una problemática de la naturaleza humana o de la esencia del Hombre (1996c: 234). La teoría marxista de la historia descansa sobre otra problemática. Como hemos visto que responde Althusser a John Lewis, no es el Hombre el que hace la historia, ni siquiera los hombres/las mujeres concretos la hacen: «c'est la lutte de classes qui fait l'histoire» (Althusser 2014: 278). La historia de todas las sociedades que han existido, como se lee al comienzo del *Manifiesto*, ese texto perturbador (Fernández Buey 1998: 150-151), es la historia de la lucha de clases, la «historia de las diversas formas de explotación» (Rodríguez 2016: 204) o, sin más, «la historia de la explotación» (Rodríguez 2022: 14). He aquí la auténtica ruptura, porque «esta tesis no la había planteado nadie nunca —nadie hubiera podido hacerlo— y por su misma aparición transformó todas las concepciones sobre la historia y sobre la vida que hubieran —o hayan— podido existir. Hasta hoy. Y además es una frase irrefutable en sí misma» (Rodríguez 2013: 120).

No tiene por tanto mayor interés comparar los conceptos epistemológicos de Maravall y de Althusser, puesto que, como el propio Vilar sabía de sobra, sus concepciones de la historia no pueden ser más distintas y el historiador español solo hace puntuales guiños y desde fuera, desde otra problemática, humanista y liberal burguesa, a las herramientas conceptuales del marxismo. Su antialthusserismo queda claro cuando acusa al filósofo francés de borrar al Hombre, identificado con «lo individual», que para la historia social de Maravall siempre debe estar insertado como «una pieza dentro de una perspectiva globalizada». No cambian mucho las cosas cuando en otra ocasión reconoce su interés por una «gran frase de Marx» más allá de lo que el «trivial-marxismo» pretende (y alude con ello a una «confusionaria y entorpecedora lectura de Althusser») (1980: 18). Se refiere al pasaje de *El 18 Brumario* donde se afirma que los hombres/las mujeres hacen su propia historia, pero no en las condiciones elegidas por ellos, sino en las condiciones directamente dadas y heredadas del pasado. Todo ello para rechazar el determinismo de esas condiciones, para caricaturizar el marxismo vulgar o trivial, que ni muchísimo menos es el marxismo

de Althusser: «Los hombres no pueden olvidar las condiciones en que se encuentran, pero tampoco pueden entenderlas como algo intocable» (p. 18).

SE CONOCE A TRAVÉS DE UNA PROBLEMÁTICA TEÓRICA

Ahora bien, la intuición de Vilar no anda tan descaminada como podría suponerse en un primer momento. Varios pasajes de *Teoría del saber histórico*, aquellos donde el de Xàtiva defiende la necesidad de unir teoría e historia, de entender la estructura como un objeto teórico, conforme a lo que Vilar observa en Althusser, hacen pensar en la distinción que este establece entre objeto real y objeto de conocimiento. Por supuesto, la coincidencia no se debe a ninguna «fuente» común marxista. Como ya se ha señalado suficientemente (Soria Olmedo 1986: 547 y 1988a: 207; Iglesias 1988a: 193, 1993: 300 y 1998: 222; Benavides Lucas 1990: 121, 127; Caspistegui 2007: xlv, lxi; Izuzquiza 2007: cxxx-cxxxi; Alía Miranda 2008: 26), la teoría de la historia de Maravall es deudora de las transformaciones producidas a comienzos de siglo en el campo de la teoría de la ciencia y en el de la física en particular. Desde el umbral mismo de su ensayo se pregunta «qué es el saber histórico en vista de la nueva idea del saber científico que en otros campos diferentes de la Historia se ha ido formando» (2007: 5). Lo mucho y muy importante que ha pasado en el campo de la teoría de la ciencia suscita nuevos problemas en el campo de la teoría de la historia (p. 6). No es ya posible, ni en la ciencia ni en la historia, una observación pura. Es la teoría, una teoría que debe construirse (y de aquí el concepto de estructura), lo que permite la observación. No hay historia sin teoría, pero lo que no vislumbra Maravall es que tampoco hay teoría sin historia.

No es posible hacer historia sin la existencia de una teoría que ordene las conexiones de los hechos históricos y los interprete, dándoles un sentido. Esto supone revisar la lógica positivista según la cual hay una realidad exterior al sujeto que este puede conocer de forma pura, científica. Ahora se piensa que esa realidad solo puede conocerse dándole una configuración teórica, ya que no es directamente accesible a la experiencia del sujeto. En palabras de Maravall, solo la visión del

historiador, la construcción por él elaborada, transforma un puro dato en hecho histórico: «Por eso, la Historia es siempre, necesariamente, interpretación y no mero reflejo de una nuda realidad que de suyo sería realidad histórica» (2007: 66). Un hecho solo es histórico cuando queda inserto en la construcción elaborada por el historiador, que selecciona siempre entre todos los datos del pasado con vistas a una interpretación (p. 66).

El mismo año en que aparece *Teoría del saber histórico* nuestro autor publica en la *Revista de Estudios Políticos* un artículo sobre la historia y la situación actual de la ciencia donde recalca estos planteamientos. El patrón clásico del saber científico, el esquema epistemológico de la física newtoniana, ha tenido que abandonarse. Se suponía que los fenómenos se dan objetivamente en el espacio y en el tiempo, con independencia de la observación humana, y que gracias al método experimental pueden captarse y verificarse tal y como son (1958: 34). Pero este modelo de conocimiento científico, teoriza Maravall de la mano de Heisenberg, ha perdido su imperio universal (p. 35). También en la «ciencia» de la historia. Conocer un hecho histórico supone construirlo en un conjunto de relaciones, articularlo en una estructura dentro tan solo de cuyo sistema se individualiza y cobra sentido (p. 54).

El Febvre de *Combates por la historia* ya plantea que la observación no proporciona datos sin más sino que es una construcción (1970: 88). En la base de la historia debe haber teorías (p. 89). Todas las ciencias fabrican su objeto. Los hechos son clavos en los cuales se cuelgan las teorías: «Clavos que hay que forjar antes de clavarlos en la pared. Y tratándose de historia, es el historiador quien los forja» (p. 178). Sin teoría previa no hay trabajo científico posible (p. 179). Un historiador que rehúsa pensar el hecho humano, que profesa la sumisión pura y simple a los hechos, como si estos no estuvieran elegidos y fabricados por él, no es un historiador sino un ayudante técnico (pp. 179-180). Frente al respeto supersticioso por el hecho histórico, frente al fetichismo del hecho, que ve en él un dato en bruto, Febvre defiende que siempre es construido (p. 236). La historia no presenta a los hombres una colección de hechos aislados sino que los organiza. Organiza el pasado en función del presente: «Es en función de la vida como la historia interroga a la muerte» (p. 245). La coincidencia es absoluta con el Maravall que reflexiona sobre la historia en relación con el presente.

Algo después de Febvre, Edward H. Carr también argumenta que los hechos de la historia nunca nos llegan en estado puro. Ni existen ni pueden existir en una forma pura porque siempre hay una refracción al pasar por la mente de quien los recoge (2006: 97). El historiador encuentra la clase de hechos que busca: «Historiar significa interpretar» (p. 98). La reiterada sintonía del autor de *Teoría del saber histórico* con Carr no ha pasado inadvertida (Benavides Lucas 1990: 136; Caspistegui 2007: lxxviii). En la misma línea, reflexionando sobre el concepto de historia científica, Isaiah Berlin defiende que la adopción de una teoría es un insulto cuando se predica de un historiador, pero no de alguien que se dedica a las ciencias naturales. En historia se propende a dar más crédito a la existencia de hechos particulares que a las hipótesis generales, mientras que en las ciencias naturales es más racional confiar en una teoría general que en hechos particulares, encajarlos en el marco de esa teoría (Berlin 2014: 71). Maravall acepta que existe una realidad histórica, es cierto,

[...] pero no existe una realidad en cuanto que objeto de la Historia, constituida formalmente como tal, anterior a la ciencia que trata de interpretarla. Esa que hemos llamado realidad histórica está ahí, fuera de nosotros, presionándonos, instándonos a su conocimiento; pero para que podamos hacerla penetrar en este hemos de configurarla (2007: 72-73).

La actividad interpretativa y constructiva del historiador configura su objeto, aunque la realidad de las cosas no está puesta por el pensamiento (Benavides Lucas 1990: 140; Caspistegui 2007: lxxix). Puede afirmarse que esto supone distinguir entre objeto real y objeto teórico o de conocimiento, pero en modo alguno romper con la relación sujeto/objeto que Althusser considera la base de la teoría del conocimiento burguesa. El encuentro frente a frente del sujeto cognoscente y del objeto por conocer produce una identidad: el conocimiento mismo (Althusser 2017: 81). El resultado de esa adecuación del sujeto al objeto es una verdad (p. 82). La relación entre sujeto y objeto constituye una relación especular (Althusser 2001: 190). Toda teoría del conocimiento idealista o burguesa es una teoría del reflejo especular en la que cada uno de los dos términos (sujeto y objeto) se refleja en el otro: «Cette relation spéculaire est redoublée dans la relation spéculaire

de la Vérité. Puisque (Sujet=Objet)= Vérité» (pp. 280-281). A esta relación especular parecen ajustarse las reflexiones de Maravall: «No conocemos nunca puramente un sistema objetivo de fenómenos, puesto que en cuanto se fija la observación en él, resulta alterado: lo que nos es accesible ha sido creado, por lo menos en cierto modo, en el proceso de la observación» (2007: 82). El sujeto proyecta sus categorías sobre el objeto, generando así el conocimiento, la verdad. No en balde, Benavides Lucas considera que «la teoría orteguiana de la relación entre el sujeto y el objeto», con la que el filósofo trata de superar tanto el realismo como el idealismo, constituye la base de la epistemología de Maravall (1990: 146). Pero vayamos paso a paso.

La idea de que en historia, «como en cualquier otra ciencia», conocemos hechos observados, no hechos absolutamente objetivos que pretenden presentársenos como independientes de toda observación, la necesidad de aclarar «lo que la Historia tiene de construcción teórica» (Maravall 2007: 85) hace pensar efectivamente en el Althusser de *Lire Le capital*, quien concibe «la connaissance comme production» (1996a: 17, 31) y defiende la necesidad de construir teóricamente el objeto historia (1996b: 274-309, 397-398; Harnecker 1974: 219-227; García 2010: 16-20). Ni más ni menos esto significa distinguir, como ya hiciera Spinoza (el concepto de perro no ladra), entre objeto real y objeto de conocimiento, entre el círculo y la idea de círculo, por utilizar otra imagen spinozista (Althusser 1998: 220-221 y 2017: 108-110; Anderson 1987: 82; Larraín 2008: 132; Karczmarczyk 2017; Rodríguez 2013: 194 y 2016: 158-159). Marx diferencia el objeto real (lo concreto real, la totalidad real que subsiste con su independencia en el exterior de la cabeza tanto antes como después de la producción de su conocimiento) y el objeto de conocimiento, producto del pensamiento (Althusser 1996a: 40 y 1996b: 260). Aunque el proceso de producción del conocimiento ocurre por completo en la «cabeza» o en la mente, Marx no cae en el idealismo de la conciencia, del espíritu o del pensamiento, porque este no es aquí la facultad de un sujeto trascendental o psicológico, sino un sistema históricamente constituido, definido por las condiciones reales que hacen de él «un mode de production déterminé de connaissances» (1996a: 41). Es una precisión que pasa inadvertida a Sánchez Vázquez, para quien Althusser no escapa al idealismo por el hecho de reconocer la autonomía del objeto real y por lo tanto su existencia independiente del conocimiento. En opinión de este

teórico, lo real es excluido del proceso cognoscitivo, el conocimiento es construcción y no reproducción (Sánchez Vázquez 1985: 98-99).

No puede llegarse a esa conclusión porque el sistema de condiciones de la práctica teórica, argumenta Althusser, asigna a tal o cual sujeto pensante un lugar y una función en la producción de conocimientos. Lejos de que el pensamiento sea una esencia opuesta al mundo material, la facultad de un sujeto trascendental puro o de una conciencia absoluta, lejos del mito en el que se basa el idealismo, el pensamiento es un sistema fundado y articulado sobre el mundo real de una sociedad históricamente dada (Althusser 1996a: 42). El conocimiento tampoco se encuentra, como quiere el empirismo, delante de un objeto puro e idéntico al objeto real que trata de conocerse (p. 43). Por eso, frente a la concepción empirista de la historia como mera sucesión cronológica, una concepción ideológica de la historia, «la pensée marxiste doit penser sa théorie de l'histoire» (p. 45), construir este objeto real como un objeto teórico a partir de los conceptos radicalmente nuevos que pone en circulación Marx tras romper con el humanismo y su filosofía de la historia.

En el fondo, lo que plantea Maravall solo coincide a primera vista con lo planteado por Althusser. Los dos llegan a otorgar una misma importancia a la teoría, al objeto teórico, pero desde problemáticas absolutamente diferentes. Maravall está muy lejos de situar al historiador dentro de un modo de producción determinado de conocimientos. Al postular que la teoría precede a la historia, que sin teoría no hay propiamente hechos (Abad 1990: 186-187 y 1994: 131-133; Álvarez Junco 2001: 21; Alía Miranda 2008: 33), se mueve en la línea del Febvre de *Combates por la historia* o del Raymond Aron de *Introducción a la filosofía de la historia* (1938), como él mismo indica (Maravall 2007: 88; Benavides Lucas 1990: 139; Caspistegui 2007: lxxvii). No entiende el conocimiento como producción y transformación del objeto real ni cuestiona la figura del historiador como sujeto de conocimiento. Es decir, existe un sujeto de conocimiento que es el historiador y un objeto de conocimiento que no son los hechos, sino las estructuras, las conexiones entre ellos, solo vistas por el historiador como sujeto cognoscente: «Decimos que es el enfoque teórico el que hace aparecer ante nosotros el objeto de la observación» (2007: 89). El objeto solo existe por y para el sujeto.

El idealismo queda aparentemente neutralizado cuando se advierte que la estructura es «una figura que el historiador ve en los hechos»,

pero no la pone él, no constituye «algo que el historiador segrega de sí, como la araña la viscosa sustancia del hilo de su tela» (2007: 131). La estructura, concluye el setabense, es de los hechos, surge de su articulación, pero «sin la observación de un sujeto no se da» (2007: 131; Abad 1994: 135). Por lo tanto, no es que se conozca a través de un modo histórica, social, ideológicamente determinado de producción de conocimientos, como plantea Althusser, sino a través de la relación sujeto/objeto. Rozando el idealismo, sosteniendo que no existe más realidad histórica que la configurada por el historiador, Maravall afirma lo siguiente:

En las estructuras es donde se encuentra configurada la realidad histórica, no en los meros hechos. No hay, verdaderamente, hechos históricos ahí, en el mundo, más que cuando hay también frente a ellos un historiador dispuesto a insertarlos en el sistema de una estructura (2007: 131).

Esto equivale a sostener que no hay objeto —realidad histórica objetiva, real— sino para un sujeto, el historiador; un sujeto que proyecta estructuras sobre el objeto, haciendo que esta proyección equivalga al conocimiento de la verdad. Y todavía añade Maravall: «La estructura está en los hechos; en cierto modo podemos imputársela a los hechos; pero no es los hechos y nada más que los hechos, ni siquiera el conjunto yuxtapuesto de los mismos, sino su configuración, que es lo que para el historiador constituye propiamente su objeto de conocimiento» (2007: 131). Al igual que Althusser, nuestro autor entiende que las estructuras son un objeto construido teóricamente y sin teoría no hay historia; entiende que puede diferenciarse entre objeto real (simples hechos) y objeto de conocimiento (estructuras), pero está muy lejos de concebir el conocimiento como producción/transformación. El marxismo, ha dicho el profesor Rodríguez, no supone una teoría del conocimiento que depende del sujeto que conoce:

Muy al contrario: se conoce a través de una problemática teórica y aquí las categorías claves serían las de producción y proceso. O más en estricto, el proceso de producción de que habló Marx como el siempre determinante en todos los sentidos. Y es aquí donde interviene la diferencia decisiva entre objeto real y objeto de conocimiento. Parece

una minucia pero insisto en su carácter básico. Claro que el objeto real (digamos una formación social, digamos un texto de Kant o de Góngora) permanece siempre ahí fuera, en tanto que realidad objetiva y material. Y claro que el proceso de conocimiento ocurre siempre en la mente (como pensamiento concreto, como generalidad abstracta de determinadas síntesis concretas). Pero una vez establecido esto, resulta obvio que el objeto real no es lo mismo para el pensamiento burgués que para el pensamiento marxista (Rodríguez 2013: 193).

La teoría no es la revelación o la simple comprobación de una verdad desnuda y ya dada, sino una producción de conocimientos que tiene una historia y unas condiciones determinadas. Como continúa explicando Rodríguez: «El proceso de conocimiento del objeto real, desde la problemática marxista, significa, pues, de hecho, una transformación en el conocimiento que teníamos de él. Por la razón sencillísima de que a ese objeto real lo conocíamos según la visión, la lectura o la imagen que la tradición ideológica burguesa había ya establecido sobre él» (2013: 194). Por consiguiente: «Conocer, desde la problemática marxista, significa forzosamente transformar (a nivel teórico o ideológico) el objeto real en el interior de ese mismo nivel teórico y/o ideológico» (p. 194). Althusser no es menos claro en *Lire Le capital*. A su juicio, el proceso de producción de conocimientos supone asimismo una apropiación del mundo real, pero una teoría de ese proceso no pasa por poner en juego los dos personajes indispensables en el escenario ideológico del conocimiento: un sujeto filosófico, científico o empírico, de una parte, y un objeto que se sitúa frente a esos tres sujetos, de otra parte (1996a: 59). Las instancias supremas del Sujeto y del Objeto constituyen un pacto ideológico, una «structure de reconnaissance spéculaire mutuelle» (p. 60).

En su segundo ensayo para este libro colectivo, se muestra igual de contundente. La distinción que establece Marx entre la realidad y el pensamiento implica dos tesis esenciales: la tesis materialista del primado de la realidad sobre el pensamiento, puesto que el pensamiento de lo real supone la existencia de este independientemente de su conocimiento; y la tesis materialista de la especificidad del pensamiento y del proceso de pensamiento con respecto a lo real y al proceso real (1996b: 266). Podrá observarse que, a fin de cuentas, estamos en otro universo teórico, muy diferente del de Maravall, aunque se produzcan ciertas coincidencias en la superficie. A lo más que llega el valenciano

es a convencerse de que ha de construirse el objeto de conocimiento, pero aprovecha la ocasión para marcar diferencias con el marxismo: «Si decimos que no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo, decimos una impropiedad, porque ambas cosas son inescindibles. Hoy tendríamos que afirmar: no se puede dejar de transformar aquello que se conoce e interpreta» (1983b: 313). Para la problemática marxista, sin embargo, no se transforma el objeto real en sí mismo, solo se transforma en su conocimiento.

Cuando Althusser concluye, después de pensar el tiempo histórico y de oponerse a las distintas duraciones de ese tiempo postuladas por Braudel y los *annalistes* (1996b: 279-280, 285), que «l'histoire figure dans *Le capital* comme objet de théorie, et non comme objet réel, comme objet abstrait (conceptuel, et non comme objet concret-réel)» (p. 307), está diciendo algo muy distinto, aunque a primera vista esté diciendo lo mismo, del Maravall que resalta cuanto la historia tiene de construcción teórica. La posición de este no dejaría de ser considerada por aquel como una concepción ideológica del conocimiento asentada en la aludida relación especular sujeto-objeto y como una ideología de la historia. Todo esto a pesar de que el historiador social y de las mentalidades que se autoconcibe Maravall rechace de pleno el «nominalismo historicista», el «historicismo de lo singular» que liga a Meinecke, y a pesar de reclamar —siempre desde fuera— la herencia marxista: «Historia como ciencia e historia social —conforme estaba previsto desde Marx— son conceptos que van juntos» (Maravall 1983a: 400). La historia sería una «ciencia de hechos», pero de hechos que son siempre «hechos sociales», expresión no equiparable a «hechos colectivos». Un hecho social, precisa enseguida, «puede ser obra de un individuo —por ejemplo, un soneto de Garcilaso— que, sin embargo, es ininteligible por muchas vueltas que le demos fuera del conjunto histórico en que viene conexo» (p. 400).

LA CORDILLERA DE MARX

Sabido es que en 1983 Maravall dedicó un trabajo de enorme interés a Garcilaso situándolo entre la sociedad caballeresca y la utopía renacentista. En él lleva sin duda a la práctica esa idea decisiva de que un soneto de Garcilaso puede ser un hecho social. En una entrevista

publicada el mismo año declara que una de las cosas propias de su generación fue creer durante la juventud y la etapa de formación que el gran historiador era Ranke, con su máxima de atenerse a los hechos tal y como acontecieron, y no descubrir hasta mucho más tarde que el «gran historiador» era Marx. De aquí lo que aconseja a sus alumnos:

Ustedes estudien —en fin— a Ranke, naturalmente, y estudien a Burckhardt y estudien a Mommsen, y estudien toda la historia clásica y académica que haya que estudiar, pero estudien también a Marx, porque Marx, aplicando una metáfora de Ortega que él decía en relación con Kant, es como una cordillera que está ante nosotros y que hemos de traspasar para instalarnos en nuestro tiempo (Maravall en Iglesias 1983: 57).

Si esto es así, lo cierto es que bordea esa cordillera antes que traspasarla; o la traspasa bordeándola. Inmediatamente puntualiza que ha de corregirse el «excesivo peso de la idea de causalidad, que se debe al sustancialismo básico de Marx» (Maravall en Iglesias 1983: 57). Hay que eliminar la versión determinista sustituyéndola por la «versión condicionante» según la cual las cosas se dan en una situación que condiciona, no que engendra. Ha de atenderse a una «pluralidad de factores», porque «no se puede decir si es antes la relación económica o la relación religiosa o artística, o jurídica, o puramente —qué diría yo— la relación libre e intelectual» (p. 59). Infraestructura y superestructura están en una relación recíproca, pero hasta aquí alcanza la concesión a Marx, pues de inmediato se precisa que en realidad «no es conveniente mantener esa distinción en superestructura e infraestructura porque, en definitiva, todos los factores de un conjunto histórico son estructurales» (p. 59). La superestructura actúa también como estructura en cualquier situación histórica (Cuenca Toribio 1990: 100). Ya en *Teoría del saber histórico* había puntualizado: «Entre los hechos de una estructura se constituye, no un nexo causal, sino una relación situacional» (2007: 128). En esto, naturalmente, se encuentra más cerca de los *Annales* que de Marx.

Sucede lo mismo con la idea de que las creaciones humanas son producto de esfuerzos sociales, con lo cual él siempre ha tenido «una especie de alergia por los personalismos» y prefiere «una humanidad más razonable, más media» (Maravall en Iglesias 1983: 64). Ni siquiera

en el puro creador poético, añade, la obra se puede considerar personal, «porque por de pronto, ¿qué es ese creador poético fuera del lenguaje de su época? Claro que esto hay que matizarlo cuidadosamente; eso no quiere decir el rechazo del individuo, del talento y el genio de cada individuo; yo soy antialthusseriano completo, esto no cabe duda, y me parece un disparate la eliminación que pretendían del sujeto» (p. 64). Nuevamente Maravall confunde el antihumanismo teórico con el rechazo del individuo, identificado ahora no con el Hombre sino con el sujeto. Lo decisivo no es que se declare antialthusseriano y bordee la cordillera de Marx por donde cabía esperar, por el lado más previsible (el determinismo economicista, lo individual sacrificado a lo colectivo), sino que postule que todo lenguaje, incluso el poético, es un lenguaje al fin y al cabo social e histórico.

Todo lo anterior le ha llevado a buscar una historia lo más integrada posible. En esa búsqueda, que pasaba en relación con el marxismo por aumentar el número de factores y complicar su naturaleza, la historia social aparecía como la más compleja. Y ello porque, si se hace historia económica, no se pueden utilizar exclusivamente documentos económicos; y lo mismo si se quiere hacer historia literaria e historia del arte; y desde luego, muchísimo más si se quiere hacer historia social, pues «en la sociedad está todo» (Maravall en Iglesias 1983: 70). De esta reflexión se deduce no solo, como reconoce nuestro autor, que la historia más integrada es la historia social sino también que cabe la posibilidad de hacer una historia social de la literatura y del arte. Y por supuesto una historia social de las mentalidades: «En definitiva, yo creo que no hay historia de las mentalidades sin historia social, pero a la recíproca, es difícil hacer una historia social sin historia de las mentalidades» (p. 71). Esto se debe precisamente a esa idea de la pluralidad de factores, de la relación situacional.

No debe extrañar entonces que Maravall se apresure a distinguir la historia de las mentalidades de la historia de los movimientos sociales o del obrerismo (se puede hacer, en su opinión, historia «evenemencial» de la fundación de la I Internacional y en cambio «historia social de un soneto de Garcilaso»), pero también de la historia de una sociedad y de la sociología histórica (Maravall en Doménech 1980: 112 y en Iglesias 1983: 73; Iglesias 1987: 101, 1988b: 46 y 1993: 299-300). Si el lenguaje poético, incluso el más personal o puro, es social e histórico, entonces se puede hacer historia social de un soneto de Garcilaso

o casi diríamos mejor historia de la producción ideológica, como hizo el maestro Juan Carlos Rodríguez a partir justamente de los sonetos garcilasianos:

El capitalismo tiene la habilidad de explotarnos diciéndonos que somos sujetos libres; de ahí nacen el amor, la amistad y todas esas cosas. Me di cuenta de que por eso era posible que existiera Garcilaso. Imaginaba que hasta ese momento todo estaba escrito por la palabra de Dios; en cambio Garcilaso le dice a la dama «Escrito está en mi alma...». Es la dama quien escribe el gesto y el alma es la del poeta, eso es asombroso (Rodríguez 2016: 57).

Nuestro teórico se refiere a su libro seminal *Teoría e historia de la producción ideológica* (1974). En otra entrevista declara: «Nadie se esperaba que el marxismo pudiese explicar tan minuciosamente los sonetos de Garcilaso o los poemas de San Juan o de John Donne» (Rodríguez 2016: 86). Y en una tercera: «Lo difícil fue “producir” una teoría y una lectura de los textos poéticos en *Teoría e historia [de la producción ideológica]*: Garcilaso, Fray Luis, Herrera, Ronsard, John Donne» (p. 200). Naturalmente, existe una gran diferencia entre hacer historia social de las mentalidades e historia —y teoría— de la producción ideológica, entendiendo por ideología lo que Althusser. Pero ya es mucho decir que se puede hacer historia social de un soneto de Garcilaso, «una Historia social del petrarquismo, por ejemplo, al modo como A. Hauser construyó una Historia social del manierismo, si bien sea discutible su particular manera de llevar a cabo tal ensayo» (Maravall 1983a: 401).

La historia social en que Maravall apoya el análisis de las mentalidades, ya lo sabemos, no es la historia de los movimientos sociales: «no decimos, pues, Historia social, ateniéndonos al mismo sentido con que decimos “la cuestión social”, “el problema social”» (1983a: 401). Tampoco es equivalente a una historia de la sociedad, en el sentido en que Hobsbawm la plantea en su citado estudio «De la historia social a la historia de la sociedad», pues aquí tenemos, «por mucha que sea la flexibilidad con que el autor la dibuje, la figura de la pirámide de relaciones determinantes de la infraestructura sobre la superestructura» (p. 403). El historiador valenciano traza otra vez las distancias convenientes con el marxismo, haciéndolo equivaler a determinismo y mecanicismo: «No se trata de conformarse con proponer entrelazamientos de

dirección única, siempre en dirección irreversible de la infraestructura a la superestructura» (p. 403). De suerte que no son procedentes secuencias como la siguiente: crisis económica de 1866, revolución de 1868, transformación de la novelística galdosiana. Y no le falta razón, pero no debe perderse de vista que el marxismo no contempla solo esa «dirección única» desde la economía a la política y la literatura. No es simplemente la explicación definitiva y unidireccional de la acción humana desde el segmento económico, la explicación determinista, como insiste Iglesias corroborando la posición de Maravall (1988a: 193 y 1993: 292).

La historia, sigue diciendo el valenciano, no es un conocimiento lineal o serial, a diferencia de otros conocimientos científicos: «La Historia social, que tampoco puede ser, por tanto, sociología histórica, construye interpretativamente estructuras que consisten en círculos de interacciones, en algunos casos de determinaciones, o tal vez en mayor medida que otro tipo de relaciones, en condicionamientos recíprocos y múltiples» (1983a: 403). Pese a que Maravall pone sobre el tapete esta «idea del sistema de interdependencia en que consistiría todo conjunto histórico» (p. 403), dando lugar así a un sistema dinámico y estructurado, se halla lejos de la imagen marxista de la totalidad social articulada en tres niveles, dentro de los cuales el económico sería el determinante «en última instancia» (Althusser 1998: 208-210), pero no sin que el nivel ideológico —ahí donde deberían situarse las estructuras mentales— no tenga una importancia decisiva:

El concepto marxista tradicional de ideología hay que entenderlo en dos niveles. Por un lado está la imagen tradicional de *La ideología alemana* donde la ideología se entiende como falsa conciencia. También está la imagen del edificio, o sea, la infraestructura y la superestructura. Esto es, habría una realidad material, digamos la economía o la sociedad, que sería la infraestructura, el cimiento del edificio, y habría una bruma superestructural, algo espiritual y difuso, que sería la ideología entendida como máscara filosófica o literaria, incluso como fachada jurídico/política. Es curioso cómo esta imagen del edificio desaparece en *El capital*. En *El capital* Marx hace desaparecer la metáfora del edificio y la ideología aparece como un nivel tan real como el político o el económico. De modo que de una imagen de dos niveles pasamos a una imagen de tres niveles. Lo curioso es que ninguno de

estos tres niveles se ven. El capitalismo no se ve, solo existe en sus relaciones sociales y en sus efectos. Así podemos decir que la ideología se transforma en una instancia que engrasa subjetiva y objetivamente la vida del sistema. La ideología sirve para individualizarnos, para convertirnos en yo, en el aire que respiramos (Rodríguez 2016: 76-77).

Esta forma de entender la ideología y el todo social, el «sistema», invalida cualquier sospecha de «dirección única», cualquier prurito de condicionamientos recíprocos, incluso múltiples, porque ese todo se encuentra articulado, estructurado. En alguna ocasión Maravall se refiere al Marx de *La ideología alemana*, para quien la historia ha de exponerse en relación con los hechos económicos, porque lo que hacen y son los individuos está determinado por las relaciones materiales de la producción: «No es la conciencia lo que determina la vida, sino al revés. Las realizaciones del espíritu humano no son autónomas y para estudiarlas hemos de partir de hombres reales, actuantes en una realidad concreta, determinados por un desarrollo específico de sus fuerzas productoras y del sistema de intercambios económicos que les corresponde» (1986a: 8). Lo que le importa a nuestro historiador de las mentalidades son las implicaciones de esta tesis marxiana: «Desde esas bases hay que estudiar las consecuencias ideológicas en las que se refleja la actividad vital de un grupo» (p. 8). No entra a discutir este punto de vista, que ha sido «de tan fecunda utilidad para la historia y para la sociología del conocimiento», pero objeta que, aun ateniéndose a tal doctrina, todo autor de un libro de historia no debe empezar ineludiblemente por un capítulo sobre las condiciones de producción (p. 8). Los resultados de la historia económica son necesarios, pero no bastan, no son toda la historia: «Hay que hacer también la otra parte de la historia» (p. 9). La parte, claro está, de las «ideologías» o las mentalidades: «Aunque aceptáramos la consabida división entre infraestructura y superestructura, tendríamos que reconocer que si esta es condicionada no menos es condicionante, y sin su estudio no se puede llevar a cabo el de la base que los marxistas gustan de llamar real» (p. 9). Como si el marxismo hubiera dicho otra cosa.

Nuestro autor también recurre al prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* para puntualizar que, si en efecto la producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual, no elimina la necesidad de atender a otros aspectos de la

historia (1986a: 9). No cabe formular un nexo que se oriente en una «dirección unívoca» o lineal: de las condiciones económicas al pensamiento o la ideología (p. 9). Incluso se ampara en el Vilar que en *Crecimiento y desarrollo* exige al historiador sensibilidad para la interacción continua entre los factores históricos, al mismo tiempo que desconfianza sistemática hacia toda idea de causalidad unilateral (p. 9). En lugar de elementos infraestructurales y superestructurales, prefiere hablar de los «múltiples factores» cuya interacción se produce en una situación concreta y da lugar a una «estructura histórica» definida (p. 10). No cabe decir que primero sea una cosa y luego otra, que el historiador deba estudiar la sociedad «real» antes que los «aspectos ideológicos»: «Hemos de estudiar ideales, sentimientos, aspiraciones, creencias, para conocer una sociedad, y viceversa. Todos son, como llevamos dicho, elementos o factores entrettejidos» (p. 10).

Si la historia no puede conocerse desprendiendo de ella el componente de mentalidad o pensamiento, tampoco este se conoce en su verdadera significación arrancado de la sociedad que lo suscita y lo condiciona: «Sociedad y pensamiento se elaboran juntos» (Maravall 1982c: 1). Por eso marca distancias con respecto a quienes hablan de las influencias infraestructurales, «aunque cada vez menos con la inocencia de creer que en ello esté lo único que interesa a la Historia» (1972a I: 6); esto es, con respecto a quienes piensan que solo puede ser descubierta la realidad histórica en ese «hemisferio inferior», a su parecer una metáfora carente de valor objetivo: «Es una injustificada abstracción hablar de relaciones materiales de producción; no hay nada que no lleve un inseparable contenido mental» (1972a I: 7; Abad 2011: 276). El marxismo a menudo provoca en nuestro historiador social una ansiedad de influencia (Bloom 2009) de la que conviene deshacerse con el oportuno cortafuegos.

El setabense pide a la historia, no un relato anecdótico o una mera «narración evenemencial», sino la construcción de conjuntos históricos, ya que no de totalidades (Abad 1994: 137). Deudor de los *Annales*, ajeno a la idea marxiana de totalidad articulada, de interacción de los distintos niveles, el ideológico incluido, el Maravall que teoriza sobre la historia social de las mentalidades vuelve a recurrir al concepto de estructura ya desarrollado en su *Teoría del saber histórico*: «Estructura histórica es para nosotros la figura en que se nos muestra

un conjunto de hechos dotados de una interna articulación, en la cual se sistematiza y cobra sentido la compleja red de relaciones que entre tales hechos se da. Es, por tanto, un sistema de relaciones dentro del cual cada hecho adquiere su sentido en función de todos los otros con los que se halla en conexión» (Maravall 2007: 128; Soria Olmedo 1986: 548 y 1988a: 207; Guarino 1992: 760; Abad 1994: 134; Caspistegui 2007: lxxxi; Mata García 2011: 361). Este concepto de estructura resume su visión epistemológica y metodológica de la historia (Izuzquiza 2007: cxlvi-cxlviii). La singularidad del hecho histórico solo puede entenderse desde la singularidad del conjunto o la estructura relacional en que se produce (Caspistegui 2007: lxxvii; Izuzquiza 2007: cxxxii; Gómez Marín 2012: 76). Las estructuras son esos «entrelazamientos» que el historiador construye a partir de su campo de observación (Maravall 1983a: 403). De aquí que su célebre libro sobre *La cultura del Barroco* (1975) lleve el subtítulo de *Análisis de una estructura histórica*, como él mismo recuerda (p. 403). Barroco es aquí «un ejemplo pleno del enlazamiento realidad-idea, es decir, una estructura histórica total» (Maravall en Doménech 1980: 114).

Toda estructura histórica «engloba una red de relaciones recíprocas que refiere el movimiento de cada punto a todos los demás puntos del sistema» (Maravall 1983a: 403). Atento a esas interacciones e interdependencias, nuestro autor invoca la historia social de Labrousse y Vilar, incluso a un sociólogo y antropólogo como Roger Bastide. Con todo, matiza a Lévi-Strauss cuando, al distinguir entre etnología e historia, el francés indica que ambas trabajan el mismo terreno, si bien la primera se ocupa de los aspectos inconscientes, mientras que para la segunda quedan reservados los conscientes:

Solo que «conscientes» no puede hacerse aquí equivalentes a fenómenos que se tomen como contenidos críticamente o reflexivamente elaborados, de la conciencia, sino que caben también contenidos recibidos, asimilados y que llegan a ser el fondo sobre el que emergen las opciones, las voliciones, las ideas, los modos de comportamiento que los individuos asumen no ya conscientemente, sino con plena responsabilidad del sentido que les dan. A esta última sedimentación consciente que queda por detrás de la reflexión crítica y personalmente asumida, en la que esta se apoya, es a la que llamo mentalidad (p. 404).

MÁS QUE UNA ESPUMA SUPERESTRUCTURAL

Si nos damos cuenta, Maravall no deja de ligar la mentalidad a la conciencia, aunque no se trate de una conciencia reflexiva y crítica, del todo consciente, para entendernos (Iglesias 1988a: 194). No llega a incluir lo inconsciente en la mentalidad, como hacen otros historiadores de las mentalidades, con lo cual se queda muy lejos de la noción de inconsciente ideológico. Es verdad que tampoco distingue entre mentalidades (inconscientes) e ideologías (conscientes), como algunos de esos historiadores. De cualquier modo, las mentalidades constituyen para él «una parte esencial al objeto de construir inteligiblemente el sistema de cada estructura. El ingrediente de mentalidad que se encuentra en el interior de cada estructura es imprescindible para entender a esta en su dinamismo» (1983a: 404). La historia social ha llevado a la historia de las estructuras y, unidas ambas, han suscitado «el actual florecimiento de la historia de las mentalidades» (p. 405).

La historia social es una historia estructural que renuncia a la práctica impresionista del relato y la sustituye por la construcción de relaciones estructurales. En este preciso sentido, vuelve a recordar Maravall, la historia es teoría (1983a: 411). Ahora bien, a diferencia del «estructuralismo que otros practican en algunas disciplinas», no se arrancan los objetos historiográficos de sus contextos (p. 411). Parece aludir al inmanentismo estructuralista, contra el que se pronuncia más claramente en otra ocasión: «Frente al estructuralismo esquemático y, en fin de cuentas, intemporal, con cuya utilización en la historia creemos que no puede dejarse de aniquilar a esta, nos atenemos al concepto de estructura que en otro lugar expusimos» (1979b: 13). Se refiere, claro está, a *Teoría del saber histórico*, donde, a diferencia de la visión ahistórica del estructuralismo, trabaja con un concepto de estructura «plenamente historizado» (Caspistegui 2007: lxxxii). No se puede hablar en su caso de «una *professio fidei* strutturalistica» (Galasso 2008: 35). El estructuralismo francés de los años sesenta se entrecruzó con la orientación originaria de Maravall «e ne provocò, per dirlo con un termine della chimica, una precipitazione, da cui le basi teoriche del suo lavoro risultarono ampliate e irrobustite» (pp. 37-38). Pero incluso se aparta del estructuralismo genético puntualizando que le interesa el movimiento social de las mentalidades que hace explicar las cosas, entender por qué suceden, no entenderlas genéticamente; eso es

lo que lo habría separado de Goldmann, «esa insistencia en hablar de lo genético, como si fuera una comadrona el historiador o algo parecido» (Maravall en Iglesias 1983: 57).

El historiador social y particularmente el historiador social de las mentalidades pueden y deben insertar en su «construcción estructural» no solo los productos de la cultura «de reducido interés» como el arte, la literatura, la filosofía o la religión, sino también la cultura en sentido amplio. Con ello el setabense acerca la historia de las mentalidades a la historia cultural: «Me atrevería a sostener que sociedad, historia y cultura, son, por lo menos bajo ciertos puntos de vista, conceptos equiparables» (1983a: 412). Sin embargo, como podrá suponerse, no es lo mismo practicar una historia social de la literatura o del arte que una historia de la cultura en sentido amplio. En 1986 reconoce haber sustituido la inservible expresión «historia de la cultura» por la de «historia de las mentalidades» (1986a: ii). Y en ese mismo año, en el acto de presentación de los volúmenes de homenaje que le prepararon el Instituto de Cooperación Iberoamericana y la Universidad Complutense de Madrid, Maravall aclara que nunca ha negado la legitimidad de investigar un solo factor —desde el económico al teológico— para hacer historia social, aunque a partir de los últimos años de la década de los cuarenta se propuso

[...] jamás, claro está, el imposible de una historia total, pero sí el modelo de una historia integradora que reuniese un número lo más amplio posible de factores —factores que no necesitan ser los mismos en cada ocasión, sino más bien los más relevantes—. A esto, después de varios ensayos a lo largo de cerca de medio siglo, es a lo que he llegado a llamar historia social de las mentalidades (Maravall 1990a: 11).

El concepto de historia social rezuma en manos de nuestro autor la misma indeterminación que se observa en uno de fundadores de los *Annales*, Lucien Febvre, cuando explica pasado el tiempo, recordemos, el primer subtítulo de la revista. López Alonso no tiene dudas sobre la clase de historia que practica el valenciano: «Para Maravall la Historia fue siempre historia social, y el título de su última obra así viene a reafirmarlo» (1990: 236). Sea como fuere, en esta última gran obra, *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*, dice preferir por más comprensiva que la noción de Febvre —el «utillaje

mental de cada época»— la imagen del «tejido mental» sobre el que discurre el acontecer histórico (Maravall 1986b: 8; Abad 2011: 277). Lo decisivo es que en este libro, considerado a fin de cuentas su testamento historiográfico (García Cárcel 1987: 60; Iglesias 1988b: 43), concibe la literatura —y se refiere «superlativamente» al teatro y la novela picaresca, dos géneros que trabajó en particular— no como un retrato, pero sí como un «testimonio en el que se refleja una imagen mental de la sociedad» (Maravall 1986b: 13; Abad 2011: 277; Gómez Marín 2012: 81). Para el valenciano, esta imagen mental estructura la sociedad (Iglesias 1987: 100, 1988a: 193, 1988b: 46 y 1998: 221), lo que no deja de apuntar, como indica Álvarez Junco, hacia el «giro lingüístico» (2001: 16). Pero es curioso: la literatura sigue siendo reflejo, como en determinada teoría marxista del arte; no reflejo de la base socioeconómica sino de una imagen mental.

La literatura, habría que decir, no refleja ninguna imagen mental sino que reproduce o contradice ideología. En este sentido, como escribe Maravall con buen criterio, la participación activa de la literatura en la vida de los grupos sociales es real: «Nos traslada el conjunto de creencias, de valoraciones, de aspiraciones, de pretensiones que se reconocían en el mundo social y aquellas atrevidas negaciones de las mismas en las que se estimaba desmoronarse gravemente el sistema establecido» (1986b: 13). Esto es, la ideología dominante y la ideología o las ideologías dominadas que luchan contra ella, la lucha social a nivel ideológico. La literatura no deja de ser aquí un simple útil para esa historia social de las mentalidades a la que endereza todos sus esfuerzos, desde luego titánicos, el setabense. Piensa que «acaso en ninguna parte como en la obra literaria puede explotarse el material necesario para conocer una sociedad y, en definitiva, para observar en su conjunto la mentalidad de sus coetáneos» (Gómez Marín 2012: 83).

La literatura se reduce a «fuente histórica», como la llama Jover Zamora resaltando que deviene imprescindible para la historia de la vida cotidiana o de las mentalidades: «El historiador busca en la obra literaria el testimonio vivo de una sociedad; la manifestación de unas creencias, de unas ideas o de unas mentalidades que el autor refleja y frente a las cuales toma partido, bien directamente, bien a través de sus personajes o de la misma composición argumental» (1999: 344). Jover también habla de «reflejo». Pero, al margen de estos matices, el legado maravaliano resulta fascinante para todo historiador de la

literatura interesado asimismo en la historia de las ideologías. La obra historiográfica del valenciano «constituye para el filólogo un posible marco de conjunto para sus interpretaciones acerca de la historia literaria española» (Abad 1994: 25). Más aún, es «autor de lectura necesaria para el historiador, para el filólogo, para el especialista en arte, y para toda persona que se interese en la historia del concepto de España y en sus mentalidades sociales» (Abad 2004-2005: 446).

Para Maravall solo cabe aproximarse a una historia integral —el sueño de los primeros *Annales*— con una historia social de las mentalidades (1986b: 772). Esta disciplina, que lo conduce a «la reinterpretación de la literatura como a font històrica» (García Cárcel 1987: 60), lo deja mucho más acá de la tesis de la literatura como un discurso ideológico y radicalmente histórico. No obstante, encierran mucho interés proposiciones teóricas como las siguientes: «La literatura picaresca es un producto de la problemática social» (1986b: 772); o bien: «La formación de la novela picaresca es un producto histórico-social» (p. 772). Sin duda, nuestro autor se aproxima con ellas a la idea de producción social e histórica, aunque le queda lejos la idea de una producción ideológica, de la producción literaria de la que habló Macherey (1974) como producción ideológica.

Libros como *Estado moderno y mentalidad social* (1972) han dejado su huella en la citada obra de Juan Carlos Rodríguez *Teoría e historia de la producción ideológica*, que en su teorización del organicismo hace pensar a su vez en libros como *Teatro y literatura en la sociedad barroca* (1972), el mencionado *La cultura del Barroco o Poder, honor y élites en el siglo XVII* (1979), lo mismo que *La literatura del pobre* (1994) hace pensar en *La literatura picaresca desde la historia social* o *El mundo social de La Celestina* (1964). No hablo en ningún momento de «influencias», ni siquiera de posibles sugerencias, sino de cómo una determinada problemática teórica de la historia, que para Maravall alcanzó su mejor formulación en la expresión «historia social de las mentalidades», pudo ser leída y absorbida, llevada a otra orilla, por una problemática teórica muy distinta de la historia y la literatura, la del profesor Juan Carlos Rodríguez, que en absoluto habría que entender como una historia social de la literatura. Sus prevenciones ante el sociologismo crítico quedan bien claras en un apartado de *La literatura del pobre* (Rodríguez 1994: 50-63). Tampoco habría que entenderla, en sentido estricto, como una historia de las ideologías a partir de la literatura; pues una cosa es hacer historia

de las ideologías y otra señalar la necesidad de articular teoría e historia al abordar la literatura como producción ideológica.

A decir verdad, Maravall «nunca hizo exactamente historia de las mentalidades —término por otra parte evanescente—, ni fue propiamente un “historiador social”. Su campo fue la historia cultural o la de las ideas políticas a partir de su contexto social» (Álvarez Junco 2001: 26). En efecto, como señala en el prólogo a su libro *La oposición política bajo los Austrias* (1972), con el que Abad (1987a: 201 y 1994: 148) ilustra la diferencia entre la historiografía del Centro de Estudios Históricos y la maravaliana, más atenta a no aislar lo cultural de sus fundamentos sociales y decidida a romper con un supuesto carácter nacional:

Cada vez encuentro más variado e interesante el panorama de la mentalidad española que tengo por profesión contemplar. No se trata de descubrir grandes creadores de teorías que no en todas partes existen, pero sí de ver cómo la penetración, asimilación, crítica, reelaboración, etc., de ideas sobre la política, la economía, el derecho, la historia, el arte, la ciencia, la religión o, en una sola palabra, la cultura, se ha producido en relación dialéctica con el estado de la sociedad española (1972b: 9).

Dicho así, uno piensa más bien en una historia de las ideas con cierto fundamento social. Poco antes, en 1968, en el prólogo al primer volumen de *Estudios de historia del pensamiento español* había escrito lo siguiente: «Sobre el tronco de la Historia social, las ramas de la Historia de la literatura, del arte, del derecho, de la política, de la filosofía, pueden representar aportaciones decisivas para el conocimiento de una época. Con las conclusiones de esta actualísima Historiografía vienen a coincidir los resultados de nuestra investigación» (Maravall 1983c: 14; Abad 1994: 147). Como constata Lapesa en claro tono de elogio, es sorprendente la amplitud de los campos explorados por nuestro historiador, desde la historia política, económica y social hasta la literatura, el arte y la filosofía (1986: 59). En la misma línea se sitúa Álvarez de Miranda al resaltar que, sin hacer propiamente historia política, ni económica, ni de la literatura, del arte, la filosofía o el derecho, la peculiar historia cultivada por el valenciano, denominada por él mismo historia social de las mentalidades, tiene la virtud de interesar a quienes se dedican a todas esas disciplinas (1987: 410).

Carmen Iglesias, que ocupa un lugar preeminente entre los estudiosos y discípulos de Maravall, señala que su concepción de la historia como historia global o integrada le hace evolucionar hacia la historia social de las mentalidades y dejar atrás la historia del pensamiento político de la cual había partido (1988b: 45 y 1990: 55). A la vez destaca cómo fue a contracorriente de las simplificaciones que la «vulgarización marxista» había realizado de las llamadas infraestructura y superestructura o de la primacía que cierto economicismo y positivismo ramplón hacían del hecho económico (1988b: 45-46, 1990: 55, 1993: 299 y 1998: 221). La «historia intelectual» no era para él un puro reflejo de lo material sino parte sustantiva de la realidad social, por cuanto esta resulta incomprensible sin la imagen mental que la estructura:

El mundo no se nos presenta en sí, sino a través de nuestro sistema de representaciones. Maravall estimaba que la comprensión de ese sistema de representaciones en cada momento histórico, la comprensión de una historia de las mentalidades, proporcionaba una perspectiva especialmente fecunda para intentar aproximarse a una «historia integrada», a una «historia global» (Iglesias 1988b: 46 y 1990: 55).

Iglesias afirma que la historia social de las mentalidades practicada por Maravall es la historia de los «condicionamientos de la sociedad entretreídos en cada uno de los procesos que se analizan» y en los cuales no cabe la «ingenua distinción» entre ideas y cosas, infraestructuras y superestructuras (1987: 101, 1988b: 46, 1990: 56 y 2012c: 34). La distinción entre infraestructura y superestructura, mucho más compleja que la distinción entre ideas y cosas, no es tan ingenua desde el momento en que está funcionando en la fórmula «historia social de las mentalidades»; con la consecuencia, como indica Álvarez Junco, de que Maravall se queda a caballo de dos terrenos y no hace a fin de cuentas ni historia social (sino historia cultural) ni historia de las mentalidades (sino historia de las ideas, historia intelectual, del pensamiento político o de la conciencia social). Iglesias se ha referido en otro momento a su «polémica no exenta de ironía hacia lo que bautizó como el “banal-marxismo”» (1991: 11). No obstante, la verdad es que el marxismo, más allá de sus banalizaciones y vulgarizaciones, debió de constituir un fantasma teórico para quien no se atrevió a prescindir del adjetivo «social» y a hacer una simple historia de las mentalidades

defendiendo la autonomía de estas, como ocurre con los terceros *Annales*.

A entender de Iglesias, Maravall incide una y otra vez en la sustantividad de los elementos mentales que configuran la concepción y la significación de la realidad en cada momento histórico. Contra todo reduccionismo y contra «cierto exceso de una visión economicista de la historia», señala la importancia de los «elementos ideacionales o mentales», no como simples epifenómenos de una previa infraestructura sino como auténticos factores estructurales que son tan reales como los llamados factores materiales (Iglesias 1991: 15, 1993: 299 y 1998: 221). Efectivamente, Maravall otorga un carácter sustantivo, real y estructural a las mentalidades. Si no las considera simples epifenómenos de una previa infraestructura (la bruma, el puro sueño o la falsa conciencia que Marx comienza por ver en la ideología), tampoco las sustantiva hasta independizarlas de esos factores materiales. Al comienzo de un trabajo que recoge Iglesias en su edición del volumen póstumo de *Estudios de historia del pensamiento español* dedicados al siglo XVIII, «Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española» (1979), escribe que

[...] una visión social de la mentalidad obliga a replantearse, en forma sistemática, el repertorio de temas ideológicos que deben preocuparnos y que debemos investigar para contribuir al conocimiento de un conjunto histórico (no son relevantes para lo que estoy diciendo las diferencias entre los conceptos de mentalidad o ideología). Y ese replanteamiento nos obliga, desde luego, a formularnos de nueva manera y a estudiar esos puntos congruentemente con los resultados de la investigación histórica de aspectos socio-económicos (Maravall 1991: 245).

Cuando nuestro autor aprieta por el lado de la historia social, la distinción entre mentalidades e ideologías le resulta innecesaria (pensemos en cómo Duby utiliza indistintamente esos conceptos). Es quizás el momento en que Maravall se encuentra más cerca del concepto marxista —y althusseriano en concreto— de ideología:

Pero estoy también convencido de que la investigación sobre los elementos que, en términos generales, me conformaré con llamar

«ideológicos», es no menos necesaria para estudiar y entender esos otros aspectos a los que tiempo atrás se les llamaba reales y que hoy no podemos, en ningún caso ni bajo ningún punto de vista, resignarnos a admitir que acaparen la condición de lo «real». Un elemento ideológico es un factor estructural y pertenece al mundo de lo real, con la misma condición que los que se llamaban factores materiales (p. 245).

Althusser va más allá, ya lo sabemos, y habla de la existencia material de las ideologías, no solo de su carácter real. En otro trabajo recogido por Iglesias en el aludido volumen de *Estudios de historia del pensamiento español*, «La fórmula política del despotismo ilustrado» (1985), Maravall lo considera una ideología y afirma a continuación: «Y hay que advertir que hoy estamos muy lejos de pensar que una ideología sea una especie de espuma despectivamente calificable de superestructural. Una ideología es un eficaz factor de acción real que incide y puede cambiar la estructura de la sociedad» (1991: 450). Cuando nuestro autor aprieta por el lado de la historia de las mentalidades, cuando, lejos de reducirlas a una «espuma superestructural», afirma su consistencia, está a punto de convertirlas en autónomas y cae en la presunción de que pueden cambiar la estructura de la sociedad, ser determinantes. Puede concluirse que a veces el historiador social y el historiador de las mentalidades no casan bien en Maravall.

VII

Maravall antes de Maravall

DEL INCIPIENTE POETA AL DISCÍPULO ORTEGUIANO

La importancia que nuestro historiador otorga a la mentalidad o la ideología, sin querer perder nunca de vista lo social, hace muy atractiva su obra. Como bien ha señalado Soria Olmedo (1988a: 208), sus iniciales trabajos sobre el pensamiento político, que cuentan con ramificaciones económicas y sociológicas, dejan paso posteriormente a una preocupación por penetrar en la formación y las variaciones internas de la mentalidad social, esto es, no tanto en las ideas de un escritor de valor teórico, sino en el tejido de creencias, ideales, sentimientos y mitos en torno a los cuales una sociedad organiza su existencia colectiva. El campo de estudio de Maravall, indica todavía con acierto Soria Olmedo, podría definirse como «asedio a las raíces, desarrollo y crisis de la modernidad» en España (p. 208). En efecto, este historiador social de las mentalidades no se ocupa en el fondo de otra cuestión. Para entender por qué es así hay que conocer las claves de su biografía intelectual. La ha trazado de manera solvente Javier Varela en un capítulo de su libro *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*. Ese capítulo se titula «El rapto de España». Quizás sea un guiño a *El rapto de Europa* (1954), un libro de Luis Díez del Corral, colega de Maravall, aparte de una clara alusión a la España raptada por el franquismo. Pero Varela se va mucho más atrás para iniciar su narración.

Es importante destacar el interés del Maravall adolescente por *La Gaceta Literaria*, que compra puntualmente en su pueblo antes de comenzar los estudios universitarios en Murcia, donde tiene como profesor a Jorge Guillén (Varela 1999: 323-324; Iglesias 2012b: 87). Son dos datos que permiten relacionar su figura con la cultura literaria

de los años veinte. Por ello no solo analizaré la forma en que el historiador social de las mentalidades se acerca a lo que tradicionalmente se ha llamado el 98, a escritores como Ganivet, Unamuno, Azorín, Baroja y Valle-Inclán, tratando de desentrañar casi siempre su sentido de la historia (Abad 1994: 224-226); una preocupación esta, la de las distintas concepciones de la historia entre esos escritores, que también le lleva a historiadores coetáneos como Rafael Altamira y Menéndez Pidal. Me ocuparé a la vez de la participación activa de Maravall en la vida literaria, y más estrictamente poética, de la España de su juventud; no ya de su faceta como poeta, a la que se han referido con cierto pormenor sus amigos Ildefonso Manuel Gil (1985) y Ricardo Gullón (1990), sino ante todo de sus artículos críticos, así como de su pensamiento estético y en cierto modo de su pensamiento filosófico-político, deudor del magisterio de Ortega y Gasset.

El encuentro con el autor de *El tema de nuestro tiempo* es básico para la formación intelectual de Maravall, para sus orientaciones ideológicas —del liberalismo católico al falangismo y de aquí al europeísmo modernizador (Caspistegui 2007: ciii)— y su final dedicación a la historia. Sin el joven intelectual de los años treinta, sin todo ese humus liberal del que participa, sin su contacto con la cultura y la política republicanas, no se entiende al futuro historiador social de las mentalidades. Mi propósito es historiar todo este proceso, de modo que abordaré la relación del valenciano con la literatura española contemporánea desde dos flancos: su lugar en la atmósfera literaria, estética e ideológica de la preguerra; su aproximación, como figura ya consagrada de nuestra historiografía, como el historiador social de las mentalidades que ante todo quiso ser, a algunos nombres señeros de nuestra literatura del fin de siglo.

No son tan conocidas las relaciones personales y literarias del joven Maravall con Azorín, Juan Ramón Jiménez, Pedro Salinas, Vicente Aleixandre, Luis Cernuda, Rafael Alberti, José Bergamín, Antonio Marichalar o María Zambrano. Él mismo las recuerda en un artículo sobre Ortega conmemorativo del centenario de su nacimiento (Maravall 1983d: 166). La sombra proyectada por el gran historiador que vino después ha terminado ocultando estos años fundamentales en su biografía intelectual. Al tiempo que asocia los orígenes intelectuales de nuestro autor a la «seducción orteguiana», Álvarez Junco puntualiza lo siguiente: «No fueron, sin embargo, los temas históricos ni los

políticos o sociales los que comenzaron por atraer al joven Maravall. De todo aquel rico ambiente cultural, por lo que de verdad creyó sentirse llamado al principio fue por la creación literaria, y en especial por la poesía» (2001: 19). Son aspectos solo conocidos por sus estudiosos, más bien procedentes del mundo de la historia, no tanto del mundo de la literatura. Prestaré atención a esta franja cronológica de su trayectoria con una doble finalidad: en primer lugar, para poner de relieve de forma más sistemática las relaciones del valenciano con el mundo literario de los años treinta; en segundo lugar, para hallar en esos cimientos algunas de las claves del futuro historiador y del sesgo sociológico de sus investigaciones.

Él mismo ha relatado en algunas entrevistas cómo influyó en su decisión de iniciar la carrera de Derecho en la Universidad de Murcia que en ella hubiera entonces un extraordinario grupo de jóvenes profesores. Entre ellos destaca a Jorge Guillén, «pues por aquel tiempo yo era un muchacho con gran interés por la literatura» (Maravall en Doménech 1980: 109-110). En 1928 se traslada a la Universidad de Madrid, donde con unos amigos —José Ramón Santeiro y Manuel Díaz Berrio, según Varela (1999: 324), pero habría que añadir a otros como Luis Díez del Corral, José Antonio Muñoz Rojas y Leopoldo Panero (Ramos Ortega 2002: 102; Morelli 2012: 3; Sobrino Vegas 2012: 221; Iglesias 2012c: 12)— publica entre 1929-1930 una revista que define como «de vanguardia» y «muy combativa» (Maravall en Doménech 1980: 110); o bien, «de nuevo y audaz vanguardismo» (Maravall 1983d: 166), «cargada de intención política» (Maravall en Doménech 1981: 94). Su título: *Nueva Revista*. En ella colaboran los mencionados Azorín, Salinas, Bergamín, Aleixandre, Alberti y Cernuda, aparte de otro poeta del entorno del 27, Fernando Villalón (Maravall en Iglesias 2008: 19; Ramos Ortega 2002: 106; Morelli 2012: 6, 8; Díez de Revenga 2012: 212). Sobre Cernuda comenta en particular: «Allí, por ejemplo, aparecieron los primeros versos surrealistas de Luis Cernuda, versos muy en la línea de Paul Éluard, que poco antes había yo leído en una revista francesa que se llamaba *Le Surréalisme au Service de la Révolution*» (Maravall en Doménech 1980: 110).

Afirma incluso que hizo gran amistad con Salinas, Alberti, Cernuda, Aleixandre y Maruja Mallo, así como que trató mucho a Juan Ramón Jiménez y bastante a Azorín. Con varios amigos de ese grupo estudiantil, sobre todo con Santeiro, e «incitado por Juan Ramón», que

ejerció de crítico de sus primeros pasos poéticos (Caspistegui 2007: xvii), comenzó a trabajar en la elaboración de una antología de poesía española «que pudiera completar a la ya clásica de Gerardo Diego», pero finalmente no vio la luz (Maravall en Doménech 1980: 110; Ruiz Casanova 2007: 243; Morelli 2012: 3). Como él mismo señala, hay abundantes referencias a esta malograda antología en las conversaciones entre Jiménez y Juan Guerrero Ruiz. La razón que da para la interrupción de este proyecto es su alejamiento por entonces del mundo literario, «porque me entregué completamente a la política, en la lucha de la última etapa contra la dictadura y por la República» (Maravall en Doménech 1980: 110).

Hablamos, más que de un joven, de un jovencísimo Maravall (nació en 1911). Los primeros años treinta ya están atravesados por la polarización política. Recuerda que sintió un vivo interés por el marxismo e incluso por el comunismo: «A diferencia de los escritores del 27, que hasta bien entrada la República, cerca ya de la guerra civil, se habían mantenido completamente apolíticos, nuestro grupo fue político desde el principio, y eso se reflejaba en *Nueva Revista*» (Maravall en Doménech 1980: 110). Habría que matizar estas palabras, sobre todo si pensamos en el compromiso de Alberti y Prados. El intelectual liberal de comienzos de los años ochenta reconstruye su biografía intelectual y, como es lógico, prefiere incidir en este radicalismo político juvenil, en su remota militancia de izquierdas antes que en su papel de ideólogo del primer franquismo, aunque no falten alusiones en esta entrevista a esa etapa. Así, también recuerda que conoció a César Vallejo cuando vino a Madrid acompañado de un extranjero relacionado seguramente con la *Komintern*, aunque poco a poco se fue apartando de esa línea y entró «de lleno» en el campo republicano. Llegó a hacer amistad con Ortega («Siento verdadero entusiasmo por el Ortega de aquellos años») e ingresó en la Agrupación al Servicio de la República, participando en sus actividades después del 14 de abril. Ese día se sumó a la gran manifestación popular que desembocó en la Puerta del Sol. No deja de apuntar también que asistió al homenaje a la actriz mexicana María Teresa Montoya el día de la última representación de *El hombre deshabitado*, de Alberti, en marzo de 1931, un acto que contó con la adhesión desde la cárcel de los líderes republicanos Fernando de los Ríos, Alcalá Zamora y Largo Caballero. No olvidemos el escándalo de la noche del estreno y la célebre frase que pronunció

entonces un Alberti aún anarquista, lejos del revolucionario y del comunista posterior: «¡Viva el exterminio! ¡Muera la podredumbre de la actual escena española!». De poco después de esas fechas, informa Maravall, datan sus primeras colaboraciones en periódicos y revistas «de personas mayores»: *El Sol*, *Luz*, *Revista de Occidente* y *Cruz y Raya* (p. 110).

En otra entrevista publicada poco después ofrece el curioso dato de que Guillén tenía como manual de historia de la literatura, «porque no podía tener otra cosa», el de Hurtado y Palencia, «con su infinita erudición de fechas, títulos, autores y demás, y su poco contenido, que eso era, en cambio, lo que yo tenía a veces la suerte de escucharle al propio Guillén» (Maravall en Iglesias 1982: 111 y 2008: 18). Fue María Zambrano, puntualiza, quien le animó a abordar a Ortega. En el primer encuentro, el filósofo le pregunta por qué escribe en *El Sol*. Él contesta que una tarde de domingo, cuando estaba acabando la carrera, apartó el Derecho mercantil, volvió a leer un libro que había comprado poco antes, escribió unas cuartillas sobre él y mandó el artículo al director de *El Sol* para que hiciera con él lo que le pareciese. Fue finalmente publicado y desde entonces siguió mandando otros artículos de carácter político (Maravall en Iglesias 1982: 112 y 2008: 22). Lo curioso es que ese libro con el que Maravall estrena su colaboración en el diario madrileño es *Fábula y signo*, de Pedro Salinas (y no *Seguro azar*, como por error recuerda aquí).

Más adelante me ocuparé de esta reseña. Por ahora, conviene volver al relato exhaustivo de Varela (1999: 324-325), que se hace eco de este primer artículo en *El Sol*, de la labor al frente de *Nueva Revista* y de los autores de relieve que publican en ella. Se refiere asimismo a las colaboraciones de Maravall, con poemas o artículos, en revistas como *DDOOS* (Valladolid, 1931), *Sudeste* (Murcia, 1931), *Hoja Literaria* (Madrid, 1932), *Brújula* (Madrid, 1932), *Boletín Último* (Madrid, 1932) y *Literatura* (Madrid, 1934); a la fotografía de 1930 junto a Santeiro, Aleixandre y Cernuda (este último aparece tapándose la cara con la mano derecha); a la devoción del joven poeta por Juan Ramón Jiménez, a quien dedica un artículo también en *El Sol* que titula «El andaluz universal» y que es juzgado como amable pero pobre por el maestro, si bien le pide colaboración para una revista suya —que no llega a salir— por considerarlo el más serio y formado de todos los últimos poetas; y a cómo, en fin, Jiménez le insta a antologar con

Santeiro la poesía española entre 1900 y 1930 más ampliamente de lo que hace Diego en su antología de grupo de 1932, pero el proyecto queda en suspenso al entregarse ambos editores a la revolución política (Caspistegui 2007: xix).

Esta revolución política no era sino la agitación universitaria que precede al advenimiento de la República. Maravall no escapa a esta «contagiosa efervescencia estudiantil» (Mancebo Alonso 1988: 290). Varela va desgranando una serie de datos relevantes en este sentido, como su presencia en la Estación del Norte la noche de la llegada de Unamuno o sus carreras bajo los sables de los guardias civiles a caballo (1999: 325). Habla asimismo de cómo asiste a reuniones, concentraciones o mítines para escuchar a Manuel Azaña o Indalecio Prieto (Varela 1999: 325; Maravall en Doménech 1961: 94); y no pasa por alto que participa en la aludida manifestación por la proclamación de la Segunda República junto a Zambrano, Leopoldo Panero y Antonio Sánchez Barbudo. Licenciado ya en Derecho, asiste a los seminarios de Gaos, Morente y Zubiri y sobre todo a los de Ortega (Varela 1999: 325; Maravall en Iglesias 1982: 113 y 2008: 23; Iglesias 1993: 287 y 2012a: 267). Aquí asoman ya el futuro profesor universitario y el articulista político, mientras que el poeta se queda definitivamente atrás.

Ricardo Gullón ha contado cómo quiso fundar con Ildefonso Manuel Gil una revista que desde el título manifestase su admiración por la vanguardia y cómo acabó llamándose *Boletín Último* (1932). La idea era dedicar en cada número una página a quienes, a juicio de ambos, vivían un momento de creación ascendente. El elegido para el primer y único número fue precisamente Maravall, de quien apareció una selección de cinco poemas acompañados de una fotografía y precedidos de una breve síntesis de sus ideas sobre la poesía. El procedimiento recuerda al que, con absoluta novedad, pone en práctica Diego a la hora de confeccionar su mencionada antología de 1932 (Sobrino Vegas 2012: 426, 497-498). Como indica Gullón (1990: 70), el pensamiento poético de Maravall, que define la poesía como «el fervor de las cosas que son la misma tierra» e incide en la idea de «sentir en sí la materia», lleva a pensar en el Neruda de *Residencia en la tierra*, aunque este no ha dejado aún notar su peso sobre la poesía española del momento. «Neruda a la vista», apostilla Gullón, quien a la vez detalla que los cinco poemas antologados —tres de ellos inéditos— coinciden en la inclinación al «álgebra superior de las metáforas» diagnosticada

por Ortega y que con ellos concluye la travesía poética de nuestro autor. Por entonces gira precisamente en la órbita del filósofo (p. 70).

Ildefonso Manuel Gil (1985) se refiere igualmente a cómo en diciembre de 1929 aparece el primer número de *Nueva Revista*, a cuyos jóvenes editores dedica un artículo el maestro Azorín en *ABC*, y a cómo Gullón, él mismo y otros escritores fundan a finales de 1931 la revista *Brújula*, en cuyos números 2 y 4 aparecen poemas de nuestro autor (el segundo con dedicatoria a María Zambrano). Por lo demás, confirma que el único número de *Boletín Último*, que asimismo solo contó con un suscriptor, Juan Ramón Jiménez ni más ni menos, dedicó casi un tercio de sus páginas a la antología de Maravall compuesta por esos cinco poemas, de los cuales solo el quinto era inédito, pues los cuatro primeros llevaban a su pie el nombre de las revistas donde habían sido publicados. Sin embargo, a la hora de reproducir la antología, incluido el texto de poética que la precede (titulado «Realidad y poesía», es quizás más deudor de Salinas que de Neruda: «La poesía es el esfuerzo de la realidad por mantenerse a sí misma, por perseverar en su ser»), Gil solo da como publicados el 1 (en *Nueva Revista*) y el 4 (en *La Luna y El Pájaro*), pormenor que confirma en su exhaustivo trabajo Sobrino Vegas (2012: 498, 1265). Por lo tanto, a la postre coincide con Gullón, que parece tomar los datos de su viejo compañero. Sea como fuere, indica lo siguiente: «Que yo sepa, fueron esos los últimos versos que José Antonio publicó, pero no estoy seguro de que fuesen los últimos que escribió» (1985: 177).

De la lectura de estos cinco poemas se extrae la impresión de que Maravall está cerca en algún momento del álgebra superior de las metáforas que ha traído el arte nuevo, en efecto. Así, en el poema 1 destacan estos versos de aire ultraísta-creacionista, aunque el tono general recuerda la poesía pura del primer 27: «Peregrinos tú y yo, pero olvidados / por los mares sin fondo de las noches / cuando inventa su fábula Copérnico / de planetas que juegan a faroles» (Maravall en Gil 1985: 179). La misma impresión producen estos versos del poema 3: «Aventura de la noche. / Y bajo su feria astral, / solo yo conozco el goce / de alargar la mano al mar / para recoger sus flores. / Flores que juegan a estrellas, / gracia de constelaciones» (p. 180). En el poema 2 el registro es distinto. Su comienzo hace pensar en el Aleixandre o el Cernuda que han abandonado la poesía pura y han entrado en contacto con el surrealismo: «Amor es el azar que vive entre dientes, /

conocido, eso sí, como acaso infalible, / quizá también sabido como triunfo y destierro, haciendo soledad con toda compañía» (p. 180). El recuerdo del Cernuda de *Un río, un amor* y *Los placeres prohibidos* se aviva en los versos finales: «Libertad es saberse con límite y deseo, / como nombre de nadie, color de olvidanza. // Solo. Sueño de sombras. Sonrisa de lo vago, / tibiamente encontrarse feliz y sin historia. / Diez mil indiferencias me dicen que no existo; / pero la soledad me ofrece el universo» (p. 180).

El eco cernudiano persiste en el poema 4: «Deseos vagabundos que alienta la anarquía / del color de la suerte que apenas se sospecha. // Ninguno de ellos sabe su rumbo entre la niebla, / como el suspiro mismo desconoce también / su ruta por el pecho hasta dar en los labios / su verdad entreabierto como de ala dormida» (Maravall en Gil 1985: 181). El quinto y último poema es considerado por Gil «poesía social» (p. 177). Comienza así: «Invierno van cantando con sus lenguas de frío. / Invierno es el rencor de clavarse en el aire / ocho espadas que son sus ocho letras juntas, / rezumando la herida blanca sangre: la niebla». Gullón pone precisamente estos versos como ejemplo del álgebra superior de las metáforas de la que también participaría Maravall (1990: 70). El supuesto fondo social del poema —el hambre, el frío de esos menesterosos, de esa «gente innominada»— no desemboca en denuncia sino casi en una celebración de la libertad y de la vida auténtica, con un acento que ahora trae el recuerdo del *Cántico* guilleniano y su vitalismo: «Ese color que dice, brotando de los pechos, / la gozosa aventura de respirar el aire, / la alegría profunda de los cuerpos que viven... / Mas ellos callan, callan; sombra y frío en sus ojos» (Maravall en Gil 1985: 182).

Ildefonso Manuel Gil alude, para finalizar, a las colaboraciones de Maravall en la revista *Literatura*, que impulsan en 1934 él mismo y Gullón. Una de ellas, «La canción del mundo a la luna de Valencia» (Sobrinó Vegas 2012: 915), le parece el puente por el que su viejo amigo pasa definitivamente del poema al ensayo, de lo lírico a lo filosófico y lo histórico (Gil 1985: 182). En realidad, es un poema en prosa que da testimonio de todo ese esencialismo fenomenológico que impregna —al fondo Juan Ramón Jiménez— las prácticas poéticas puras del primer 27: «Maravillosamente en esas horas nocturnas será posible oír, con el sonido que deben hacer al moverse los espíritus eternos, el secreto poético de las cosas. Todas estas tienen, enseña con

ciencia milenaria la noche valenciana, un ritmo de exactitud y verdad, un ritmo de metafísica significación que las traduce en expresión musical» (Maravall en Gil 1985: 183). La pureza del 27, en la que sin duda el joven valenciano ha aprendido este tipo de prosa, no solo bebe del esencialismo juanramoniano y su atención a la exactitud de los nombres de las cosas, sino también del cubismo —por otra parte tan fenomenológico— y su voluntad de sujetar la realidad a geometría, de reducirla a forma: «Su forma, su belleza, se transcribe naturalmente, puesta sobre la historia de Dios que va realizándose en la tierra, en acordes de música y geometría» (p. 183); o bien, otra vez más cerca de Jiménez (y de Fray Luis): «En el imperio de la cultura mediterránea, las noches son lo luminoso, lo sereno, y todo en ellas tiene medidas de belleza exacta» (p. 183). La filosofía de la esencia de las cosas, que Ortega y Gasset ha ido derramado por el mundo intelectual español y que se palpa sobre todo en Salinas y Guillén, los poetas del 27 más fenomenólogos, estructura la visión poética de la noche valenciana, la tierra de Maravall: «La naturaleza en las noches de Valencia se invierte como un guante y entonces flota en el aire la profundidad de las cosas, su secreto de realidad» (p. 183). Pero es verdad que por momentos el poema en prosa deja paso al tono ensayístico:

Tal vez el más propio sentido de la cultura a la luna de Valencia sea el fundir salvadoramente los valores formales y de contenido. Tal vez esa transparente alegría del Mediterráneo es que en sus dominios va cada cosa por el mundo llevando con íntimo y natural contento la forma exterior que le ha caído en suerte, no de apariencia, sí de honda verdad (p. 184).

La influencia de Ortega, más que la de Juan Ramón Jiménez, hace escribir a nuestro autor lo siguiente: «En las noches de Valencia se cruzan las esencias de las cosas. Todas entonces son lo que real y radicalmente les corresponde» (Maravall en Gil 1985: 184); o bien: «Noches claras de Valencia que con paso sereno de estrella van hacia la verdad última de las cosas» (p. 184). Ortega ha ganado otro adepto, más bien otro joven discípulo, pero no en el terreno de la poesía sino en el del pensamiento y la política. Como detalla Varela (1999: 329), el filósofo *in partibus infidelium* emprende desde 1931 una campaña de rectificación de la República. Anima a los jóvenes próximos a su círculo a que

formen una sección dentro de la Agrupación al Servicio de la República, lejos de las juventudes de partido. Incluso dice a Maravall que ha de ser el economista de ese grupo juvenil (Maravall en Iglesias 1982: 113 y 2008: 23). De modo que le insta a visitar a Ramón Carande (Iglesias 2012a: 267), con quien se entrevista a finales del año 33 o comienzos del 34. Esta conversación con Carande, que comenzaba a decantarse hacia la historia económica, le hace darse cuenta de que «en realidad era en la historia de carácter social, basada en categorías sociológicas y científico-políticas, donde podría encontrar mi campo» (Maravall en Doménech 1980: 110).

De ese grupo orteguiano forman parte también María Zambrano, con la que nuestro autor tiene una amistad fraterna (han hecho juntos una Misión Pedagógica por la Serranía de Ronda y pasa casi todos los domingos por la tarde en su casa, de tertulia con otros amigos), Alfonso García Valdecasas y Antonio Garrigues, entre otros (Maravall en Iglesias 1982: 114 y 2008: 25; Iglesias 1993: 309). Preparan un manifiesto y un nombre para el grupo. Este último lo da Valdecasas: «Frente Español». El setabense puntualiza de inmediato que hay que situarse en 1932, «porque hoy parece una cosa y entonces era, evidentemente, otra» (Maravall en Iglesias 1982: 114 y 2008: 25). A él se le encarga redactar el manifiesto. Se lee, se consulta a Ortega y el maestro declara que aquello es más bien un ensayo que puede publicarse en la *Revista de Occidente*, pero no cumple con su función de manifiesto. De ello se encarga finalmente el futuro falangista García Valdecasas (Varela 1999: 329-330; Morán 1998: 53; Rodríguez Puértolas 2008 II: 884; Mainer 2013: 88-89), cuya intervención será por otra parte decisiva para la inserción de Maravall —una vez terminada la guerra, que pasa en la zona republicana— dentro del aparato educativo y cultural franquista (Maravall en Doménech 1980: 111).

Tras abordar al maestro a la salida de una de sus clases, se produce la primera entrevista en las dependencias de la *Revista de Occidente* y Ortega regala a Maravall, en junio de 1932, un ejemplar dedicado de *El tema de nuestro tiempo* (1923). Esta cordial acogida que le dispensa el filósofo, recordará el valenciano muchos años después, «se inscribía en el compromiso profundo y sincero que suponía su decisión de asumir la circunstancia española», porque en aquella coyuntura «el problema de algunos jóvenes venía a ser poco menos que una cuestión nacional» (1983d: 162). Maravall deja la poesía para seguir al maestro

en esta tarea de construcción nacional que identifica con su propio destino, con su vida, entendida orteguianamente como quehacer. La lección del raciovitalismo está muy presente, como señalaré más abajo, en su último artículo publicado en la *Revista de Occidente*, en febrero de 1936, sobre André Gide (el primero había sido en 1933 una reseña de *Mentira desnuda*, de Antonio Marichalar, uno de los grandes representantes de la llamada «joven literatura»). El incipiente poeta, más bien juanramoniano y saliniano, pero sensible a la vez a la quiebra surrealista que se produce en Aleixandre y Cernuda, se convierte finalmente en un discípulo de Ortega que busca solución al problema español. No me detendré en otros poemas suyos; me centraré ante todo en su inserción en la atmósfera de esa «joven literatura», en la vida literaria de la primera mitad de los años treinta, así como en su pensamiento poético y estético, que ya hemos visto en «La canción del mundo a la luna de Valencia» no es ajeno a la impronta orteguiana.

ARQUITECTURA MENTAL

La asunción de la ideología estética deshumanizadora se deja notar en el artículo de apertura que Maravall publica en el número inicial de *Nueva Revista* (Morelli 2012: 15). Lo dedica a la figura de Werther, a quien identifica con la teatralidad, la espectacularidad, el romanticismo: «Hoy la deportización de las costumbres ha librado a la vida de la literatura» (1929a: 1). Inevitable no pensar en el sentido lúdico que Ortega asigna al arte nuevo o bien en la incompatibilidad que detecta entre vida y literatura, formas vivas y formas estéticas. El arte nuevo, como se sabe, es calificado de antirromántico por el filósofo. Y Maravall resulta concluyente: «En su eclecticismo —arte y vida, realidad e irrealidad— es Werther la exégesis del romanticismo». En nota a pie de página lo aclara aún más: «Romanticismo: arte y vida. La vida no fue más que una imitación de la literatura. Y la literatura de la vida —el arte es vida, se dijo—» (p. 1). La vida, recordemos, es para el autor de *La deshumanización del arte* una cosa demasiado importante como para mezclarla con este último.

El raciovitalismo de Ortega, aprendido en ese libro que iba a resultar providencial para el valenciano, *El tema de nuestro tiempo*, se aprecia en el artículo que publica en el segundo número de *Nueva Revista*,

«Arquitectura mental». La vida, afirma Maravall, es en sí misma un hecho neutro, su sentimiento es diferente para cada uno, bien bello, bien triste. No cree, sin embargo, que abunde en los jóvenes el pesimismo: «Hoy el Yuste azoriniano tiene pocos discípulos. Solo hace ya algunos años —generación del 98—, con la funesta filosofía schopenhaueriana, pudo pensarse así, desdeñada la voluntad» (1929b: 4). La conducta se rige en la vida social por un imperativo, por un deber: «Precisamente en los momentos de crisis. Y un momento de crisis es el de ahora. En España. Y en Europa» (p. 4). La vida, añade con un aire orteguiano inconfundible, es «un tiempo de inminencia». La arquitectura mental que dibuja nuestro autor, y que no es sino la suya, supone una filosofía de la vida y pasa por la atención a la política: «A aquellos jóvenes de hace quince o veinte años que se desinteresaron por el fenómeno político, suceden los de hoy con el férvido deseo de intervenir en la república. El politicismo es una característica nuestra» (1929b: 4; Sobrino Vegas 2012: 224). Esta militancia supone, a la vez, una estética; y así dice preferir como poetas a Jorge Guillén, Alberti, Valéry y Cernuda; como músicos a Stravinsky, Falla, Ravel y Mussorgsky; y como pintores a Solana, Benjamín Palencia y Maruja Mallo. El jovencísimo Maravall —estamos en 1929, solo tiene 18 años— parece haberse puesto al día de las nuevas corrientes estéticas, al lado de la «joven literatura». Y así, en cuanto al cine, dice preferir «las cintas cómicas de dibujos animados, que vienen a ser la forma más completa para expresar los *creacionismos* fantásticos de la nueva lírica» (1929b: 4).

En el número 3 de *Nueva Revista* Maravall publica dos artículos. Dedicar el primero a la figura de Azorín, que ya sabemos arropa a los editores de la revista. No tiene nada de extraño entonces que a un lado sitúe al Azorín del 98, escéptico, sin voluntad —ya hemos visto en el artículo anterior la alusión negativa al pesimismo schopenhaueriano de Yuste, el personaje de *La voluntad*— y a otro lado al Azorín actualizado, que se sacude la ataraxia, «ya voluntariado», y es sentido como próximo por estos jóvenes: «Azorín plantado, no en culmen de pretendida gloria anquilosada, sino en ágil belvedere oteador de nuevos —amplios— horizontes» (1930a: 2; Sobrino Vegas 2012: 227). Es el Azorín «lleno de buenos deseos para con el nuevo arte», a la vez que de realidades concretas y materializadas, el Azorín de *Félix Vargas* (1928) y *Superrealismo* (1929). Del prólogo a este último dice que es «un complejo manifiesto del arte superrealista. Pero de un superrealismo

personal junto al que nada significan los juegos en subconsciencia de André Breton» (1930a: 2).

Más allá del surrealismo *sui generis* azoriniano y del corte con la vieja literatura noventayochista que trata de establecer un Maravall sin duda atento a las corrientes de la nueva estética, sorprende cómo se abre lo mismo a la poesía pura de Valéry y Guillén que a la de Alberti y Cernuda, autores que en 1929 ya han girado hacia el surrealismo de *Sobre los ángeles* y *Un río, un amor*, respectivamente. No en balde, como indica Morelli: «Aleixandre, Cernuda y Alberti son los poetas a quienes miran con mayor interés los jóvenes fundadores de *Nueva Revista*, y cuya presencia marca la línea de la poesía surrealista del periódico, más evidente a medida que avanza el tiempo» (2012: 18). Ya Ramos Ortega, el primer estudioso de este quincenal, había visto en el surrealismo una «directriz estética mayor» (2002: 105). No sin añadir: «Una de las líneas más frecuentes en *Nueva Revista* es la poesía surrealista. Es posible que ello sea debido a la influencia de los *seniors* —Cernuda, Lorca, Alberti y Vicente Aleixandre— en los poetas más jóvenes» (p. 109). Díez de Revenga constata, por su parte, «la clara admiración de los gestores de la revista hacia el naciente surrealismo español», hacia «la vanguardia más agresiva que representaba el nuevo surrealismo» (2012: 214). Morelli puntualiza, con todo, que esta revista se caracteriza por el eclecticismo de sus líneas literarias, que van del purismo guilleniano a la escritura surrealista, pasando por el intimismo característico de la futura generación del 36 (alude a las colaboraciones de Panero, Muñoz Rojas y Vivanco) (2012: 21). En efecto, en el caso de setabense conviven el prurito de separar arte y vida, en coincidencia con la deshumanización antirromántica, y la atención al «arte superrealista», por mucho que marque distancias con respecto a la ortodoxia bretoniana (no será la única vez, como veremos).

Este artículo sobre el maestro del 98, del que muchos años después volverá a ocuparse el historiador de las mentalidades, acaba así: «Azorín y los escritores nuevos. Marcador de último alcance. No como Baquero señalándolos desde la orilla opuesta. No. Con ellos. Con ellos y en ellos. Marcando el último alcance» (1930a: 2). Precisamente el segundo artículo que firma Maravall en este mismo número de *Nueva Revista* está dedicado a Eduardo Gómez de Baquero, «Andrenio», que ha publicado por entonces su libro *Pen Club. Los poetas* (1929). Gracias a su auténtico entusiasmo por la literatura, este crítico no ocupa

aún para el joven articulista «un frío anaquel en la Historia literaria». No obstante, en ese club en que el viejo «Andrenio» juega con sus amigos a escribir, hay ya un ambiente enrarecido. Ha sido el único que «en gesto de valiente aireación vivificadora» se ha asomado a la ventana para ver extensiones nuevas, otro Pen Club, el de los escritores nuevos y más concretamente los nuevos poetas. Maravall lamenta con todo que, por un falso anhelo de totalización englobadora, haya prestado atención a nombres desactualizados, sin interés hoy: «¿No hay suficiente materia en los actuales para un libro así y mucho mayor?» (1930b: 2). Los actuales son la «joven literatura», no los poetas últimos entre los que se halla el setabense. Basta prestar atención a estas líneas:

Llamemos aún actual a Góngora y veamos lo que le parece al crítico. Góngora es el elemento formal, arquitectónico, construido en la situación caótica en que se liquidó el renacentismo español del XVII. Una necesidad así le ha dado automáticamente su neomodernidad. Porque la poesía nueva es caótica, anárquica, imprecisa (p. 2).

Nuestro autor destaca perfectamente lo que ha supuesto el gongorismo para los poetas del 27: forma, arquitectura, construcción, frente a esa lectura errónea —caos, anarquía, imprecisión— que Gómez de Baquero hace de la nueva poesía. Hombre de otros días, «no ha podido penetrar en la verdad de la nueva poesía, nadando en superficie, sin lograr fundirse, ni aun con el lastre de su buena voluntad» (1930b: 2). Solo ve en los nuevos poetas una especie de nebulosa. A propósito de Gerardo Diego, afirma que dejarán una copiosa antología de imágenes líricas. En Guillén detecta falta en general de sentido de composición y complejidad estructural. *Et sic de caeteris*: Salinas, García Lorca, Cernuda. Crítico para el público, Baquero señala con el índice los nuevos focos, pero uno de ellos, el Alberti «mareador infatigable de críticos ortodoxos», lo ha cegado (p. 2; Sobrino Vegas 2012: 234).

Parece claro que Maravall establece una nítida línea de demarcación entre lo nuevo, haciendo causa común con los poetas de la «joven literatura», y lo viejo, sea la literatura noventayochista o la crítica incomprensiva hacia la actualidad. En el artículo que publica en el número 4 de *Nueva Revista* el objeto de atención es otra vez Azorín, en este caso el que ha traducido *Maya* (1924), del dramaturgo francés Simon Gantillon (Morelli 2012: 19; Sobrino Vegas 2012: 227). El

teatro español de entonces le parece al joven articulista perfectamente anodino; ahogado por el imperio irreductible de las comedias realistas, está por completo desactualizado. En esa atmósfera Azorín anuncia la «innovación superrealista», en la que los jóvenes ven y vitorean un acto de valentía y de violencia «socialmente educadora», gracias a la cual el timorato público de los burgueses se escandaliza de ciertas cosas. El estreno ha servido para fijar posiciones: «Por eso esperamos ahora —impacientes— el auténtico estreno de Azorín. La traducción de *Maya* —él mismo nos lo ha dicho— ha sido el primer empujón» (Maravall 1930c: 3).

De la defensa de la nueva estética y su relación con el mundo perceptible se ocupa en el artículo que ve la luz en el número 5 de esta misma revista. Enlazando con ese posicionamiento contra el teatro realista que acabamos de ver, sostiene que lo subjetivo humano «sufre una atrofia por el simple goce —secularmente— de cosas realistas. Una limitación que los escritores nuevos pretenden romper» (Maravall 1930d: 2). Los escritores nuevos son otra vez la «joven literatura». El antirrealismo al que aquí apunta coincide con el carácter desrealizador/deshumanizador del arte nuevo: «Pero hasta ahora el arte romántico —del pomposo Decimonono— recogió —solicítamente— la realidad cotidiana de las cosas vistas desde un subjetivismo humano —general—. Fue esencialmente humanicista» (p. 2). Es decir, que el arte nuevo rompe amarras con el arte romántico, subjetivo, humano, demasiado humano. La asimilación de Ortega, por otra parte general en las letras de entonces, salta a la vista. Ese arte «humanicista» se nutría exclusivamente de los sentimientos que un fragmento de realidad, tomado como asunto de la obra, provocaba en la mayor parte de los hombres. Ante la obra romántica, el público procedía en primer término a la «subjetivación en sí del argumento con todos sus múltiples incidentes». En este punto Maravall cita al Ortega para quien basta con poseer sensibilidad humana y dejar que en uno repercutan las angustias y las alegrías del prójimo para gozar del arte realista. Como es bien sabido, deshumanizar implica una actitud distanciada, objetivadora, contemplativa, sin participación alguna en el patetismo sentimental del arte romántico: «El arte nuevo nordea contrariamente. El artista contempla el mismo mundo circundante que el resto de los hombres» (p. 2). Lo que ocurre es que, como se lee en *La deshumanización del arte*, el artista empieza donde el hombre acaba. El artista desrealiza, estiliza lo real.

El arte nuevo, concluye Maravall con sorprendente tino y conocimiento, es creacionista, porque atraviesa «el lente —tan vivificador— de lo arbitrario»; intelectualista, cuando se concreta en «la pura abstracción lógica»; «superrealista», cuando mana de las actividades subconscientes, de un caos de sensaciones que se descubren en el fondo de nuestra sensibilidad, pero que no son las «ulterioridades» más sustanciales, «los ultras de los primeros vanguardistas» (1930d: 2). En definitiva, el arte nuevo está en el hemisferio opuesto, en sombras, del sol que cima el «meridiano del burgués». Ofrece facetas de la realidad que solo en el mundo perceptible del artista existen: «Porque no bastan para percibir las —y concebirlas— los sentidos atrofiados y realistas del burgués de las tardes de domingo con música de organillo o de Beethoven, lo mismo da» (p. 2). No se olvide que también para Ortega este último músico significa el romanticismo que deja atrás el arte nuevo con su carácter deshumanizante. No es sino un Maravall que ha leído atentamente el ensayo orteguiano y se ha empapado de él, como tantos jóvenes del momento, quien escribe que el arte nuevo exige primordial y esencialmente una separación absoluta de las posiciones del autor y del espectador. En los románticos se involucran ambas, negando «la absoluta independencia espiritual de las personas, tan objetivadas, tan en la realidad exterior como verdaderas cosas. Este gran respeto por las cosas nos ha salvado ahora» (p. 2).

Podrá comprobarse hasta qué punto el pensamiento estético del joven Maravall está impregnado de filosofía orteguiana, de la famosa proposición teórica de raíz fenomenológica que invita desde las *Meditaciones del Quijote* (1914) a «salvarse en las cosas» para escapar del «naufragio íntimo». Ahora bien: estamos en 1930, han pasado cinco años desde la publicación de *La deshumanización del arte*, un periodo largo si tenemos en cuenta la tremenda ebullición de la vida cultural y literaria en la España de entonces; y por eso el setabense no tiene más remedio que matizar a Ortega (Sobrino Vegas 2012: 227), adaptarlo a la situación del momento hablando de la «nueva humanización del arte actualista», precisando que deshumanizar no implica en los poetas puros del 27 la falta de sentimientos: «No puede entenderse por deshumanización del nuevo arte una falta de sentimiento en él. Inundada de sentimentalidad —admirable sentimentalidad, ciertamente— está la opinión que sobre la poesía —según sus propios versos— tiene Pedro Salinas en *Presagios*, en *Seguro azar*» (1930d: 2). Y, como Pedro Salinas,

también los demás poetas: «Todos —casi todos— tejen sus versos con fáciles sentimientos limpiamente poéticos. Sentimientos extraídos de la propia interioridad personal» (p. 2). Hoy más que nunca, concluye, el arte es cuestión de sensibilidad. Por eso, quien no lo sienta no debe intentar comprenderlo:

Esto trae forzosamente una limitación minoritaria todavía. Minoritaria, ahora. Pero de minoría no asfixiada en torre —más o menos estrecha— de marfil o de cemento. Minorías en amplio gesto de comunión con todos. De gran esfuerzo —intenso, vital— por llegar a todas partes: Azorín pregonando por los pueblos su obra de teatro nuevo. Y nosotros, voceando personalmente *Nueva Revista* por la calle de Alcalá (p. 2).

El concepto de minoría es entre orteguiano (el arte nuevo, al ir dirigido a la inteligencia, tiene ese carácter minoritario frente al arte de mayorías, que apelaba patéticamente a las emociones) y juanramoniano (la «inmensa» minoría como paso previo a una mayoría cultivada y aristocrática). Azorín constituye de nuevo un ejemplo para los últimos jóvenes entre los que se encuentra Maravall. No se puede decir otro tanto para Salinas —modelo también para el valenciano— y sus compañeros de grupo, más escépticos ante la incorporación del viejo maestro noventayochista a la nueva estética.

Entre los mayores, nuestro autor encuentra otro ejemplo en Eugenio d'Ors, que en 1930 publica *Cuando ya esté tranquilo*. De él se ocupa ampliamente en el número 6 de *Nueva Revista*. Ese libro le parece un «manual de la más clara y sencilla serenidad —tranquilidad helénica» (1930e: 2). El catalán ha dado eminente primacía a la arquitectura. La suya es una arquitectura inamovible, dura, objetiva, que marca sus líneas en «una clara fiesta de perfiles». Esta celebración de lo constructivo, de lo arquitectónico, de lo perfilado y ordenado, de lo geométrico —Maravall habla de las «geometrías para el orden»— está muy en la onda de la pureza cubista, la estética que ha llevado a la «joven literatura» al gongorismo. Son reveladoras estas palabras con las que finaliza el artículo:

Orden y claridad en que se integran las nociones esenciales de un mundo metafísico y de inteligencia. Como en Jorge Guillén, como

en Paul Valéry, poetas filósofos, en Eugenio d'Ors, filósofo poeta. En triangulación equilátera con el centro signario de Poussin. Determinando un revaloramiento —tan actual— de los sentires de la razón (p. 2).

Este mismo número incluye su reseña de *Lancelot, 28º-7º. Guía integral de una isla atlántica* (1929), del poeta y narrador canario Agustín Espinosa, quien presenta a Lanzarote, lejos de su «idiosincrasia casi tropical», con «elementos nórdicos intelectualistas» (Maravall 1930f: 4). Ha de tenerse en cuenta que Espinosa está próximo entonces a la estética cubista y solo después ingresa en el surrealismo, un movimiento que va a cobrar gran importancia entre los escritores canarios, sobre todo alrededor de la revista *Gaceta de Arte* (1932-1936). No debe extrañar entonces que en los poemas maravalianos impresos en los números 3 y 4 de *Nueva Revista* se haya apreciado un neogongorismo y un clasicismo contenido, deudor en algún momento de la poesía guilleniana (Sobrino Vegas 2012: 233).

MARAVALL Y LA NUEVA ARTE POÉTICA ESPAÑOLA

El mencionado artículo sobre Pedro Salinas que Maravall publica en junio de 1931 en *El Sol* deja entrever de nuevo una posición estética próxima a la actitud constructiva y pura de la «joven literatura» o lo que hoy conocemos como el 27. Señala aquí que la tendencia de la poesía pura se bifurca en los poetas actuales en dos direcciones distintas. De una parte, está Jorge Guillén, quien afirma los valores metafísicos y va «en busca ahondada de significados esenciales, de sentidos últimos» (Maravall 1931a). La poesía del autor de *Cántico*, «novísimo alquimista», es «la piedra filosofal con que la realidad se va transformando en metafísica». De otra parte, y junto a este proceso lógico y racional, hay también «un colocarse simpáticamente, sentimentalmente, dentro de la realidad misma». Es la posición de Salinas. El setabense, fijémonos, vuelve a otorgar importancia a la sentimentalidad —«limpia» o depurada, eso sí— del poeta, a su humanidad incluso: «En esta tarea de sacarse de dentro la propia humanidad está la nota característica de Pedro Salinas, la pureza de su poesía. Es decir, la limpieza de sus medios. Como un gran prestidigitador con manos

limpias va sacando de la caja de su pecho esas realidades del alma que han de ser su poema». El libro que reseña, *Fábula y signo* (1931), «reafirma una vez más el nombre de Pedro Salinas como signo de la segunda dirección en la pureza poética».

En septiembre de ese año, también en *El Sol*, como queda dicho más arriba, publica el artículo sobre Juan Ramón Jiménez. En él se pregunta qué poeta español actual no ha oído el eco de la voz juanramoniana al formar su estilo poético. El gongorismo ha sido la prehistoria de los poetas últimos (los del 27, naturalmente), pero la influencia de Jiménez es ya histórica, su poesía es el punto de apoyo que han utilizado para dar el salto a la lírica más moderna: «¿Será necesario hacer una lista de “influidos” que lo pruebe? De hacerla, no quedarían de seguro fuera de ella ni Guillén, Salinas, D. Alonso, Alberti, Cernuda, Aleixandre, Altolaguirre, ni los más jóvenes, Alfaro, Santeiro, Muñoz Rojas» (Maravall 1931b). Dos cosas llaman aquí la atención: primero, que sitúe bajo la sombra juanramoniana a toda la plana mayor del 27 (faltan, entre los diez canónicos, García Lorca, Diego y Prados); segundo, que coloque a los más jóvenes, entre los cuales deja de contarse por elegancia, en la estela inmediata de los anteriores. Por lo demás, gongorismo y juanramonismo no son incompatibles para el valenciano, como no lo fueron para los del primer 27, si bien el de Moguer se desmarcó del homenaje gongorino y distinguió entre pureza y desnudez poéticas. Por esto justamente sorprende que Maravall utilice también para la poesía desnuda de Jiménez el concepto de metafísica, como hemos visto que hace para la poesía pura de Jorge Guillén: «La poesía —piensa Juan Ramón Jiménez— es metafísica, no filosofía. La poesía tiene una parte de vida, que rezuma esencia de las cosas, que solo puede recoger la metafísica». Si esto es así, la poesía juanramoniana y la guilleniana son en el fondo dos metafísicas distintas. El propio Jiménez se encargó de señalar en varias ocasiones los matices: más esencialismo y desnudez en su caso, más arquitectura y pureza formalista en el caso de los jóvenes gongorinos.

Poco después, en noviembre de 1931, de nuevo en *El Sol*, el valenciano publica otro artículo titulado «La poesía, fervor de realidad». Contiene una afirmación reproducida en la poética que sitúa al frente de la antología publicada en *Boletín Último* y que titula, recordemos, «Realidad y poesía»: «Cualquiera que sea la posición que se adopte ante la poesía, habrá que coincidir en que esta toma su ser sustancialmente

de la misma realidad» (1931c). Las diferencias con ese texto posterior, donde destaca como sabemos la importancia concedida al concepto casi nerudiano de materia («Desde su origen, pues, echa el poema sus tentáculos a la materia, arrancando de ella su sustancia. Ya con su nacimiento queda la poesía ligada a las rugosidades de nuestra tierra, soldando con ella sus arterias, fundiendo con la suya su carne viva»), son notables. Pero a la vez se observan continuidades. La frase «La poesía es el esfuerzo de la realidad por mantenerse a sí misma, por perseverar en su ser» que leemos en «Realidad y poesía» era originariamente en este artículo de *El Sol* «La poesía es el esfuerzo de la realidad por mantenerse a sí misma esencialmente». El matiz es relevante, puesto que de nuevo sitúa el pensamiento poético de nuestro autor en el campo de la poesía pura y de la esencia de las cosas. De hecho, la imagen de la poesía como «fervor de realidad» tiene un claro color saliniano, guilleniano incluso, dada la atención que Maravall presta al «mundo de las realidades concretas» (Cano Ballesta 1996: 39). El setabense ya juega en este artículo de *El Sol* con la idea spinozista de que cada cosa persevera en su ser, de que el esfuerzo de la cosa por perseverar en su ser es su esencia. Por consiguiente, la poesía «es el esfuerzo de la realidad por perseverar en su ser»; una realidad esencializada, naturalmente.

Maravall destaca cómo la pureza poética de Jorge Guillén ha ido tejiendo las fórmulas exactas de su cántico, cómo quiere construir una arquitectura luminosa y racional y tiene que cobijarla en la atmósfera en que bate el aleteo espiritual de los «objetos rebosantes de realismo». Ahora bien, cuando las sombras del sentimiento nublan la luz de la pura razón, la poesía se convierte en una «aventura abisal» y entonces solo es posible comprender la realidad ineluctable de los seres que viven en la «opacidad tenebrosa del sueño» y en el «cielo revertido de la materia»: «caos, como esos ángeles demoniacos de Alberti» (1931c). Estas líneas son de gran interés porque acotan la poética de la «joven literatura» entre la poesía pura guilleniana y el surrealismo albertiano de *Sobre los ángeles* (1929). Es decir, entre la vanguardia racionalista, autónoma, formalista y pura del primer 27 y un segundo momento, ya a finales de la década de los años veinte y comienzos de los treinta, irracionalista, vitalista, rehumanizador y neorromántico. Cuando escribe y publica este artículo, el joven Maravall está entre esos dos mundos. No solo despiertan su admiración el Juan Ramón Jiménez de las perfecciones y las bellezas esencialistas, el Ortega que diagnostica el

arte nuevo como deshumanizado y los poetas puros Salinas y Guillén, uno más sentimental, el otro más lógico; a la vez, reclaman su atención e influyen en él los surrealismos de Alberti, Aleixandre y Cernuda.

La instalación cada vez más determinante en el programa filosófico, político, estético y cultural —ideológico, en suma— de Ortega va a hacer, sin embargo, que guarde distancias con el surrealismo, como ya he adelantado. Basta pensar en el artículo que publica en septiembre de 1931 en *El Sol* con el título de «La poesía y los irresponsables». Los irresponsables son, claro está, los surrealistas. Su razonamiento es el siguiente: la concepción determinista tuvo una funesta consecuencia al fomentar la inclinación a la irresponsabilidad; aunque propia del siglo XIX, su aplicación última se realiza hoy en la actividad literaria, en especial en la poesía, con «estos freudianos elementales que han de dedicarse a segregar en forma de versos lo que de otra manera quedaría ocultamente sedimentado en la subconsciencia» (Maravall 1931d). El «superrealismo» intenta realizar la traducción y adaptación a lo literario del determinismo: «El determinismo crea irresponsables, y el camino de la irresponsabilidad es el camino más fácil y corto de llegar a la poesía». Los surrealistas ponen la conciencia en crisis, tanto desde el punto de vista intelectual como moral. Esta crisis toma para ellos una naturaleza patológica. Como verdadera «morbosidad mental», tiene sus orígenes más allá de la voluntad; y la involuntariedad exonera a estos poetas de ser responsables: «Se trata de un deseo irrefrenable de embriagarse con sus instintos, con su *iluminación* poética. Es un engolfamiento perezoso en la *ivresse lírique* de que habla el admirable André Gide».

Nuestro autor dice preferir la simple narración bien hecha a «la borrachera lírica en que suele liquidarse el subjetivismo destemplado», lo cual no significa una defensa de la «objetividad fría» ni un desconocimiento de la personalidad. No cabe ignorar, a su juicio, el valor poético de Paul Éluard, de Tristan Tzara, de Luis Cernuda, pero no se puede decir que se deba exclusivamente, ni tan solo primordialmente, a «su desesperación fatalista, complacida en lo satánico» (1931d). Más bien, ese valor poético existe a pesar de esto. La crisis por la crisis, la subversión por sí misma, se resuelve en «nihilismo improductivo» y por lo tanto aristocrático y decadente. Es una reacción contra la pureza que crea otro tipo contrario, pero no menos puro. El orden por el orden equivale ahora a «la crisis por la crisis». A un idealismo sucede

otro de igual naturaleza. En esta posición poética que mantienen los surrealistas solo cabe, advierte Maravall, una «acción disolvente de anarquía desorientada» y esta no es manera de responder a la «misión del tiempo», a la «circunstancia» del hombre de hoy. La impronta orteguiana acaba apareciendo: «Por el contrario, es el inequívoco signo de los valores actuales la voluntad hacia la construcción meditada, hacia la cultura que edifica como interpretación esencialmente adecuada de la vida y de la razón».

De 1931 es también un artículo que publica en el número 1 de la revista madrileña *La Luna y El Pájaro* y que titula «El atavismo de la poesía». En él expone «la parcialidad de mi concepto de poesía» y define esta como «la crisis de la personalidad frente a frente del mundo» (1931e: 1). La exaltación, inspiración o iluminación de un «momento encrespado subjetivamente» trae un poema, pero es necesario saberlo inconsciente y sobreponerse. En este sentido, una de las posiciones «más limpias» de los poetas ante la poesía es la de Cernuda y Aleixandre. De este último cita, sin hacerlo explícito, una idea que recogerá en su poética para la primera edición de la antología de Diego, caracterizada por el irracionalismo y el vitalismo. Nuestro autor la parafrasea así: «Cuando se deje de escribir poesías, será el instante exacto de la propia liberación» (p. 1). Enlazando con el artículo sobre el surrealismo, esgrime que, si bien la poesía surge sin contar con nada, sin que el poeta cuente con ella, sin que pueda sojuzgársela a ninguna determinación, ineluctablemente, debe procederse con cuidado y la involuntariedad —y la irresponsabilidad por consiguiente— no debe pasar de aquí: «Porque en esto ya se encuentra, por lo menos, culpa de pasividad. Y por lo más, de nihilismo, de anarquismo, o traducéndolo en términos de la historia de la poesía: de dadaísmo, de surrealismo» (1931e: 2; Sobrino Vegas 2012: 302).

Maravall parece juzgar siempre desde el paradigma estético de la conciencia técnica, del racionalismo constructivo, más o menos purista y deshumanizado, que impera entre la juventud literaria hasta la llegada del surrealismo, el eje del siguiente paradigma de lo irracionalista, de lo inconsciente, de lo vital por encima del arte. Como el dadaísmo, el surrealismo no representa la vanguardia constructiva a la que se aferra en primer término la «joven literatura» (creacionismo, cubismo, gongorismo) sino la vanguardia agresiva y desestabilizadora del orden (del orden burgués), ese nihilismo y anarquismo de los que se distancia el setabense.

Naturalmente todo esto tiene una lectura política, no solo supone un posicionamiento estético. La deshumanización del arte es solo la ideología estética del programa orteguiano, que cuenta asimismo con una ideología filosófica, política, moral y cultural (nacionalista, modernizadora y minoritaria). Tanto el dadaísmo como el surrealismo son movimientos de vanguardia más políticos, no puramente artísticos. Maravall condena el atavismo poético surrealista, aunque sorprendentemente acaba hablando de la revolución y de Trotski, pero sin compartir sus ideas, como es obvio:

Y solo cuando a pesar de su atavismo ingénito, disolvente y anárquico, intuitivamente [la poesía] coincide, en un momento, con la dirección ya consciente del proceso histórico, como en el libro formidablemente teórico y maravillosamente poético —sin que me comprometa esto a estar con él— de la autobiografía de Trotski, «se enlaza con ella en una suprema unidad»: la Revolución (1931e: 2).

Se refiere al libro de Trotski *Mi vida* (1930). Recordemos que, según confesión propia, Maravall sintió en algún momento, desde luego antes de ser ganado por la causa orteguiana, vivo interés por el marxismo y el comunismo. Más que una sorprendente defensa de la revolución, se trata de un canto a la conciencia, a su papel en la escritura de poesía, pero también en el proceso histórico. Por debajo no está actuando sino el racionalismo liberal. El rechazo del irracionalismo, del atavismo poético surrealista, concuerda con la división que establece entre «Poesía diabólica y celestial» en el número inicial de la revista madrileña *Hoja Literaria*, ya en 1932 (Sobrino Vegas 2012: 505). Aquí señala que, entrado el ultraísmo en periodo de liquidación, surgen dos naturalezas poéticas unidas en un común destino negativista, de «vanguardia» en lucha contra lo anterior, aunque luego se separan forzosamente siguiendo caminos dispares. Frente al orden, cabía ser el no-orden, la anarquía; o bien un orden diferente: «El surrealismo tomó la primera posición y la segunda quedó para el creacionismo» (1932a: 4). Los surrealistas revelan el anhelo de un nihilismo que aviva rencores infernales, en cuya región oscura se encuentra el «parnaso diabólico» de esta lírica: «Allí reina el poder satánico de Lautréamont, lanzando al rostro de Dios su imprecación de resentimiento demoníaco» (p. 4). Elevándose en cambio a una región luminosa, de atmósfera serena y

brillante, limpia de toda emanación de azufre infernal, los creacionistas, tras el *fiat lux* que lanzan a las tenebrosidades, comienzan su nuevo orden: «Si la surrealista fue poesía diabólica, la creacionista es poesía celestial» (p. 4). El setabense trastorna la cronología y parece olvidar que el creacionismo de Huidobro precede al surrealismo de Breton. Y lo mismo puede decirse del creacionismo de Gerardo Diego en relación con el surrealismo de Alberti, Aleixandre y Cernuda.

Sea como sea, lo cierto es que está poniendo otra vez frente a frente el paradigma racionalista y el irracionalista. El gozne entre uno y otro se sitúa justamente en España en el cambio de década, en los últimos años veinte y los primeros treinta. Más próximo al primero, nuestro joven poeta y articulista ve el creacionismo como celestial: «El creacionista forma con su extraña facultad de creación poética un nuevo orden de realidades estelares, una nueva ordenación celestial. La poesía es para él una empresa extraterrenal» (1932a: 4). La imaginación común no puede aterrizar en su reino. En sus libres dominios es inútil todo conocimiento importado de este mundo. La diferencia entre creacionismo y surrealismo se ve con mayor claridad en pintura: Miró, Tanguy, Ernst son de un «lirismo exacerbado, enemigo del mundo»; del lado opuesto están los que siguen el camino de una nueva estructura, los cubistas, que sin embargo se olvidan del presente. Esta conexión del cubismo con el creacionismo es, lógicamente, acertada. Pero Maravall acaba marcando distancias con unos y otros, surrealistas y creacionistas. Más afín a estos últimos, al paradigma racionalista y constructivo en el que se inscriben, no deja de indicar que todos se equivocan en su «afán de evasión terrenal». Unos y otros, surrealistas y creacionistas, no atienden a «la vida y al mundo que la rodea». Por aquí asoma de nuevo el reformista, el jovencísimo intelectual que se encuentra providencialmente con Ortega para hallar una respuesta a su situación personal, coincidente con la situación nacional. Para esta misión la poesía se le va a ir quedando cada vez más estrecha.

Todavía en este mismo año, en la revista valenciana *Murta*, subraya la triple necesidad de la poesía (Sobrino Vegas 2012: 450). Necesidad histórica, en primer lugar, en el duro bregar de la anécdota perecedera de cada día. La defensa de una segunda necesidad cosmogónica le hace reparar en «un maravilloso poeta actual», Juan Larrea, para quien la poesía «existe porque existo y porque el mundo existe». La poesía, indica Maravall (1932b: 2), es el producto doble del mundo y del

individuo y existe con la misma e inevitable necesidad de ambos. Tomando esencias del universo cósmico y del universo individual, fundiéndolas, «la poesía se forma para sí un cosmos aparte, cuya existencia depende y se ordena según una indeclinable razón de ser, independizada con su entera totalidad, aunque siempre en la atmósfera de la más pura realidad del mundo y del poeta» (p. 2). Existe, en fin, una tercera necesidad de la poesía: la ontológica. Esta puede recoger la expresión del concepto o dar la sorpresa del sentimiento. Sin embargo, hay algo más que el concepto y el sentimiento en poesía:

Ese algo, intraducible en cualquier otro lenguaje que no sea el auténticamente poético, es el fervor de la vida. Es necesario que exista la poesía, porque si no, ese algo, misterio que se enraíza en las profundidades últimas del ser, quedaría para siempre inexpresso e ignorado en toda su grandeza de principio vital (p. 2).

Fervor de la realidad, fervor de la vida: Maravall siempre se está moviendo dentro de los esquemas orteguianos, sea como filósofo que teoriza la necesidad histórica, cosmogónica y ontológica de la poesía, sea como historiador de sus líneas recientes. Pues también en 1932, en marzo, publica en *El Sol* un artículo donde aborda la historia de la «moderna» o la «nueva poesía» tomando como punto de arranque la reacción del ultraísmo. Para empezar, la nómina de la «joven literatura» que publica en 1927 Melchor Fernández Almagro en la revista de Juan Guerrero Ruiz, *Verso y Prosa*, «índice inestimable de un momento sumamente interesante», le parece ya incompleta. Del mismo modo, la minoritaria antología de Gerardo Diego, «que en estos días saldrá de entre las prensas impresoras», y «la amplísima que en la editorial Atenea entregaremos próximamente Santeiro, Muñoz Rojas y yo» solo cumplirán en parte con la realización de esa historia (1932c). Pese a ello, nuestro autor tiene la suficiente perspectiva como para situar en el ultraísmo las raíces de la nueva poesía.

Coincidiendo con la lectura que los poetas del 27 harán de este primer movimiento de vanguardia, de Diego a Alonso, indica que el ultraísmo como «suceso ideológico» no representa más que una respuesta enérgica y violenta a una nueva realidad. Inaugura el tono agresivo de vanguardismo que va a convertirse en *leitmotiv* sustantivo, y único en ocasiones, de todas las variantes del arte nuevo. Este sentido

combativo, añade, aparece en la primera época de *La Gaceta Literaria* y en la invitación de quienes editaban *Favorables París Poema* («Juan Larrea y César Vallejo solicitan de usted, en caso de discrepancia con nuestra actitud, su más resuelta hostilidad»). El juicio es contundente: «Aparte de este valor de agresión, el ultraísmo iniciador no significó ninguna otra cosa» (1932c). En realidad, no responde a la «novísima ideología» que nace con la guerra; adopta un candor inocente ante la simple materialidad de la nueva época, sin penetrar en su idea: «Solo en las palabras que usa aparece la nueva cultura, cuyo sentido, sin embargo, no se le entrega. Conoce los elementos nuevos incorporados a la vida; sabe sus nombres y los utiliza en sus poemas; pero se ve inmediatamente la desunión entre esta parte formal o gramatical del poema y el fondo que con ella se cubre». Y concluye sin titubeos: «Como pasa con toda reacción, el ultraísmo no tuvo de verdaderamente original más que su parte de negación, de contraposición». De este movimiento que le parece mecánico y superficial solo se habrían salvado unos pocos poetas genuinos como Alberti, Dámaso Alonso, Gerardo Diego, Pedro Garfías y Juan Larrea (Anderson 2005: 256).

La prevención hacia el vanguardismo agresivo caracteriza asimismo a los poetas del 27, a la «joven literatura» en general, que no solo no entiende como incompatibles tradición y vanguardia sino que además convierte esta última en tradición, haciendo del retorno al orden una consigna singularizadora del grupo. Frente al ultraísmo agresivo, frente al surrealismo demoníaco, frente al vanguardismo desestabilizador, en suma, se imponen la técnica, la conciencia, la arquitectura, la forma. En un artículo ligeramente anterior, de enero de 1932, Maravall defiende que a «nuestra época» le será posible salvarse del mal de idealismo vagaroso del siglo XIX con la consigna del «bien ejecutar»:

Hoy sabemos que aun para recibir la gracia o inspiración del arte es necesaria una previa preparación «técnica» que capacite para el «saber hacer». Esto representa en pintura el cubismo; en poesía, el gongorismo, y en general, la durísima «lucha por la estructura» que se ha empeñado en el campo de la cultura (1932d).

Cubismo y gongorismo guardan una estrecha relación y son esenciales para la primera estética del 27. Nuestro autor sigue defendiéndola a comienzos de los años treinta, cuando algunos poetas de ese

grupo ya han saltado al surrealismo e incluso al compromiso, a la vanguardia política y revolucionaria. Solo unos meses después, en abril, también en *El Sol*, en un artículo donde se hace eco de la exposición de un pintor paisano suyo, José Guiteras de Soto, en el Ateneo de Xàtiva, afirma que la nueva cultura, nacida como producto de una íntegra voluntad de realización, presenta como fenómeno de manifestación parcial, dentro de su diferenciación total con la cultura anterior, una peculiar «voluntad artística» en el sentido de Worringher. Así, el problema pictórico fundamental consiste en integrar fecundamente la inspiración y la técnica, el arte y la ciencia:

En general, este es el gran problema de hoy en toda la cultura. Desde Cézanne, pasando a Picasso y los cubistas, llegando a los pintores de la nueva objetividad —a Bérard, Ruoff, Togores—, se tiende a esto. Ellos parten del predominio de las formas, iniciando una nueva teoría del color (Maravall 1932e).

Juan Ramón Jiménez había escrito en las notas a su *Segunda antología poética* (1922) que el arte es ciencia también y que lo espontáneo debe someterse a lo consciente. No es extraño que Maravall, tan defensor de la técnica, de la voluntad arquitectónica y formal, de la conciencia, de los perfiles, acabe elogiando al Bergamín que hace un «corte radical» ante cada tema de los que acosan al espíritu, elimina por completo el «claroscuro en las ideas» y considera el eclecticismo falta de higiene, «falta de limpieza mental y sentimental» (1934a: 127; Sobrino Vegas 2012: 916). Se refiere al autor de aforismos que piensa en carne viva, con el cuchillo cortante de su pasión afirmativa y negativa, que se desnuda del ropaje envolvente y «se ofrece como hoja de acero» (1934a: 128).

TEÓRICO, CRÍTICO, ANTÓLOGO

Todavía hay otros artículos que, como el anterior, sirven para situar el pensamiento estético y literario de Maravall en relación con la vida cultural y poética de los primeros años treinta y de la «joven literatura» en estricto. Su primera colaboración en la *Revista de Occidente*, ya dije, es una reseña de *Mentira desnuda*, de Marichalar (Díez del Corral

1990: 82; Iglesias 2012a: 267, 2012b: 88 y 2012c: 19-20). El libro de este integrante de la «joven literatura» —Marichalar la había presentado en 1924, en la revista francesa *Intentions*— le da pie a constatar el verdadero protagonismo del crítico en la acción literaria, lo cual supone una trascendental transformación en la postura de la crítica. El título de ese volumen «parece anunciar a su fresca sombra de bella mentira desnuda un libro de poemas» y, en efecto, debajo de él hay «brillos de la más auténtica poesía» (1933a: 326). La situación actual de la crítica se explica con solo reparar en que la mayor parte de quienes últimamente la hacen son sobre todo poetas: «Esta concurrencia poética había de exigir al crítico un cambio de dirección» (p. 326). Tal observación hace pensar en el signo lírico que, a entender de Salinas, contagia los demás géneros, incluido el ensayo, en el primer tercio del siglo xx. Este lirismo hegemónico no es sino una consecuencia del afán depurador, de pura creación, que atraviesa la escritura literaria. No anda errado el setabense cuando, intuyendo quizás esa tendencia poética y creadora, concluye lo siguiente a partir del buen ejemplo que es Marichalar: «El crítico lleva hoy una vida literaria directa, originaria, de primer grado. No hay que olvidar que el buen crítico actual es también un creador» (p. 328).

De hecho, al reseñar *La voz a ti debida*, de Pedro Salinas, llama la atención sobre cómo la poesía se ha convertido en los últimos dos decenios en España «en el género literario más general y común, en algo así como si fuera el medio de expresión más idóneo de aquello que esa época tenía que decir inexorablemente, sacándose de su originalidad más auténtica» (Maravall 1934b: 215; Sobrino Vegas 2012: 836). De la poesía de este autor dice, por lo demás, que vive en actos y sin ellos no tiene vida alguna, que es un luminoso hacer: «A mí se me aparece como si Salinas diera periódicamente sus versos cada vez que se encuentra enriquecido de una experiencia vital de la poesía. Y como en el mundo no hay cosa más sorprendente que el hacer, la poesía de Pedro Salinas tiene esa alegre sensación de sorpresa» (1934b: 218). La verdad es que esta experiencia vital de la poesía, este vitalismo poético (Rodríguez 2001: 265-270), caracteriza a todo el 27, no solo al autor de *La voz a ti debida*. Como siempre que habla de otros autores, Maravall deja ver su propio concepto de poesía. Hacia el final de la reseña, distingue entre una poesía que se encuentra detrás de las palabras y la de Salinas, que está aquí, entre nosotros, delante de las palabras mismas,

vive en el aire que respiramos y posee una presencia material que le da una naturaleza propia: «Hay una poesía verbal que existe fuera del mundo, en un puro cielo en que las palabras no significan cosas, sino conceptos, que empiezan y acaban en ellas mismas. La poesía de Pedro Salinas está en el mundo de las cosas, con ellas corre su riesgo y fortuna» (p. 220). Vale la pena subrayar esta inclinación por una poesía viva, que está entre las cosas y cuyas palabras significan cosas (de nuevo la fenomenología orteguiana), frente a una poesía verbal y conceptual, fuera del mundo. La distinción nos da una precisa idea de cómo entiende el setabense la poesía.

El texto más decisivo a este respecto es el titulado «Teoría del poema», que publica en la *Revista de Occidente* (Soria Olmedo 1988b: 173-174), la revista de Ortega, en cuya estética juegan un papel esencial el formalismo y el esencialismo fenomenológicos. Aquí plantea el problema no ya de la necesidad sino del «origen ontológico» de la poesía. De suerte que se pregunta a qué altura de la vertical que cruza los diversos estadios del ser humano nace la poesía: «¿En el luminoso y elevado intelecto, en el alma sentimental e intermedia, o en el impulso profundo y potenciador? La topografía de la intangible intimidad del hombre presenta estas tres capas. ¿Puede decirse que aflora en una de ellas la fuente del poema?» (Maravall 1933b: 95). La respuesta es negativa. Más bien, el poema va saltando ágilmente de una a otra capa. No existe en poesía «división del trabajo». Todo en ella es unidad, indivisibilidad en su cuerpo: «El poema responde ontológicamente a la realidad entera de una vida» (p. 96). La poesía encuentra su sentido ontológico cuando los instintos suben hasta la «región señorial» de la inteligencia y esta baja al «fecundo hontanar» de los impulsos, fundiéndose una y otros en un mismo plano y haciéndose luminosos. Vitalmente, la poesía no es producto de los «instintos dominados y normatizados por el espíritu» ni nace con voz sorda de los «instintos ciegamente sueltos» (pp. 98-99). En este último caso estaríamos ante el surrealismo, con el que ya sabemos no acaba de comulgar nuestro autor; en el primer caso, ante esa poesía verbal o conceptual, fuera del mundo y las cosas, que no llega a ser una experiencia viva.

Instinto e inteligencia son, muy juanramonianamente, las dos instancias decisivas para escribir el poema, el gran poema. No en balde, confiesa Maravall: «En una ocasión, yo le he oído decir a Juan Ramón Jiménez que el poeta tenía que ser mitad poeta y mitad crítico, que

solo así es perfecto» (1933b: 104). Como sigue explicando, hay poetas que, teniendo maestría técnica en el hacer y gracia en el contenido de sus poemas, no los dotan de una condición necesaria, fatal. La obra de otros poetas tenía fatalmente que hacerse. En este preciso sentido la poesía es inútil, no tiene finalidad alguna: «La existencia de la poesía no viene históricamente mantenida para servir a un fin que se mueva en la órbita de la tierra» (p. 103). No depende sino de su principio, solo es necesaria en su origen: «La poesía, en definitiva, no es útil para...; es originariamente fatal» (1933b: 103; Sobrino Vegas 2012: 370). En estos razonamientos se dibuja la sombra de la estética kantiana: la pureza y la inutilidad, el arte como finalidad sin fin. No es sino esta estética la que fundamenta el paradigma formalista y fenomenológico en el que se inscriben el cubismo, el gongorismo, la deshumanización y la poesía pura. La atención a las formas, a su pureza inútil, a su belleza exacta, pesa tanto como la atención a la esencia de las cosas y por supuesto a la esencia de la cosa poética, del poema. De aquí la nueva alusión a Juan Ramón Jiménez: se escribe el poema por designio de una «belleza exacta y necesaria», reclamando «la intangibilidad de su ser esencial» («No le toques ya más, / que así es la rosa») (1933b: 105).

Nada más claro que Maravall se sitúa como poeta, como crítico y teórico de la poesía, en este horizonte de las esencias, de la forma y de la inteligencia de la cosa poética, un horizonte entre juanramoniano y orteguiano que también tiene puntos de contacto con la primera estética del 27, la gongorina y pura, aunque en ciertos poemas de nuestro autor —solo me he referido a unos cuantos, no me interesa especialmente esta faceta— se adviertan huellas expresivas del surrealismo/romanticismo cernudiano sobre todo; un surrealismo al que, como crítico y teórico de la poesía, cierra las puertas. La inmersión en este horizonte explica que establezca una dualidad, apoyándose en Julien Benda, entre la necesidad y la política del escribir, entre el escritor y el periodista, entre esas «dos literaturas». No se encuentra lejos, como indica Geist (1980: 218), de la distinción entre «poesía» y «literatura» que se debe a la estética purista. Hacer periodismo no exige servir a una necesidad personal, lírica, llevar la obra a «una pura región, *sub specie aeternitatis*»:

Todo cuanto en los hombres vale con el valor superior de su vida, tiene la misma y única raíz: necesidad. Cuando no se siente la necesidad

vital, sangrante, de escribir; cuando, además, el esfuerzo de un trabajo riguroso y creador falta, entonces el deporte de ir hilando palabras sucesivamente una tras otra, es pura caligrafía que no trasciende de las cuartillas (1934c: 360).

La escritura es necesidad vital (Sobrino Vegas 2012: 371). Recordemos que asigna una triple necesidad a la poesía —histórica, cosmogónica, ontológica— y que acaba considerándola fatal. Y el capítulo del Maravall teórico y crítico de la poesía de la primera mitad de los años treinta, que aún estaba por sistematizar y analizar, puede cerrarse con el comentario de dos reseñas. En primer lugar, la dedicada a *El pescador de los tres lirios* (1934), de Nicolás Martín Alonso, tiene interés porque en ella alude a «esa vena potente a la que tantas y tantas energías debe la poesía de hoy: el popularismo» (1934d: 149). La otra es la dedicada a *La voz cálida* (1934), un libro de tema amoroso de su amigo Ildefonso Manuel Gil en el que nota gran influencia de Pedro Salinas: «El influjo de este buen poeta castellano en el libro *La voz cálida* es el que desaloja un volumen mayor» (1935a: 232; Sobrino Vegas 2012: 837). Por el lado del popularismo, saltando por encima de García Lorca y Alberti, llegamos otra vez al magisterio de Juan Ramón Jiménez; por el lado de Salinas, a otro de los modelos para el joven poeta y crítico que es por entonces el valenciano.

Pero Maravall no solo fue poeta y crítico, sino que también quiso officiar de antólogo. Para comprender en toda su extensión el lugar que ocupa en la poesía española de los años treinta, creo necesario volver con más detenimiento sobre la malograda antología que proyectó con José Ramón Santeiro. Las mencionadas anotaciones de Juan Guerrero Ruiz en *Juan Ramón de viva voz* ofrecen una información enormemente detallada. Según se desprende de la fechada el 17 de noviembre de 1930, el moguerense piensa publicar una revista llamada *Poesía Española* y dar cabida en ella a los jóvenes del grupo de *Nueva Revista* (Guerrero Ruiz 1998: 75). El 13 de diciembre de ese año se da noticia de la primera visita de Maravall y Santeiro. Seguirán muchas más. Han expresado a Jiménez el propósito de publicar una antología bastante extensa de poesía española, comenzando en Rubén Darío y llegando hasta los más jóvenes (p. 80). El maestro les ha alentado, ofreciéndose para ayudarles, para revisar el original y buscar editor si Azorín, que ya se lo ha prometido, no lo consigue. Por lo demás, en

cuanto a su colaboración, les pide, lo mismo que hace con Gerardo Diego, que no lo incluyan, dada su «actitud de soledad» (p. 80), decisión que reitera a su confidente, como este apunta el 15 de diciembre (p. 82). Los jóvenes, sin embargo, insisten en que les autorice (p. 84).

Maravall y Santeiro le muestran el trabajo que llevan hecho y Juan Ramón interviene en la lista de los poetas que deben figurar, razonando en cada caso el lugar donde deben ser colocados: «Se comenzará con Unamuno y se concluirá con Maravall», se lee en la anotación del 20 de diciembre (Guerrero Ruiz 1998: 85). Finalmente accede a figurar en las dos antologías, revisando él mismo lo escogido en el caso de la de Diego y ocupándose Guerrero Ruiz de la selección en el caso de la de Maravall y Santeiro (p. 85). Dispuesto a ayudar en todo a estos últimos, irá leyendo lo que ellos vayan seleccionando. El 22 de diciembre muestra su satisfacción por cómo llevan el trabajo y destaca a Díaz Berrio por encontrarlo más inteligente y «mejor enterado» que los otros (p. 86). Los proyectos de las dos antologías se superponen:

Convenimos en que hable yo a Gerardo Diego para informarle de la forma en que le autoriza para reproducir sus poesías en la antología, y me dice que no deje de animar a los jóvenes para que hagan una buena labor de selección y no vayan a incluir por amistad a amigos o compañeros suyos desconocidos que no tengan verdadero valor (p. 86).

Precisamente de esto se acusó al Diego de la famosa *Poesía española. Antología 1915-1931*, una antología de grupo, como es bien sabido. El 28 de diciembre Maravall, Santeiro y Díaz Berrio aceptan el título que Jiménez les propone: *Antología de la lírica española moderna, 1900-1930* (Guerrero Ruiz 1998: 93). Ha hablado con Calleja y este ha aceptado publicarla, leemos en la entrada del 30 diciembre (1998: 93). Las noticias sobre el proyecto no dejan de sucederse con el nuevo año. El 1 de enero Guerrero Ruiz apunta que Juan Ramón Jiménez le ha propuesto preparar la nota que han pedido Maravall y Santeiro. Sobre los datos facilitados harán ellos «la breve biografía-crítica» que precederá a la selección poética (p. 104). Los jóvenes le han solicitado no solo una nota sobre su vida sino también una impresión personal sobre su obra, «a modo de autocrítica» (p. 106). Un mes después, el 1 de febrero, vuelve a referirse a su proyecto de revista —los títulos ahora barajados son *Poesía Española*, *Estado Poético* y *Poesía General*—

y a su deseo de que «vayan poesías de alguno de los jóvenes, quizá de Maravall, que parece el más serio y más formado de todos» (p. 133). Como es lógico, este se muestra muy contento de que Jiménez haya pensado en él para el primer número de su revista (p. 135).

Juan Ramón lee los poemas de Maravall y los considera llenos de posibilidades, buenos en el fondo, aunque ve difícil publicarlos porque están escritos «sin sintaxis, a veces sin ortografía», sin concordancia, desconociendo el empleo del idioma y diciendo cosas que no pueden decirse en español, «a no ser que quieran decir que esto es lo moderno» (Guerrero Ruiz 1998: 136). Naturalmente, se trata más que nada de esto último. Pero el maestro es taxativo: «Si van a dar esto así en la antología, el libro va a ser objeto de bromas, pues hay lugar a ello» (p. 136). Su revista exige «una conciencia», «un carácter de responsabilidad», y no se pueden publicar estos poemas sin pasarles la mano. Por eso desea hablar con Maravall para, «hábilmente, sin que pueda molestarse, darle a entender que ha de corregir estas cosas» (p. 136).

El 10 de febrero Jiménez muestra su inquietud a Guerrero Ruiz sobre la marcha de la antología. Si no son mejores los poemas de Maravall y Santeiro y los de los amigos que incluyan, va a resultar muy mal, a pesar de que la responsabilidad la cubren ellos con su firma (Guerrero Ruiz 1998: 143). Quizás sea mejor decírselo, aun a riesgo de enemistarse con ellos, pero más adelante se lo agradecerán. Al principio le ofrecieron mostrarle los originales para que él escogiese, pero ahora no lo hacen y hay textos que no deben ir porque no están escritos en castellano, queriendo estarlo: «Quizá Santeiro sea el que redacta las notas y esté más hecho que todos, porque Maravall se ve que no sabe escribir todavía, que no sabe formar una oración gramatical en castellano» (p. 143). La anotación del 14 de febrero da cuenta de la entrevista de Jiménez con Maravall, a quien hace saber que, si hubiera podido publicar poemas suyos en el primer número de la revista, para el segundo se los habría pedido a Santeiro. Le ha hablado con total sinceridad de esos versos, diciéndole que los encontraba descuidados de forma y mostrándole varias faltas. El joven se lo ha agradecido y le ha contestado que es valenciano y casi tiene que traducir sus composiciones al castellano: «Quedaron en que se pusiera de acuerdo conmigo para poner a máquina los poemas corregidos, y después volvería Juan Ramón a verlos» (p. 146). Este no cree que Maravall se haya molestado por sus observaciones, aunque es difícil que no se haya sentido algo

lastimado. En cuanto a la antología, informa al maestro de que está poco adelantada por la dificultad de reunir todos los originales. Por la anotación del 21 de febrero sabemos finalmente que «lo de Maravall no tenía la calidad necesaria» (Guerrero Ruiz 1998: 154; Sobrino Vegas 2012: 200). No solo debió de pesar la exigencia juanramoniana sino a la vez las diferencias estéticas en relación con «lo moderno» o vanguardista.

El 3 de marzo Guerrero hace saber a Jiménez que Maravall y Santeiro tienen muy adelantada la antología y piensan entregarla en breve a Calleja (1998: 167). Además quieren volver a publicar *Nueva Revista* (el último número había salido un año antes, el 14 de marzo de 1930) y piden material original a Juan Ramón, quien responde a Maravall que colaborará con gusto, pero desea conocer la orientación de esta nueva etapa, «no sea que vayan a hacer una revista demasiado de combate» (p. 175). Vuelven, pues, las suspicacias juanramonianas hacia la estética de los jóvenes. Estos le insisten —como sabemos por la anotación del 21 de marzo— alegando que ya tienen originales de Salinas, Lorca, Alberti y de otros compañeros suyos (p. 179). Tres días después Guerrero da cuenta de la visita de Maravall, Santeiro y Panero, que solicitan otra vez al maestro colaboración para *Nueva Revista*. Juan Ramón les contesta que no cree que su sitio esté en una revista juvenil, donde no figura ninguno de su edad, y que no piensa darles nada (p. 187). Ellos comentan que han pedido colaborar a Unamuno, si bien este ha respondido que ahora solo se ocupa de política, no de poesía, y por lo tanto considera una inmoralidad publicar revistas poéticas: «En cuanto a Azorín, que estaban distanciados de él, y no le querían pedir original» (p. 187). No dejan de ser datos muy reveladores de la politización creciente que afecta a la poesía y a la clase intelectual del momento. El propio Azorín, un modelo para estos jóvenes como sabemos, también ha contestado a Maravall y Santeiro, cuando lo han visitado para pedirle su firma en el mencionado homenaje a María Teresa Montoya, que ya no le interesan la literatura ni el teatro, sino la política, y que los jóvenes deben incorporarse al movimiento en favor de los obreros y dejarse de otras tonterías (Guerrero Ruiz 1998: 171; Sobrino Vegas 2012: 201). Juan Ramón les promete unos aforismos, pero el proyecto de volver a publicar *Nueva Revista* es finalmente abandonado por motivos económicos (Guerrero Ruiz 1998: 189; Sobrino Vegas 2012: 237, 298).

El 29 de marzo vuelve a interesarse por la marcha de la antología de los jóvenes y Guerrero le informa de que, a decir de Maravall, está adelantada, pero «ahora la tienen suspendida, porque con los sucesos revolucionarios en que andan mezclados no tienen tiempo para estas cosas. Por lo visto, primero van a hacer la revolución y después la antología» (Guerrero Ruiz 1998: 194; Sobrino Vegas 2012: 237, 298). La ironía del «cónsul general de la poesía española», como lo llamó Lorca, no deja de ser al mismo tiempo muy juanramoniana. Por supuesto, en la ideología lírica del moguereno la poesía debía alejarse absolutamente de la política. El caso es que la antología de Maravall y Santeiro ya ha perdido en estas fechas la carrera editorial con la de Diego (Morelli 1997: 34; Palenque 2007a: 10). En esta misma anotación se lee que lo más seguro es que esta salga la primera, como así fue, porque «Gerardo tiene bastante adelantado su trabajo» (p. 194). En competencia con Diego, los antólogos han recopilado poemas con prisa (Teruel 2007: 36). De hecho, cuando Altolaguirre reseña las antologías que han visto la luz en 1934 (la segunda de Diego, la de Mathilde Pomès y la de José María Souvirón, entre otras) parece referirse irónicamente a esa prisa de Santeiro y Maravall (Morelli 1997: 265; Palenque 2007b: 430), aparte de a su exigua obra poética. La antología del santanderino le parece interesante por publicar poemas inéditos de los grandes nombres, peculiaridad que le recuerda los esfuerzos de «un grupo de jóvenes poetas españoles encantadores» que trataron de publicar otra antología de poesía contemporánea:

Desafortunadamente, esta no llegó a publicarse, aunque los editores que emprendieron la publicación no tenían suficiente sentido crítico. Estos que se autonombraron críticos intentaban incluir trabajos propios junto con los de otros autores en una antología maravillosa. Trabajaron sin descanso y cuando se les preguntaba qué estaban haciendo, respondían sin pestañear: «Estamos escribiendo poemas para la antología». En realidad, seleccionaron sus poemas antes de que estos fueran escritos (Altolaguirre 1986: 355).

El 11 de enero de 1931 Salinas escribe a Guillén que ese parece ser el año de las antologías. Alude a las que preparan Federico de Onís, Gerardo Diego y Santeiro y Maravall. Esta última, «*patronized by* Azorín, será quizá más viva, pero más confusionista» (Salinas y

Guillén 1992: 124; Soria Olmedo 1991: 34; Anderson 2005: 86; García Morales 2007: 174; Palenque 2007b: 429; Teruel 2007: 37). Iba a contar, en efecto, con hasta cuarenta y cuatro poetas (Salinas y Guillén 1992: 132; Anderson 2005: 86), cosa que la alejaba de la operación de política generacional de la antología de Diego, con la cual se identifican ante todo Salinas y Guillén. El 17 de marzo de 1932, en el *Heraldo de Madrid*, Salinas defiende *Poesía española. Antología 1915-1931* del ataque de Pérez Ferrero lanzando un «vivan las antologías» y precisando que en ese momento se preparan dos importantes, la de Federico de Onís y «otra más próxima a nosotros, al cuidado de tres excelentes poetas jóvenes» (Salinas en Morelli 1997: 265; García 2020). Se trata probablemente de Maravall, Santeiro y Muñoz Rojas, más cercanos al grupo de Diego (los poetas del 27) que a Onís, cuya antología se centra en el modernismo español e hispanoamericano. Se ha dicho que la publicación del florilegio del santanderino y el éxito comercial alcanzado con él por la editorial Signo debieron de desanimar a Calleja (Sobrino Vegas 2012: 426). También pudo ver una buena oportunidad, dada la tremenda polémica que levantó *Poesía española* en el mundo literario. La expectación estaba asegurada. No es descartable que Juan Ramón Jiménez quisiera continuar oponiendo este proyecto de antología, en el que tanto se había implicado, al llevado a cabo por Diego, ante el cual mostró sus reservas. Era un modo de afianzar su tutela de los poetas más jóvenes, frente a la independencia alcanzada por la «joven literatura».

El 6 de abril de 1931 el de Moguer vuelve a preguntar a Guerrero si sabe algo de la otra antología, la de los jóvenes, y este le responde que ha estado hablando con Maravall, «el cual me enteró de que ahora tenían en suspenso del todo la preparación del libro porque estaban dedicados a la revolución política, y esto les impedía dedicarse a terminar la antología» (Guerrero Ruiz 1998: 200). Parecen haberse inclinado, así pues, por las posiciones de Unamuno y Azorín ante la dialéctica literatura/política. A Jiménez no deja de extrañarle este abandono, después del trabajo que llevaban hecho (p. 236). Sin embargo, el 14 de julio lo visita Santeiro para participarle que han vuelto a la idea de publicar la antología y para pedirle colaboración: «Dice que le dará una copia de la nota que hizo para Gerardo Diego, para que sobre ella puedan hacer ellos su nota en la forma que quieran» (p. 298). Cabe concluir que la nota biográfica y crítica que Juan

Ramón prepara inicialmente para la antología de los jóvenes está en la base de la publicada en el florilegio de Diego (Teruel 2007: 171).

El 23 de septiembre de 1931 Guerrero anota puntualmente que Jiménez ha visto el artículo maravaliano sobre él publicado ese día por *El Sol* y que lleva el título de «El andaluz universal». Ya se dijo más arriba que le parece «amable, pero no entendido del todo; agradable pero pobre; Maravall es muy joven y le falta escribir, pero siempre hay algo en sus artículos» (1998: 350). Y el de Xàtiva no vuelve a aparecer en esta suerte de diario hasta el 10 de abril de 1932, fecha en la que Juan Guerrero deja constancia de cómo Jiménez lo recibe con frecuencia junto a otros jóvenes que vienen a visitarle (1999: 27). Sorprendentemente, el 1 de mayo anota lo siguiente: «Mañana le ha anunciado Maravall su visita para hablarle de la antología, que parece ya han entregado a Calleja» (p. 27). La reactivación del proyecto abandonado de la antología, de la que también se da cuenta en el último número de la revista *Brújula* (abril de 1932), debió de ser una reacción a la salida de la de Diego (Sobrino Vegas 2012: 496). Pero en la entrada del 15 de agosto se lee esto otro: «Le pregunto si se publicará la antología que Santeiro y Maravall preparaban, y me dice que no, pues Calleja se cansó ya de esperar el original» (Guerrero Ruiz 1999: 60). Es la última noticia de la antología en la voz de Juan Ramón. De haberse publicado «habría sido la culminación del programa editorial de *Nueva Revista*, entre cuyos objetivos estaba la integración de esta nueva generación de autores en el programa de la joven literatura española» (Sobrino Vegas 2012: 199). Ha de tenerse en cuenta que *Nueva Revista* se define como «Índice de la juventud inédita».

La relación de Juan Ramón Jiménez con estos jóvenes se queda aquí, pero se pronuncia sobre Maravall en alguna otra ocasión bastante posterior. El 25 de marzo de 1934 Guerrero le cuenta que se ha encontrado por la calle con Maravall y Panero. El valenciano le ha comentado que está a punto de salir en *Revista de Occidente* su nota sobre *La voz a ti debida*, aunque siente haberla hecho a los pocos días de publicarse el libro, sin haber visto las críticas que ha ido cosechando. Guerrero le contesta que es mejor así, sin influencias ajenas de las otras reseñas, alguna de las cuales le ha parecido injusta y abominable (p. 193). Se refiere a la que José Bergamín publica en el diario *Luz*. A entender de Juan Ramón, no es una reseña sobre *La voz a ti debida* sino sobre él, hasta el punto de afirmar que ampara la poesía

de cloaca (p. 147), que ha traído una poesía de alcantarilla (p. 148). Maravall trata de explicar a Guerrero que Bergamín no ha querido aludir a los surrealistas sino a cuanto ha derivado del simbolismo y del postsimbolismo, por considerarlo ya pasado (p. 193). Y Juan Ramón exclama: «¡Pero qué cosas dicen estos jóvenes! Pues, ¿qué son Guillén y los demás que Bergamín cita como unos verdaderos poetas, sino unos simbolistas, postsimbolistas y *post-míos?*» (p. 193). No se olvide que, con respecto a Salinas, habla con mala intención de «la voz a mí debida». En todo caso, con su comentario, Maravall demuestra estar de nuevo en un difícil equilibrio entre la poesía de Salinas o la de Juan Ramón Jiménez y la de los surrealistas.

VIII

Los cauces del orteguismo

LA NACIÓN COMO EMPRESA MORAL

Volviendo a la biografía intelectual de nuestro autor y a su actividad durante los años treinta, ahora más allá del terreno literario, hay que poner de relieve cómo va canalizando sus implicaciones con la cuestión nacional, que se le hace inseparable, ya lo he señalado, de la cuestión personal. Como precisa Varela (1999: 336-337), el manifiesto definitivo del Frente Español, tras la redacción fallida a cargo de Maravall, llama la atención por su «arcaísmo doctrinal» y su «antimodernismo», dado el rechazo de lo que los jóvenes orteguianos llaman materialismo marxista y capitalista o su denuncia de la escisión del cuerpo social y de la persecución del sentimiento católico; todo esto sin dejar de aludir al interés de España y su misión histórica, al bien común y los valores espirituales, a una economía moral y a una sociedad utópica. Emilio Garrigues, que coincide a comienzos de esa década con Maravall y Díez del Corral en la Universidad Central, alude a cómo un grupo de posuniversitarios pretendía «hacer algo al margen de la política y de la ideología» en el momento de la «desazón prebélica», empeño que no podía sino estar presidido por la obra de Ortega (1990: 64). Por supuesto, la actuación de estos jóvenes orteguianos no estaba precisamente al margen de la política y la ideología. Si algo caracteriza al joven intelectual español de los años treinta, es su compromiso a nivel político e ideológico (Juliá 2003).

El manifiesto de constitución del Frente Español se publica el 7 de marzo de 1932 en el diario madrileño *Luz*. Es el último intento orteguiano de vertebrar España a partir de un partido nacional (Caspistegui 2007: xx; Soto Carrasco 2012: 15 y 2019: 191-192; Sobrino Vegas 2012: 367). Se presenta como un partido más allá de las izquierdas

y derechas, llamado a agrupar los intereses de la nación y a superar la división de clases: «Sus integrantes se sentían defraudados con el giro que la República estaba adoptando y aceptaban plenamente el “aldabonazo” de Ortega» (Soto Carrasco 2012: 16). La huella del filósofo se advierte claramente en el texto, cuya concepción comunitarista de la nación enlaza los planteamientos orteguianos con los del Estado totalitario: «En verdad, el texto puede leerse de manera vaga y amplia y acoger varias lecturas. Desde la más estrictamente orteguiana a la puramente falangista» (p. 17). Preocupados como su maestro por el problema de España, los firmantes del manifiesto experimentan la necesidad de reforzar el sentimiento nacionalista entre las masas populares; y partiendo de esta base, se explica que la parte del grupo que más agredida se siente por las tensiones sociales de la República desemboque en un nacionalismo conservador y autoritario (Álvarez Junco 2001: 20).

Nuestro joven intelectual prometedor, supone Varela, tuvo que ver reflejadas sus ideas en el manifiesto del Frente. Ciertos artículos suyos publicados en la *Revista de Occidente* obedecen a esta línea de protesta antimoderna contra la sociedad de masas, el individualismo y la ciencia positiva e instrumental: «Maravall, poeta o ensayista, exalta la amistad y el matrimonio, la familia y la religión católica, puestas en riesgo de desaparición» (1999: 338). A veces, sigue diciendo Varela, «vacía su malestar en moldes tomados de la generación del 98, oponiendo el campo castellano y sus gentes, naturalmente puras y auténticas, a una sociedad moderna imaginada, o poco menos, según patrones neoyorquinos» (p. 338). En este punto recuerda la excursión que realizó el setabense con sus amigos Ricardo Gullón e Ildefonso Manuel Gil por tierras de Castilla en el verano de 1934. Los tres amigos la han evocado en diversos momentos. El propio Maravall lo hace hablando de su experiencia personal de la obra de Ortega. Para empezar, reconoce que, a partir de «una primera impregnación noventayochista (constitutiva de una aproximación al “problema de España” en ciertos aspectos que eran, sin duda, enriquecedores —para la sensibilidad, para el ejercicio de la responsabilidad, para aprender a ver, para llegar incluso a palpar y a oler esos pueblos de España—)», entró en ese «tremendo tema del problematismo de la sociedad española» al empaparse de los escritos orteguianos sobre la materia (Maravall 1983d: 169-170).

Si el historiador de las mentalidades se preocupa del 98 años después, si tiene distintas «impregnaciones» noventayochistas con Ganivet,

Baroja, Unamuno, Azorín o Valle-Inclán y su sentido de la historia (parece ser que proyectaba reunir los ensayos sobre estos escritores en un libro), es porque entre sus intereses seguía alentando, no «el problema de España» tal y como se presenta en esos autores, pero sí la herencia de la lección orteguiana —esta fue la impregnación decisiva— a la hora de culminar el proceso de incorporación de España a Europa y a la modernidad. Claro que ese viaje por la Castilla del Cid respondía más bien a una ideología antimoderna, a una utopía regresiva, por utilizar el concepto que pone en liza en su primera lectura del *Quijote* (luego, corrigiendo esa interpretación inicial, tan acorde con la coyuntura política e histórica del franquismo, hará una segunda lectura modernizadora de Cervantes). Por eso no hay que confundir el Maravall de los años treinta, el Maravall del Frente Español que poco tiempo después de este viaje a Castilla ve en el falangismo de Primo de Rivera el único baluarte contra la disolución social que a su juicio amenaza al país (Gullón 1990: 74; Varela 1999: 331; Caspistegui 2007: xx), y el posterior historiador de las mentalidades que se ha ido separando del Régimen y ha entendido su labor historiográfica como necesaria para sincronizar España con Europa y acabar por fin de modernizarla.

No es sino este último quien escribe que, luego de ese decisivo encuentro con los ensayos de Ortega sobre la cuestión nacional, comprendió que las «espléndidas visiones literarias» de los noventayochistas, aunque a veces dejasen vislumbrar algo más (como ocurre, por ejemplo, con el artículo azoriniano sobre los obreros de Lebrija), «no eran suficientes y podían resultar perturbadoras e inmovilistas, como les han resultado a algunos, si se las tomaba no solo ya como plan terapéutico, sino tan solo como diagnóstico» (Maravall 1983d: 170). Da a entender con ello que suscribe el ajuste de cuentas que Ortega lleva a cabo con el 98 a propósito del problema de España. Fernando Vela o Marichalar le condujeron a un artículo del maestro, «España como posibilidad» (1910), donde se enuncia una fórmula que le hizo estremecer de entusiasmo, hasta el punto de que «desde entonces he tratado de poner mi trabajo a su servicio» (p. 170). Esta fórmula, ni más ni menos: «España es una posibilidad europea». Repito que, a fin de cuentas, el trabajo del historiador en que acabó convirtiéndose Maravall, y en particular su trabajo como historiador social de las mentalidades, no se sujetó en última instancia a otra cosa. Pero el castellanismo noventayochista poco tenía que ver, en el fondo, con esta voluntad europeísta.

El mismo recuerda que en ese verano de 1934 hizo con los dos amigos mencionados un recorrido «en condiciones un tanto heroicas» por pueblos grandes y pequeños de Burgos, Soria, Zaragoza y Valencia, y que al regresar publicó en la *Revista de Occidente* un ensayo titulado «Castilla, o la moral de la creación». En él, «rechazando las versiones castizoides, patrioterías, teatraleras de la historia de Castilla y España, veía en el destino de aquella una moral: la de un grupo de colonos foramontanos que se apoyan en sí mismos y se dedican a inventar su forma de vida (una lengua, un derecho, unas formas de relación humana, etc.)» (1983d: 170). Esto es, puro Menéndez Pidal, podríamos decir, pura ideología castellanófila que, como ha recordado E. Inman Fox (1997), se derrama —con matices distintos, sin duda— entre los regeneracionistas, los krausistas, los noventayochistas y la gente del 14, y que desde luego fue una de las claves del nacionalismo liberal y modernizador. Maravall no pasa por alto que Ortega le felicitó por el artículo y «por haber llegado a entender el tema en su línea» (1983d: 171). De hecho, apunta que detrás de su visión de Castilla probablemente estaba el «recuerdo latente» de la idea orteguiana de que la vida es de por sí ética. No obstante, lo cierto es que su imagen de Castilla está más cerca del casticismo noventayochista que del programa filosófico/ideológico orteguiano. Ildefonso Manuel Gil habla más bien de una «ruta del Cid» que los reúne en Burgos y de allí los lleva a Vivar, otra vez a Burgos y de aquí a San Pedro de Cardeña: «llevábamos a mano ejemplares del *Cantar* y del *Romancero* y leíamos en voz alta los pasajes referidos a los espacios en que los leíamos. Sin embargo, no nos habíamos propuesto seguir exactamente la ruta castellana del Cid, sino servirnos de ella como eje de aquellas andanzas» (1985: 185). Ricardo Gullón se expresa en el mismo sentido:

Nuestro conocimiento y admiración por el *Poema del Myo Cid* estaba fuera de duda. La edición de Alfonso Reyes, en la colección Universal de Calpe, fue nuestro breviario, y no eran pocos los fragmentos que podíamos recitar de memoria —con intercalaciones de Manuel Machado, devoción de ayer y de siempre—. Así, una mañana de agosto de 1934 comenzó nuestra peregrinación por tierras burgalesas, a pie y ligeros de equipaje, desde el Solar del Cid al Monasterio de Cardeña, y desde allí a Burgos (Gullón 1990: 71).

Varela comenta sobre estas lecturas *in situ*: «La escena, un tanto a lo Menéndez Pidal, no puede ser más pintoresca» (1999: 338). Se oficia así el rito de pasaje de lo libresco a lo vivo (Juliá 2003: 754-755). Tanto Gil como Gullón anotan que ese viaje tuvo como consecuencia el artículo de Maravall, excelente a decir de ambos, aunque según el último «acaso sobrecargado de centralismo, pero desde luego lúcido y escrito con el rigor y la claridad predicados y practicados por Ortega» (Gullón 1990: 74). En realidad, no era el primer ensayo de nuestro autor sobre Castilla. El 27 de octubre de 1931 había publicado en *El Sol* un artículo titulado «Castilla 100 por 100. La tierra castellana es algo más que geografía inanimada». El de Xàtiva reivindica su castellanidad adoptiva justo en un momento en que tanta voz regional se alza hostil contra Castilla y acepta como máxima transigencia una «España descastellanizada». Este planteamiento puede hacer pensar en el Ortega de *España invertebrada* (1921), para quien precisamente Castilla hizo España y Castilla la deshizo. Maravall defiende, desde ese centralismo castellanista, que la idea del imperio es consustancial a España. La ideología política se envuelve con el espiritualismo o el alma de la tierra castellana, tan noventayochista:

Castilla tiene una fuerza atractiva incontrastable. Deja el alma pegada a su tierra; atrae a su fondo las que son raíces sustentadoras del ser, y por eso en ninguna parte como en ella se siente trágico el desgarramiento real del destierro, porque es, ciertamente, un desgarramiento material y no metafórico el arrancar de su suelo las raíces del alma (1931f).

Casi lo mismo se lee en la orteguiana *Teoría de Andalucía* (1927): el «andaluz trasplantado» no puede seguir siendo andaluz (García 2012: 179). Argumentando que la tierra castellana es algo más que geografía inanimada, Maravall cita al Ortega «espectador», para quien en esos campos el paisaje se intensifica y se transforma en escenario, pero escenario, agrega por su parte, de «un moderno teatro de gran espectáculo, de esplendente espectáculo interior, de reino lírico, revestido de austeridad severa» (1931f). No cabe duda de que estas líneas son herederas de la poética del paisaje castellano elaborada por el 98. A partir de aquí nuestro autor combate la idea del individualismo del castellano y por extensión —son lo mismo— del español.

En relación con el sentimiento trágico de la vida que angustia a Unamuno, argumenta que la religión es para el castellano una forma

de solidaridad indestructible. Esta solidaridad social religiosa supone la negación más absoluta del individualismo. Hasta cabe extraer de ella una conclusión de carácter político: «Magnífico ejemplo este de unidad colectiva, de ensueño común, actuando en lo hondo de la Historia, para oponerlo como contraargumento al materialismo histórico de la doctrina marxista, salvando siempre el alto respeto a que esta es debido» (1931f). La imagen del «hondo de la Historia» hace pensar sin duda en la intrahistoria unamuniana, a la que nuestro historiador social de las mentalidades prestará años después, como veremos, gran atención. De momento, postula que la castellanidad une a quienes desde la periferia «se acentran» en España y crea en ellos la solidaridad nacional: «Es la alucinación interior de Castilla que domina inmediatamente a quienes se le aproximan, que los absorbe por completo y les hace perder su individualidad particular, integrándola en la unidad superior de su significado histórico». El sentido de Castilla en la historia es la unificación: «Cuando se disolvía España, Castilla tuvo el rol fundamental de realizar el hecho unitivo». Muchos escritores llegan a ella procedentes de otras regiones y adquieren «una visión castellana; es decir: de unidad de imperio».

Tras aludir al krausismo, que a pesar de ser un movimiento extranjero produjo «altos maestros» que tuvieron la visión inicial de la crisis de España y adquirió con ello naturaleza hispánica, afirma lo siguiente sobre el 98: «La generación del 98, presentándose como un hecho nacional, es la reacción consciente y la revisión de los ingredientes de la hispanidad. Lacerando con su crítica la realidad nacional para despertarla redentoramente, aprieta de nuevo, y todavía más estrechamente, el haz de los valores hispánicos» (1931f). Así, Azorín, que llega del ambiente levantino «embriagado de color y de frescura grata de turquencias, sensual como sus personajes», adquiere en su ruta castellana, «desgarrada la voluntad en las zarzas de la idea schopenhaueriana», una elegancia de perfiles a propósito para contonearse sobre el día luminoso de la meseta o sobre un lienzo del Greco; Baroja, «demoníaco, porque sale del fruto del árbol de la ciencia», recorre un árido «camino de perfección» hacia una liberación de anarquía teórica, «uno de los nuevos caminos de Cristo metido a sociólogo»; la luminosidad cenital de la altiplanicie castellana vivifica, en fin, los poemas de Machado. Son solo ejemplos señeros, porque «sería imposible querer constreñir el poderío de la atracción, pasión vital de Castilla, esencia de la españolidad».

Naturalmente, la visión que Maravall tiene de Castilla es más noventayochista que orteguiana, aunque una y otra sean inseparables de un nacionalismo liberal empeñado en la «invención de España».

El futuro historiador de las mentalidades, empeñado en hacer de España un país europeo y no una anomalía, se alejará con el tiempo de una supuesta esencia española y por lo tanto del mito de los caracteres nacionales. En otro artículo sobre Unamuno y don Juan que ve la luz en *El Sol* unos meses antes, presenta al vasco leyendo su obra y haciéndose él mismo paisaje con el fondo del Guadarrama: «La tierra castellana ha ido creando a Unamuno, el más fiel trasfundido en ella, el más perfecto universalizado en su esencia» (Maravall 1931g). Por lo que se refiere al artículo «Castilla, o la moral de la creación», el producto de esa primera impregnación noventayochista, de ese «ejercicio de responsabilidad» o primera inmersión en el problema de España que lleva al setabense, según le hemos visto decir, a querer incluso palpar y oler los pueblos castellanos, es inseparable asimismo de la visión literaria de Castilla. No ya solo de la noventayochista sino a la vez de la que suministra la literatura medieval castellana, los textos primitivos, comenzando por el *Poema de Fernán González*: «Leyendo la gesta, de tan noble sustancia espiritual, del primer conde castellano independiente, nos sentimos ligados de allí en adelante más estrechamente a la vida de las personas que en ella figuran y a la vida española» (1934e: 62). Estos héroes y estas hazañas castellanas son históricos, son del pasado, pero contribuyen a construir el porvenir, a realizar una historia mejor, que es «la historia por hacer del futuro». Los actos de la primera historia castellana, que se produjeron en los orígenes del español, nacieron en un clima de «cultura moral», con lo cual llevaban en sí una posibilidad de influencia en el desenvolvimiento de la «comunidad espiritual humana» que vino después (p. 63). Esa comunidad no es, claro está, sino España: «Y resulta que en esa comunidad de existencia que llamamos España ha intervenido aquel pasado, porque España es una masa de experiencias espirituales que han vivido generaciones anteriores» (p. 64).

Los razonamientos del joven Maravall son de un espeso orteguismo, pero no se puede aseverar que supongan una ruptura con el diagnóstico o incluso la terapia que los noventayochistas, con su castellanismo, hacen del problema de España. No parece que las «espléndidas visiones literarias» de Unamuno, Machado y Azorín en torno a Castilla resulten

aquí inmovilistas o perturbadoras, como sin duda pudieron serlo para el historiador social de las mentalidades que se acerca mucho tiempo después a algunas de ellas. Sin la interiorización de lo que el 98 había hecho literariamente con el paisaje de Castilla no se comprenden estas palabras:

Pero la atracción de la tierra en Castilla no es una fuerza de regresión hacia la naturaleza. Como tierra nada más, el paisaje castellano es de los más intensos paisajes. Y, sin embargo, de él han brotado, como fruto propio, no como evasión enemiga, el ascetismo, el misticismo, las manifestaciones más ardientes de la voluntad de elevación. La tierra de Castilla no atrae hacia abajo, sino que tira a subir. La gravedad de las cosas en el paisaje castellano no se dirige al centro del planeta, sino que camina hacia el espíritu, pasando por el hombre. Se siente uno vivir con la tierra, no como cosa material, como naturaleza pura, sí en comunidad de espíritu (1934e: 69).

Puede deducirse fácilmente que Castilla es grave, espiritual, ascética y mística. Constituye el eje de la nacionalidad, la esencia de lo español. Es lo español mismo, el ingrediente de un proyecto no solo moral sino a la vez político. De hecho, el proyecto político de la nación, de España en este caso, no es sino una empresa moral o espiritual: «Vivir es algo que adquiere, bajo el ascua transparente del aire de Castilla, una profunda significación moral. Y cuando esto fue así para un pueblo entero —no para la total suma de sus habitantes, sino para la unidad espiritual que él es—, ese pueblo pudo ejecutar la obra de Castilla» (1934e: 71). Lo castellano y lo español se confunden en todo momento. Así, la aportación original del español a la historia ha sido «un ejemplo noble de la moral de la creación» (p. 72). Castilla se lanzó a la acción, realizó una empresa moral activa, vivió con plenitud su participación en la historia universal. No importa, argumenta nuestro autor, ese estrépito de glorias pretéritas ante las que se nos quiere mantener atónitos y en suspenso: «Si algo nos dice la vieja Castilla es la necesidad vital de obrar, de mantenerse en activo viviendo hacia adelante» (p. 72). Importa todo lo contrario a la «retórica muerta»: «Importa esa energía ética que impulsaba a Castilla a vivir en tensión creadora constante, a vivir por afirmaciones» (pp. 72-73).

La idea de «hacer de la vida una categoría moral», un «obrar ético» (1934e: 75), es de claro cuño orteguiano, como hemos visto que el propio Maravall apunta al referirse muchos años después a este artículo. El nacionalismo españolista/castellanista, adobado con la noción de imperio, resulta sin embargo más inquietante y de alguna manera permite comprender las derivaciones posteriores de su pensamiento político: «Castilla, puesta a vivir su destino, haciendo de la vida empresa ética, da a la Historia una nación, un Estado, una literatura, un ejército, un idioma, etc., etc., inventados por ella» (p. 75). Sin duda resuena aquí el famoso verso de Hernando de Acuña: un monarca, un imperio, una espada; y, sobre todo, la idea orteguiana y pidaliana de que Castilla ha hecho a España (Abad 1990: 190).

Varela resalta la animadversión de este Maravall al liberalismo, a la técnica y a las masas rebeldes (1999: 339). El malestar antimoderno persiste en su producción de los años cuarenta. Su tesis doctoral, *Teoría del Estado en España el siglo XVII*, publicada en 1944, destaca en el pobre contexto de la historiografía española del primer franquismo por situarse en el terreno de la historia de las ideas, no sin intención apologética (p. 341). En ella reluce ya «la gran preocupación de Maravall, anterior y posterior al libro, la de toda su vida»: el problema de la relación de España con el mundo moderno. Ahora bien, por el momento, la historia del Estado moderno, como la historia de Europa, es vista como una caída (p. 342). Este estudio se sitúa en «la línea de las evocaciones falangistas imperiales, frente a renacentismos, reformismos y racionalismos» (Rodríguez Puértolas 2008 II: 887). Estamos lejos de un libro como *Estado moderno y mentalidad social*, donde ya se nada a favor de la modernidad europea. Como escribe Elorza, resumiendo apretadamente la trayectoria ideológica del valenciano después de explicar que participa de las esperanzas y las frustraciones de Ortega al llegar la Segunda República: «Luego le golpea la oscuridad, hasta que el rigor de su primera investigación le integra en el mundo intelectual europeo» (1986). Dos décadas después añadirá que tanto nuestro autor como Díez del Corral, discípulos de Ortega en los años treinta, se alinean ideológicamente con el Régimen en un primer momento, pero pronto sus trabajos como historiadores marcan una ruptura inevitable (Elorza 2006).

La modernidad española por la que aboga en la primera posguerra el valenciano —quien entra en contacto con el grupo de la revista

Escorial (Gracia 2004: 223-224; Mainer 2013: 151; Gracia y Ródenas de Moya 2015: 161) y gracias a Valdecasas se incorpora al Instituto de Estudios Políticos (Maravall en Doménech 1980: 112; Varela 1999: 333; Fresán Cuenca 2003: 157; Caspistegui 2007: xxiii; Rodríguez Puértolas 2008 I: 465; Mainer 2013: 152), el órgano creado por el franquismo para generar/legitimar su teoría política— es una modernidad *sui generis*, profundamente antimoderna (Varela 1999: 342). Me he referido a cómo esa ideología antimoderna atraviesa su siguiente libro, *El humanismo de las armas en don Quijote* (1948), que prologa Menéndez Pidal ni más ni menos. Su idea de tradicionalidad, su interpretación de la literatura española desde el Romancero y los cantares de gesta, apunta Varela, tenía que gustar forzosamente a Maravall: «poner énfasis en lo que no cambia, sea el carácter del pueblo español o sus manifestaciones culturales, era visión compartida por aquellos intelectuales de camisa azul que habían hecho una “revolución” contra la modernidad liberal y republicana» (pp. 342-343). Todo ello a pesar de que don Ramón no estuviese del todo de acuerdo en hacer de don Quijote la contrafigura, la contrautopía de la modernidad, dibujada con unos rasgos que luego habrían de precisarse en el mencionado *Estado moderno y mentalidad social*: racionalidad calculadora aplicada al poder, a la economía, al arte militar. El personaje cervantino sería justo lo contrario, un héroe de la voluntad que niega el nuevo espíritu capitalista y se atiene al mundo medieval (p. 343).

LA CULTURA DE LA VIDA. SOBRE BAROJA Y GIDE

Instalado en esta ideología nacionalista y antimoderna, católica, Maravall también forma parte de la Falange liberal que trata de asumir a una serie de escritores heterodoxos, en la línea del Ridruejo que rescata a Machado secuestrándolo o del Laín Entralgo que gana para la causa a la generación del 98 por su amor dolorido a España. Por lo que a él se refiere, reprocha a Baroja su ideología positivista (Varela 1999: 347). Lo hace en dos artículos, uno continuación del otro, publicados en *Arriba*, en 1942, el año en que se produce su apartamiento del falangismo ortodoxo y totalitario (p. 353). El primero, del 11 de enero, describe las novelas barojianas como farsas, en el sentido de representaciones irreales. No hay que buscar realidad, vida humana en sus obras,

sino talento y agudeza para inventar estupendas farsas, extravagancias interesantes. Cualquiera de sus novelas presenta una galería de tipos raros y curiosos: «Baroja ha visto del mundo la extravagancia; pero al aislarla de las demás condiciones humanas, la ha irrealizado, la ha convertido en un elemento literario, aunque pocos como él hayan logrado utilizarlo» (Maravall 1942a).

Todo esto permite concluir un desajuste entre su posición de escritor y los «tiempos presentes»: «La ideología de Baroja, que al principio resultaba tan atrevida y hasta nueva, hoy la vemos como el conjunto de fórmulas positivistas con que, creyéndolas nada menos que una filosofía, salía de la Universidad un estudiante de Medicina hace sesenta años» (Maravall 1942a). El vasco ha hecho de esas fórmulas la base de su modo de escribir como novelista y se ha acomodado en él. Hubiera necesitado, como ya indicaba Ortega, fieros críticos, críticos que le hubiesen obligado a ser más sincero, a desenvolver un candor primitivo, una capacidad de asombro que le habrían convertido en más real y humano: «Pío Baroja es hoy para nosotros y para todos un gran escritor, y esto hace que nos sea permitido, ante su obra, no añadir una alabanza más, sino señalar las diferencias que de ella nos separan».

El segundo artículo, del 3 de marzo, parte del argumento anterior: la obra de este escritor le despierta, si no el interés que se siente por un «sincero documento humano», sí un innegable interés literario. El repertorio de ideas barojiano descansa en dos apoyos doctrinales: de una parte, una «visión biológica darwinista del mundo y de los hombres»; de otra, una negación de la esfera de las ciencias del espíritu: «Baroja solo cree en el valor objetivo de esa ciencia natural que cuando él era muchacho se consideraba detentadora de la única posibilidad de certidumbre y de verdad. Baroja no ha llegado a enterarse de que también la ciencia positiva estaba cargada de subjetivismo» (Maravall 1942b). Ha fundamentado su posición de escritor en estas bases intelectuales, en estos postulados ideológicos, y a ellos se agarra para mantenerse sin cambio alguno como novelista. Pero con la misma actitud con que se leen sus novelas han de leerse sus ensayos, ya que sus disquisiciones intelectuales revelan una pintoresca imaginación y una fantasía novelesca: «Una meditación de Pío Baroja es una extraña e interesante aventura de una idea».

Por medio de esta crítica el discípulo continúa el debate que el maestro Ortega mantuvo con el 98, la revisión que efectuó de Unamuno,

Azorín o el propio Baroja. La atención al documento humano, a las ciencias del espíritu, obliga a Maravall a marcar distancias con todas esas bases intelectuales —por otra parte profundamente heterodoxas en el primer franquismo (positivismo, determinismo, darwinismo, anarquismo)— del autor de *El árbol de la ciencia*. Cabe así relacionar estos dos artículos barojianos con uno sobre Clarín que también vez la luz en *Arriba* poco antes, el 27 de diciembre de 1941. Sin aludir en ningún momento a su liberalismo, Alas es presentado como un hombre que «tiene su alma indisolublemente religada a la sustancia radical de lo español», como un hombre de creencias y de sentimientos religiosos, patrióticos, «de adhesiones hondísimas a los valores tradicionales de nuestro espíritu» (Maravall 1941a). Clarín lleva dentro la unidad del español y del cristiano «sin posible desarraigo».

Nuestro autor vuelve sobre Baroja casi veinte años después con mucho más detenimiento. Se nota ya en este otro trabajo su interés por cómo han ido conceptualizando la historia los autores del 98. Pensemos en los artículos sobre Altamira, Menéndez Pidal, Unamuno o Azorín, así como en esta precisión inicial: «No pretendemos concluir que Baroja reconozca un carácter histórico a toda su novelística, pero sí admite que en ella pesa mucho el elemento histórico, a la par que se declara, expresamente, autor de novelas históricas» (Maravall 1961: 162-163). Pretende preguntarse, pues, por qué el vasco escribe novelas históricas, de qué modo puede decirse que las suyas lo son, qué representa el elemento histórico en su obra. En Valle-Inclán, contemporáneo de Baroja, se aprecia la herencia estetizante de la novela histórica romántica. Maravall lo define como «esteta, caprichoso, idealizador, y en consecuencia un tanto banal» (p. 165). También en Baroja hay una parte que responde a esa concepción literaria, pero lo que le interesa es saber cómo un autor que anda en busca de lo vital ha ido a dar en la historia:

De la época de auge del historicismo, como es la del final del siglo XIX, no podemos suponer que haga falta mucho para que alguien se tropiece con la Historia. Pero sí para que acepte contar con ella un escritor del tipo de Baroja. Nuestro autor leyó con interés y hasta también con frecuencia, en la juventud, a Nietzsche. Y fue este el primero en plantearse el problema del valor vital de la Historia en una de sus *Consideraciones inactuales* (p. 166).

La importancia que Ortega había dado al vitalismo barojiano parece pesar en esta lectura. Maravall subraya la influencia de Nietzsche en Baroja y en la mayor parte de los integrantes del 98, especificando que el vitalismo de este escritor tiene una impronta nietzscheana. Piensa, con todo, que es mucho más «biologista» y menos moralista que el filósofo alemán; e incluso, que ese biologismo es mucho menos científico y mucho más filosófico de lo que pudiera creerse, cosa que achaca ahora a la influencia de Bergson, cuya filosofía es «una manifestación de la crisis del cientificismo, en el tránsito del siglo XIX al XX» (1961: 168). Los reflejos orteguianos reaparecen cuando el setabense plantea que la creación novelesca de Baroja se apoya en «la apelación a la vida como instancia última y en el reconocimiento de esta como una realidad que trasciende a la razón y se muestra en la acción, en el movimiento primario en que consiste el vivir» (p. 168). No solo porque esta idea nos traslada al raciovitalismo del maestro, sino también porque el mismo Ortega se había ocupado de la dialéctica entre teoría y vida en Baroja.

La obra barojiana aparece anclada, a entender de Maravall, en las corrientes de vitalismo que trascienden el positivismo, un positivismo que al vasco no deja de parecerle un poco estrecho, como prueba su aversión a Taine. La apelación a lo humano espontáneo, directo y fluyente lo aproxima a Bergson, para quien el ser viviente no puede encerrarse en la red conceptual de la inteligencia. El uso de la razón no es más que un efecto de la operación vital y no puede extenderse a la actividad total de la vida. Esta idea del autor de *La evolución creadora* (1907), apunta nuestro autor, revela un parentesco fundamental con Baroja, a quien le obsesiona captar la operación vital de las personas en su radicalidad. Si Bergson atiende a la intuición, el vasco trata de colocarse intuitivamente en la corriente de la acción para captar desde su interior la presencia de la vida y por ello se sirve del método literario que le parece más idóneo, el «novelar esa experiencia» (1961: 169).

Maravall habla de Bergson y Baroja, pero de quien habla en realidad es de Ortega, la influencia clave en su caso. En el primer tomo de *El Espectador* (1916), el filósofo había incluido dos ensayos sobre Baroja. Desde luego están muy presentes en su discípulo: «Este hombre que busca apasionadamente recoger en su obra el hontanar fluyente de la vida, se encuentra, sin embargo, con que por su genio, por su formación, por su método mismo, cuanto toca con su pluma lo

intelectualiza» (1961: 170). Reemplaza la intuición directa de la vida por una elaboración intelectualizada de ideas sobre ella. Esa busca de la vida es, dice orteguianamente nuestro autor, el «tema de su tiempo». El vasco va a la historia para buscar elementos vitales. Elementos de una «vida que no se puede medir, ni catalogar, ni apenas reducir a conceptos, que solo se puede narrar» (p. 170). La visión del positivismo o del cientificismo barojiano ahora es diferente. No es censurado en nombre de lo humano y del espíritu. La vida, la historia se impone a esas fórmulas científicas:

Si sus ideas científicas hubieran constituido su verdadera manera de ver a los hombres, Baroja, en tal caso, se hubiera quedado escribiendo trabajos médicos y biológicos como su protagonista de *El árbol de la ciencia*. Baroja hace lo contrario: escribe novelas y va a buscar su materia en la historia, porque esa realidad vital, espontánea, fluida de lo humano que vive, se da positivamente en la historia y no hay más remedio, según nuestro autor cree en su fondo, que someterla, para captarla, a un método de novelar (p. 170).

El cultivo de la novela histórica en Baroja forma parte de su busca de la vida. Maravall sostiene incluso que a este escritor le interesan más las anécdotas de un personaje que sus actos públicos. De modo que nos ofrece una versión personal de la intrahistoria unamuniana. Lo intrahistórico es lo vital, la revelación de la vida humana:

Hacer novela con los hechos aparentemente pequeños, ordinarios o bajos, no por gusto de lo meramente anecdótico, sino porque, a pesar de todo, influyen en la marcha del mundo, tal como es, por debajo de su apariencia teatral, y reflejan la condición interna de lo humano —tal es el programa de la novela intrahistórica, en la concepción barojiana— (p. 173).

Aquí descubre Maravall el «clima propio de su generación», del 98, y esto explica los siguientes trabajos sobre Unamuno o Azorín que irá escribiendo en los años venideros. Hay con todo una clara diferencia entre cómo Baroja entiende la vida —como lucha por la vida, «concepto entre darwiniano y nietzscheano», como acción y por lo tanto como violencia, al modo de Sorel— y cómo la entiende Ortega y por

lo tanto su discípulo. La filosofía orteguiana, nos dice, ha mostrado que la vida es siempre la vida de cada uno, con lo cual «nos resulta difícil de aceptar ese planteamiento que, a nuestro parecer, descubrimos en Baroja»; esto es, la vida como biología, como una fuerza común que pasa de unos a otros, que se nutre de todos, a la manera en que la entienden Bergson y en general el pensamiento europeo de fines del siglo XIX. Por eso el vasco nos da la versión más próxima a «un posible novelista del *élan vital*, del impulso originario de la vida» (1961: 177). Presenta la vida en movimiento (un movimiento que donde mejor se refleja es en la historia), la vida desnuda, la vida viviéndose: «Es interesante confrontar esto con la posición del Ortega de la primera fase, tal como se nos revela en algunos capítulos de *El tema de nuestro tiempo*. Tal vez por ello, ese fondo barojiano es lo que mejor comprendió de su amigo novelista Ortega, y lo que más estimó de su obra» (p. 179). Nuestro historiador se cuida de matizar, aun así, que la vida buscada por Baroja no tiene el sentido que alcanzará más adelante en la filosofía orteguiana. Es más bien «un aliento cósmico, universal, que mueve, desde los virus lindantes con la materia inerte, hasta el hombre» (p. 181).

Esta preocupación por la vida en sentido orteguiano se aprecia ya con claridad en el Maravall de los años treinta. Por ejemplo, cuando reseña la novela *Tres sombras*, de Sara Martí, pone de relieve que el fenómeno más radical que aparece ante el hombre es su propia vida: «Hoy, después de un largo destierro, la vida vuelve por sus fueros, y cualquier acto nuestro tiene ante todo la significación profunda de ser un punto de nuestra biografía, o más bien de nuestra ontología» (1932f). El autor de una novela ha de dejar en ella su vida como totalidad indivisible: «Escribir una novela es coger valerosamente con la afilada pluma el problema que en ese preciso instante es nuestra vida, el pleito en ella entablado, y lanzarlo a la consideración de los demás». Del mismo modo, a propósito del interés popular por las biografías (y recordemos que Ortega impulsa entre los jóvenes de su círculo la serie «Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX»), plantea que siglos de civilización mecánica han secado al hombre de hoy su vitalidad, con lo cual busca respirar aires de vida espontánea, auténtica, las rachas de fuerza vital que necesita. El hombre actual busca la fecundidad cálida de lo que está o ha estado vivo; detrás de ello hay toda una nueva concepción de las cosas, la misma que obliga a cambiar una

«política de fórmulas racionalistas y huecas» por una «política para la vida inmediata, espontánea, para la vida que se está viviendo» (1934f).

Nada más claro que, como en el caso de Ortega, en su discípulo esta política vitalista no es solo una política filosófica sino también una política a secas. En la misma línea, al reseñar *Les nouvelles nourritures* (1935), se pregunta si André Gide puede ser realmente «un tema vital en nuestro momento» (Maravall 1936a: 210; Sobrino Vegas 2012: 1119). Esto es, si existe alguna estrecha relación entre ese novelista e intelectual francés y un lector español, sobre todo de las generaciones jóvenes. Se responde que no, aunque la obra gidianiana está presente en el «aire espiritual» que toda una época respira. Las exaltaciones del amor en las que incurre el francés son una forma literaria perfecta, pero sin «interna corriente de vida». Se le esfuma el amor en un fantasmal deseo del deseo. Quiere hacer de toda su obra una invitación a vivir, pero no comprende la verdadera profundidad de la vida, su hondo sentido: «Él dice al hombre para que viva, goza; y no le dice, crea. Mas solo de esta segunda manera se vive de verdad y se enriquece el hombre» (1936a: 215). De aquí la fundamental equivocación sobre la vida que se da en Gide. Hay en él una «simple biología más o menos divertida» (pág. 216). Todo su libro no es más que «una pretendida exaltación de la alegría». Puro biologismo, como luego verá en Baroja. Compara *Les nourritures terrestres* con *Les nouvelles nourritures* y encuentra en aquella obra una fragancia inmediata, vida espontánea, entusiasmo incitante, y en esta tentación adrede. *Les nourritures terrestres* son la verdadera tentación de Gide, si bien la mayor parte de este libro es tentación de arte, no de vida. Su autor recomienda que, una vez leído, se arroje para entregarse a vivir: «Hay en el libro mucho de defensa intelectual de la espontaneidad y puede ser que haya más de esto que de real espontaneidad» (p. 217).

Si desde el comienzo Gide ha hecho de la alegría el tema central de la vida, esta idea se ha ido calcinando con el tiempo. La expresión de una inmediata ansia de dicha se ha convertido en un gesto rígido y seco. Por eso «ha ido a acabar con quienes pretenden hacer de la humana felicidad un credo igualitario y colectivizado, como si el reír fuera intercambiable entre los hombres, al igual que una herramienta» (1936a: 218). La alusión al paso del francés por el comunismo confirma que el vitalismo orteguiano de Maravall encierra una política en sentido general, pero también en sentido estricto. En estas *nouvelles*

nourritures Gide nos ha querido dar su tentación de siempre, pero ha pasado el tiempo y sus sirenas han envejecido:

¿Habrá algún joven, plenamente entregado a su hora, para quien los temas vitales de Gide, tal como él los plantea, sean tentación? El amor, la vida, la alegría, etc., son valores de siempre, de hoy mucho más, incluso, que del próximo ayer que rigió Gide; pero son buscados por otros caminos y hasta seguramente son concebidos de otro modo. Porque quienes más verdaderamente viven hoy estos valores, probablemente buscan ante todo llenarlos de contenido moral. Y he ahí el interés que para una existencia de hoy tiene todavía la obra de Gide: es guía de perplejos, que dice por lo menos la nueva dirección en que no hay que ir (pp. 218-219).

Maravall lee a Gide, como luego hace con Baroja, desde el contenido moral que Ortega asigna a la vida. Este espeso orteguismo es recurrente en otros artículos de los años treinta. Por ejemplo, cuando reseña en la *Revista de Occidente* el libro de Karl Jaspers *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* advierte que sus ideas no le son desconocidas, pues ya han sido desarrolladas por el autor de *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*. Ante el fracaso de la «cultura hierática racionalista», de la cultura de la técnica y las masas, solo cabe una cultura vital (1933c: 217). La «desdivinación» del mundo y el principio de la tecnificación de los que habla Jaspers tienen el mismo significado: «el régimen existencial de masas» (pp. 217-218).

Ocupándose del libro de Aron y Dandieu *La révolution nécessaire*, ahora en *Cruz y Raya*, protesta contra la idea económica del hombre que, sustentada por capitalistas y marxistas, lo reduce a sus necesidades materiales. No hace falta una idea biológica o zoológica del hombre, tampoco una concepción puramente psicológica, sino «la noción íntegra y real de una ética, de un vivir ético del hombre» (1934g: 107). Lo que se está comprobando por entonces —«y probablemente aquí en España se está comprendiendo mejor que en parte alguna», gracias a Ortega, claro— es que el materialismo (marxismo) y el idealismo (racionalismo, liberalismo) son en realidad dos posiciones radicalmente enemigas de la vida (p. 115). La revolución necesaria no es la que obedece a conveniencias políticas sino la del hombre como tal, como persona (p. 116). Es por el camino de lo vitalmente necesario

por donde hay que llegar a «una nueva cultura impregnada de sentido lírico y personal», a una cultura vital: «Actualmente se viene diciendo esto en España en los términos precisos y científicos de una metafísica del raciovitalismo» (pp. 116-117). Ni marxismo ni liberalismo: vitalismo orteguiano que acabará poniendo al setabense al filo del falangismo.

No es extraño entonces que publique por las mismas fechas, de nuevo en la *Revista de Occidente*, un artículo titulado «De una cultura de progreso a una cultura de la vida». Aquí arremete contra la «beatería racionalista de conócete a ti mismo»: «Es secundario conocerse a sí, pero es primordial vivirse a sí, sentirse apretada la propia vida en torno y aceptar todas sus posibilidades» (1934h: 290). Mientras se ha pretendido salvar al hombre, han tenido lugar dos acontecimientos: el advenimiento de las masas y la ciencia positiva (p. 297). Maravall se alinea con el sentido minoritario del programa cultural, político e ideológico orteguiano: «La instalación subversiva de las masas en la función directora del pensamiento supone la destitución de las mentes más claras en el rectorado del espíritu, y al mismo tiempo, radicalmente incapaz la masa para aquel gobierno, el desprestigio de aquellas cuestiones que por su naturaleza superior solo a la mente igualmente superior le es dado tratar» (pp. 297-298). Si por una parte la masa ha decretado que todos los individuos son iguales, por otra el mundo solo tiene un significado para la técnica moderna: el instrumental (pp. 298-299). El hombre ha de estar por encima de la técnica, esta no lo puede dominar, pero es lo que se ha intentado precisamente en la época de las masas (p. 300). El pensamiento técnico es deshumanizado (p. 301). El sistema social de masas y el imperio de la ciencia aplicada son fenómenos que se han dado unidos (p. 302). Imposible no pensar en el Ortega de *La rebelión de las masas* o *Meditación de la técnica*.

Se ha considerado el progreso una simple realidad material, instrumental, un resultado económico (Maravall 1934h: 303). Basta acudir a Spencer para constatar que el progresismo es la conversión de todas las categorías en la categoría única de instrumento (p. 307). El hombre aparece subordinado al desarrollo de la objetividad técnica (p. 308). Pero el hombre es una realidad moral y, al derrumbarse «aquella ficción intelectualista del progreso como base de la cultura vital», fermenta la crisis (p. 309). No debe pasarse por alto que el futuro historiador de las mentalidades se interesará por la idea de progreso. Ha llegado a ser

considerado incluso, junto a Bury y Nisbet, un historiador sistemático de esta idea (Tijeras 1990: 107). A ella dedica su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, en 1963, o su libro sobre los antiguos y modernos, en 1966. La idea de progreso se liga en estos trabajos al ascenso de la burguesía (p. 114). Veinte años después se ocupará, como veremos, de la idea de progreso en Unamuno. No obstante, se ha producido un cambio decisivo en la apreciación del concepto, porque al historiador de las mentalidades, interesado en dejar constancia de cómo España se incorpora a la modernidad, le importa ahora mucho más el progreso técnico y material, económico, que cualquier progreso moral o espiritual, sobre todo si este se esgrime contra aquel (p. 120).

HAY QUE SER LO QUE SE ES: LA SALIDA DE LA CRISIS

Acerca de la obra del no hacía mucho desaparecido Ángel Sánchez Rivero, Maravall afirma que apunta al tema de la personalidad concebida como una cuestión moral. En este ensayista encuentra «una intuición primeriza que responde a una anticipación —sin madurar— del estado vital correspondiente a una concepción ética del vivir» (1934i: 213); esto es, «un vislumbre de la ética de la autenticidad, de la moral de la incitación al destino, como en otra ocasión he llamado a esa idea central de la filosofía de Ortega y Gasset» (p. 214). Más abajo me ocuparé de este concepto de «incitación al destino», que da título a un artículo del valenciano publicado en *Cruz y Raya* también en 1934. Por el momento conviene adelantar qué entiende por ese concepto: «Hay que ser lo que se es, lo que originariamente es el destino de cada uno. Hay que partir de sí y caminar esforzadamente haciéndose a sí mismo en cada momento con autenticidad» (p. 214). Buscando la naturaleza auténtica del ser, Nietzsche convierte a este en voluntad de poder. Sánchez Rivero tiene una gran influencia nietzscheana, pero es todavía síntoma de debilidad hacer de la voluntad de poder una finalidad por sí misma de la vida: «El que se siente con vida clara y poder sano, sin morbo alguno, lo que busca es utilizarlos en empresa objetiva, en llevarlos al mundo. Surge entonces una voluntad de acción entre las cosas, de retorno al mundo exterior» (p. 215). En Sánchez Rivero hay un avance de esa «voluntad de eficiencia», de esa «voluntad de acción real sobre las cosas» (p. 216). Y por si queda alguna duda

sobre la impronta orteguiana del razonamiento, nuestro autor añade lo siguiente: «Esta voluntad de eficacia es aplicada por aristocracias. Y si aquella crea la historia, esta es, por tanto, en definitiva, obra de minorías» (p. 216).

La «voluntad de realización», afirma poco después esbozando una teoría del libro, impulsa el movimiento creador de una nueva cultura: «Una voluntad y a la par un peculiar procedimiento de acción diferencian material y formalmente dos tipos de cultura: vieja y nueva» (1935b: 6). La exigencia estricta manda hacer bien las cosas y con responsabilidad del propio acto. La cultura precedente se habría caracterizado por una «tendencia anárquica del pensar» (p. 7). Ha significado subversión, desunión, negación de jerarquías, vaguedad aconstructiva, vaporización del pensamiento, pérdida de toda estructura, de todo sistema de edificación auténticamente cultural, «única morada en que pueden vivir las altas dignidades de ordenación y unidad del espíritu que desarrolla la nueva cultura» (1935b: 7; Sobrino Vegas 2012: 577). Ni que decir tiene que nuestro historiador la define como una cultura vital.

A propósito del libro de André Maurois *Sentiments et costumes* (1934), vuelve a incidir en que el Hombre comprende como persona esferas de muy diversa condición, en las cuales lo racional no aparece como el supremo valor (1935c: 114). Hay que defender también al Hombre en ese frente sentimental, incitándole a vivir integralmente. El Hombre, señala en otro artículo de este mismo año, no solo se ha perdido a sí mismo sino que también ha perdido la metafísica a cambio de la técnica (1935d: 164). La persona es una categoría ética. Pero la pregunta es si el Hombre, zarandeado por un golpe y otro de crisis, tiene en sí el contenido suficiente para ser persona, si posee la suficiente densidad moral (p. 167). Ha de entregarse a «la ética realización de su destino» (p. 172); esto es, a una «voluntad de vivir» que, si originariamente es una tendencia fisiológica, luego adquiere un significado espiritual (p. 178). Las resonancias orteguianas, como apunta la propia Soledad Ortega (1990: 62), son de nuevo claras: «Vivir no es dejar correr un puro caudal biológico con el que nos encontramos. Es una empresa mucho más activa» (1935d: 179-180). La vida no es un mero impulso que se acepta sino una obra que se hace. No es solo biología sino también moral (p. 180). La voluntad de vivir no es por sí vida, ha de traducirse en acción (p. 180). Volvemos por lo tanto al concepto de voluntad de acción, eficacia o realización.

La crisis del Hombre es indisociable de la crisis de Europa para este discípulo orteguiano. Cuando reseña *La crise de l'Europe* (1935), de André Siegfried, no pierde la ocasión de conectar esa situación crítica del continente con la «realidad central» de la rebelión de las masas (1935e: 370-371). Para que tuviese lugar un retroceso de las masas sería necesario que volviera a vivir plenamente «ese tipo de hombre que dio su inquebrantable fuerza espiritual a Europa» (p. 375). En la reseña de *La crise est dans l'homme* (1935), de Thierry Maulnier, argumenta que los unos, queriendo asegurar al Hombre sus necesidades económicas, lo subordinan al orden material y al mito de la producción, mientras que los otros quieren liberarlo por el espíritu y lo subordinan al mito de la cultura (1936b: 100). Pero la pugna entre una cultura material y otra espiritual es una falsificación (p. 101). Hay que combatir contra esos dos frentes a un tiempo para conquistar una nueva cultura. Maravall no encuentra la salida, ya sabemos, ni en el marxismo ni en el liberalismo, sí en el falangismo.

Tras mantener silencio durante la guerra, las mencionadas colaboraciones en *Arriba* dejan al descubierto una adhesión indiscutible al nuevo Estado (Álvarez Junco 2001: 20). Su hijo José María recuerda estos artículos «de retórica ampulosa, a favor del régimen franquista» y la amargura posterior que sintió por ellos (Maravall 2006). El 2 de julio de 1939 denuncia en «Tristeza roja y alegría del César» las heridas causadas sobre el suelo de España por los revolucionarios marxistas y sus aliados de toda clase. El resultado de la actividad de los rojos ha sido en todas partes la destrucción general: «La vida social entre los rojos llegó a ser la más pública manifestación de odio y de rencor común» (Maravall 1939b). El verse perdidos les producía un incontestable «amargamiento». No sabían ni podían saber lo que era la alegría. Las palabras del Caudillo afirman la dignidad en los hombres y el amor entre españoles, lejos de los retorcimientos traidores del mal y de la tristeza del rencor. El Imperio es «alegre y solar expansión, en amor que vence guerreando, afirmando por las armas su alegría».

El 29 de noviembre de ese año se hace eco del traslado de los restos de Primo de Rivera desde Alicante al Escorial y reflexiona sobre la metafísica de la unidad de España. Solo una tierra como la española y la castellana en concreto, elemental y severa, podía servir de apoyo a las plantas de los hombres que, con sus secos brazos extendidos y sus ásperas manos abiertas, saludan al paso de José Antonio. Lo mismo que

el Cid sonríe con gravedad y mesura ante sus espinosos quehaceres, el campesino castellano sonríe a José Antonio porque «sabe que este mozo de la tierra española, gentil como su Castilla, lanzó la voluntad de España hacia un resurgimiento que nadie ha de impedir» (1939c). No es difícil establecer lazos con el Maravall que hablaba, antes de la guerra, de Castilla o la moral de la creación sirviéndose de la filosofía orteguiana: «Solo a un pueblo para el cual es experiencia constante ver del grano que muere nacer la espiga, pudo José Antonio hablarle del patriotismo de la misión, del patriotismo de lo trascendental. La función del grano en el surco es la más perfecta imagen de la vida como misión, de la vida como empresa que trasciende de sí misma». En el fundador de Falange está el sentido metafísico de la unidad de la nación española.

El 27 de febrero de 1940 aboga lisa y llanamente por desterrar el liberalismo. El Estado liberal ha pretendido siempre presentarse como el único que podría garantizar los derechos del individuo. En nombre de estos se han dirigido críticas al Estado total (o nacional, como nuestro articulista prefiere llamarlo). Pero el Estado nacido del optimismo utópico de la Revolución francesa, «mintiendo libertad e igualdad aparentes, dejó al humano indefenso ante la fuerza de intereses confabulados» (Maravall 1940a). Nos encontramos muy lejos del futuro historiador que se ocupará de la constitución del Estado moderno: «Que no se nos hable más de defender los derechos del hombre contra el Estado nacional. Contra el Estado liberal sí hay que defenderlos, y para ello surgió el nuevo Estado total, cuya potencia y real soberanía sobre todos los intereses sociales es la única posibilidad presente de la libertad de la persona». El Caudillo ha señalado en su último discurso, entre otras tareas, la de desterrar el liberalismo y este es «un inexorable mandato de quien tiene la potestad absoluta, de quien es supremo señor, ungido para realizar la empresa actual de España».

Sin abandonar esta línea, el 31 de marzo de 1940 celebra la paz que la suprema potestad del Caudillo dio a los españoles hace un año. El Alzamiento tuvo lugar justamente para lograr esa paz, que no es solo la cesación de la guerra, el silencio de las armas, la paz material, sino otra más honda y decisiva en la que se ha centrado la voluntad política del general Franco: la paz del orden y la justicia, que son el contenido de la moral cristiana. Por ella y para ella convocó el Caudillo a los españoles y sobre estos ha hecho reinar su victoriosa espada. La guerra

ha sido necesaria para conquistar esa paz: «Y cuando el justo gobierno del orden moral no es acatado debidamente por los hombres, y cuando el desconocimiento de su norma se ha hecho general, son, sin duda, necesarias las armas para velar por ella» (1940b).

Franco no solo representa la paz tal y como la concibe el nacionalcatolicismo sino también la libertad. El 1 de octubre define esta última como un sentimiento aristocrático, impropio de las turbas brutales. La guerra fue una guerra de liberación, de libertad nacional. La libertad de la persona solo es posible en una nación libre, una vez conquistada la libertad de la nación fuerte y unida: «No hay libertad del español sin libertad de España en primer lugar» (1940c). Al ganar la guerra, el Caudillo ha asegurado la libertad de España y ha dado a los españoles la posibilidad de ser personalmente libres: «Franco, Caudillo de la Libertad, es el nombre efectivo que toma hoy la libertad posible de todos y cada uno de los españoles». Como otros artículos y proclamas falangistas de Eugenio Montes, Sánchez Mazas y Antonio Tovar que también ven la luz en *Arriba*, los de Maravall «encarnan la victoria» (Gracia y Ródenas de Moya 2015: 159).

El nacionalcatolicismo vuelve a asomar en «Un Dios, una fe, un bautismo», publicado tan solo diez días después, el 11 de octubre de 1940. El Movimiento ha entendido que el acervo moral del cristianismo ha de estar presente en la formación de un Hombre nuevo «porque Falange, antes que una política, es una metafísica, y por entenderlo de este modo se ha comprometido a incorporar el sentido católico de la vida a la gran obra española. Ante el estado del mundo, ¿qué otro pueblo podría realizar esta misión sino España?» (1940d). Cada español ha de ordenar su quehacer según la ley de la moral cristiana: «Este es el *ordo amoris* de nuestra Falange». No debe extrañar, por lo tanto, no ya que Fresán Cuenca (2003) vea en el Maravall firmante del manifiesto del Frente Español un «joven orteguiano tendencialmente falangista» (pp. 154-156), sino que considere al setabense uno de los principales doctrinarios y propagandistas del proyecto fascista de Serrano Súñer, inspirado en los modelos alemán e italiano (pp. 157-162). Así lo prueban estas casi sesenta colaboraciones en *Arriba* entre mayo de 1939 y mayo de 1941, momento en que se produce una crisis política y Serrano Súñer pierde el control de la prensa. Maravall vuelve a las páginas del diario seis meses después, pero sus artículos pierden nitidez política y se dedican más bien a temas literarios y culturales (pensemos en los dedicados a Clarín y Baroja).

Entre los artículos que comenta Fresán para mostrarnos este otro rostro de nuestro historiador, se advierte de nuevo la sombra alargada de Ortega (Caspistegui 2007: xxi). Por ejemplo, en «Un aspecto del decreto de unificación» (21 de abril de 1940), afirma que el tener una empresa por realizar une a los hombres y crea entre ellos la comunidad política que es la nación: «La empresa a cumplir es ni más ni menos la nación» (Maravall en Fresán Cuenca 2003: 164). Nos encontramos ante «una concepción falangista de nación, suavizada ligeramente por influencia orteguiana y unida al concepto de Hispanidad» (Mata García 2011: 360). En «Pueblo y servicio» (30 de agosto de 1939) condena la subversión de las masas, dado que, «siendo su función obedecer, pretendían convertirse en amos de aquellos que tenían la misión casi divina de gobernar» (Maravall en Fresán Cuenca 2003: 167).

Por lo demás, el 23 de octubre de 1941 vuelve a la poética de lo castellano en el artículo titulado «Una hora lírica». Se presenta bajo los cielos inagotables e inmensos de Castilla, sobre las tierras de Salamanca, con un libro en la mano, *Arte poético* de Paul Claudel. En él se llama poesía a cuanto lo es de verdad, a cuanto es hacer, crear: «Poesía es, sencillamente, en la pureza de su significación primera, creación» (1941b). En esas tierras castellanas, desnudas, sobrias, siente «la auténtica y entrañada poesía de crear». Todo el vivir del hombre es un hacer: «Mi vida entera es una creación que no se detiene, vivir es una tarea de inevitable poesía y las cosas son lo que las voy haciendo ser». Cuando en 1943 comenta en *Escorial* la vida literaria de este año sigue afirmando lo siguiente: «Entregarse de lleno al quehacer literario, como a cualquier otro que uno elija, es un imperativo vital» (1943: 83).

La impronta orteguiana, clara en estas ideas del intelectual falangista, vuelve a quedar al descubierto en los dos trabajos que Maravall dedica ya en los años sesenta precisamente a un poeta del grupo de *Escorial*, su amigo de juventud Leopoldo Panero. A los dos se les ha incluido en la llamada «generación de 1936», junto a otros escorialistas como Dioniso Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, Luis Rosales, Antonio Tovar y Luis Felipe Vivanco (Juliá 2003: 758); o bien, junto a otros historiadores como Vicens Vives, Domínguez Ortiz, Julio Caro Baroja, Tuñón de Lara, Joan Reglà y Jover Zamora (Abad 2011: 262). El primero de esos trabajos comienza de esta forma: «No es fácil hallar quien como Leopoldo Panero haya logrado enraizar más íntimamente su obra de poeta en su condición de hombre» (1965a: 138).

No es ya que ponga así en valor la rehumanización o el realismo intimista de este poeta sino sobre todo su arraigo, en el sentido en que Dámaso Alonso emplea este concepto. De joven ya daba firmeza a su personalidad un «peso moral», entendía la vida como una «realidad moral»: «Por esa vía se aproximó él al cauce del orteguismo que a todos nos atraía» (p. 138). Los poemas que publica en *Nueva Revista* dejan ver la influencia del gongorismo y del creacionismo, aunque «Panero no se contenta con juegos más o menos formalistas, sino que va a anclar su poesía en un fondo más firme y permanente, dirección que por fortuna se va a hacer cada vez más clara en todos los poetas españoles, aproximadamente desde 1930» (p. 139). Si hasta ahora Juan Ramón Jiménez había sido tenido muy en cuenta, se produce en ese momento de cambio la vuelta a Machado y Unamuno, a quienes —de nuevo el castellanismo— «un grupo de amigos quisimos leer sobre las tierras mismas de Soria y Salamanca» (p. 139). Panero se siente cada vez más cerca de estos dos poetas. En concreto, debe a Unamuno la experiencia dramática del vínculo esencial con los otros, con la tierra, con Dios; y de Machado recibe el testimonio del choque inmediato de las cosas con su personal intimidad, choque del que surge el sentimiento (p. 140).

Frente a la poesía de los años veinte, frente a los hallazgos líricos justificados por la pura arbitrariedad del creador, Panero busca «una poesía de la necesidad, ontológicamente constitutiva, de la existencia humana» (Maravall 1965a: 141). Su poesía nace de «una insobornable voluntad de religación» (p. 144), esto es, de religión. Tal vez la imagen a la que más acude en sus versos sea la de las raíces, «esas raíces que en lo más hondo de él se abrazan a las cosas, a los hombres, a Dios mismo» (p. 144). Esta «vivencia de radicación o enraizamiento» en la poesía del astorgano nos lleva a pensar, insisto, en lo que Dámaso Alonso denomina poesía arraigada. No es sino poesía de la existencia, de la vida (p. 146), poesía del alma, la de «este agustiniano implantado en tierra castellana» (p. 149). Poesía de la esperanza, la llamará cuatro años después volviendo sobre las imágenes de la religión/religación, del enraizamiento, y haciendo ahora explícito el concepto de «poesía arraigada» (1969: 11). Todo gira en ella, una y mil veces, en torno a la vivencia de la raíz (p. 12). Panero, mucho más poeta íntimo que interior, nos dejó una poesía que es la expresión de una brega existencial con las cosas, con

su mundo en torno (pp. 12-13). Su poesía es la de un hombre de profundos arraigos (p. 13). Hay en él, desde sus años de formación, una moral de la autenticidad de acuerdo con una herencia que va del krausismo a Ortega (p. 14).

IX Inventándose otra España. El nuevo liberal

LA MENTALIDAD MODERNA

La historia de las mentalidades de Maravall acaba formando parte de un itinerario político e ideológico que lleva al setabense del liberalismo católico durante la República —pensemos en sus colaboraciones en *Cruz y Raya* o en su traducción del libro de Gilson *Por un orden católico*, con introducción de José Bergamín (Caspistegui 2007: xix)— al falangismo de la inmediata posguerra y de aquí al europeísmo modernizador del historiador ya consagrado y desasido progresivamente de la política del Régimen. Varela (1999) ha destacado el rechazo del casticismo y de la mística de lo español desde los años cincuenta (pp. 361-362), el profundo europeísmo de toda su producción madura, actitud que considera solidaria de un conjunto de nuevas creencias acerca del mundo y de la política modernos (p. 363). Un punto nodal viene dado por la aparición en 1958 de *Teoría del saber histórico*, que desde luego supuso un intento de renovar la historiografía española y de ponerla a la altura de los tiempos, dejando atrás tanto el positivismo filológico de Menéndez Pidal como «el irracionalismo castrista o el *homo hispanus* de pandereta de Sánchez-Albornoz» (p. 363). La modernidad radicaba en la determinación de hacer de la historia un saber riguroso, en mostrar que los historiadores, como los nuevos científicos y más en concreto la nueva física, interpretaban y reorganizaban la realidad como observadores de ella, construyendo los hechos con teorías y superando el método documentalista de Ranke y sus epígonos (p. 364).

Todo esto exigía postular, conforme se vio más arriba, que los hechos no se dan aislados, ya que dependen de las teorías con las cuales

son aprehendidos y forman estructuras o sistemas de relaciones. Como da a entender Varela, de aquí arrancará justamente el futuro historiador social de las mentalidades:

Decir que todo hecho es siempre el pensamiento de ese hecho, o que la realidad se nos da en forma de pensamiento. Entender la historia del pensamiento político no tanto como historia de la teoría, sino como la del tejido creencial que la soporta, como historia de la mentalidad (1999: 364).

Por aquel entonces Maravall es más un historiador del pensamiento político que un historiador de las mentalidades. Sin embargo, es cierto que siguió los postulados de *Teoría del saber histórico* durante el resto de su carrera y que «muchas de sus propuestas se harían punto de encuentro de los practicantes de una historia social y de las mentalidades en auge desde los años sesenta» (Caspistegui 2007: xiv). A comienzos de los ochenta puntualiza que desde sus primeros trabajos ha empleado de ordinario el término de «pensamiento» para referirse al campo de la historia del que quería ocuparse; y añade que se ha negado a hacer uso de la palabra «ideas», tratando de expresar con ese término, pensamiento, «lo que hoy, tal vez con mayor ventaja, llamamos mentalidad» (1982c: 1). La historia de las mentalidades, apunta Batllori, venía a representar una evolución y no una ruptura con respecto a su anterior historia de las ideas; es una «evolució que qualsevol intel·lectual de l'Espanya dels cinquanta i dels seixanta va experimentar —una evolució que en els historiadors polítics i institucionals, com Vicens Vives, va desembocar en la història sòcio-econòmica—, i que en un historiador de les idees havia de culminar, quasi necessàriament, en la història de les mentalitats» (1987: 56 y 1988a: 30). Iglesias también se refiere a este «paso» de una disciplina a otra (1993: 291-292, 1998: 220 y 2012a: 269-270). Asimismo, Aranguren incide en cómo la historia del pensamiento político conduce en el valenciano a la historia social de las mentalidades (1987: 24-25). Solo que este filósofo dice preferir el concepto de moral o *ethos* al concepto de mentalidad introducido por los *Annales*, que le parece demasiado racionalista, propugnando por su parte una historia social de la moral o una historia de la moral social (pp. 26-27).

En la nueva orientación historiográfica de nuestro autor influyen los años que pasa en París, de 1949 a 1954, como director del Colegio de

España en la Ciudad Universitaria (Iglesias 1993: 288). El nombramiento cuenta con la aprobación de Jean Sarrailh, Rector de la Sorbona (Lopez 1988: 461; Espadas Burgos 1988: 228; Varela 1999: 334; Caspistegui 2007: xlix; Iglesias 2012a: 268 y 2012b: 89), como se encarga de precisar él mismo ante la insinuación de que el Colegio fue entregado por un grupo de derechas a los vencedores de la guerra civil (Maravall 1979c). Nombrar al director de este centro, aclara, era competencia exclusiva del Rector y «Sarrailh, que no tenía nada de derechas, fue uno de los más insobornables y firmes antifranquistas y, al mismo tiempo, uno de los más apasionados amigos de España y de muchos españoles». El caso es que estas otras condiciones vitales e intelectuales le permiten entrar en contacto con las figuras y las obras del propio Sarrailh, de Marcel Bataillon, Febvre, Braudel o Raymond Aron (Caspistegui 2007: lv; Alía Miranda 2008: 12). Está dispuesto, como historiador, a abordar una profunda renovación metodológica (Elorza 2006). En palabras de su amigo Díez del Corral: «Para bien entender los grandes libros de Maravall y sus orientaciones historiográficas conviene tener en cuenta los años parisinos» (1990: 83-84; Iglesias 2012c: 25-26). De todas formas, la influencia renovadora durante estos años procede más bien de Sarrailh, Bataillon o Mousnier (este último contrario a la visión marxista de la historia) que de los *annalistes* (Caspistegui 2007: lvi); y como puntualiza oportunamente Galasso:

Sarebbe quindi riduttivo e fuorviante accentrare sul rapporto con la storiografia francese, e ancor più sul rapporto con le sole *Annales*, il *focus* di un discorso sulla posizione di Maravall nel quadro della storiografia contemporanea, pur nel pieno riconoscimento dell'influenza particolare che l'esperienza francese ebbe su di lui, come su tutta la storiografia contemporanea (2008: 39).

Su distanciamiento político e intelectual del Régimen, de la ortodoxia oficial, es evidente al regresar de Francia (Álvarez Junco 2001: 21). Solo que las referencias a esa nueva atmósfera historiográfica son escasas en *Teoría del saber histórico* y las que se hacen a Ortega son numerosas: «Tanto es así que el libro parece querer situarse en una línea de pensamiento orteguiano, aplicación suya al terreno de la historiología» (Varela 1999: 364). Opinión que coincide con la de Izuzquiza, quien desmenuza la decisiva influencia del pensamiento del filósofo en *Teoría*

del saber histórico (2007: cxiii-cxxviii), destacando la importancia de la razón vital, la vida como quehacer, la historia como sistema o la razón como historia en este libro de Maravall; y sobre todo, la distinción de ideas y creencias, básica para el historiador social de las mentalidades en que se convierte el valenciano (Iglesias 1993: 298). Otro reciente editor de la *Teoría*, Alía Miranda, también encuentra en ella «ciertas reminiscencias de la teoría de la razón histórica de Ortega, que a su vez comparte algunas ideas de la razón histórica de Dilthey» (2008: 25). Ya Batllori señala en 1963, con motivo del ingreso de nuestro autor en la Real Academia de la Historia, que el *daimon* que lo conduce en este ensayo desde la historia de las ideas a la idea de la historia es «el subterráneo magisterio de Ortega» (1988b: 24-25). Y Peces Gómez apunta «las conexiones entre la teoría de lo histórico de Ortega y el pensamiento de José Antonio Maravall, quien se reconoce en deuda con el madrileño» (1995: 296). Tiene razón Varela:

Para cada fase de su vida, creemos que sin darse cuenta de ello, Maravall se fabricó un Ortega a la medida. El maestro será quien le proporcione una ilusión de continuidad en una vida y un pensamiento marcado por rupturas profundísimas. [...] Había tanto de Maravall, tanto de su vida puesto en relación con el maestro que le fue imposible distinguirlas (1999: 366-367).

Así, dependiendo de cada coyuntura de su biografía intelectual, se fabrica un Ortega vitalista y antimoderno, hostil a las masas rebeldes, aristocrático, católico, antiliberal, que le conduce al falangismo, pero a la vez un Ortega nacionalista liberal, reformador, demócrata y europeísta. Este último es el definitivo desde que, bien entrada la década de los cincuenta, se fija como tarea historiográfica, incluso vital, la de estudiar cómo se generalizó en España «la mentalidad burguesa, calculadora, racional y técnica, en tanto que conjunto unitario que da sentido a las novedades estatales, económicas o militares del mundo renacentista» (Varela 1999: 368). Decir mentalidad burguesa era en su caso tanto como decir modernidad. De aquí los libros, ya mencionados, que se van sucediendo desde *Teoría del saber histórico* en adelante: *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (1960), *Velázquez y el espíritu de la modernidad* (1960), *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna* (1963), *El mundo social de La Celestina* (1964),

Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo de una sociedad (1966) y, por supuesto, *Estado moderno y mentalidad social* (1972), uno de sus textos mayores (Abad 2011: 275), quizás la cumbre más imponente de una cordillera de reflexiones sobre la historia de España en el Renacimiento y el Barroco (Fernández Izquierdo 1987: 357).

Todos estos libros, como otros que vinieron después, tienen como tema común el espíritu moderno en el ámbito pictórico, político y social: «Un “espíritu” burgués, racionalista, tipificado al modo weberiano. Porque es Max Weber, sobre todo, el autor que inspira fundamentalmente sus análisis sobre el proceso de racionalización que define la modernidad» (Varela 1999: 368). La mentalidad moderna o burguesa, ratifica por su parte Álvarez Junco, es explicada en términos weberianos, como afán por racionalizar, comprender y dominar el mundo, y el rastreo de su surgimiento en España domina a partir de esos años, «de manera casi obsesiva», la práctica totalidad de la obra maravaliana (2001: 22-23).

El prólogo a *Teoría del Estado en España en el siglo XVII* (1944) ya resulta indicativo. El valenciano se pregunta en él qué posición adoptó España ante el «espíritu moderno». Sobre todo porque el Estado moderno y las guerras modernas son en gran parte iniciados por nuestro país: «El problema, en su totalidad, de la relación de España con el mundo moderno es uno de los más interesantes y de fecunda solución que tiene planteados nuestra historiografía y en él se descubre fácilmente una primordial raíz política» (Maravall 1997: 11). No lo hubiera podido decir mejor nuestro historiador, que por entonces practica más bien una política antimoderna, de rechazo a la modernidad burguesa. Es un historiador del pensamiento político integrado ideológicamente en el Régimen. Solo hay que recordar sus funciones de intelectual orgánico, podríamos decir, en el Instituto de Estudios Políticos. No debe sorprender por lo tanto un título como *El concepto de España en la Edad Media* (1954), que no es sino una investigación sobre la identidad nacional y sus orígenes (Álvarez Junco 2001: 21). En el prólogo a la segunda edición, diez años después, hace alusión a los estudios de historia del pensamiento político a los que viene entregándose desde hace mucho tiempo, pero aclara que esa historia no tiene para él como tarea ocuparse de las teorías políticas sino estudiar «la urdimbre de ideas, creencias, sentimientos, aspiraciones, etc., con que se ha tejido nuestra Historia de españoles» (1981: 7). Quien habla

ya es el historiador del pensamiento a secas, por no decir el historiador de las mentalidades.

Por eso tampoco deja de ser revelador un título como *Velázquez y el espíritu de la modernidad* (1960), que aun así coincide en fecha de aparición con otro como *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (1960). El primero trata de responder a este interrogante: «¿Qué es en el siglo XVII la obra de Velázquez vista desde la Historia del pensamiento?» (1960a: 18). Nuestro autor no considera necesario detenerse a defender la tesis de una «historificación» de los objetos del arte, como de los de cualquier otra actividad humana (p. 20). Se atiene a la nueva rama de la historiografía que aborda el pensamiento como factor de situaciones históricas objetivas (p. 21). Entiende por Edad Moderna un periodo cronológicamente definido durante el cual está vigente un sistema de creencias (en el sentido que Ortega otorga a este concepto); y tras ellas, «una concepción del mundo, en que se inspira toda una nueva mentalidad» (p. 23). Y se trata de ver a Velázquez desde ese nivel histórico. El lenguaje de este pintor no es otro que el del hombre moderno en Europa (p. 25).

Por lo que se refiere a Carlos V, la imagen política de su Imperio se resume en la utopía del gobierno pastoril (Iglesias 1988a: 199-200), que no es incompatible en la mentalidad de la época con la exaltación de lo caballeresco y lo militar: «El caballero, con su protección armada, hacía posible una sociedad con las virtudes llanas y pacíficas del buen villano» (Maravall 1999: 150). El guerrero y el rústico son, indica nuestro historiador, los dos elementos de la sociedad tradicional, en la cual irrumpe la civilización urbana como algo extraño. Se ha ido alejando, con todo, de las interpretaciones históricas oficiales del régimen franquista, que solo buscaba en la España imperial control social, homogeneidad y espíritu de cruzada (Álvarez Junco 2001: 21). Precisamente con este análisis del proyecto político de Carlos V, «para él simplemente situado en la transición de la mentalidad medieval a la moderna» (p. 23), enlaza el que lleva a cabo de *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna* (1963). El levantamiento de las ciudades castellanas contra la política del Emperador le parece la primera revolución de «carácter moderno» en España y probablemente en Europa (Maravall 1979b: 16), siempre desde el «punto de vista de la Historia social del pensamiento político» (p. 22). Enlaza así con la tesis de los primeros liberales, retomada por Manuel Azaña y

contraria a la tesis reaccionaria defendida por Ganivet (Álvarez Junco 2001: 23).

Otra incursión mayor en el mundo de la literatura, en la línea de la realizada con el *Quijote*, es *El mundo social de La Celestina* (1964). Aquí pone en juego un «punto de vista histórico-sociológico» que se declara parcial pero intenta descubrir el sentido total de la obra completando las interpretaciones de carácter estético, estilístico y psicológico (1972c: 9-10). Son sintomáticos los términos empleados por Maravall, puesto que incluso habla de «intrusión del análisis histórico-social» en esa obra literaria (p. 11), como si la sociedad y la historia fueran al fin y al cabo algo exterior a la literatura, a la obra de arte, sobre cuya «historificación» no tenía duda en el libro dedicado a Velázquez. En el prólogo a la segunda edición, de 1968, ya reconoce que la interpretación se basa en la presencia de una determinada «mentalidad social» (p. 12). Y cuatro años después, en el prólogo a la tercera edición, indica que esta coincide con la salida de *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, donde «exponemos sistemáticamente nuestra interpretación de los primeros siglos modernos en España, desde el enfoque propio de la Historia social» (pp. 12-13).

Los dos libros responden, en efecto, a este mismo propósito. Nuestro historiador incide, por ejemplo, en cómo funciona la idea moderna de libertad en *La Celestina* (1972c: 126). Los personajes de los estratos inferiores quieren vivir, gozar, enriquecerse. Su voluntad individualista, que concuerda con el individualismo del capitalista en esta nueva fase económica, les hace detestar la servidumbre a los señores y les empuja a querer librarse de ella (pp. 126-127). Así, Sempronio dice que quien sirve a otro no es libre; y Areúsa se lamenta de lo duro y grave que es tener continuamente la palabra «señora» en la boca, queriendo por el contrario «vivir en mi pequeña casa, exenta y señora» (pp. 127-128). El sentimiento de libertad se traduce en «privatización de la vida» y aparece simbolizado en la apetencia por la casa propia (p. 128). Si estos dos personajes anhelan no servir, lo que los grupos más exaltados de los comuneros pretenden con su acción armada es justamente no soportar servidumbre (p. 130). Cuando Celestina habla de «vivir por sí» enuncia el principio de una sociedad individualista, integrada por mónadas orientadas a su propio interés (pp. 132-133). Se trata de un avance hacia el mundo moderno que se topará con «las fuerzas de la reacción señorial en la época del Barroco» (p. 133).

Así pues, Maravall extrae de esta obra «la imagen de una sociedad secularizada, pragmatista, cuyos individuos, moralmente distanciados unos de otros, actúan egoístamente» (1972c: 185). Relaciona este distanciamiento con la «economía dineraria» y con la idea de libertad, si bien las «bases tradicionales» lo entienden más bien como un «desorden radical» de la sociedad (p. 185). Lo que describe no es sino la lucha en España de la ideología burguesa de la libertad con la ideología feudal de la servidumbre, del animismo con el organicismo (Rodríguez 1990: 59-111), que reacciona contra las nuevas relaciones sociales en el siglo xvii (la «época del Barroco» de la cual habla nuestro historiador).

El siguiente libro, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo de una sociedad* (1966), continúa ahondando en la misma línea. Desde sus primeros momentos el hombre moderno se encuentra impulsado por una concepción dinámica y porvenirista de la historia (1986a: 8). A decir de Álvarez Junco, Maravall se inserta con esta obra en la visión racionalista-progresista de la historia, en franca ruptura ya con su pasado católico y conservador (2001: 24). En el prólogo a *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media* (1968), señala que el campo inmediato de su labor de investigación histórico-social del pensamiento español ha sido la época moderna, movido por el «interés de desentrañar la especial relación de España con la modernidad» (1983c: 11). Rechazando una historia de «lo español», una visión esencialista y particularista de España fundada en los caracteres psíquicos nacionales (Abad 1987a: 200), defiende que la perturbación —y aun la pérdida— de posibilidades en el mundo de la modernidad, anunciadas sin embargo vigorosamente en las primeras décadas del siglo xvi, «no depende de caracteres heredados por el pueblo español, más o menos indeleblemente, de la época medieval, sino de los factores situacionales en que aquel se vio colocado» (1983c: 12). Se refiere, de nuevo, al restablecimiento del predominio de los «estamentos privilegiados» en el siglo xvii. A nuestro historiador le preocupa dejar claro que no se derivan de la Edad Media «las líneas que la historiografía oficial, desde hace más de medio siglo, ha venido dando de nuestra época moderna» (p. 13). Por otro lado, frente a todo «peculiarismo», le importa insertar a España en Europa: «La Edad Media española es un aspecto de la cultura medieval de Europa y una matización de su cultura» (p. 435).

Este posicionamiento se reafirma en el prólogo a *Estado moderno y mentalidad social* (1972). Su autor no se plantea en ningún momento

explicar el «ser histórico de España» sino dibujar una imagen de ella en los primeros siglos modernos: «Claro que por esto no nos podrá decir nadie que pretendemos definir una sustancia mantenida a través de la historia» (1972a i: 5). Reconoce haber renunciado a toda metafísica de la historia de España, a toda mística de lo español (p. 5). Por el contrario, dice moverse en el terreno de lo que muchos llaman por entonces historia de las mentalidades: «es una Historia social de la mentalidad española —en constante referencia a la de una Europa occidental— durante los dos primeros siglos modernos» (p. 6). Así, consagra uno de los capítulos a la cuestión del individualismo y la libertad, ya abordada en el libro sobre *La Celestina*. El humanismo burgués trasluce una inspiración individualista: «Humanismo —según la versión individualista del pensamiento burgués del Renacimiento— es poner el interés por el hombre en primer término» (p. 402). La lucha del individuo y de su libertad con los «sistemas de jerarquización» durará siglos (p. 403).

Maravall está lejos de sospechar que esa lucha, que en efecto se desarrolla durante siglos, es una lucha de poder a poder del sistema burgués con el sistema feudal; una lucha a nivel económico, social, político e ideológico. Es la ideología burguesa la que construye al individuo como sujeto libre, lo mismo que la ideología feudal lo construía como siervo. No es cuestión de «individualismo» en el «Renacimiento», puesto que individuos han existido siempre, sino de la nueva subjetividad libre en el interior de las relaciones burguesas del primer capitalismo. Atrapado en la red meramente sociológica de las mentalidades, el último grito de la historiografía en ese momento, el setabense es incapaz de llegar al fondo de la cuestión. Y así señala que el «individualismo en sentido moderno» es algo que tan solo comienza a despuntar en el «Renacimiento»:

La conciencia de autonomía del individuo y la afirmación de su activa presencia en el mundo forma parte de los elementos que Burckhardt articuló en su síntesis del Renacimiento, como es bien sabido. Pero aquella tiene un radio mucho mayor del que presenta en esa síntesis burckhardtiana; posee un papel mucho más decisivo en la formación de la Europa moderna desde fines del siglo xv (1972a i: 405).

Afirmar, como Maravall hace a continuación, que el individuo constituye la única instancia de legitimación del nuevo orden, que

la conciencia de libertad es propia del Hombre moderno, no supone sino «sociologizar» esa visión burckhardtiana del Renacimiento. Lo mismo ocurre cuando liga el despertar del individualismo al fenómeno del Estado moderno, cuando establece la correlación «individualismo-absolutismo» (1972a I: 408). De este modo la aparición del relato en primera persona, del *Lazarillo* al *Guzmán de Alfarache*, el desenvolvimiento de la literatura de introspección en el «portrait de soi même» que hace Montaigne, la pintura también en primera persona de Velázquez, se hallan históricamente en correspondencia con el Estado moderno, «testimonian la mentalidad individualista que encuentra ante sí la política de Estado» (p. 409). Nuestro historiador no sospecha de nuevo que toda esa literatura del yo es indisociable de la lógica burguesa del sujeto libre, radicalmente histórica; ni que el Estado moderno sirve a la lucha de clase burguesa contra el mundo feudal. Destaca, sí, la relación del individualismo (una vez más el individualismo) con la movilidad social, ya que el «hombre renacentista» rompe el marco del «encuadramiento estamental» (p. 412).

Las «relaciones en dinero» potencian la tendencia al individualismo y el régimen salarial, el «sistema de contrato», va ligado al desarrollo del Estado moderno (1972a I: 415). Maravall no ve, no puede ver en las relaciones de producción capitalistas —naturalmente, en ningún momento llama así a estas «relaciones abstractas y cuantificadas»— una explotación de la fuerza de trabajo. Se limita a afirmar, fiel a su visión, que el «espíritu» del capitalismo en Europa se revela en el desenvolvimiento del valor autónomo del individuo (p. 416); o bien, que el mismo individualismo observable en las artes y en las letras se da en las relaciones económicas. Por si quedara alguna duda, se desmarca del marxismo alertando sobre «el error de creer que entre esas manifestaciones de un individualismo económico, artístico, religioso o político, etc., hubo algunas de ellas —por ejemplo, la primera de las citadas— que tuviera un papel de causa, de factor determinante sobre las demás» (p. 417). Todas surgen de una misma situación, «sin negar por eso los condicionamientos que se impusieron, ni dejar de admitir que existen diferencias de tiempo y de vigor entre unas y otras corrientes individualistas» (p. 417). A lo más que llega el diálogo con Marx es a deslizar la idea de que la formación del Estado moderno es una consecuencia del nacimiento del capitalismo, pues este necesita un instrumento de poder político para su expansión (Peset 1988: 75).

El individualismo nos da la imagen de una «sociedad concurrencial», de libre concurrencia (1972a I: 417). No hace falta decir que en absoluto Maravall la considera una necesidad del libre mercado capitalista. Se trata sin más de «una estimación de la actividad libre de los individuos», sea en el plano del comercio, de la política o de la cultura. La idea heraclitiana de la lucha universal se convierte ahora, como puede comprobarse en el prólogo de *La Celestina*, en «la idea de una lucha libre de los individuos para, conforme a sus méritos, imponer su fama, su ganancia, su hegemonía, etc.» (p. 417). Desde finales del siglo xv el «sentimiento de libertad» pasa al campo de las «relaciones entre individuos» (p. 423). Solo que, en contra de lo predicado por esta historia de las mentalidades de tinte sociológico, la libertad no es un sentimiento, sino una ideología, y las relaciones del capitalismo no son entre individuos sino relaciones sociales. Libertad, en efecto, «en su aplicación práctica social, quiere decir no servir, no estar sujeto a otro; por tanto, no estar sometido, en el orden personal, a la voluntad ajena de un señor» (p. 427). Quiere decir, por lo tanto, aunque nuestro historiador nunca acabe de formularlo así, ruptura con la relación señor/siervo y su «aplicación práctica social» en el feudalismo. Del mismo modo, la imagen de la casa particular, del domicilio privado, ya resaltada en el libro sobre *La Celestina*, no se debe tanto al hecho de que el «individualismo burgués» distinga entre vida personal o familiar y vida social (p. 433), sino a la distinción entre los ámbitos de lo privado y lo público que se ven obligadas a imponer las relaciones burguesas para su funcionamiento (Rodríguez 1990: 31-58, 146-148; Soria Olmedo 1986: 550 y 1988a: 209).

Bien es cierto que en algún momento Maravall establece una «correspondencia» entre la libertad mercantil, «con su sistema de relaciones de mercado, tal como lo propugnan los burgueses», y la libertad política, pero aclarando de inmediato que no estamos ante una «cerrada determinación» (1972a I: 443). Por otro lado, matiza que el burgués de la sociedad europea en el siglo xvi no es una versión plena del *homo oeconomicus*; un tipo de esas características no se halla ni en España ni fuera de ella (1972a II: 130-131). Hay una gran diferencia con respecto a la burguesía que en los siglos xviii y xix lucha por instalarse en el poder (p. 133). En España la presencia real del burgués es «briosamente inicial en el siglo xv, amplia y eficaz en el xvi, decaída y borrosa en el xvii» (p. 133). Aquí radica el drama, digamos, para el

historiador de la mentalidad moderna en España. Pues su problema, confiesa, no es tanto si existió en nuestro Renacimiento una burguesía definida como clase en términos socioeconómicos sino descubrir en esa sociedad un «espíritu burgués» (p. 134). La razón es sencilla: «Nosotros no hacemos Historia económica, sino Historia de una mentalidad, como factor de las transformaciones operadas en el campo sociopolítico; concretamente de aquella que favoreció el desarrollo de las formas estatales modernas» (p. 134).

Aunque esta mentalidad se produjo en conexión con las nuevas formas económicas, Maravall prefiere ver al burgués, con Sombart, más como un tipo humano que como el representante de una clase social, es decir, como una figura cuya aparición depende tanto de circunstancias económicas como culturales. La historia de las mentalidades del valenciano no es aquí tan social como casi siempre proclama: «Podemos reconocer, conforme a esto, la presencia de una mentalidad caracterizada como burguesa, aun cuando no se encuentre en la sociedad una clase que podamos tipificar sociológicamente y económicamente como burguesía, e incluso aun cuando esa sociedad estructuralmente esté constituida por unos estamentos y domine sobre ellos un régimen señorial» (1972a I: 134). Semejante noción de mentalidad se aproxima, por su autonomía, a la manejada por los terceros *Annales*. No debe extrañar entonces el razonamiento de que en la España del siglo XVI hay un «verdadero espíritu capitalista» que se destruye y desaparece en el XVII (p. 187), lo cual no significa afirmar la existencia en aquel momento de un capitalismo definible como tal en rigurosos términos socioeconómicos, porque el espíritu capitalista puede no llegar a suscitar una organización capitalista de la economía (pp. 188-189). El historiador social de las mentalidades, que más de una vez mira de reojo al marxismo, acaba disolviendo su disciplina en una vaga fantasmagoría de «espíritus».

DERROTAS DE LA MODERNIDAD ESPAÑOLA

Los otros dos libros que Maravall publica en 1972 son *La oposición política bajo los Austrias* y *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. En el primero pone de relieve, por ejemplo, que el humanista del siglo XVI se siente solidario de los intereses políticos del Estado en que se halla

inserto, el Estado moderno, al cual debe en gran parte el reconocimiento de su función (1972b: 32). Es el tipo de intelectual burocrático, que destina su obra al poderoso, pero el intelectual independiente se dirige al público: «Para ello, claro está, la primera condición es que un público exista» (p. 40). Esta nueva realidad se inicia con la «cultura barroca» y da lugar a la figura del escritor discrepante. Por lo que respecta al teatro barroco, Maravall lo estudia desde la «historia social» asignándole determinadas finalidades. Más en concreto, lo ve como «manifestación de una gran campaña de propaganda social, destinada a difundir y fortalecer una sociedad determinada» (1990b: 13). Esto es, la sociedad señorial o nobiliaria, con la monarquía a la cabeza. Ese teatro elabora «un conjunto de mitos en los cuales se apoya ideológicamente la realidad establecida; por consiguiente, con todo el enmascaramiento de la realidad que una ideología así constituida lleva aparejado, sin que tengamos que recurrir con esto a una crítica marxista» (p. 23). Nuestro historiador marca límites con el marxismo de nuevo, aun sin pasar siquiera más allá de ese significado primario de la ideología como enmascaramiento o falsa conciencia de la realidad; y lo que es peor, como «propaganda».

En otro momento asegura que el teatro barroco cumple «una función integradora, una función ideológica» (Maravall en Iglesias 1986: 80). La literatura, incluido lo que el teatro pueda tener de literario, no cumple en realidad una función ideológica sino que «funciona» con la ideología, es un discurso ideológico. De todas formas, hay que poner en valor la tesis maravaliana: la ideología conservadora y conformista de la comedia española a partir de Lope de Vega respondería al intento de contener en sus líneas tradicionales la sociedad señorial y monárquica, en una fase de reacción de esta sociedad observable en toda Europa a comienzos del siglo XVII (1990b: 24). Y naturalmente, como ya se puede suponer, lo que lamenta el historiador de la modernidad en España es que el auge económico y la movilidad social de nuestro país en el siglo XVI se hayan liquidado con esta reacción de los elementos de la «sociedad estática» (p. 24). Más que de una traición de la burguesía, como la llama Braudel por su deseo de alcanzar los privilegios de la nobleza, en el caso de España debería hablarse, al parecer de Maravall, de una derrota de la burguesía, que abandona pronto la partida porque la tenía perdida de antemano (López Fanego 1990: 166). Resulta revelador que en el extenso y denso programa

de la asignatura de Historia del pensamiento político español que el valenciano imparte a mediados de los sesenta, la lección 17 se dedique a la formación del Estado moderno, la 18 a la transformación del orden estamental y al problema de la burguesía en España, y la 32, en fin, al auge de las fuerzas de reacción y al restablecimiento de los poderes señoriales en el siglo XVII, a la tensión entre el estado social y el individualismo moderno (López Sánchez 2019: 70-71).

El teatro barroco estaría «comprometido» en la «campaña de fortalecimiento» de la sociedad señorial (Maravall 1990b: 27). Pero el compromiso de la literatura y del arte con la ideología no funciona como una campaña consciente de propaganda. Es mucho más sutil, tiene que ver con su funcionamiento en relación con un determinado inconsciente ideológico, derivado de unas relaciones sociales de producción. En lo que sí acierta de nuevo el setabense es en puntualizar que, después del Renacimiento individualista y moderno, el régimen aristocrático y monárquico ya no puede ser una mera repetición del Medievo, la sociedad señorial no puede restablecer sin más la sociedad feudal, porque las circunstancias son completamente otras (p. 28). En efecto, el mundo burgués ha impactado sobre el mundo feudal, digamos, y ya no hay punto de retorno posible. Repito que sin embargo la conclusión es desacertada: «Por eso, va a hacer falta ahora una labor de propaganda que contribuya a encerrar de nuevo a las conciencias en los cuadros fijos y bien definidos del orden estático de los estamentos» (p. 29). Como si los estamentos dominantes se sentaran a orquestar esta campaña. Confundir la ideología con la propaganda es un error.

El setabense argumenta que no basta con la «coacción externa» sino que a la «cultura del Barroco» le resulta necesaria la adhesión de la opinión, la «captación de voluntades» (1990b: 29). Desde luego, el análisis podría haberse afinado de recurrir a los conceptos de ideología dominante (Marx), hegemonía (Gramsci) y aparatos de Estado represivos e ideológicos (Althusser). La alergia de nuestro autor al marxismo le ciega posibles caminos. Pese a todo, da en el blanco al plantear que desde Lope de Vega a Calderón la herencia o la «sangre» aparece como fundamento del «orden» propio de la sociedad monárquico-señorial, un orden social anclado en la voluntad divina (p. 41); o que el «carácter social del honor» se da en toda sociedad estamental (p. 56), una afirmación que nos lleva a su libro *Poder, honor y élites en el siglo XVII* (1979). Igualmente, destapa el funcionamiento de la ideología

feudal (o de la ideología feudalizante y organicista del siglo XVII) cuando señala que de Lope a Calderón se convierte en un lugar común la idea de que la vida es sueño (p. 65). De acuerdo con su análisis, el sueño de la vida, y por consiguiente la temática del desengaño, es la fórmula más definitivamente conservadora que puede inventar la «mentalidad del Barroco español» al servicio de sus pretensiones inmovilizadoras, como «resorte propagandístico» de defensa de los intereses de una sociedad estática que vuelve a cobrar vigor (p. 68). De suerte que la comedia nueva contribuye a imponer la conservación del sistema de estratificación social (p. 68). Se trata de una tesis plausible, a pesar de los obstáculos epistemológicos que en el fondo son las nociones de mentalidad, Barroco y propaganda.

Bien es cierto que no ha de incurrirse en una esquematización del concepto de propaganda manejado por nuestro historiador, como advierte Díez Borque (1990: 302-303). El mecanismo descrito por Maravall, quien habla en algún momento de «operación configuradora de carácter ideológico», es más sutil que lo que pueda encerrar el simple concepto de propaganda, entendido de forma reduccionista y anacrónica (p. 306). Pero la revisión de sus tesis sobre el teatro barroco y el Barroco en general ha sido y sigue siendo implacable (Connor-Swietlicki 1998; Sohlich 1997-1998; Gilbert-Santamaría 1997-1998; Bass 2013; Wheeler 2013 y 2020). Hace muy poco se ha planteado que han contribuido a descanonizar el teatro áureo español frente a la canonicidad de la cual gozan otros legados clásicos como el anglosajón, el italiano o el francés, así como que han afectado negativamente a sus puestas en escena contemporáneas (Vélez Sainz 2023). Las posiciones del valenciano estarían determinadas por el intento de desacreditar el discurso oficial imperante sobre el teatro del Siglo de Oro en el franquismo, que veía en este teatro la encarnación del catolicismo, del poder absoluto y la grandeza de España, la personificación de la esencia nacional. Serían consecuencia del pasado falangista de nuestro autor y de su nuevo posicionamiento liberal en la España de los años setenta. Su lectura del teatro barroco estaría marcada por cómo entiende la relación entre el individuo y la sociedad, entre la élite y la masa, en un Estado totalitario (pp. 40-41). Así, se airea todo su pensamiento falangista, su concepto de «libertad dirigida» (pp. 42-43), con objeto de establecer nexos entre el Maravall «historiador de las ideas» y su aperturismo liberal y el propagandista de posguerra que en *Teoría*

del Estado en la España del siglo XVII, su tesis doctoral, a la cual ya me he referido, aborda el problema del control de la opinión pública (p. 47).

El análisis maravaliano del teatro barroco mantendría una clara continuidad con ese pensamiento falangista previo (Vélez Sainz 2023: 48), sería un nuevo argumento para un viejo ideario (p. 49). El Maravall demócrata y liberal ve una clara ruptura entre la sociedad del siglo XVII y la moderna, por lo que el teatro barroco no debe llevarse a escena. El legado clásico no es por lo tanto actualizable, pues sus valores coinciden con los que el Maravall propagandista relaciona con la «libertad dirigida» del franquismo: «No sería un modelo teatral válido para la democracia pues serviría fundamentalmente para controlar a la masa» (p. 49). El maravalismo habría conducido a un proceso de manipulación o apropiación ideológica —la identificación del teatro clásico con los valores tradicionalistas y conservadores— que ha lastreado la recepción de esta dramaturgia y ha recalcado su falta de vigencia (p. 50). Desde luego, se trata de un planteamiento sutil, pero ha de irse con mucho cuidado a la hora de establecer una continuidad entre el Maravall falangista y el Maravall liberal y demócrata que lleva a cabo un «descargo de conciencia». Las apropiaciones ideológicas que hacen uno y otro son de signo radicalmente distinto y sirven a propósitos políticos que nada tienen que ver. Por otro lado, cabe preguntarse qué lectura no es culpable, como diría Althusser (1996a: 4), qué lectura no está sostenida en una ideología. No hay ninguna lectura inocente. Incluso la ideología de la pura literariedad o de la pura teatralidad tiene efectos y resonancias que van más allá de la pura literatura o del puro teatro.

El segundo volumen de *Estudios de historia del pensamiento español*, dedicado al siglo XVII o «siglo del Barroco», ve la luz en 1975, coincidiendo con la publicación de *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. En el prólogo al primero Maravall expone una vez más su intención de practicar la historia social de las mentalidades atendiendo al «tejido creencial, la extendida y difusa red de ideas, en su mayor parte recibidas, que se entretajan activamente en el acontecer de nuestro pasado» (1984a: 13). En el prólogo al segundo precisa asimismo que su construcción interpretativa no traspasa los límites de la historia social de las mentalidades (1975a: 13). El Barroco español se inscribe, a su juicio, en las diversas manifestaciones del Barroco europeo, lo cual le lleva a discrepar de Américo Castro, un maestro a quien sin embargo ha admirado «por encima de todas nuestras diferencias

de opinión» (p. 13). La cultura del Medievo, la del Renacimiento, la del Barroco o la Ilustración española pueden estudiarse «paralelamente a las de los otros países occidentales europeos» (p. 14). La vocación europeísta de nuestro historiador de la modernidad tropieza con la visión diferencial que don Américo tiene de lo español y en particular de la por él llamada «edad conflictiva» (Godzich y Spadaccini 1998: 83-89).

Por lo demás, aquí refresca el concepto de «estructura histórica» que había empleado en su *Teoría del saber histórico* apartándolo de los aspectos formalistas «del estimable —y con razón— estructuralismo, tan cultivado, mejor o peor, en el día de hoy» (1975a: 15-18). De hecho, renuncia a servirse del término «Barroco» para designar conceptos morfológicos o estilísticos (pp. 24-25), a la manera de Wölfflin (Gilbert-Santamaría 2009: 334; Portugal 2013: 58). Se coloca, como queda dicho, en el terreno de la historia social (Maravall 1975a: 26). No se puede abstraer el Barroco como un periodo de la historia del arte o de las ideas; pertenece al ámbito de la historia social y ha de proyectarse sobre «toda la esfera de la cultura» (p. 48). Y sin embargo, el concepto de Barroco, procedente de la historia del arte, y lo mismo el concepto de cultura vuelven a ser obstáculos epistemológicos no ya para la historia social sino para el análisis ideológico de esa «estructura histórica», que no equivale simplemente al análisis de su «mentalidad». Tanto Cascardi (2005: 143) como Portugal (2013: 70) alertan sobre la limitación que supone el uso de un término estético para comprender un proceso histórico. Asimismo, Álvarez Junco pone el dedo en la llaga al puntualizar que el valenciano no se limita a considerar el Barroco como una mera manifestación de ingenio creativo ni se conforma con anclarlo en el espíritu contrarreformista, sino que lo interpreta, por el contrario, como una ideología (2001: 25). Bastante antes Soria Olmedo, en su reseña de la segunda edición de *La cultura del Barroco*, había llevado perfectamente las cosas a este terreno apuntando cómo «i gruppi nobiliari tentano di mantenere i loro privilegi di fronte a un terzo stato poco docile, aggiungendo alla repressione fisica gli efficaci mezzi della cultura, il cui sviluppo sociale appare legato a quello che l'Althusser chiamava "aparato ideologico di Stato"» (1982: 681). Algo después, en un trabajo dedicado a la concepción maravaliana del Estado moderno y su mentalidad, vuelve sobre este asunto, poniendo de relieve que en la España del siglo XVII

los estamentos privilegiados ven amenazado su estatus por los *homines novi* y refuerzan la estructura social mediante «mecanismos de cierre ideológico» (Soria Olmedo 1986: 551 y 1988a: 210).

Por su parte, Godzich y Spadaccini dan en el clavo cuando, antes de abordar el análisis maravaliano del Barroco, definen al historiador de las mentalidades como «un estudioso marxista de las ideologías que ya no reconoce su marxismo, o, más exactamente, que ha abandonado todos los rasgos distintivos y principios del marxismo» (1998: 78). Es algo que puede decirse, en general, de los historiadores de las mentalidades correspondientes a los terceros *Annales*. Pero el valenciano nunca fue marxista, aunque hablase de ciertos contactos con los comunistas en los años treinta. Pone además especial atención en utilizar el concepto de ideología alejándolo del marxismo. Por eso, tras sugerir la conveniencia de emplear las nociones althusserianas de interpelación, ideología y aparatos ideológicos de Estado para explicar la «cultura» española de los Siglos de Oro, Cascardi no ve tanta diferencia entre los planteamientos historicistas de Américo Castro sobre las castas y los más sociológicos de Maravall (2005: 144-147). Castillo también conecta la descripción maravaliana del Barroco como una cultura dirigida con la noción althusseriana de interpelación, pero acaba planteando lo siguiente: «Some of the implications of Maravall's theory of the Baroque and his understanding of the functioning of ideological fields have been contested, especially from new historicist positions, on the basis of an alleged social determinism reminiscent of Althusser» (1997-1998: 179). Weiss, en fin, señala que la noción de Barroco como estructura histórica, como proceso de refeudalización que necesita mecanismos de control mediante la fuerza represiva o la manipulación de la conciencia individual y colectiva para sujetar la movilidad social, puede entrar en diálogo con varios conceptos del pensamiento materialista, como la hegemonía de Gramsci y los aparatos ideológicos de Estado de Althusser (1997-1998: 182). Maravall incurre, sin embargo, en una visión determinista y reduccionista del arte y la literatura como propaganda e ideología.

El fenómeno sería más complejo y Weiss encuentra en el Raymond Williams de *Marxismo y literatura* un modelo más matizado: «This enables us to move beyond the narrow definition of ideology as the projection of dominant class interest, and replace it with more subtle models, specifically the Gramscian notion of hegemony»

(1997-1998: 184). La noción empirista de *lived experience* (creencias, impresiones, sentimientos, intuiciones no conscientemente articulados) acaba primándose con respecto a la de ideología o dominación ideológica. Se trata de una forma de hacer y pensar que recuerda la enconada reacción de Thompson contra Althusser: «However, Maravall's insistence on art as propaganda does not do justice to his almost Gramscian emphasis on the way rule is sustained by civil, not just political organization, by extra-rational consent, not just coercion, and by direction, not just domination» (p. 185). Pero, contra lo que sugiere Weiss desde el título de su trabajo, no hay materialismo de Maravall que valga, ni gramsciano ni althusseriano. No tiene nada de extraño que desde ese mismo inconsciente empirista se haya argüido, en relación con la noción maravaliana de cultura como algo impuesto a una audiencia pasiva, que nuestro historiador social pasa por alto las prácticas y las creencias de las personas reales (Mackay 2013: 48), su voluntad al margen de las condiciones sociales y las instituciones (p. 49), sus estructuras de sentimiento (p. 50). Habría que criticarlo «for extrapolating from treatises and literature to the lives and thoughts of people, both high and low, with whom he never bothers to become acquainted» (p. 55). No es solo alergia al estructuralismo althusseriano sino también al marxismo, a su teoría de la historia entendida como historia de la explotación y la dominación.

La atención que nuestro historiador de las mentalidades presta al pensamiento utópico se debe a que, como indica en la introducción a *Utopía y reformismo en la España de los Austrias* (1982), es un producto de la modernidad (1982c: 2). Este pensamiento «grana y llega a ser lo que es en la Historia de la mentalidad de los pueblos europeos, aproximadamente sobre 1500, en el momento pleno de la época del Renacimiento» (pp. 4-5). Las utopías corresponden a esa coyuntura en que, como observa Marx, la burguesía habla en nombre de la humanidad; son obra de la burguesía, que se dispone a rehacer el mundo, pues ha dejado de creer que este sea un orden legitimado por la voluntad de Dios (p. 22). Maravall consagra así un capítulo a desentrañar el papel del pensamiento utópico en el dinamismo de la historia europea (pp. 27-77). Se trata de un trabajo que ya había publicado como artículo. En él sostiene que la utopía es, en su esquema final, la construcción de una imagen político-social proyectada mentalmente con vistas a influir en el régimen de la coexistencia humana: «Tal vez sea

este el aspecto en que más se relaciona con la mentalidad moderna. De la manera que aquí la definimos, la utopía es un producto moderno en el que se revela la condición fabril del hombre» (1976a: 23). Y es en el siglo xvi cuando se produce la gran toma de conciencia de la significación y las posibilidades del *homo faber* (p. 23). El último y principal mensaje de la utopía, ligado al que históricamente trae consigo la burguesía «protocapitalista» del Renacimiento, es que el orden político está en manos del Hombre y este puede y debe esforzarse en buscar el orden más perfecto, en construir libremente su ciudad (p. 33).

La utopía es desarrollada por la nueva mentalidad de los burgueses. Maravall vuelve a tener buen cuidado, con todo, de no referirse a la burguesía como clase social ya constituida económica y políticamente. Prefiere hablar de ella en un sentido amplio y laxo, de grupos de burgueses en los países occidentales del siglo xvi. Esto es, no en el sentido marxista («inversores que se sirven de procedimientos capitalistas para la apropiación de los medios de producción y se convierten en expropiadores de plusvalía») sino otra vez en el sentido de Sombart (1976a: 39). Además, no reduce a la burguesía el movimiento utopista porque también se halla próximo al reformismo social del que participan otros grupos, como los caballeros empobrecidos y marginados por el poder económico y político a quienes representa don Quijote (p. 39). Remite así a su obra «profundamente reelaborada» sobre la utopía y contrautopía en el *Quijote*, que ve la luz ese mismo año. Ya he tenido oportunidad de referirme a esta cuestión y, por lo ilustrativa que resulta para entender la trayectoria ideológica de nuestro historiador, sus relaciones con el concepto de modernidad, volveré más abajo sobre ella con cierto detenimiento.

El volumen de *Estudios de historia del pensamiento español* correspondiente al siglo xvi o la época del Renacimiento, aunque destinado a ser el segundo de la serie, ve la luz en 1984, después de los consagrados a la Edad Media y al Barroco. El propio Maravall explica este desajuste en el prólogo. Es el periodo al que más esfuerzo ha dedicado y sobre el que más páginas ha escrito, con lo cual el editor consintió que estuviera un tiempo sin publicarlo y sin rellenar el hueco entre la primera y la tercera entrega (1984b: 9). No debe olvidarse, a este respecto, que los volúmenes de *Estudios de historia del pensamiento español* tienen carácter recopilatorio. Si al frente de este deja claro que el Renacimiento español existió como época histórica claramente

caracterizada y constitutiva de uno de los ejemplos más interesantes en el ámbito de la Europa renacentista (p. 10), en el trabajo dedicado específicamente al concepto de Renacimiento como época lo define asimismo como una estructura histórica (p. 38). En toda estructura histórica coexisten lo nuevo y lo heredado. De este modo, en el Renacimiento se observa la mezcla de elementos renacentistas y tradicionales (p. 40). Razón por la cual nuestro historiador no puede estar de acuerdo con quienes, como el Curtius de *Literatura europea y Edad Media latina*, niegan la existencia del Renacimiento en España, Francia e Inglaterra por no encontrar más que influencias parciales y transitorias de italianismo (p. 41).

La historia social y la historia de la economía han transformado la interpretación del Renacimiento, que «deja de ser un mero fenómeno del campo del arte o de la cultura literaria o meramente intelectual, para convertirse en una categoría histórica que hemos de aplicar a todos los terrenos de la investigación» (1984b: 51). Aquí vuelve a relacionar Renacimiento y burguesía, aunque entendiéndola, ya lo sabemos, no como una clase definida en términos socioeconómicos sino como un nuevo tipo humano considerado desde un punto de vista histórico social (p. 53). Esto es, los burgueses no como elementos pertenecientes a una clase, ni siquiera a un estrato, sino como participantes en una mentalidad (p. 53). La historia social también ha puesto de relieve el individualismo renacentista, que va de lo religioso a lo científico, de lo económico a lo jurídico: «El yo tiende a colocarse en el centro de todo sistema, presagiando una a modo de revolución copernicana que quedará consumada en la filosofía de Descartes» (p. 63). En el campo de la ciencia se apela a la razón y la experiencia personal; en literatura aparece la narración en primera persona; en economía rige la libre concurrencia; el derecho reconoce la propiedad privada y legitima el régimen salarial, tal vez la más importante manifestación de ese individualismo, a entender de nuestro historiador (p. 64).

Vuelvo a señalar que Maravall está lejos de entender todas estas novedades como producto de las relaciones de producción, las relaciones sociales y las relaciones ideológicas del primer capitalismo. Su historia social no solo confunde el individualismo con la subjetividad libre sino que a la vez nunca explica por qué surge ese yo. Así, en el ya mencionado trabajo sobre Garcilaso de la Vega, el objetivo no es otro que situar al poeta en «la sociedad moderna en que irrumpe el

despertar del individualismo renacentista» (1984b: 220). Aunque sea en trance inicial, hay una versión activa del yo en este poeta (p. 223). Nos encontramos ante una aparición primeriza, todavía velada, del yo (p. 224). En realidad, en Garcilaso no se constata aún la lógica del sujeto libre sino la del alma bella, instaurada por el animismo burgués de carácter laico (Rodríguez 1990: 87-99, 151-158). Puede admitirse, con los necesarios matices, la idea de que el toledano pertenece a una etapa de expansión de la personalidad entendida como «yo», lo cual es muy moderno (1984b: 229). Y de aquí su escasa afición a la profesión de las armas que los restos de la sociedad caballeresca le han hecho asumir, su desapego hacia la pretendida gloria de la guerra y el honor (pp. 229-230); o bien, el contraste entre la «exigente conciencia de su yo» y la sociedad inmovilista o las relaciones de dependencia en las que aún vive inmerso, a pesar de que esas relaciones ya han perdido mucho de su articulación feudal (p. 246). Esta idea es coherente con la interpretación del Renacimiento como una estructura histórica con elementos nuevos y viejos. Desde la teoría marxista de la historia, hablaríamos más bien de la transición del feudalismo al capitalismo. Pese a no ser plenamente aún un sujeto libre, el alma bella garcilasiana reconoce como más propio el ámbito privado del amor y de la amistad que el ámbito público de las armas y la guerra. No es sino un efecto de la división privado/público establecida por las nacientes relaciones burguesas.

Otro de los artículos recogidos en este volumen investiga la estimación de la casa propia en el Renacimiento. Constituye un signo, como ya sabemos, de la distinción entre lo privado y lo público, pero Maravall es de nuevo muy agudo cuando plantea que hace falta un cierto grado de intimidad individual o familiar para que una determinada literatura, que empieza a darse en Europa a partir del siglo xv, pueda ser recibida, vivida y disfrutada en ese medio doméstico (1984b: 319). El poema lírico breve, la epístola, el diálogo y sobre todo la novela deberían mucho a este auge de la vivienda propia (p. 320). Más bien, la casa va ligada a la lectura privada de esos géneros incipientes. Esta nueva forma de lectura animista, frente a la lectura escolástica (Rodríguez 1990: 267-372), es realizada por un sujeto receptor que se reconoce especularmente, ideológicamente, en el sujeto productor de ese tipo de textos.

El cuarto volumen de *Estudios de historia del pensamiento español*, dedicado al siglo xviii, vio la luz póstumamente, en 1991. He tenido

ocasión de referirme ya a un par de trabajos entre los recogidos en él. Por supuesto, el conjunto responde a la voluntad de siempre, que no es otra que la de realzar la relación de la sociedad, el pensamiento y la cultura españoles con el mundo moderno. En este caso, Maravall dirige todos sus esfuerzos a demostrar que hubo sin duda una Ilustración española y que se encuentra en estrecho contacto con la Ilustración europea y particularmente la francesa. Basta con recurrir al capítulo titulado «Mentalidad burguesa e idea de la historia en el siglo xviii» (1991: 113-138), que apareció como artículo en 1972 y que resulta especialmente indicativo de una de las preocupaciones del valenciano: la conceptualización de la historia en distintos momentos y autores de la modernidad, como probaré más abajo con los escritores del 98. El interés por esta disciplina se da entre nuestros ilustrados «con caracteres similares a los que ofrece en otros países europeos» (1972d: 250). La historia se convierte, también en España, en un instrumento crítico, en una vía de reforma intelectual y, llegado el caso, en un apoyo para la reforma social (p. 253). Los burgueses, «una clase que va resultando de relaciones, en cierto modo libres, de la vida de la sociedad», aspiran, antes de pretender apropiarse del gobierno de esa sociedad, a adueñarse intelectualmente de su marcha, esto es, de la historia (p. 258). La endeblez de la transformación económica y política en España se traduce en la debilidad de una historiografía que no puede llegar a expresar con plenitud la mentalidad de este grupo, bastante flaco y vacilante entre nosotros. Pero esto no quiere decir, se apresura a matizar nuestro autor, que no haya correspondencia entre la historiografía ilustrada española y la de otros países de Europa (p. 259).

CORRIGIENDO EL PASADO (Y AL MISMO CERVANTES)

La historia social y la historia de las mentalidades ayudarán a Maravall a alejarse del «americastrismo», del psicologismo nacional o de los determinismos étnicos, del falso mito del carácter español y del prurito casticista, folclorista, diferencial, sostenidos por la historiografía oficial del franquismo. A comienzos de los ochenta asegura que durante los últimos cuarenta años se trató de implantar en España una ideología basada en una manipulación intolerable, el «menendez-pelayismo», que destruyó nuestra historia (Maravall en Doménech

1980: 114). Por aquí asoma la herencia del Ortega liberal, reformador y europeísta: «Había que situar el llamado problema de España, relativizándolo, dentro de un problema europeo más amplio. Era necesario disolver las creencias nacionalistas y románticas, para poder plantear los problemas políticos en un clima de objetividad racional y libertad» (Varela 1999: 370). La historia social de las mentalidades cultivada por el de Xàtiva forma parte así de un proyecto político (o mejor diríamos ideológico): «Para mí la historia va ligada a mi realización de español» (Maravall en Iglesias 1986: 78 y en Iglesias 2008: 17). No solo es cuestión de situar lo español en lo europeo sino también en lo universal. De hecho, tras constatar la «planetarización de la vida actual» y la necesidad de mundializar el saber histórico, de una historia universal del hombre (1975b: 6), apunta que se impone «un planteamiento nuevo acerca del ámbito de la historia escrita» (p. 7). La historia de las mentalidades puede más fácilmente que otras elevarse a la condición de historia universal (p. 8).

De acuerdo aún con el fundamental análisis de Varela, el Maravall investigador de las raíces histórico-antropológicas de la modernidad española es un intelectual que ha terminado por hacer suya una visión porvenirista del hombre occidental, que ha aceptado la política parlamentaria y la sociedad de los individuos: «Ambas evoluciones, la personal y la historiográfica, marchan a la par, sosteniéndose mutuamente. Afirmación apasionada de la modernidad, pesquisa historiográfica y visión crítica del presente español coinciden en una zona de fechas, entre finales de los cincuenta y principios de la década siguiente» (1999: 376). Justamente en esa coyuntura hay que situar la prehistoria del futuro historiador social de las mentalidades. Podríamos decir que el *tournant* historiográfico es indisociable del *tournant* político e ideológico: «La crisis de las solidaridades tradicionales, por la que pensaba el primer Maravall, extraviado por soluciones autoritarias, puede tener una solución optimista. De la desarticulación social producida por la industrialización a la integración democrática y socializante» (p. 376).

Esta «evolución» ideológica, por así llamarla, este desplazamiento a la «resistencia silenciosa», no pasaron inadvertidos ni para el franquismo ni para quienes luchaban por la democracia. Y así se le fustiga junto a Ridruejo, Laín Entralgo, Montero Díaz, Tovar y Aranguren en un panfleto anónimo titulado *Los nuevos liberales* (1965), donde se intenta

desacreditarlos exhumando textos antiguos de cariz falangista (Varela 1999: 377; Caspistegui 2007: ci; Rodríguez Puértolas 2008 II: 853; Vélez Sainz 2023: 45-46). Su hijo José María lo considera promovido por el Ministerio de Información, dirigido entonces por Manuel Fraga Iribarne, quien a la vez provoca en 1961 su salida del Instituto de Estudios Políticos, al ponerse al frente de este, e intenta después cesarlo como director de la revista *Cuadernos Hispanoamericanos* (Maravall 2006). Morán también lo atribuye al equipo familiar formado en ese Ministerio por Fraga y su cuñado Carlos Robles Piquer para confundir, calumniar o intoxicar la oposición al Régimen, no sin precisar que el enfoque del libro responde a la perspectiva de un supuesto liberal que reprocha a esos veteranos franquistas su pasado (2014: 347).

Dividido en seis capítulos («Ridruejo o la propaganda del totalitarismo», «Laín o la moral nacionalsindicalista», «Montero o la teoría del Imperio», «Aranguren o el paternalismo político», «Maravall o la libertad dirigida», «Tovar o el humanismo totalitario»), el panfleto comienza arremetiendo, en nombre de los «auténticos liberales españoles», contra «la súbita y ardorosa conversión al liberalismo de quienes fueron los más fervientes campeones del totalitarismo» (Anónimo 1965: 8). Si ayer adoptaban formas totalitarias para complacer a la tiranía, ahora se apresuran a vestirse con galas liberales para complacer a la libertad que está llegando. Los seis «sentaron las más férreas bases para las medidas contra la libertad que se han venido aplicando desde 1936», pero en lugar de arrepentirse y callar, pretenden alzarse también hoy en líderes de lo contrario que defendieron antes (p. 8). Por lo que se refiere a Maravall, se destacan los numerosos artículos que publica en *Arriba* desde 1939, su labor en el Instituto de Estudios Políticos, «creado por la Falange para cultivar la pureza de sus ideas», y su dirección del Colegio de España en París, momento en el que probablemente comienza su apartamiento de la ideología totalitaria a la cual ha servido con entusiasmo (pp. 101-102). Para probar esta adhesión se selecciona una serie de fragmentos procedentes de los artículos «Caudillo en lo internacional» (*Arriba*, 16 de febrero, 1941), «Un prólogo del Fundador» (*Arriba*, 29 de marzo, 1941), «En torno a la Ley Sindical. El jefe de empresa» (*Arriba*, 5 de febrero de 1941), «En torno a la Ley Sindical. Las CNS» (*Arriba*, 26 de enero, 1941), «Un derecho del hombre» (*Arriba*, 20 de febrero, 1941) y «Liberalismo y libertad en Europa» (*Revista de Estudios Políticos*, 21, 1945) (pp. 103-107).

El primero, el segundo y el cuarto son reproducidos también fragmentariamente en la sección «Del viejo álbum» (pp. 109-113), que sigue en todos los capítulos a las secciones tituladas «El personaje» y «Los textos».

Estos artículos dejan al descubierto el pensamiento de Maravall sobre el Caudillo, sobre Primo de Rivera y la revolución nacional, sobre el nacionalsindicalismo, sobre el Estado fascista, el derecho y la libertad; una libertad dirigida, como proclama en el último texto seleccionado: «Y de igual forma que aparece una “economía dirigida”, hay que aceptar una “libertad dirigida” para el más exacto servicio del individuo, de la Patria y de Dios en ese quehacer común de la vida política de los pueblos» (Maravall 1945: 45; Anónimo 1965: 107). Desde posiciones simpatizantes con la dictadura, un poeta que estuvo en el entorno malagueño del 27 y que se encuentra ligado al Instituto de Cultura Hispánica, José María Souvirón, se refiere a finales de los sesenta a quienes, como Maravall, fueron antaño fascistas y ahora ponen mucha atención en que no se les quiebre la «nueva línea» (2021: 201). El valenciano es «uno de los representantes más claros de esa especie que, viviendo del régimen, se esfuerzan a cada minuto en “demostrar” que no le deben nada. Basta con recordar su biografía para saber que le debe todo lo que ha sido, por lo menos en cuanto a *modus vivendi* y cargos ocupados ayer y hoy. ¿Cree que engaña a alguien? ¡Debe creerlo y acaso puede engañar a alguno!» (p. 365).

A la muerte de Ridruejo, nuestro autor subraya «la lucidez con que comprendió que la democracia exigía, desde su primer momento, instituciones de libre discusión, sin reservas, un severo mecanismo de responsabilidad política del gobernante y un sistema de participación y control del gobierno por parte del pueblo, tan eficaz como inmediato» (Maravall 1976b). Ni una palabra sobre el pasado falangista de ambos. Durante los años cincuenta y sesenta el valenciano se había vinculado a la corriente interna de oposición al Régimen liderada en cierto modo por Ridruejo (Fresán Cuenca 2003: 186). En una entrevista de comienzos de los ochenta resalta que en abril de 1931 se declaraba, como la mayoría de sus amigos, «abiertamente republicano» y que como tal había colaborado en todas las actividades en favor de la República organizadas en la universidad, en la Academia de Jurisprudencia y hasta en la calle (Maravall en Doménech 1981: 94). No podía imaginar que el cambio de régimen fuera a producirse de

forma tan fácil y pacífica, pero el día 14 se vio con algunos amigos (Zambrano, Santeiro, Panero, Serrano Plaja, Sánchez Barbudo) en medio de una gran multitud que celebraba con emoción e inmensa alegría la proclamación de la República: «Para mí la República significaba la posibilidad de desaparición de toda esa vieja costra castizoide, asfixiante de los mejores valores de nuestro país, y la incorporación a la vida política y a un mejor nivel social de la clase trabajadora. A colaborar en esa esperanza dediqué gran parte de mi actividad en los años que siguieron» (p. 94). El nuevo liberal y demócrata socializante salta por encima de la dictadura de Franco para enlazar y legitimarse con la Segunda República.

A Maravall hay que situarlo entre los intelectuales empeñados en reconceptualizar el liberalismo integrándolo en un proyecto fascista que, a fin de cuentas, lo desmiente de raíz: «El empeño impracticable procede de falangistas que son profesores y escritores casi todos devotos de Ortega y del grueso de la tradición liberal anterior a la guerra» (Gracia 2004: 34). Maravall, Ridruejo, Laín Entralgo, Aranguren, Tovar o Torrente Ballester comparten el supuesto de que el liberalismo está agotado y se reconocen en los guiños equívocos de Ortega a los sistemas totalitarios (p. 34). Si se involucran hasta el fondo en la construcción de un Estado y de una cultura fascistas, a finales de los años cuarenta se sienten en un callejón sin salida y desde los cincuenta dan indicios, aunque tímidos, de cambios internos (pp. 218-219). Es el final del fascismo dentro de la duración franquista (p. 242). Los jóvenes fascistas dejan de serlo por el fracaso de su ideario en la Europa de posguerra. Hacia los años sesenta comienzan a desfigurarse su compromiso fascista y a perfilar una suerte de lealtad liberal, depurando sus biografías políticas (pp. 242-243).

El nuevo liberalismo europeo y modernizador de Maravall queda puesto de relieve en las reseñas de dos libros publicados en 1954, el ya citado *El rapto de Europa*, de Díez del Corral, y *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, de Sarrailh (Gracia 2004: 262-265; Caspistegui 2007: liv). Pero en la década de los cuarenta había encarnado también en historiografía la ruptura con la tradición liberal, por mucho que personificase la herencia orteguiana dentro del Instituto de Estudios Políticos y de su teoría política fascista (Pasamar Alzuria 1991: 63; Morán 1998: 119). El Instituto le sirve de trampolín no solo político sino también académico (Pasamar Alzuria 1991: 64, 132). Su

tesis doctoral, que versa como he indicado sobre la teoría española del Estado en el siglo xvii y es publicada en 1944 por el propio Instituto, aplica la perspectiva orteguiana de las ideas y las creencias (p. 272). No obstante, en este y otros trabajos sobre el Estado moderno hace de los humanistas católicos del Renacimiento, así como de los teólogos de la Contrarreforma, los doctrinarios por excelencia de la política española, descalificando a los teóricos del Estado burgués como Maquiavelo, a cuya «razón de Estado» le achaca una falta de valores trascendentales (p. 274). Sin ahorrarse referencias a Maravall, Pasamar explica cómo el fascismo del Instituto eleva la teología moral del siglo xvi a la categoría de teoría del Estado apoyándose en el neotomismo (pp. 275-277).

A mitad de los setenta las cosas han cambiado notablemente. Un viejo compañero falangista, Laín Entralgo, le dirige una carta donde, contra el mal orientado patriotismo de muchos españoles y contra el brindis por una España «luz de Trento y martillo de herejes», encomia el trabajo día tras día de nuestro historiador «por un país que ha hecho examen de conciencia de sí mismo, conoce en su propio pasado las luces y las sombras y solo puede conformarse siendo sin alharacas pueblo europeo del siglo xx, leal servidor de la ciencia, la libertad y la justicia social» (1974: 27). El valenciano le había reseñado su libro *Los valores morales del nacionalsindicalismo* en la *Revista de Estudios Políticos*, en 1941 (Morán 1998: 117, 119; Rodríguez Puértolas 2008 i: 479-480 y 2008 ii: 887). Los dos se encuentran en otra coyuntura ideológica y política. Y no por otra razón, como ya he adelantado, en 1976 Maravall publica su libro sobre el *Quijote* completamente remanié. El antiguo título, *El humanismo de las armas en don Quijote* (1948), ha pasado a ser *Utopía y contrautopía en el Quijote*.

La nueva tesis es que Cervantes pretende mostrar la imposibilidad de una utopía caballeresca, evasiva, tradicionalista, frente al mundo moderno. Como señala Varela, el cervantismo ilustra a la perfección las dos épocas del pensamiento de Maravall: «Un Cervantes reaccionario, confundido con su criatura, nostálgico de un pasado idealizado; y un Cervantes porvenirista, diferenciado de su libro, tratando de encontrar su lugar en el mundo nuevo» (1999: 378). Él mismo explica cómo en 1948 advirtió que Cervantes no desaprovecha la ocasión de poner de manifiesto su ostensible rechazo, tantas veces repetido por su caballero, de las tres mayores novedades de la Edad Moderna; esto es, el aparato burocrático, el ejército disciplinado y la economía dineraria en

la que se basa el Estado moderno para su funcionamiento: «Desde esta perspectiva —en cuyo planteamiento conjunto la influencia maxweberiana es bien notoria— llegué a ver la obra en su totalidad como una utopía de regresión» (1983a: 409). Pero años después comenzó a sentirse intranquilo con esta tesis. Más allá de la disparatada oposición de los disconformes con lo moderno por exceso de apego al pasado, Cervantes habría tratado de levantar la barrera de una «contrautopía de lo razonable» (1983a: 409; Iglesias 1988a: 200).

Disintiendo de la lectura maravalliana, Menéndez Pidal arguye que, si el *Quijote* es una utopía, esta es desde luego singular, pues «Cervantes aparece alejado de todo utopismo, complaciéndose en el descrédito e implacable ridículo del hombre que aspira a mejorar la deficiente realidad» (1948: viii). Toda utopía supone una crítica de la sociedad presente y Cervantes no censura la sociedad en que vive, pues no es inferior a la medieval, sino incluso más razonable y perfecta: «Frente a esa sociedad, la utópica institución de la caballería andante queda en ridículo, condenada siempre a una frustración merecida» (p. ix). Es justo la lectura que Maravall hará más de dos décadas y media después. Pero a finales de los años cuarenta, como indica el gran filólogo, piensa que la frustración de los nobles propósitos de don Quijote acusa a la sociedad en la cual esa nobleza no tiene cabida (p. ix). Cervantes sería un utopista, un inadaptado, como su caballero. Mostrando dudas sobre esta inadaptación del primero a la sociedad donde vive, «la de la economía más compleja, la de una administración más inteligente y organizada, la de los ejércitos más sólidamente constituidos», Menéndez Pidal sentencia que el *Quijote* no envuelve «una intencional censura a la sociedad moderna en general» (p. xi).

Por el contrario, Maravall aduce que, para la mentalidad española de finales del siglo xvi, heredera de la cultura renacentista, resulta inaceptable el idealismo de los libros de caballerías: «Y alguien llegó a pensar que la marcha de la sociedad de aquel tiempo llevaría a dejar el duro y brillante camino del heroísmo y ello hizo nacer en su alma una melancolía invencible» (1948: 10). Naturalmente, ese alguien es Cervantes; y el *Quijote* surge de la amarga y serena queja ante una época que amenaza con negar al héroe su puesto en ella. Porque, como señala Menéndez Pidal en su conferencia «Un aspecto de la elaboración del *Quijote*» (1921), resulta esencial para la comprensión de esta obra la proximidad de Cervantes al espíritu heroico del viejo Romancero

(pp. 10-11). Las ideas de don Quijote son medievales o más exactamente premodernas. Por eso «no representa tanto la ilusión de una restauración medievalizante como una repulsa del Estado moderno» (p. 225). Y lógicamente el historiador de la mentalidad moderna tenía que desdecirse años después de esta lectura política, propia del intelectual franquista. La nueva lectura del *Quijote*, no menos política, pasa por afirmar que la utopía se desarrolla a lo largo del relato para descrédito de quienes a ella se aferran. Esta novela sería «un enérgico antídoto contra el utopismo difuso y adormecedor de nuestro siglo XVI» (2006: 10). Cervantes presentó su obra como una contrautopía, a fin de oponerse a la falsa utopía que personificaba el propio don Quijote, la utopía del viejo ideal de la caballería contra el Estado moderno con sus ejércitos disciplinados y sus armas de fuego (p. 10).

Haciendo examen de conciencia, el setabense reconoce que aproximó demasiado la mentalidad quijotesca al pensamiento cervantino. Muchos españoles, entre ellos Cervantes, se dan cuenta de lo absurdo de levantar la imagen utópica de una sociedad que se juzga idealmente como tradicional frente a la incuestionable sociedad moderna (2006: 22). Pone de manifiesto que la utopía caballeresco-pastoril puede convertirse en pura evasión a esferas de irrealidad, en un fracaso vital para quienes siguen esa ruta (p. 31). Son los españoles que, frente a las perturbaciones, dificultades y crisis con las que tropiezan en la sociedad moderna (bajo el régimen del Estado, del dinero, de la administración burocrática, de los ejércitos organizados), pretenden acogerse a una sociedad tan utópica como ucrónica, cuya restauración constituye la empresa quijotesca (p. 31). Cervantes comprende que el sueño de una sociedad caballeresco-pastoril es un disparate: «La segunda parte de *La Galatea* vendrá a ser el *Quijote*, derrumbamiento del doble mito caballeresco y pastoril» (p. 182). Maravall mantiene la idea de que don Quijote no representa tanto la ilusión de una restauración medievalizante cuanto una repulsa del Estado moderno (p. 197), pero ahora cobra otro sentido completamente distinto. Cervantes muestra que por el camino de la utopía caballeresco-pastoril se acaba haciendo quijotadas (p. 202). Descubre que en la sociedad española de sus contemporáneos hay un decadente grupo social, los hidalgos pobres, que se considera continuador de los caballeros, en el viejo sentido estamental de los *bellatores* (p. 221). Se trata de una utopía de evasión reflejada en el espejo del fracaso para que sirva eficazmente como

contrautopía (2006: 221; Iglesias 1988a: 200- 203). Por consiguiente, nuestro historiador hace decir a una misma obra dos cosas distintas, incluso opuestas, dependiendo del punto de su trayectoria «política» en que la lee.

No repara en esta doble lectura y en su significado ideológico Zavala, quien en su reseña de *Utopía y contrautopía en el Quijote* incide en que Cervantes levanta una utopía para de inmediato poner de relieve la ineficacia e imposibilidad de la misma, el derrumbamiento del mito caballeresco y pastoril (1977: 71). Hace una contrautopía, fundada en el sarcasmo (p. 71). Quiere advertir que quienes sueñan con la utopía evasiva de la sociedad tradicional están en incongruencia con el presente. El intento de restablecer la edad dorada supone un programa de retorno, una utopía evasiva que ya no tiene vistas al futuro (p. 72). Igualmente, Gutiérrez Carbajo limita la interpretación maravaliana del *Quijote* a estos planteamientos: la obra maestra de Cervantes como «magnífica respuesta negativa al pensamiento utópico del Renacimiento» (1990: 293). Más atenta a la historicidad de cada una de estas dos lecturas, Hermida Ruiz entiende la segunda como una palinodia, como un descargo de conciencia, haciendo un guiño al título de Laín Entralgo: el Maravall de los años setenta trata de borrar o corregir el pasado para establecer una mediana coherencia con el presente (2001: 505). *El humanismo de las armas en don Quijote*, que significativamente es publicado por el Instituto de Estudios Políticos, es una lectura política que permite a su autor rebatir los argumentos defendidos por Américo Castro en *El pensamiento de Cervantes* (1925) (p. 506); esto es, la defensa de un Cervantes europeo, humanista, renacentista y erasmista realizada desde el pensamiento liberal. Cuando poco después de la muerte de Franco nuestro historiador intenta explicar de nuevo el sentido sociopolítico del *Quijote*, descubre en él otra cosa:

La obra, que viene a ser la negación total de lo dicho en *El humanismo de las armas en don Quijote*, es toda una palinodia política, aunque ciertamente Maravall se cuida de que no lo parezca, presentándola, más bien, como una evolución de pensamiento más o menos lógica en su trayectoria vital o un cambio de postura sin mayores consecuencias (p. 510).

El libro de 1948 no es una simple primera versión del libro de 1976. Hay entre ambos profundas soluciones de continuidad. El segundo le

da completamente la vuelta al primero (Hermida Ruiz 2001: 511). La utopía que representa don Quijote es arcaica, escapista, irracional, está condenada al fracaso. A través de este personaje, Cervantes aboga por la aceptación incuestionable del mundo moderno (p. 512). La nueva interpretación del *Quijote* se ajusta a la ideología modernizadora de nuestro historiador de las mentalidades. Es inseparable de una coyuntura política determinada (p. 513). Y lo mismo puede decirse de la interpretación, no menos política, de 1948, que tiene lugar en el marco de la celebración del cuarto centenario del nacimiento de Cervantes y ha llegado a considerarse una apología del militarismo franquista (Pantin 2005: 224-225). No constituye por lo tanto una «lectura débil», como la llama Pantin apoyándose en el Harold Bloom de *La ansiedad de la influencia* (p. 225), frente a la «lectura fuerte» que hace casi tres decenios después el «historiador recién reciclado» a la historia de las mentalidades (pp. 232). Ideológica o políticamente ambas lecturas son fuertes. El Maravall historiador es inseparable del Maravall *homo politicus* que, con su concepto de contrautopía, inmuniza frente a las utopías de evasión, de retorno a una España aislada de Europa y del mundo, bastión del catolicismo y de la antidemocracia (p. 246).

X

La historia de los historiadores

DEL SABER HISTÓRICO: MENÉNDEZ PIDAL
Y SÁNCHEZ-ALBORNOZ

No por casualidad, así pues, en el nuevo libro sobre el *Quijote* ha desaparecido el prólogo de Menéndez Pidal: «En esta edición he suprimido ese prólogo, ya que no me es posible, desgraciadamente, obtener su conformidad para abrir con su nombre un libro en el que se subraya el propósito cervantino de rechazar por irrazonable ese espíritu del Romancero» (Maravall 2006: 11). Pero lo cierto es que don Ramón había negado en esas páginas que el *Quijote* sea una utopía regresiva y había argumentado en favor de la modernidad de Cervantes, como ahora Maravall (Hermida Ruiz 2001: 512). La ruptura del diálogo con el maestro se explica como resultado de la evolución del pensamiento propio y de la obstinación de Menéndez Pidal en el suyo (el «espíritu del Romancero»). Necesitado de corregir su pasado, el setabense tergiversa el sentido de ese prólogo, que no podía recordar al lector de 1976 su tesis original de 1948 (p. 512). Sea como fuere, se encuentra ya lejos del tradicionalismo del maestro, de la forma de hacer historia del Centro de Estudios Históricos: «No; el europeísmo, entendido no solamente como técnica de investigación positiva, no podía venir de la escuela de Menéndez Pidal» (Varela 1999: 355). Esto no quita que en 1969 edite, desde la dirección de *Cuadernos Hispanoamericanos*, un voluminoso número de homenaje a don Ramón, como recuerda Félix Grande (1985 II: 249).

Una década antes había publicado en la *Revista de Estudios Políticos* un largo artículo sobre el ilustre filólogo y la renovación de la historiografía. Pasaría a formar parte en 1960, con otros tres trabajos, del libro *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento*. El título es significativo.

He dicho más arriba que Maravall es aún historiador del pensamiento, no historiador de las mentalidades. Él mismo indica que esos estudios se inscriben en el marco de la teoría de la historia y de la fundamentación teórica de la historia del pensamiento (1960b: 9). Esta última no constituye, a su entender, una rama apartada y más o menos decorativa dentro de la historiografía del momento sino un posible modo de plantearse los problemas de la historia: «Si la Historia es vida humana, esa vida de los hombres es siempre, constitutivamente, vida pensada» (p. 9). El valenciano atiende aún al pensamiento, no a las mentalidades, pero es ya el autor de *Teoría del saber histórico*. Por eso advierte en la labor historiográfica de Menéndez Pidal dos métodos desde el comienzo: un método de investigación que le permite descubrir y depurar nuevos datos y «un método de construcción que hace posible la elaboración inteligible y teórica de estos datos» (1959a: 52).

Naturalmente nuestro autor proyecta sobre Menéndez Pidal su teoría del saber histórico: no hay manera de investigar datos si no se sabe antes para qué son dados, no hay manera de construir si no se tienen materiales. No puede haber, ya lo sabemos, historia sin teoría (Izuzquiza 2007: cxxxi, cxi-cxlii; Alfá Miranda 2008: 28). Pues bien, la «ciencia española» habría sufrido siempre de «raquitismo teórico» y lo extraordinario desde el primer momento en la obra de Menéndez Pidal, frente al «enteco positivismo» o el pseudopositivismo de antes y después, es justamente la teoría. De hecho, el valenciano invita a pensar la diferencia entre el erudito Menéndez Pelayo y el científico Menéndez Pidal, advirtiéndole que para Ortega ciencia no es erudición sino teoría (1959a: 55). Han de ensayarse interpretaciones que nos den razón de los hechos observados. De aquí salta Maravall a la importancia de la historia del pensamiento, un aspecto esencial de la historia: «Si se considera que hacer Historia es pensar sobre el significado de los hechos y comprobar hipótesis interpretativas de los mismos, se cae en la cuenta fácilmente de que es un elemento necesario de la misma aquello que pensaron sobre el significado de tales hechos sus mismos autores y otras gentes coetáneas» (p. 57). Como podrá observarse, estamos aún más bien en el terreno de la historia intelectual o del pensamiento, de las ideas, que en los primeros libros maravalianos aún aparece desligada del proceso social (Elorza 1986).

La atención a lo que sobre los hechos pudieron pensar sus mismos autores y otras gentes coetáneas nos sitúa a un paso de la historia de las

mentalidades. Es decir, de una historia de las ideas que, como indica Abellán distinguiéndola de la historia de la filosofía, presta atención a los elementos no intelectuales (1979: 77-78). A juicio del setabense, la dirección historiográfica seguida por Menéndez Pidal se orienta francamente hacia objetos de la historia del pensamiento:

La Historia del pensamiento es una manera de contemplar el objeto total de la Historia; trata de ver el acontecer humano, pero tal como se refleja en la mente de los mismos que en él se hallan implicados. Si es exagerada la afirmación de Collingwood, «no hay más historia que la Historia del pensamiento», sí cabe legítimamente afirmar que toda Historia en el fondo es Historia del pensamiento. Y a eso que en toda Historia es, quíerese o no, Historia del pensamiento, es a lo que cada vez más decididamente se ha ido orientando la obra de Menéndez Pidal (1959a: 58).

Llama la atención que Maravall sitúe la historia del pensamiento dentro de esa aspiración a la historia integral (Jover Zamora 1988: 56) o total tan propia de los *Annales*, así como su afirmación —del todo coherente con los presupuestos defendidos en *Teoría del saber histórico*: no hay hechos sino interpretaciones de los mismos, no hay datos aislados sino estructuras relacionales (Izuzquiza 2007: cxxxvi-cxxxix)— de que toda historia, lo quiera o no, es historia del pensamiento. La historia de las mentalidades, asegura bastante después, no es historia de datos materiales; utiliza las ideas, pero estas son el modo de presentarse los datos: «En este sentido la idea incorpora el dato. Lo incorpora y lo altera, claro está. Pero los hombres viven inmersos en esas deformaciones, en su atmósfera mental» (Maravall en Doménech 1980: 113). Del mismo modo que en física, como indica Heisenberg, no se conoce la naturaleza, sino la idea que tenemos de la naturaleza, en historia conocemos la idea de lo que ha sido, no lo que ha sido. Por lo tanto, el viejo programa de Ranke, conocer cómo sucedieron en realidad las cosas, es inalcanzable, porque las cosas siempre se ven a través de la lente de un observador: «Si se extrae una idea de una página mía sale chorreando datos; si se tropieza con un dato se hallará enseguida cómo fue interpretado. En historia, como en física, aunque de otro modo, el dato y su interpretación son inseparables» (p. 113). La historia de las mentalidades comprende, en el mismo plano, la referencia a los datos y

a las ideas, a las interpretaciones de esos datos o la elaboración mental de la información que proporciona la realidad.

No es algo que no vislumbrara ya el setabense como historiador del pensamiento. En «La historia del pensamiento político, la ciencia política y la historia», un artículo que también ve la luz en la *Revista de Estudios Políticos* y pasa a *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento* con el título de «Problemas de historia del pensamiento» (1960b: 13-81), insiste en que un hecho nunca puede enunciarse de una manera desnuda: «Los hechos humanos son siempre hechos envueltos en un pensamiento, son hechos que van tejidos siempre con ideas, sentimientos, aspiraciones, voliciones, etc., desprendidos de los cuales aquellos no es que resulten amputados, sino que como hechos humanos no existen» (1955b: 28). Hay por lo tanto que dilucidar el «tejido de pensamientos» del que los hechos están formados (p. 28). Todo hecho histórico es el hecho y el pensamiento del hecho, su interpretación (p. 30). El aludido método documentalista de Ranke solo es la manifestación, en el plano de la historia, de la misma concepción que rige en el campo de la ciencia natural, tal y como es formulada por Comte (p. 32). Es preciso tomar en consideración lo que de los hechos pensaron sus intérpretes coetáneos o posteriores porque es parte esencial de los hechos mismos (p. 34).

Aquí vuelve a considerar exagerada la afirmación de Collingwood conforme a la cual toda historia es historia del pensamiento, de modo que la labor del historiador se limita a descubrir el pensamiento inscrito en los hechos, a conocer procesos de pensamiento (1955b: 35). Este historiador británico no deja de ser un «desenfrenado idealista» al pensar que solo puede haber historia del pensamiento o que el conocimiento histórico tiene el pensamiento como único objeto (p. 36). El historiador, puntualiza Maravall, no puede comprender el acontecer sin tener en cuenta las ideas, pero estas ideas no son, como pretende el idealismo, el acontecer mismo: «Las ideas no se superponen a los hechos, sino que se tejen con estos» (p. 37). Siguiendo este camino, acaba considerando fecunda para el historiador la teoría orteguiana de las ideas y las creencias, un aspecto sobre el que volveré más abajo. Algunas ideas se convierten en creencias hasta confundirse con la realidad misma (pp. 55-56). Nuestro historiador del pensamiento, a punto de convertirse en historiador de las mentalidades, llama creencias a «todas las formas socializadas de interpretaciones mentales que no son

claramente ideas» (p. 57); y postula que la historia, irreductible a la historia del pensamiento, solo se hace transparente cuando se desentraña «la red de pensamiento en cuyas mallas se alojan los que se han llamado, simplemente, hechos» (1955b: 62; Abad 1987a: 12). Los argumentos se repiten en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia: es imprescindible comprender lo que los hombres han creído hacer para acabar de entender cuanto han hecho; todo hecho histórico es el hecho y su interpretación por quienes lo han realizado y quienes lo han vivido en su actualidad o sus consecuencias; la historia es siempre historia del pensamiento por uno de sus lados (1963a: 8).

Pertrechado de estos razonamientos, descubre en el Menéndez Pidal de *La España del Cid* (1929) una «utilización al máximo» de los puntos de vista de la historia del pensamiento en el plano de la historia general. Se despliega allí un cuadro de «maneras de pensar y de sentir» con las cuales se nos hace comprensible el acontecer histórico de cincuenta años de vida española: «Y de este modo la Historia no resulta un puro capricho hazañoso, sino una continuidad dotada de sentido» (Maravall 1959a: 63). Asoma aquí de nuevo el espíritu de los *Annales*, su rechazo de la historia política, meramente *acontecimental*. Al gran filólogo se le debería, en definitiva, una nueva historia de España, una nueva visión de la historia en su función de integradora de la comunidad (p. 88). Ahora bien, contra la interpretación del 98, la tesis menendezpidaliana es que España no es una creación de Castilla. Aquella existe antes de que esta tome una posición preponderante (p. 90). Con este matiz se suaviza un indudable castellanocentrismo del que no solo participa el 98 sino en cierto modo el Ortega preocupado por la vertebración de España y, como hemos visto, el Maravall que descubre en Castilla algo más que una tierra inanimada, toda una moral de la creación. Quitando hierro a la ideología castellanófila del filólogo coruñés, a la vez pone entre paréntesis su adhesión a la existencia de un supuesto carácter español: «Nadie como este ejemplar maestro que es M. Pidal se ve hoy libre de la inadmisible tendencia a explicarlo todo por una pretendida “peculiaridad” española» (p. 91). El de Xàtiva rinde homenaje a quien considera un maestro, pero le resulta necesario limar asperezas, adecuarlo a su nuevo pensamiento historiográfico. De todos modos, no deja de apuntar que en su ensayo «Carácter originario de Castilla», recogido después en *Castilla, la*

tradición, el idioma (1955), Menéndez Pidal la presenta como un pueblo innovador y de excepción, con un nuevo sentido de la vida social (p. 93).

Otro de los trabajos incluidos en *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento* se dedica a la visión histórica de España en Sánchez-Albornoz (1960b: 175-206). Tiene interés porque Maravall, como ya he adelantado, siempre se mostró contrario a ella. Aquí considera esa historia de España el despliegue de una antropología: «La historia de un pueblo, en este caso del pueblo español, aparece concebida como la línea continua de manifestaciones a través de los siglos de un modo de ser humano» (1960c: 261). No es sino la historia del *homo hispanus*, al que Sánchez-Albornoz dota de un valor arquetípico. Pero la aplicación de la antropología a la historia es también propia de Américo Castro y justo por este paralelismo se oponen tan constantemente uno y otro polemista: «Ambos escriben bajo la influencia de concepciones de la Historia que hunden su raíz en Dilthey y más recientemente en Scheler» (p. 261). La del autor de *España, un enigma histórico* es «la historia de una esencia, de algo permanente e idéntico a sí mismo, pero que se historiciza en el transcurso del acontecer, y en este adquiere conciencia de sí mismo» (p. 265). El *homo hispanus* se define por su dinamismo y activismo, por el hiperindividualismo y el afán de lo concreto y lo real, por el dramatismo y la religiosidad (p. 266). Se trata de una historia construida de acuerdo con la idea de los estereotipos nacionales (p. 276).

Solo unos años después, en un trabajo destinado a un volumen de homenaje a Sánchez-Albornoz, Maravall destaca su aportación a nuestro panorama historiográfico. Quienes vinieron después de él se encontraron por primera vez con «algo que era verdadera Historia y no una simple narración anecdótica», con una «Historia de estructuras sociales» (1964: 173). Incluso afirma que el homenajeado hizo superar el particularismo, el localismo en el cual venía encerrándose la historia de España (p. 174). Esto supondría una coincidencia con la labor de Menéndez Pidal. Habría hecho historia de España desde una perspectiva en la que se encuentran Europa, el Islam y América. El setabense prefiere en esta ocasión no acentuar las diferencias con el maestro. Antes bien, subraya cómo el investigador que se ocupa de la historia del pensamiento político y social es consciente de que su trabajo no sería posible sin la previa labor de Sánchez-Albornoz (p. 174).

A la muerte de este, no tiene sin embargo inconveniente en volver sobre el asunto de los «caracteres hispánicos» y de su polémica con Américo Castro. Aunque se siente más cercano a él, «ambos conservaban evidentes muestras de herencia romántica, y al hacer la Historia de España, lo que en ello en el fondo les atraía era la metafísica de España, el ser, la identidad, lo que es y no es “español”, su “esencia” (cuya repercusión en un repertorio de atribuciones caracteriológicas cada uno puede establecer según sus preferencias)» (1984c: 3). Emplear el verbo «ser», señala en otro lugar, es siempre muy peligroso para el historiador porque va cargado de sentido metafísico, esencialista, sustancialista: «No hay un ser histórico, no hay una esencia o forma de un ser colectivo, no hay una sustancia eterna» (1980: 15). Ha tenido maestros, confiesa, que han mostrado una fiel adhesión a fórmulas caracteriológicas de la historia, a las entidades subjetivamente vistas que vendrían a ser los pueblos. No solo el Menéndez Pidal que reflexiona sobre los españoles en la historia y en la literatura (Abad 1987a: 192-194, 1990: 189-190 y 1994: 141) sino también el Américo Castro y el Sánchez-Albornoz que, más allá de su polémica, acaban describiendo a los españoles mediante «la imagen de un bloque pétreo, un ser parmenídico», a diferencia de Vilar, quien jamás remite a esta mística del *Volksgeist*, del auténtico modo de ser de un pueblo (Maravall 1980: 16-17). La historiografía de Menéndez Pidal y de sus discípulos del Centro de Estudios Históricos, Castro y Sánchez-Albornoz, se caracteriza por la tendencia a creer en «una identidad permanente psíquico-vital o temperamental de los pueblos» (Abad 1987a: 199). La del valenciano, frente a la de estos tres historiadores, ha sido definida como más «materialista» (en el sentido de atenta a los componentes materiales de la vida social) y estructural, menos puramente cultural e ideográfica (Abad 1990: 194).

Me parece significativo, a este respecto, que en *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento* incluya la mencionada reseña de *El rapto de Europa*, de Díez del Corral, también publicada previamente en la *Revista de Estudios Políticos* (Maravall 1960b: 163-171). Aquí vuelve a enfatizar que nada en ese libro se parece a «una de tantas interpretaciones caprichosas de pretendidas peculiaridades españolas, capaz de llamar la atención del lector extranjero por su pintoresquismo, más o menos arabizante o hebraizante» (1959b: 241). Muy al contrario, Díez del Corral inserta a España en Europa, una de las grandes preocupaciones de

nuestro futuro historiador de las mentalidades (Batllori 1987: 58 y 1988a: 32; Iglesias 1987: 99-100, 1988b: 45, 1993: 298, 1998: 211, 1999: xv, 2012a: 270 y 2012c: 33; Jover Zamora 1988: 53-54, 56-57; Espadas Burgos 1988: 231; López Alonso 1990: 242; Galasso 2008: 32), pero que ya apunta en el presente historiador del pensamiento (Álvarez Junco 2001: 22). Por otro lado, en la reseña de la *Historia política de la España contemporánea* (1956), de Melchor Fernández Almagro, también publicada por entonces en la *Revista de Estudios Políticos*, la considera algo más que una relación de acontecimientos (1959c: 194). Se trata ante todo de una «construcción sistemática» en la cual el autor procura ofrecer el cuadro de cada una de las fases que estudia y la conexión entre esas fases, desde la Revolución de 1868 hasta la Regencia (p. 195). En sus obras anteriores sobre Cánovas, sobre Ganivet y temas o personajes del 98, Fernández Almagro ha practicado la historia del pensamiento. Los hechos contados en esta *Historia* llevan dentro de sí un pensamiento político que les da sentido y que el granadino sabe tener en cuenta —aunque este no sea su primer objeto— para construir inteligiblemente el paso de los acontecimientos (p. 196). El contacto con la nueva historiografía de los *Annales* comienza a dibujarse detrás de estas observaciones.

INSTITUCIONISMO E HISTORIA: RAFAEL ALTAMIRA

En el momento de su muerte, Maravall ultimaba la redacción de un artículo sobre la concepción de la historia en Rafael Altamira. Vio la luz póstumamente, en 1990, y cabe relacionarlo con el dedicado a Menéndez Pidal. Si este último está escrito cuando se otea en el horizonte el historiador de las mentalidades, el consagrado al alicantino se redacta al cabo de una larga trayectoria cultivando esa disciplina. Sin duda, habría formado parte de ese libro sobre la concepción de la historia en los noventayochistas que tenía programado publicar. En él comienza diciendo que, de los escritores comprendidos de alguna manera en el grupo del 98, seguramente Altamira fue aquel que por vías más directas y con más amplitud asimiló la concepción de la historia desarrollada por Giner de los Ríos y otros krausistas para afrontar la situación problemática del presente español. De esta base gineriana procederían su novedad y su limitación como historiador. Si leyó a psicólogos, sobre todo en la línea de lo que en su tiempo se

llamó psicología colectiva, prácticamente es irrelevante en él la presencia de sociólogos, «lo cual fue una pena, porque hubiera complicado intelectualmente y, a la par, le hubiera aclarado los planteamientos teórico-historiográficos» (1990c: 14).

Maravall no oculta desde dónde lee a Altamira. La historia social o la relación de la historia con la sociología prima sobre la psicología nacional, que nos devuelve al fantasma de los caracteres nacionales, de las esencias espirituales, en la línea del *Volkgeist*. Así, nota la ausencia en el alicantino del historicismo alemán, desde Dilthey a Meinecke, de la escuela norteamericana de la historia de las ideas o bien de la escuela social francesa de Simiand y Febvre, si bien conoce a Berr. Por lo demás, el marxismo tiene aparentemente poca relevancia en su obra y hay escasa receptividad hacia los temas económicos. Solo en apariencia, eso sí, porque en sus *Cuestiones modernas de historia* (1904) incluye un estudio sobre el materialismo histórico y muestra con ello, según Maravall, «el interés que desde el principio le mueve por buscar una historia estructurada y construida por el pensamiento» (1990c: 19). Parte allí del conocido prefacio de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*, «texto que contiene la versión más cerrada de un determinismo económico y alcanza el esquema de una Historia que no es relato, sino estructura mental» (p. 19).

Más arriba he comentado la relación del setabense con la teoría marxista de la historia. La concepción de la historia de Altamira le da pie a medirse otra vez con ella. Por un lado, está la previsible cuestión del determinismo económico, que matiza en nota a pie de página recordando el pasaje donde Engels se refiere a la participación de otros factores, pero concluye que «en último término» el económico es el decisivo. Por otro lado, lo aprendido con los *Annales* —la historia no es relato— le lleva a confluir con una teoría, la materialista, que hace de la historia «estructura mental». No es una alusión a la historia de las mentalidades. Se refiere a que el marxismo construye el objeto teórico de la historia, hace de la historia un objeto de conocimiento, y ya sabemos que lo mismo piensa, aunque sea bajo otra problemática teórica y otra concepción de la historia, el Maravall de *Teoría del saber histórico*.

Nuestro autor lee a Altamira, como a otros noventayochistas, singularmente a Unamuno y a Azorín, desde sus intereses como historiador social de las mentalidades que bucea en concepciones de la historia más o menos afines a la suya. Explica que el alicantino se limita a

unos cuantos comentarios sobre el discutido punto del determinismo económico, ya que algunos lo consideran factor único, exclusivo de la marcha del acontecer, y otros causa principal, dominante «en último término» en la historia. A Altamira no le atrae la economía como variable de la vida histórica y opta por una solución pluralista. Y así, diez años después, en *Cuestiones obreras* (1914), insiste en que la problemática social no se reduce en modo alguno a sus aspectos económicos. Naturalmente, Maravall está de acuerdo en no suscribir la idea de que el nivel económico es determinante en última instancia, así como en no identificar la historia social con la cuestión social u obrera, ya lo vimos páginas atrás. La suya es también una solución pluralista, pero esto es justo lo que el autor de *Psicología del pueblo español* (1902) busca y no encuentra: «una concepción de la Historia basada en la acción múltiple de muy diversas variables» (1990c: 19).

Otro factor de la teoría de la historia de Altamira destacado por Maravall guarda relación con lo que Braudel llama geohistoria. Antes que el autor de *El Mediterráneo*, el alicantino afirma la influencia del suelo a través de condiciones del más variado carácter —climatológicas, botánicas, zoológicas y etnográficas— en su libro *La enseñanza de la historia* (1891). Más tarde, reducirá la importancia del suelo en la formación del carácter nacional, «factor central en su definitiva concepción del acontecer histórico» (1990c: 19-20). Así, en *Psicología del pueblo español* sostiene que la personalidad nacional no depende por completo del suelo, sino ante todo y sobre todo de la existencia de un «espíritu común en el grupo», sin perjuicio de que el suelo influya a la hora de formar ese espíritu, como un factor del mismo junto a otros de carácter moral o ideal. Es esta creencia en una psicología específicamente española la que, como podemos suponer, aparta al setabense de Altamira. Sin embargo, como ocurre con Menéndez Pidal, aprecia su voluntad de no quedarse en el mero averiguar los hechos y pasar de la contemplación a la interpretación: «Siendo así que los hechos se hallan en conexión sucesiva y continua, conocerlos no es solo documentarlos por una u otra vía, sino verlos en esa cadena, en ese conjunto en que se enlazan, y para ello el observador ha de poner mucho más que la pura y simple contemplación; como llevo dicho, hace falta interpretar» (p. 23). El alicantino reconoce en el historiador una «intervención activa en construir cognoscitivamente la Historia» (p. 23). Podrá observarse aquí un punto de contacto entre ambos historiadores o una proyección de la concepción de la historia del segundo sobre la del primero.

Naturalmente una de las cosas a las que no puede permanecer ajeno nuestro autor es al carácter educativo que Altamira asigna a la historia, revelando con ello una «muy directa dependencia de la línea característica de la Institución Libre de Enseñanza» (1990c: 25). Por este camino presta atención a los problemas nacionales y busca su remedio en «la educación por la Historia» (p. 31). ¿No es lo que a su vez hizo Maravall? ¿No se convirtió en historiador del pensamiento político primero y después en historiador social de las mentalidades con objeto de atender y tratar de solucionar, más al modo de Ortega que del 98, el problema de España? Según su forma de ver las cosas, Altamira ya venía acusando, desde antes de la coyuntura clave de la derrota, la influencia de dos corrientes, la institucionista y la regeneracionista, y ambas le hicieron comprender que la situación crítica que España venía arrastrando, sobre todo desde la Restauración, imponía el doloroso deber de ocuparse de ella. El problema es que, con el desastre colonial, la mayoría de los autores que intentan hacerse cargo de esa situación crítica desembocan en la definición de la psicología nacional, incluido este historiador:

El institucionista Rafael Altamira es el precursor más significativo de esta tendencia. El tema central de la obra concierne a la definición del genio español y Altamira le concede importancia fundamental al elemento interno, psicológico, en la determinación de la personalidad nacional (p. 32).

Maravall ahonda en este desencuentro suyo con el alicantino. La creencia en una psicología del pueblo español le lleva a plantear en *La enseñanza de la historia* que esta no se reduce a sujetos individuales sino a un sujeto colectivo, social. Dado el interés de la Institución por recalcar la fuente popular en el desenvolvimiento cultural e histórico, ese sujeto no puede ser otro que la nación o el pueblo: «La consecuencia, en lo que a nosotros concierne, la sacaba el propio M. B. Cossío: el sujeto de la historia no son los personajes o héroes, sino el pueblo, el pueblo entero, porque historia es lo que se hace por todos» (1990c: 34). Reforzado por el espíritu *annaliste*, para el que siempre se trata de estudiar no al hombre sino a las sociedades, Maravall muestra su acuerdo con este planteamiento institucionista, despojándolo, eso sí, de las connotaciones románticas en torno al pueblo.

Pero la historia es un proceso sin sujeto, ya sabemos, sea un sujeto individual o un sujeto colectivo/social. Lógicamente, es algo que no entra en el horizonte historiográfico de nuestro autor, que recuerda cómo del mismo año crítico de 1898 es un ensayo de Altamira titulado «El problema del genio y de la colectividad en la Historia». Lo que discute en él es la cuestión cardinal de «quién hace la historia», cuál es el «sujeto histórico». Están quienes no quieren ver más que la acción de sujetos excepcionales y quienes solo aceptan la de las «masas ciegas». El alicantino se inclina por una posición intermedia, por encontrar las relaciones entre el genio o el hombre superior y la masa, la colectividad o la sociedad (1990c: 36). En *Los elementos de la civilización y del carácter españoles* (1950) refuerza su planteamiento psicológico de la historia de España y vuelve a destacar el «factor colectivo y anónimo en la producción de la historia» (p. 37). El setabense resalta la incorporación de Altamira en esa fecha tardía a la nueva dirección, atenta al «movimiento histórico colectivo», que se ha impuesto en un amplio sector de la historiografía. Sin duda, está pensando en la historia social y en su alergia a la historia basada en las grandes individualidades, el modelo al que quiere acercar los planteamientos historiográficos del autor de *Psicología del pueblo español*, allí hasta donde estos lo permiten, claro está.

En cuanto al asunto del sujeto de la historia, ese último libro de Altamira recurre a la idea de un «tercer sujeto histórico» ante la insuficiencia de la dicotomía genio/colectividad. El proceso histórico no obedece siempre a esta simple dicotomía, sino muchas veces a la oposición o la contribución conjunta de «minorías dirigentes» con poder social, político, cultural e intelectual y de «mayorías dirigidas» o al menos sometidas. Concluye así la existencia de una «doble vida nacional» o de grupos humanos, cada una con operaciones distintas: una ostensible, aquella de la que se ha encargado tradicionalmente la historia política; y otra oscura, que se ejerce en la intimidad de la vida individual y social (1990c: 38). Por fuerza, estos planteamientos tenían que llamar la atención de Maravall. Por un lado, debió de ver su proximidad a las concepciones minoritarias —sociales, políticas, culturales— de Ortega (Mata García 2011: 363); y, por otro lado, debió de pensar en su conexión con el Unamuno de la intrahistoria, coincidente a primera vista con las exigencias de la nueva historiografía, con el rechazo de la historia política por los *Annales*. De hecho, apunta que Altamira recoge aquí la versión historiográfica que el historiador social inglés Trevelyan y Lucien Febvre

han puesto ya en práctica con excelentes frutos: la «historia profunda», la de las sociedades humanas sin una faz singularizada, con un rostro anónimo por detrás del cual se desenvuelve la vida colectiva (1990c: 38).

A esa historia profunda, añade Maravall, Unamuno la llamó intrahistoria, pero de inmediato introduce un matiz: «Es cierto que Unamuno y Altamira no han llegado al mismo punto, aunque considero seguro que el segundo se sintió atraído hacia lo que el primero había señalado» (1990c: 38). Probablemente uno y otro, sigue diciendo, habrían hecho suya la «frase arriesgada» de Febvre en *La Terre et l'évolution humaine* (1922): «Pas l'homme, encore une fois: jamais l'homme; les sociétés humaines, les groupes organisés» (pp. 38-39). Se trata de una idea que ya ha aflorado en estas páginas y que el setabense, plenamente de acuerdo con ella, glosa así: el objeto de estudio de la historia es siempre el mismo, los hombres y las mujeres; pero nunca singularmente destacados ni eternos, inmutables, perpetuamente idénticos a sí mismos, sino los hombres y las mujeres en el cuadro de las sociedades donde se integran y en una época determinada de estas. No es algo que no comparta el otro fundador de los *Annales*. El Bloch de *Apologie pour l'histoire* sostiene, coincidiendo con Febvre, que el objeto de la historia es esencialmente el Hombre; o mejor dicho, los hombres/mujeres: «Más que el singular, favorable a la abstracción, conviene a una ciencia de lo diverso el plural, que es el modo gramatical de la relatividad» (1970: 25). La historia es la ciencia de los hombres/mujeres, pero de los hombres/mujeres en el tiempo (p. 36). En un artículo de 1937 titulado «¿Qué se le exige a la historia?» ya indica que los estudios históricos deben llevar a la práctica la fórmula admirable y casi profética de Fustel de Coulanges según la cual la historia no es una acumulación de acontecimientos pasados sino la ciencia de las sociedades humanas (Bloch 1999: 56).

No muy lejos de la posición intermedia de Altamira, Maravall postula que el medio social penetra al agente de un hecho histórico, pero una vez que este realiza su acción viene «la colaboración activa de las masas, el peso de su mundo social, irresistible y constrictivo» (1990c: 39). Con lo que no puede estar de acuerdo, en este largo y minucioso trabajo, es con la «idealidad» del genio o carácter de un pueblo, de un espíritu común que dota al grupo atravesado por él de una personalidad nacional. Esta idea del genio de un pueblo es constante a lo largo de la obra del alicantino. La toma incluso en sus últimos escritos como

fundamento para llegar a esa «historia colectiva» que tanto lo acerca a la historia social o al menos al programa de los primeros *Annales*. Sin embargo, la historia colectiva o profunda está lastrada en este caso por ese concepto «psicologista» de genio nacional. Maravall no puede compartir su aplicación a la historia de España, al problema de España:

La aplicación al caso español de la teoría del genio, carácter o espíritu común, bajo el cual un pueblo se constituye y diferencia de los demás, es el objeto inmediato y, a la vez, final de la tarea historiográfica que Altamira se impuso y toda su teoría del conocimiento histórico está promovida y orientada por ese objeto de su preocupación (p. 43).

Por descontado, la teoría del genio nunca fue objeto de preocupación para el setabense; o mejor dicho, solo lo fue para negarla. Nos explica cómo Altamira, uno de los pocos que en el 98 acusa dolorosamente la crisis, la «experiencia corrosiva» de la derrota militar ante los Estados Unidos, escribe tres trabajos para examinar esa grave crisis nacional: «El problema actual del patriotismo» (1898), «Caracteres psicológicos del pueblo español que pueden contribuir a conocer la situación actual» (1899) y el discurso de apertura del año académico en la Universidad de Oviedo (1898). Los tres serán reelaborados y publicados en 1902 con el título de *Psicología del pueblo español*. El tema central de los caracteres del ser histórico español todavía persiste, como queda dicho, en una última obra escrita en el exilio, en los años cuarenta, la mencionada *Los elementos de la civilización y del carácter españoles*. Hay un ser español que determina unos caracteres. Este modo de ver las cosas, apunta Maravall, se encuentra en Menéndez Pidal, en Madariaga, en Américo Castro, en Sánchez-Albornoz y hasta en Ortega y Gasset («bajo una forma muy alterada», precisa). Acaba así marcando las distancias entre Altamira y Ortega. La forma que tiene de unir estos dos nombres es muy sutil. Pues recuerda que a la cabeza del prólogo de ese libro, redactado con un planteamiento esencialista y caracteriológico, el alicantino transcribe una breve frase que atribuye a un profesor alemán cuyo nombre ha olvidado. Altamira tiene avanzada edad y la memoria le falla. Esa frase es la siguiente: «¿Dios mío! ¿qué es España?». En realidad, pertenece al Ortega de las *Meditaciones del Quijote* (1914).

Más allá del afán de precisión, lo decisivo es que ambas formas de preguntarse por España, la de Altamira y la de Ortega, tienen para

Maravall poco que ver entre sí. La de su maestro es inseparable del concepto de destino, de quehacer colectivo, de caminar que se hace a sí mismo, y por lo tanto encierra «un sentido relativo a la existencia, un sentido precisamente histórico»; la del alicantino es caracteriológica, psicológica: «Se refiere, no a la libertad de hacerse, sino a la posesión de unas cualidades que definen» (1990c: 44). No creo necesario explicitar de quién está más próximo nuestro autor. La historia de España no es para Altamira sino la historia del sujeto español, la historia del despliegue de sus calidades (p. 45). Este recurso historiográfico del estereotipo del *homo hispanus*, esencialista y metafísico, la nostalgia del diferencialismo (Iglesias 1996, 1998: 218, 2012a: 270, 2012b: 96-97 y 2012c: 37) o del excepcionalismo (Iglesias 1993: 302-303 y 1999: xv), no puede ser compatible con el programa europeísta y orteguiano del setabense. No se trata de separar a España de Europa —en la línea de Unamuno— sino de acercarlas, de entender la segunda como solución del problema que es la primera, al modo estricto de Ortega.

Al igual que Ganivet, Altamira hace una enérgica defensa de la autenticidad nacional, si bien Maravall aprecia algunas diferencias relevantes: hay una eliminación del casticismo y del tradicionalismo preceptivos; no existe incompatibilidad con la técnica ni con la modernidad; no cabe que el pueblo español se comporte siempre igual, encerrado en sí mismo. Aun así la evidencia se impone: «Pero en nuestro autor la noción de características permanentes, de notas constantes, es cosa que lleva arraigada desde el comienzo hasta el final» (1990c: 46). Desde la primera gran escritora que estableció las cualidades y notas diferenciadoras de lo español, Fernán Caballero, hasta Sánchez-Albornoz, pasando por Ganivet, Menéndez Pelayo y Unamuno, Altamira habría sido el historiador o escritor que mayor importancia da a ese factor de la psicología colectiva en la historia de nuestro pueblo.

El capítulo segundo de *Los elementos de la civilización y del carácter españoles* desgrana un conjunto de notas características a lo largo de nuestra historia: individualismo, sobriedad, originalidad, intuición, realismo, universalismo, tradicionalismo, sentimiento del honor. El setabense está lejos de compartir esta visión esencialista de la historia de España, pero la figura de Altamira le resulta de interés porque medita sobre el estado de postración del país tras la derrota del 98 y porque su preocupación por el sujeto histórico español, por el genio nacional y por el espíritu del pueblo, le conduce a subrayar el papel educativo

y transformador de la historia. Reflexionar sobre la concepción historiográfica del alicantino equivale a reflexionar sobre la modernidad y sobre España, sobre sí mismo en última instancia. Y algo semejante puede decirse de todos los trabajos que Maravall dedica a la historia en los escritores del 98 y no ya en los historiadores en cierto modo noventayochistas (Menéndez Pidal, Altamira). Sobre todos ellos estaba preparando un libro bastante avanzado antes de fallecer que iba a titularse *Visión de la historia y programa de reforma en los escritores del 98* (Abad 1987b: 371; Álvarez de Miranda 1987: 411; Iglesias 1991: 9-10, 1993: 294, 297, 1998: 214-216, 2012a: 269 y 2012b: 93). En concreto, le sobrevino la muerte mientras preparaba el capítulo sobre Maeztu (Cuenca Toribio 1990: 100).

XI La historia de los escritores

IDEOLOGÍAS DEL 98: GANIVET Y VALLE-INCLÁN

Al abordar precisamente el tema de la autenticidad nacional en Ganivet, Maravall comienza señalando que toda su obra constituye «una continua meditación sobre España» (1965b: 389). Sin embargo, esta meditación deriva hacia un terreno y un tipo de análisis que desde luego no son los suyos. Porque, como indica nuestro autor, Ganivet adelanta en *Granada la bella* (1896) que está trabajando en un libro sobre «la constitución ideal de la raza española». Este libro no va a ser sino el *Idearium español* (1897), donde aclara que su intención es restaurar la «vida espiritual de España». Asoma de nuevo el fantasma del carácter nacional. El ganivetiano es un pensamiento utópico que también se despliega en dos novelas, *La conquista del reino de Maya* (1897) y *Los trabajos del infatigable creador Pío Cid* (1898), así como en el debate público con Unamuno que tiene lugar en la prensa y se publica en 1912 con el título significativo de *El porvenir de España*. De este escritor arranca una actitud que en cierto modo llega hasta el prólogo de Ortega a las *Meditaciones del Quijote*: se impone hacer un acto de contrición colectiva, dice el primero; conviene hacer un alto en la encrucijada antes de proseguir la ruta, aconseja el segundo.

Ortega siempre es el punto de referencia para el de Xàtiva: «La actitud y aun el léxico tienen mucho de común en ese Ortega de 1914 con la herencia del momento ganivetiano. Y, sin embargo, la idea que finalmente emerge es otra y diferente» (1965b: 391). Por supuesto, eran dos meditaciones muy distintas sobre España (y sobre su símbolo arquetípico, don Quijote). El granadino es un ejemplo de la problemática relación entre voluntad de nación y destino histórico:

Los nacionalistas del XIX intentaron que ese destino fuera entendido precisamente como libertad, libertad de los individuos, libertad democrática. Mas es probablemente Ortega el pensador que más plenamente que otro alguno acertará a identificar destino y libertad. Mientras que Ganivet no habría de lograr nunca ver claro en esta cuestión y su teoría de la nación oscilaría siempre entre los dos polos, con un constante riesgo de que la necesidad del destino ahogue el ejercicio de la libertad (p. 393).

El *Idearium español* acaba siendo una larga e insistente lección de historia, eso sí, «todo lo caprichosa que se quiera» (1965b: 396). Pues su autor cree en la existencia de un genio, carácter o espíritu español, de un alma nacional: «Si España es una nación y una nación es, ante todo, un espíritu que se desenvuelve en su historia y vive en su territorio, quiere decirse que la empresa de restaurar a España equivale a depurar y consolidar su espíritu» (p. 396). Maravall no deja de afirmar que cuando ya era conocido en todas partes el descubrimiento de Marx sobre «los condicionamientos socioeconómicos de la vida espiritual», cuando la sociología de la cultura había tomado amplios vuelos, Ganivet seguía aferrado a una «interpretación intelectualista, idealista, de la historia» (p. 397). Serían las invenciones intelectuales, las ideas, las que transforman la humanidad, las que echan la historia a andar. La interpretación espiritualista de las naciones obliga a cada una a esforzarse por ser ella misma, por conservar su autenticidad: «Esa moral de la autenticidad rige la historia y la política, constituyendo el principio fundamental que inspira el *Idearium*» (p. 398).

Para cumplir con la exigencia moral de fidelidad a sí misma, lo que España ha de hacer es encerrarse, pugnar por un «periodo español puro», por un retraimiento sistemático, la base del nacionalismo ganivetiano (1965b: 401). Este imperativo se concentra en una fórmula de raíz agustiniana: *Noli foras ire, in interiore Hispaniae habitat veritas*. Hay que cerrar con cerrojos, llaves y candados todas las puertas por donde el espíritu español se escapó de España, dice el autor del *Idearium* (p. 402). He aquí la receta para la restauración de la vida española. Nada más contrario al europeísmo de Ortega y de su discípulo Maravall:

Ganivet, como ya señaló Ortega, posee un amplio conocimiento del panorama europeo. Tal vez por esa razón, Ganivet estuvo situado en

posición adecuada para, al contemplar la posición marginada en que había quedado España, plantearse como ninguno antes que él (y esto no es olvidar tampoco aquí los nombres de Cadalso y de Larra), la polaridad, que por primera vez toma en él caracteres de antinomia, España-Europa (p. 403).

Nacionalismo españolista a ultranza, aislamiento, ensimismamiento espiritualista frente a europeísmo y modernización: Maravall no podría estar más en desacuerdo con la receta ganivetiana para salir de la crisis, no ya de la crisis de la Restauración o la del 98, que no alcanza a analizar el granadino, sino de la crisis más larga de la que ya son conscientes intelectuales como el ilustrado Cadalso o el romántico liberal Larra. No solo la creencia esencialista en un alma nacional o la concepción idealista de la historia, sino también y sobre todo esta antinomia España-Europa (en la que cae asimismo el Unamuno con quien se ve obligado a polemizar Ortega), alejan al setabense del autor del *Idearium*. Ganivet rechaza bajo el nombre de Europa algo que no quiere aceptar: la civilización técnica. Es el primero en asegurar lo que luego se ha repetido, «disparatadamente», hasta la saciedad: la incapacidad para lo mecánico y los adelantos materiales, la creencia de que España ha realizado grandes empresas ideales, mientras que las demás naciones se han dedicado a la ciencia empírica y pragmática, cuyo valor ideal es nulo. La cuestión clave es la negativa del granadino al progreso (un concepto que preocupó, como es sabido, a nuestro historiador), a la conversión de España en una «nación a la moderna»: «La invidencia de Ganivet para los valores sociales y humanos, para los valores intelectuales y, más aún, espirituales, de la técnica moderna, es sorprendente por lo absoluta» (p. 405).

Cuesta creer que se hubiera expresado de esta forma el Maravall antimoderno de los años treinta y cuarenta, coincidente con Ortega y Heidegger en el rechazo de la técnica. Es el historiador de las mentalidades europeísta, progresista, de la década de los sesenta quien se pronuncia en términos tan taxativos, lo cual no deja de representar una posición «política» en la España del momento, no solo por sí misma —rechazo de la diferencia española, del esencialismo historiográfico, del alejamiento de Europa— sino porque además Ganivet había sido un autor reivindicado por el pensamiento franquista y reaccionario. Ese historiador de las mentalidades se pregunta por qué esta invidencia

del granadino para los valores de la técnica: «Ganivet resulta ligado a los intereses de una sociedad estática y tradicional que ciega toda su posible visión de los valores de la sociedad moderna» (1965b: 406). Maravall no solo hace historia del pasado; a la vez procura actuar con ella en el presente. El autor del *Idearium* predica el «inmovilismo a ultranza», se muestra solidario con el tradicionalismo de una sociedad estática: «La tesis de la autenticidad es el reflejo de una situación estática de intereses» (p. 407).

No muy distinta es la tesis que desarrolla por esas mismas fechas en un artículo sobre Valle-Inclán. Su modernismo, lejos de ser una simple cuestión estética o una superficial moda literaria, constituye «todo un problema social» porque responde a la necesidad de «marcar su desagrado contra la crasa satisfacción de ciertos grupos sociales» (Maravall 1966: 226). Se refiere, claro está, a la burguesía. No deja de ser relevante para la historia literaria, sobre todo para una historia social de la literatura española, esta interpretación del modernismo, que en la obra valleinclaniana tendría una «razón de oposición social»: el gusto por lo aristocrático, por lo originario y primitivo responde a un rechazo de la realidad presente, realidad sentida como hostil. Solo las interpretaciones sociológicas del modernismo, como esta de nuestro historiador, han incidido en que no constituye precisamente una estética evasiva, sino una respuesta del artista a la sociedad burguesa. La «preocupación moral» acompaña a la poética modernista: «El modernismo de Valle-Inclán es una postura ante la sociedad, un recurso de literato que conscientemente asume una actitud ante la sociedad» (p. 226). Ser literato, al menos al modo del gallego, no es una «manifestación de una irresponsable tendencia a la evasión o cosa parecida»; es más bien «un modo, congruente con el estado de ciertas sociedades, de hallarse en ellas, de instalarse en ellas» (p. 227).

Este planteamiento contribuye a romper con la dicotomía que estableció la crítica tradicional entre un 98 comprometido con el problema de España y un modernismo evasivo, instalado sin más en la autonomía artística, desinteresado de cuanto sucedía a su alrededor. Maravall se acerca a la idea sartreana de que el escritor está siempre «en situación», situado social e históricamente (García 2016a: 312). No da, sin embargo, el paso de considerarlo lo que realmente es: un productor social más, como diría Walter Benjamin (1987); o sea, alguien que reproduce o contradice la ideología dominante, nacida como

sabemos de la lucha de clases, la cual también se desarrolla a nivel ideológico. Nuestro autor sitúa, contextualiza socialmente al literato, pero no llega a ver —o simplemente no quiere llegar a ver— que está comprometido con una ideología, con esos «intereses» que él mismo aprecia en Ganivet o en Valle-Inclán.

Maravall recurre al libro de Laín Entralgo sobre el 98 para dar por demostrada la presencia en Valle-Inclán de los temas de sus compañeros de generación más volcados sobre el problema de España. La «raíz social» de su obra no solo se evidencia en las novelas y los esperpentos de la «última época», tan marcadamente políticos, sino también en la etapa inicial modernista. El Valle modernista, carlista, revolucionario, solo se entiende por «referencia a la sociedad en que inicialmente se formó y frente a la cual ejercitó su opción de ser ese literato que afortunadamente hoy podemos leer y conocer» (1966: 227). Como otros escritores, está conociendo en las últimas décadas del siglo XIX una crisis histórica general en España debida al «paso, muy lento y retrasado, de una sociedad tradicional y estática a una sociedad moderna» (p. 228). La burguesía capitalista hace un pacto con la aristocracia civil, militar y eclesiástica. Por aquel entonces van apareciendo entre nosotros variados elementos de un «verdadero capitalismo» que, matiza el de Xàtiva apoyándose en Tuñón de Lara, no deben velar sin embargo la permanencia de una estructura agraria en nuestro país: «En la sociedad española de la Restauración los intereses tradicionales predominan sobre los nuevos y les imponen su propia mentalidad» (p. 229). He aquí la palabra clave: mentalidad; una atención a la mentalidad anclada en la historia social.

La reacción gesticulante de Valle-Inclán depende de este choque en la vida nacional, más determinante que la pérdida de las últimas colonias, pues esta apenas afecta a los escritores del 98. Las novedades burguesas intentan abrirse paso en una sociedad de base agraria y tradicional. De este conflicto surgen perturbaciones y el autor de las *Sonatas* las atribuye a las novedades de la sociedad burguesa, capitalista. Su obra responde a «las manifestaciones socio-intelectuales que derivan del choque producido en el interior de una sociedad estática que comienza a renovarse» (1966: 231). Se podría concluir que, como Ganivet, es otro antimoderno. Maravall recurre de nuevo a Laín Entralgo:

Laín señaló en los del 98 el recuerdo que cada uno de ellos conserva de la incontaminada pureza de su ambiente local y originario, lo que

produce en cada autor la nostalgia de un paraíso alejado. Junto a esto se levanta la protesta, ordinariamente de carácter irónico, contra las novedades introducidas, de las cuales no se estiman más que sus aspectos negativos, es decir, aquellos aspectos que, en confrontación con los valores estáticos de la tradición, se prestan a ser caricaturizados (p. 231).

Los análisis sociológicos del 98, de Abellán (1973) a Mainer (1972), han mostrado una ideología pequeñoburguesa en crisis, atemorizada ante el avance de la modernización burguesa, del mundo industrial y del capitalismo; una ideología pequeñoburguesa que oscila entre la nostalgia de una economía artesanal y el radicalismo político o la tentación revolucionaria. No son planteamientos que se alejen demasiado de lo apuntado por Laín y lo suscrito por Maravall, para quien las protestas de los noventayochistas arrancan de una «mentalidad» que pide el restablecimiento de la tradición o la llegada de un futuro en el fondo ahogado por el deleznable presente. Por eso tradicionalismo y «pseudo-utopía futurista» llegan a confundirse (1966: 231). A Valle-Inclán la base agraria de la sociedad tradicional, de una España eminentemente rural, como lo es su Galicia, le parece sofocada bajo una falsificación capitalista, liberal y constitucional. Su protesta se traduce, primero, en una elaboración estética de esa sociedad amenazada que le lleva a defender la quietud, el agrarismo arcaizante y el carlismo; pero cuando advierte que la sociedad arcaica no se puede conservar se desplaza al anarquismo, a la solución del poeta anarcoide de *Luces de bohemia* (1920). No es un restaurador arqueológico sino un «tradicionalista a lo vivo» que prefiere la leyenda a la historia, pues en la primera lo que ha sido sigue siendo (p. 232). No cultiva la intrahistoria de Unamuno, sino «esa antihistoria que es la tradición legendaria» (p. 233). Defiende la tradición por estética y llega a una estética de la quietud en *La lámpara maravillosa* (1916). También estéticamente hay que buscar la inmovilidad de las cosas.

La estructura social del mundo que representa este escritor se reduce a dos grupos: «señores y criados, y como fondo una masa pasiva y amorfa de desheredados y desvalidos» (Maravall 1966: 241). Esto es, una sociedad señorial y feudal, inmovilista, como su estética; una sociedad en que apenas se vende y se compra, en que no hay salario:

Trabajar es servir. Una vez más, se trata de una estampa medieval, utópicamente presentada. En la Edad Media, escribió Marx, las relaciones sociales de los individuos en su trabajo se dan como relaciones interpersonales, sin tomar el aspecto de relaciones sociales entre las cosas, es decir, entre los productos del trabajo. Con ello concuerda la estampa valleinclanesca (p. 241).

Semejante lectura de las relaciones de producción feudales puede inducir a equívoco: son relaciones de explotación, como las capitalistas; solo que la explotación, no menos descarada y brutal, se intenta tapar con velos religiosos, con la sacralización teocéntrica y la ideología de la servidumbre. Las feudales son tan relaciones sociales como las capitalistas, no son simples relaciones interpersonales que habría que añorar en unas relaciones sociales capitalistas supuestamente más alienantes de los individuos, más enajenadoras —cosificadoras— de los productos del trabajo. Pero es cierto que la ideología pequeñoburguesa del 98 tiende a idealizar esa economía precapitalista, artesanal, a vivir la utopía inmovilista que mira al pasado y no es sino el reverso de la utopía anarquista, socialista o revolucionaria.

Maravall llega a hablar, y esto es lo que realmente me interesa, de «la ideología que sustenta la obra valleinclanesca» (1966: 242). Entiende por ideología un conjunto de ideas que poseen desde luego una raíz social, pero está lejos de situar el concepto en el campo teórico marxista. No cabe, aun así, sino estar de acuerdo con este juicio sobre la ideología del gallego: «Se trata de una reviviscencia del pasado, de tipo utópico» (p. 242). El carlismo es la fórmula que salvará de la amenaza burguesa, capitalista y liberal a la sociedad rural y arcaica, anclada en la tradición. Tanto Ganivet como Unamuno coinciden con Valle-Inclán en este fondo ruralista, aunque su solución política no llegó a los términos radicales del autor de *Luces de bohemia* (p. 245). En realidad, sin ese fondo ruralista no se entiende casi todo el llamado 98 (Luque González 2023: 60-68, 227-229, 332-334, 342-369), aunque las soluciones políticas lleven a estos autores por caminos distintos, en efecto. Pensemos en la diferente visión del campo de Castilla que presentan un Azorín y un Machado, sin ser este el momento de discutir la clasificación del segundo como noventayochista o el marbete de 98 en general.

Si la adhesión al carlismo es inseparable de la defensa de una sociedad arcaica y rural, de la utopía que mira al pasado, la utopía que mira

al futuro conduce a Valle-Inclán al anarquismo. Pero las dos caras de este autor sienten el *élan vital* —bergsoniano, soreliano: recordemos el artículo sobre Baroja— de la violencia: «El carlista y el anarquista están reunidos en Valle-Inclán por una misma mística de la violencia» (Maravall 1966: 249). Desde los supuestos de la «mentalidad valleinclanesca», que en un primer momento lo llevan al carlismo, no había otra salida, llegado un momento de crisis, que el anarquismo. No le interesa, puntualiza nuestro historiador, la revolución socialista, sino la revolución contra la burguesía: «Por eso, pudo ser carlista o ante-burgués y pasar a ser anarquista o anti-burgués» (p. 251). No se trata de entrar en absoluto en la actuación política real del gallego. La historia social de las mentalidades tiene que moverse con otras sutilezas. La conclusión es esta:

Lo que pretendemos solo es presentar la hipótesis de que el carlismo y el anarquismo que aparecen como factores de su obra responden a la réplica de una mentalidad arcaizante y fideísta, formada en una sociedad estática de base agraria y estructura cerrada, contra las novedades de una sociedad burguesa (p. 254).

Nos encontramos otra vez ante la cuestión central de la labor historiográfica maravalliana: los desarrollos y contradicciones de la modernidad (burguesa) a la hora de instalarse en España; y la literatura como documento fundamental para estudiar las vicisitudes de esa mentalidad burguesa en sus relaciones, coexistencias y luchas con otras mentalidades, como la arcaizante que representa Valle-Inclán.

LA MICROHISTORIA DE AZORÍN: *EADEM SED ALITER*

Por lo que se refiere a Azorín, Maravall le dedica dos trabajos muy distintos. El primero forma parte de un homenaje al maestro al cumplir los noventa años y se centra en su relación con nuestros clásicos. El otro, bastante más largo, analiza su idea de la microhistoria. Es este último el que caber situar, propiamente, dentro del marco de la historia social de las mentalidades, de la preocupación de nuestro autor por las distintas concepciones de la historia en la España moderna y contemporánea. Pero la breve nota destinada a exponer cuál ha sido

la labor de Martínez Ruiz con los clásicos también es reveladora de la implicación del Maravall liberal y europeísta con los escritores que, como los del 98, trabajaron por la construcción de una cultura nacional.

Precisamente comienza esta nota llamando la atención sobre una expresión que Moratín empleó quizás por primera vez: «literatura nacional». De puro corriente, no apreciamos lo que pudo significar en su momento. La intención es destacar que Azorín «ha llevado a cabo la nacionalización de nuestra literatura, la ha interiorizado en la conciencia de generaciones de españoles, como ninguno antes que él; la ha potenciado al máximo como factor de integración de la comunidad» (Maravall 1963b: 77-78). El de Monóvar participa decisivamente, en efecto, en la invención de la literatura española (Mainer 2000: 151-190), en la lectura actualizadora y moderna de los clásicos y por lo tanto en su integración en el canon que manejamos hoy (García 2017). Todo eso lo hace poniendo en práctica un nuevo concepto de lectura y de historia literaria (García 2016b). Con razón advierte Maravall que, en los primeros años de su labor, Azorín se queja de la falta en España de una historia literaria que sea verdadera historia, una historia interpretativa, psicológica, interna, frente a la crítica erudita a la que, con peor o mejor fortuna, se han entregado Amador de los Ríos, Cejador y Menéndez Pelayo. Después de su larga tarea, ha realizado la empresa que anhelaba: «Nuestra literatura de los siglos pasados está hoy entretejida con las fibras de nuestra existencia colectiva» (1963b: 78).

Aparte de esta nacionalización de los clásicos, decisiva para la invención de la literatura española y para la invención de España, Maravall destaca el valor «arbitrariamente convenido», incluso la «ideología de clase», sobre los que a juicio de Azorín reposa el clásico. Con ello da a entender que la consideración de un autor como clásico es movable, cambia a lo largo de la historia, está sujeta a transformaciones. Y además, que en esa consideración del clásico como tal intervienen las ideologías, que estas no se hallan ausentes en el campo de la estética y de la literatura y que en efecto siempre son de clase. El setabense advierte en esta idea un «sociólogo actualísimo». Este tinte sociológico en la lectura de los clásicos, la nacionalización de nuestra literatura y el rechazo de una historia literaria simplemente erudita en favor de una historia literaria interpretativa, por fuerza tenían que ser valorados positivamente por nuestro historiador.

En última instancia acaba proyectando sobre este escritor del 98 la moral orteguiana de la vida:

Azorín es hoy, no eruditamente, sino vitalmente, nacionalmente, el creador de nuestros clásicos, porque les ha dado el papel que como a tales les corresponde: la incitación a nuestro propio destino, que está siempre por delante, en la aspiración a una vida renaciente, según pedía en *Los valores literarios* (p. 79).

La incitación al destino es, recordemos, el título de un artículo maravaliano de los años treinta publicado en la revista *Cruz y Raya*. Destino individual y destino nacional se confunden en este ferviente discípulo de Ortega, como ya he señalado. El maestro Azorín, a quien Maravall siempre sentía cerca de los jóvenes cuando apenas se iniciaba en la literatura, participa en la edificación de ese destino nacional.

Nuestro historiador social de las mentalidades publica cinco años después el artículo en el que aborda la idea y el sentido de la microhistoria en el alicantino. Valga como curiosidad que aparece dedicado a Laín Entralgo, el viejo amigo falangista que se propuso recuperar al 98 en el primer franquismo. La redacción de este artículo está justificada desde el momento en que, como recuerda Maravall (1968: 28), el de Monóvar define la generación del 98 —publicitada por él mismo en 1913— como una «generación historicista». Lo hace en su libro *Madrid (La generación y el ambiente del 98)*, de 1941. El interés por la historia sería por lo tanto común a todos estos escritores. Lo confirmará después el estudio de Ciplijauskaitė (1981). Pero, como ocurre prácticamente siempre que el setabense aborda a un noventayochista, la sombra de Ortega acaba apareciendo; y así deja constancia de que la meditación orteguiana sobre la historia es la final etapa de plenitud del historicismo imperante en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del XX. Todos los del 98 tienen su manera propia de entender la historia, aunque sobre un «fondo común». Dejando aparte a Menéndez Pidal, que es historiador, no es posible entender a Unamuno sin clarificar el significado de la intrahistoria para él, ni a Ganivet sin apreciar el papel del mito nacional, ni a Valle-Inclán despojándolo de su ropaje de leyenda, ni a Baroja si no se toma en cuenta el valor de material literario que para su obra tiene la biografía, ni a Azorín sin penetrar en «esa manera de considerar la historia que es la

microhistoria» (p. 29). Esta enumeración da cuenta de que Maravall tenía perfectamente programado el estudio de cada uno de esos autores y de sus respectivos conceptos de historia o de sus relaciones, en cuanto escritores, con esta disciplina. Para entonces, ya habían visto la luz los trabajos sobre Menéndez Pidal, Ganivet, Baroja y Valle-Inclán.

Por lo que respecta a Martínez Ruiz, subraya la visión positivista de la realidad y el pensamiento inconformista, revolucionario, que caracteriza su primera etapa. Las lecturas de ciencia social le llevan a un «determinismo espiritualista», ya que cree sujeto a leyes tanto lo físico como lo social y lo moral (1968: 32-33). Esta afirmación de «la contextura legal, fija, de las cosas humanas» no le hace resignarse a un estado del país que repudia y que se siente impulsado a transformar. Su determinismo social es compatible con la esperanza del valor de la educación. De hecho, proclama que en España el problema fundamental es el pedagógico (p. 34). Como vemos otra vez, la pregunta por la concepción de la historia en este u otro noventayochista es inseparable de la forma que tuvo de entender y actuar ante el problema de España. Al leer a Menéndez Pidal, Altamira, Baroja, Ganivet, Valle-Inclán, Azorín y Unamuno, de alguna manera Maravall se está leyendo a sí mismo, siendo consciente, por supuesto, de que se encuentra instalado en una coyuntura histórica muy distinta y aun así forma parte de un *continuum*, de la preocupación moderna por España que arranca de los ilustrados como Cadalso. Por eso no puede estar sino de acuerdo con la idea azoriniana de que el problema fundamental es el pedagógico. Si mucho después pondera el valor educativo que Altamira otorga a la historia, aquí pone de relieve cómo, después del desastre militar del 98, se acentúa por todas partes «el pedagogismo que venía ya de atrás y se prolongaría hasta la generación siguiente: desde Picavea, Morote, los krausistas, Costa, a Santiago Alba, Luis Bello, Zulueta, el propio Ortega» (p. 34).

El maestro Ortega asoma no solo por el lado del historicismo sino también por el lado del pedagogismo nacional. Resulta inevitable que se cuele de nuevo en la lectura maravaliana de Azorín porque además medita sobre la cuestión del tiempo en este noventayochista. Nuestro historiador tiene muy en cuenta la reflexión titulada «Azorín o los primores de lo vulgar», incluida en el segundo tomo de *El espectador* (1917). Inevitablemente vuelve sobre la imagen de las nubes, siempre varias y siempre las mismas, que el de Monóvar emplea en un capítulo

de su libro *Castilla* (1912); y afirma: «Tal vez lo más hondo que Ortega ve en Azorín sea esto: el tiempo como un movimiento *eadem sed aliter*» (1968: 40). Esto es, el «vivir es ver volver», al fin y al cabo más cam-poamoriano que nietzscheano. Maravall puntualiza: «Retorno, sí, pero sobre un fundamental “ser distinto”» (p. 44). Hay relación, no correspondencia con Nietzsche (p. 45).

Ni Ortega ni Machado estuvieron de acuerdo con esta concepción azoriniana del tiempo y con sus implicaciones ideológicas y políticas, sobre todo porque suponía el tradicionalismo, el inmovilismo, la perpetuación de las cargas del pasado a la hora de pensar una solución para el problema de España (García 2010: 201-211). Nuestro historiador se sitúa en esta línea (en la orteguiana, por supuesto, no en la machadiana jacobina):

Con esa idea de «ver volver» las cosas, Azorín, en perfecto ajuste con el medio de que nos está hablando al expresarla, pone de manifiesto un fondo de espiritualidad arcaica que se mantiene en medios tradicionalistas y estáticos. En general, las obras de Azorín en que se recoge esa idea, nos trasladan a un medio agrario. Los pueblos y las gentes de que con preferencia nos habla, que nos presenta en esas páginas suyas, son campesinos (1968: 45).

El análisis coincide del todo con el que hace sobre Valle-Inclán. Aquí aflora ese «fondo común» de los noventayochistas. Sin embargo, cada uno tiene sus particularidades. En el caso de Azorín el mito del eterno retorno es propio de una mentalidad campesina, pero el «contenido ideológico» de su obra no se reduce a esa concepción del tiempo surgida de su inmersión en el ambiente arcaizante de los pueblos castellanos. El de Monóvar es un hombre de ciudad, de vida urbana y de lecturas actuales, con lo cual no puede impregnarse del «miedo a la historia» que deriva de una concepción circular del tiempo. Predomina en él, «sobre la visión cíclica, la visión historicista» (1968: 46). Solo que presta atención a los hechos sin relieve, a los pormenores cotidianos, a los sucesos apenas observables de lo que él mismo llama la «menuda historia»; esto es, a un tiempo que discurre con un ritmo lento, casi imperceptible, con lo cual no tiene sentido buscar los grandes cambios, sino fijarse en los hechos pequeños para captar lo que cambia, pero también lo que dura y se repite.

A esto lo llama el setabense microhistoria (p. 49), dándole un sentido que solo roza tangencialmente el concepto popularizado poco después por Carlo Ginzburg.

Maravall llega a esta noción de la mano de Ortega por un lado («los primores de lo vulgar») y de la mano de los *Annales* por otro (las largas duraciones de Braudel). Postula que es en esos hechos intrascendentes, triviales, cotidianos donde se refleja más plenamente la experiencia del tiempo. Hacen tan lento el ritmo del tiempo que son prácticamente lo inalterable, lo que permanece y cambia lentamente (1968: 51). Como lo que queremos saber de un pueblo para conocerlo —dice nuestro autor en perfecta sintonía con los *Annales*— no son «los grandes acontecimientos externos de su macrohistoria monumental», sino el tejido interno de su existencia, la atención ha de dirigirse al plano de lo discontinuo: «La visión del mundo en Azorín es siempre discontinua en su trama; lo único que restablece la continuidad es la repetición. La microhistoria es un conocimiento de discontinuidades que se repiten» (p. 53). Continuidad en la discontinuidad. Discontinuidad en la continuidad. El propio Maravall no anda lejos de pensar la historia como una dialéctica de constantes y variaciones en su *Teoría del saber histórico*. Nos hallamos lejos de esa macrohistoria monumental que también rechazan los *Annales* o el Unamuno intrahistórico. Ahora bien, la microhistoria azoriniana no coincide exactamente con la intrahistoria. Esta última se refiere al «sedimento que dejan en el interior de la existencia las grandes operaciones elementales de la vida» (p. 55). En cambio, los hechos cotidianos que toma en cuenta Martínez Ruiz no apelan a la elementalidad de las funciones vitales.

Nuestro autor resalta la idea orteguiana de que Azorín ve en la historia no grandes hazañas ni grandes hombres sino un «hormiguero solícito de criaturas anónimas» que tejen de forma incesante la textura de la vida social, como las células construyen los tejidos orgánicos (1968: 56). En realidad, estas metáforas también sirven para definir la intrahistoria, incluso puede que sean más apropiadas para ella. La distinción entre intrahistoria y microhistoria, sin dejar de ser operativa, no termina de ser nítida. Lo único cierto es que Maravall quiere llamar la atención sobre el apartamiento de la historia monumental y política, de la historia de los grandes personajes y acontecimientos, para subrayar la importancia de la vida social, colectiva y anónima del «pueblo». En este sentido, puntualiza que la referencia azoriniana a lo

multitudinario y anónimo no tiene un carácter «clasista» (p. 57). Es decir, que este escritor no ve el pueblo como clase, en las lindes del marxismo. Lo que no llega a vislumbrar el setabense, o simplemente lo silencio, es que este populismo, esta atención a la vida callada del pueblo, comporta una ideología de clase, distinta desde luego a la del Unamuno socialista e intrahistórico, una ideología netamente conservadora. Al mismo tiempo, el Martínez Ruiz más socializante de *Pueblo. Novela de los que trabajan y sufren* (1930) se hace cargo de las figuras de millares y millares de labriegos y obreros que, como del fondo del subconsciente, suben calladas, lentas (p. 57). No es este Azorín, tan próximo al anarquista y revolucionario de su juventud, el que interesa a nuestro historiador, si bien en otro momento, ya lo indiqué, valora que el autor de *La Andalucía trágica* (1905) se aparte de las espléndidas visiones literarias del paisaje ofrecidas por el 98.

El Azorín de la microhistoria cuadra mejor con el concepto de historia que tiene Maravall. Me refiero al historiador social de las mentalidades interesado en desmenuzar poco a poco el problema de España entre los noventayochistas. Por eso deja claro que el de Monóvar es un europeizador. De hecho, en su tan denostado libro *Un discurso de La Cierva* (1914), un significativo testimonio de «pensamiento conservador, no tradicionalista», inserta todo un capítulo titulado «La desviación». Aquí sostiene, con textos recogidos de Larra y de Cánovas, que «todo el mal de España viene de haberse separado de Europa y de su espíritu en el siglo XVI» (1968: 59). Algo así debió de pensar más de una vez nuestro historiador social de las mentalidades. El Azorín europeizador también está presente en *Un pueblecito (Riofrío de Ávila)* (1916), donde propone, como subraya oportunamente Maravall, que Europa es «la máquina y la ideología» y por eso debemos seguir su movimiento científico e intelectual, apropiarnos de las innovaciones del pensamiento, pero para integrarlo todo en nuestro ambiente, para infiltrarlo, hecho cosa nuestra, en nuestro espíritu (p. 59). No solo estamos ante un nacionalizador (los clásicos, Castilla) sino a la vez ante un europeizador.

Martínez Ruiz idea una «nueva versión de la historia», la microhistoria, con la que «se le hace visible el fondo permanente, auténtico, sólido, del pueblo español» (Maravall 1968: 68). No busca quedarse en ese común y permanente fondo de lo español, sino «injertar en él la novedad de una vida moderna, libre y rica» (p. 69). La visión

microhistórica le sirve para intentar reformar la realidad aparente, macrohistórica, que se ha solidificado sobre España como una pesada, opresora costra (p. 69). Este Azorín resulta mucho más asumible para nuestro autor que el joven inconformista, radical, que adopta en *La voluntad* el «mito soreliano, anarquista, de la violencia» (p. 70). La gran ola causada por la derrota de 1898 no solo no fue la causa de la crítica nacional en los escritores de aquella generación, sino que más bien, si partimos de la radicalidad política/ideológica de la juventud del 98, «templó las manifestaciones de esa crítica» (p. 71). Nuestro historiador de las mentalidades construye un 98 a su medida, liberal, nacionalista y europeísta a la vez, reformador, alejado de los radicalismos juveniles, ya fueran anarquistas o socialistas: «Al concretar el problema sobre el estado de un país, redujo el papel de los elementos doctrinales abstractos del anarquismo, del socialismo marxista —para el desenvolvimiento de estas corrientes, 1898 no representó nada— y “nacionalizó” el pensamiento discrepante, reformador» (p. 71). De este modo el llamado Desastre ayudó a «positivizar» la reforma.

Para el programa de «jovellanismo» del que participa Azorín, un programa «al que tan fiel ha sido la burguesía intelectual española», no es camino la violencia sino la reforma, aunque esta haya sido en algún caso «autoritaria e ilustrada» (Maravall 1968: 72). La violencia física a la que podría apelar un anarquista o un marxista, afirma el setabense, no son fórmulas posibles para este intelectual. Primero, por su propio temperamento, que lo aparta de la fuerza una vez alejado del «contagio nietzscheano»; y segundo, por la «influencia gineriana» (p. 76). De los años veinte a los treinta no deja de apoyar los gestos juveniles de repulsa, de rebeldía, de ataque en muy variados campos: «El tema de “viejos y jóvenes” cobra en él especial vigor polémico. Por esa razón le conocí personalmente, cuando Azorín publicó en un diario madrileño un artículo sobre una revista agresiva de “vanguardia”, de la que unos estudiantes lanzamos algunos números (1929-1930)» (p. 76). El historiador social de las mentalidades, que también participa de ese programa de jovellanismo y no por casualidad atiende a otros ilustrados como Feijoo, Cadalso o Moratín, está muy lejos de aquel Maravall «vanguardista», interesado por la joven literatura y por lo joven en general. Tiene muy claro que desde 1912 Martínez Ruiz adopta una posición conservadora, pero por debajo de los motivos anecdóticos que le impulsan a ello, desde un punto de vista sociohistórico, encuentra

esta explicación: un joven burgués, intelectual rebelde, con «levadura anarcoide», llega a pensar que la profunda reforma que desea solo puede llevarla a cabo la «autoridad de un conservador» (p. 77).

Algo similar podría decirse del Maravall liberal católico de los años treinta, cuyo afán de profunda reforma acaba llevándolo al falangismo. Esto es, a una reforma autoritaria y presuntamente ilustrada. El historiador social de las mentalidades termina considerando esa extraña deriva del radicalismo al autoritarismo un «problema de sociología histórica»: «Creo que en la razón histórica de este espejismo —fenómeno plenamente comprobable en los escritores españoles del primer tercio del siglo— se encuentra uno de los aspectos que hay que dilucidar para entender a la que llamamos “generación del 98”» (1968: 77). No solo a la generación del 98, sino también quizás a buena parte de la del 36, donde habría que encuadrar al de Xàtiva, solo para situarlo, porque no se trata de resucitar, como es lógico, un método ya definitivamente caído en el descrédito como es el generacional.

LA POESÍA DE LA HISTORIA EN UNAMUNO

Los trabajos que Maravall dedica a Unamuno son bastante posteriores. Están entre las últimas cosas escritas por el historiador social de las mentalidades y giran alrededor del cincuentenario de la muerte del vasco (nuestro autor fallece precisamente en diciembre de 1986). La ponencia que leyó en el congreso conmemorativo de la Universidad de Salamanca, pocos días antes de morir, se titula «De la intrahistoria a la historia». Lo primero que importa subrayar de este otro extenso trabajo es la relación que establece entre la historia social anunciada por Febvre cuando solicita estudiar no al Hombre, sino a las sociedades y los grupos organizados, y el rechazo de la «historia episódica» por parte de Unamuno, coincidente con la arremetida de los *Annales* contra la «historia evenemencial». Pese a todo, nuestro autor indica que no coinciden las respuestas y que la diferencia está en el origen de la noción de intrahistoria (Maravall 1986c: 178). Esa noción es desarrollada, como bien se sabe, en *En torno al casticismo* (1895). No hay en esos momentos más radical europeísta que Unamuno: España está por descubrir y solo la descubrirán españoles europeizados; deben abrirse de par en par las ventanas al campo

europeo para orear la patria; es necesario europeizarse para hacer España y chapuzarse en el pueblo (p. 189).

Todas las ideas anteriores son suficientemente conocidas, como lo es que Unamuno introduce a mediados de la primera década del siglo pasado un cambio de dirección: si antes identificaba a Europa con la universalidad, ahora piensa que lo universal está dentro del ser mismo de un pueblo y que universalizarse es entrañarse en lo individual (Maravall 1986c: 189). No es cuestión de europeizarnos, sino de universalizarnos más bien y para ello es conveniente españolizarnos aún más (p. 190). El vasco pasa de pretender europeizar España a querer españolizar Europa (p. 191). Lo decisivo es que el Unamuno europeísta de *En torno al casticismo* asegura que en la intrahistoria vive, con la masa difusa y desdeñada, el principio de honda continuidad internacional y de cosmopolitismo, el «protoplasma universal humano» (p. 199). Nada más universal que ese pueblo intrahistórico donde chapuzarse a la vez que se abren las ventanas a Europa. El setabense va desgranando todas estas reflexiones con objeto de sostener, cómo no, que «el esfuerzo intelectual de Unamuno fundamentalmente va dirigido al tema de qué es la historia» (pp. 202-203). A su juicio, pone todo el empeño en buscar otra historiografía que recoja «no el empaque biográfico de ciertos figurones, sino el discurrir continuo de la vida colectiva» (p. 203). Se hubiera conformado con «una Historia sin nombres, una Historia anónima que no tuviera más sujeto de imputaciones que la comunidad», una historia que captara el fluir ininterrumpido y siempre cambiante de los pueblos:

Una Historia como la que, coincidiendo por lo menos con los tres últimos lustros de la vida de nuestro autor, había empezado a diseñar en Francia, hasta llegar a darle todo su esplendor, Lucien Febvre. Como ni el plano de la Historia sin nombres, ni el de la Historia social llegó a divisarlos, Unamuno pasa muchos años trabajando en aclararse qué es y cómo es esa honda corriente cuyo rumor le llega a la que dará el nombre sobrecogedor de «intrahistoria». Unamuno no logra convertir esa intuición en camino para una nueva Historia y se lanza a descubrirlo sirviéndose de la poesía. En realidad no hay el menor esfuerzo en Unamuno por plantearse una teoría del conocimiento histórico, un enfoque de epistemología de la Historia. Para justificarse, inventa eso de la que la verdadera Historia ha de ser poesía, creación

artística, y de ahí su entusiasmo por Carlyle, por Michelet, y su insistente rechazo de Taine (p. 203).

Nuestro autor, que vuelve a medir a Unamuno con Febvre (más aún, que llega al Unamuno de la intrahistoria a partir del rechazo de Febvre a la historia «evenemencial»), le reprocha no haber sido un auténtico teórico de la historia sino un poeta de la historia. Esto es, haber echado a perder el «sobrecogedor» hallazgo de la intrahistoria. El setabense está lejos de aquellas veleidades literarias de su juventud. Una cosa es la «ciencia» de la historia y otra muy distinta la poesía, que además pierde enteros cuando se convierte en poesía de la historia, al modo de Carlyle e incluso de Michelet. La distinción unamuniana entre sucesos —que apenas mueven la superficie histórica y son pasajeros— y hechos —que tocan el plano eterno y permanente de lo intrahistórico— es del mayor interés, supone una toma de posición contra la historia de los primeros lustros del siglo xx, pero no desemboca en una visión crítica de la misma. De aquí la estimación del vasco por Carlyle y Michelet, que Maravall define como «grandes literatos», y su desconocimiento de ilustres historiadores del siglo anterior, como Ranke y Mommsen, o de otros próximos como Burckhardt, Lamprecht o Eduard Meyer, por no hablar de Fustel de Coulanges o Berr, interesados por la vida y la mentalidad de individuos y pueblos. Conoce y comenta, sí, a Marx, aunque de lejos y de manera imprecisa. Todo lo cual hace lamentar a nuestro autor: «Ni la historia episódica o evenemencial ni la historia social» (1986c: 205).

El tropo unamuniano del fondo del mar, de las aguas subterráneas que representan la intrahistoria o «sotohistoria», aparece asimismo en los maestros franceses de los *Annales*, Febvre, Braudel y otros. Pero «no significa más que la coincidencia en una imagen adecuada para expresar la *longue durée*» (1986c: 207). La «tradición eterna» que teoriza el autor de *En torno al casticismo* es algo semejante a esta *longue durée*: «Lo parece cuando Unamuno emplea el verbo “permanecer”. Pero la idea unamuniana trasciende toda idea de duración cuando habla, una y cien veces, de eternidad (aunque esta no ofrezca un carácter escatológico)» (p. 209). Esa tradición eterna, quieta y silenciosa, es una noción esencialista, siempre igual a sí misma. Implica una visión de total reposo, de continuidad, y representa la vida sin cambios del pueblo rural y agrícola. Volvemos así a la ideología ruralista del 98 que hemos

visto subrayada en los artículos dedicados a Valle-Inclán y Azorín. Por su parte, el bilbaíno, contra regeneracionistas y reformadores dispuestos a alterar la vida del hombre del terruño, pide dramáticamente que dejen a este dormir y soñar su sueño lento, oscuro, monótono, el sueño de la buena vida rutinaria (p. 209). Con ello triunfa el Unamuno contemplativo sobre el Unamuno activo y regeneracionista de los primeros años: «En ese pueblo inmovilista, con un ritmo de vida reiterativo, que no se ve arrastrado por el cambio, se apoya Unamuno para suprimir y superar la Historia, buscando la quietud, la no-historia, la convivencia de los “sin-historia”» (p. 210). Por supuesto, Maravall no puede comulgar con este Unamuno de la eternidad, del inmovilismo, de la no-historia. Su tesis es que el concepto de intrahistoria es «un desesperado recurso porque no puede desprenderse de la Historia episódica o evenemencial y alcanzar la Historia social de los hombres» (p. 214).

Más que un análisis distanciado, esta observación encierra una contrariedad. El de Xàtiva echa en falta esa historia social en la que él se cree situado. El Unamuno que ha dejado de ser regeneracionista y socialista, el Unamuno que ha pasado por la gran crisis interior de 1897, el Unamuno que ha espiritualizado su pensamiento y lo ha convertido en eminentemente trágico, no puede desembocar en la historia social, por más que tampoco le satisfaga la historia «evenemencial». La mirada intrahistórica se convierte en la solución. Maravall pone las cartas boca arriba: «Unamuno, de quien yo estoy convencido de que salió en busca de una Historia social (lo que requiere una específica relación de individuo y sociedad), al no alcanzarla derivó hacia una biografía psicológica que tal vez es el camino opuesto» (1986c: 220). Sus reiterados rechazos de la sociología, sigue diciendo, revelan un definitivo apartamiento de la historia social e incluso de una intrahistoria de los pueblos anónimos y de los hechos colectivos. Por el contrario, Febvre encontrará poco más tarde el camino para la historia social y veinte años después de la muerte del vasco llegará la fórmula braudeliana de los movimientos colectivos (p. 220). No es difícil suponer que, en este ejercicio comparativo casi constante entre Unamuno y los *Annales*, el primero tiene todas las de perder.

La trayectoria de Unamuno, concluye nuestro autor, habría ido de la intrahistoria a la historia. En un primer momento, postula que la historia enmascara a la intrahistoria, los cambios históricos corren sobre lo permanente intrahistórico. La intrahistoria no niega ni anula

la historia; más bien es su fundamento, su base. Hay que sumergirse en la intrahistoria, empaparse en ella, para llegar a un conocimiento válido de la historia (1986c: 222). Más adelante, sin embargo, a comienzos de los años treinta, la historia absorbe a la intrahistoria. Esta le resulta al vasco innecesaria y cada vez es mayor su valoración de la historia. Hay que continuar, proclama entonces, con la alta historia, la historia entera y verdadera, no la de las crónicas, sino la que abarca y funde tradiciones y documentos, leyendas y realidades, rutinas, recuerdos, esperanzas, fantasías, creencias, mitologías, supersticiones, ficciones y materialidades. Maravall ve aquí, como no podía ser de otra manera, una «formidable definición» de la historia de las mentalidades con mucha antelación al desarrollo de la misma (p. 227). Esta vuelta preferente al término «historia» coincide, puntualiza el setabense, con una fase de su obra en la que el rector de Salamanca supera el momento contemplativo y se entrega a la actividad política (p. 229). Así pues, el Unamuno que se pierde por el lado de la historia social se gana por el lado de la historia de las mentalidades, incluso de la historia a secas una vez que pone entre paréntesis la visión intrahistórica.

En otro artículo bastante más breve que publica coincidiendo con el cincuentenario de la muerte del vasco, Maravall se fija en un aspecto derivado del Unamuno «místico nacional y pedagogo de un pueblo»: el papel positivo que asigna a la violencia en el sano desarrollo de una sociedad (1986d: 135). Se trata de una cuestión que ya hemos visto aparecer en los trabajos sobre Baroja, Valle-Inclán y Azorín. Aquí argumenta que aproximadamente de 1895 a 1930, el largo periodo en que basa su meditación en el rumor casi imperceptible de la intrahistoria, el bilbaíno apela a la violencia, la lucha y la guerra. Por entonces entiende la «guerra espiritual» como sustento de su vida y la de los demás, llegando a afirmar que no quiere vivir en paz ni con los otros ni consigo mismo. Nuestro historiador aprecia en ello un componente nietzscheano, pero acude a otros pensadores como Darwin, Bakunin, D'Annunzio y sobre todo Sorel para explicar esa «ola de doctrina de la violencia, de exaltación del dominio sobre los otros por la fuerza» que se expande por todas partes entre el último cuarto del siglo XIX y el primero del XX (pp. 139-140).

Lo relevante es que advierte una aceptación y aun una exaltación en mayor o menor grado de la violencia, con un «carácter estético» y concentrada en la figura de un «indefinido superhombre», en los escri-

tores del 98. Por ejemplo, en Valle-Inclán por la influencia directa de D'Annunzio, o bien en Baroja debido a la lectura de una serie de obras de «carácter científico-natural» que están en el origen de su trilogía *La lucha por la vida* (1904): «Se puede considerar este como un elemento repetido en todos, o en la casi totalidad del grupo. En consecuencia, no tiene nada de extraño que se descubra en Unamuno, probablemente con más sinceridad y más fuerza que en los demás» (1986d: 141). Lo que ante todo reprueba Maravall es la función catártica asignada por el bilbaíno a la guerra, su exigencia de una nueva guerra civil ya desde muy pronto para la regeneración de España, poniendo así de manifiesto un «áspero arcaísmo racial» (p. 143). Sin olvidar su simpatía hacia el carlismo, sus votos por la derrota de la técnica y de la ciencia, de la prosperidad terrenal, del enriquecimiento mercantil, su rechazo de la «soberbia mundana europea» y su nostalgia de una edad romántica: «Unamuno entiende por edad romántica una manera de vida inmóvil, arcaica en su mentalidad, repetitiva en sus maneras de actuar, reducida a un bajo nivel de subsistencia; para restaurar estas formas de convivencia social reclama la guerra» (p. 143). El historiador social de las mentalidades, seguidor del Ortega europeísta y liberal, partidario de la modernización burguesa, no tiene más remedio que establecer distancias con el Unamuno antimoderno de la intrahistoria:

Por mucha poesía que pusiera en expresarlos —y efectivamente fue la suya una gran poesía en prosa y en grito— sus mitos de la tradición eterna y de la intrahistoria dejaban escuchar en lo profundo, aunque su final formulación fuera otra, el rumor de una sacudida de populismo primitivo y pretendidamente orgánico (p. 143).

No es solo que la poesía, una poesía muchas veces «en grito», eche a perder la historia; es que a la vez ese populismo primitivo y pretendidamente orgánico deja al vasco al borde del socialismo o quizás del fascismo. Místico popular, así vuelve a llamar Maravall a Unamuno. De él dice además que mantuvo su vida en actitud agónica desde el principio hasta el fin; una agonía que no sería solo la de quien se desvive peleando en el terreno de la religión, de la filosofía o de la poesía, «sino también y aún más directamente en el campo de la guerra terrenal que deja sus muertos sobre el campo» (1986d: 143). Así, el valenciano supone que estas páginas suyas, además de ayudar a

reconocer la «silueta espiritual» de Unamuno, pueden contener «una interesante aportación al desarrollo histórico de los orígenes de la violencia totalitaria de uno y otro color en la Europa del primer tercio de nuestro siglo» (p. 143). No sería justo olvidar que en un momento de su trayectoria intelectual, de su posicionamiento ideológico y político, nuestro historiador apoyó de forma activa esta violencia totalitaria que también dejó sus muertos sobre el campo. El nuevo liberal da al olvido ese extravío porque ahora camina por las sendas de la libertad, de la democracia y del europeísmo. Siendo coherente una vez más con su preocupación por el problema de España, juzga con mano firme a los noventayochistas que cayeron en el anarquismo, el socialismo, la defensa de la violencia, el inmovilismo, el autoritarismo o la lucha contra la modernidad liberal y burguesa.

El tercer y último artículo sobre Unamuno aparece póstumamente y se ocupa de un tema muy querido de Maravall, la idea de progreso. De todas formas esta cuestión le lleva, desde el principio, a interrogarse otra vez por la visión unamuniana de la historia. Señala así que, si el bilbaíno repudia las obras de historia que circulan en su tiempo, no es solo por su mero contenido narrativo, que ni siquiera llega a ser un relato «evenemen-cial», sino también porque tiene la idea de otra historiografía, aunque sin precisarla ni acabar de definirla en su mente. Vislumbra muy lejanamente una historiografía que se haga cargo del Hombre como ser social y no falsee el drama de los hombres y las mujeres que han vivido, confundiéndolos con «figurones hueros»; una historia que nos dé a conocer al hombre y la mujer que son en los otros, una «Historia de radical socialidad», social desde la raíz (1987b: 130). Ahora bien, el rector salmantino no acierta a quedarse en la historia social; la confunde con una supuesta base metahistórica, con un más allá de la historia, con una «inaprehensible metafísica» de la que solo está a punto de salir en sus últimos años:

Es entonces cuando emerge del fondo de la intrahistoria y bracea como un naufrago para salir a flote y pudo divisar la zona en que se halla lo que es auténtica historia social y nada más que esta. No tuvo tiempo para desenvolver ampliamente su último mensaje: una historia social, con la que sale a la luz la intrahistoria comunitaria (p. 131).

El planteamiento viene a ser el mismo del artículo donde Maravall aborda la desembocadura de la intrahistoria en la historia. Aquí

puntualiza que la entrega al socialismo le vale a Unamuno el descubrimiento de la historia: «Tenía que ser así porque el socialismo responde a una línea de pensamiento historicista» (1987b: 132). Más arriba aclaré, con Althusser, que el marxismo no es un historicismo. Y sin embargo, para nuestro autor, el progreso, la idea que le ocupa en este artículo, se convierte en eje del pensamiento socialista. Al hablar de los distintos modos de producción que se suceden, Marx da a ese proceso un carácter historicista. La «mentalidad socialista» comprende la sociedad como «un modo de ser diacrónico y dinámico». Las obras más importantes de Marx son obras de historia, incluido *El capital* (p. 133). Lo lógico, por lo tanto, es que en un pensador como Unamuno, a quien «en ningún momento» se le puede llamar socialista-marxista, pero sí está «influido» por esta corriente, tome un gran relieve la idea de proceso. Esta idea constituye uno de los componentes de su concepción del tiempo histórico (p. 134).

El Unamuno intrahistórico entiende la historia como «tradición en progreso» (1987b: 135). En 1894 afirma que ha estudiado la economía política del capitalismo y el «socialismo científico» y ha acabado de convencerse de cómo «el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna», el que inició Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores, «es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad» (p. 137). Maravall advierte aquí «una no disimulable confusión sobre estas materias». Interesado en mostrar cómo el vasco va dejando atrás el marxismo, cómo se produce en él un «desplazamiento ideológico», pone de relieve que vio en el socialismo una gran reforma moral y religiosa, más que económica, con lo cual no dejó de incomodarse ante la necesidad de abrazar el materialismo para ser socialista. Perdió sin embargo la ocasión de «decirnos una paradoja como esta: materialismo que es idealismo histórico»; y añade de inmediato nuestro historiador: «Y lo bueno es que quizás hoy todos estaríamos de acuerdo con él» (p. 138). Unamuno debería al marxismo la incorporación a su pensamiento de la idea de proceso, una «teoría de la historia como proceso», la importancia de tener presente el factor económico en el proceso histórico. En un rápido giro que no explica, en una verdadera torsión de las cosas, Maravall acaba considerando el materialismo histórico un idealismo. Todo esto lo único que hace es revelar su ideología liberal, su alergia al marxismo y a la teoría de la historia desarrollada por este. Por eso explica que, conforme el pensamiento unamuniano se tiñe de

irracionalismo, se produce un alejamiento y finalmente una desaparición de los elementos de base económica (p. 139).

La tesis inicial de nuestro historiador es que en el Unamuno socialista hubo una estimación positiva del progreso. En 1896 publica en *La lucha de clases* tres artículos sobre esta cuestión, aunque revelan la «confusión» que le domina. En el primero de ellos, titulado «Fe en el progreso», plantea que uno de los signos definidores del socialista firme y convencido es su absoluta confianza en el progreso económico para alcanzar la organización deseada. El segundo artículo, «Esperanza en el progreso», postula que este traerá un estado social de mayor justicia y mayores posibilidades de libertad, igualdad y fraternidad. El tercer y último artículo completa, como indica Maravall, esta insólita aplicación de la trilogía de las virtudes cardinales del cristianismo a la noción de progreso y lleva por título «Caridad en el progreso». En él se afirma que la organización económica vigente coloca a unos como tiranos explotadores y a otros como víctimas explotadas, pero el socialismo significará la emancipación de la esclavitud en los obreros y la liberación de la tiranía en los patronos, a la cual se ven obligados por las condiciones económicas vigentes (1987b: 142). Ahora bien, poco a poco la idea de progreso económico, técnico y material va cediendo ante la idea de progreso trascendente o espiritual. Más aún, el segundo conduce a la negación del primero. Unamuno se va retirando hacia una línea pesimista y manifiesta su cansancio del problema de la modernización material de España. Cuando Azorín, Baroja y Maeztu le envían el *Manifiesto de los tres*, contesta que, si bien no le parece mal la forma concreta de su acción social, no puede ayudarles en ella más que indirectamente, porque no espera nada de la «japonización» de España (p. 146). Termina abominando así de un progreso que, a su parecer, obliga a emborracharse con el negocio, el trabajo y la ciencia (p. 147). Por esta razón, sigue explicando el setabense, arremete contra los regeneracionistas; no contra Joaquín Costa, a quien llama archiespañol por haber penetrado en el fondo de la tradición viva, de la intrahistoria, pero sí contra quienes han hecho del regeneracionismo una política solo atenta al progreso externo, técnico y material:

Nuestro gesticular pensador, que toma la pluma siempre erigido en pedagogo nacional, clama contra semejante plan de reformas que no será más que falsificación, y levantándose contra lo que en fechas anteriores

hemos leído en sus páginas, rechaza todo programa de progreso exterior, a base de imitación del mundo civilizado. Ahora se muestra irreductible enemigo de convertir a un pueblo (en este caso, el pueblo español) en un país moderno, provisto de una cultura moderna (p. 148).

El discípulo Maravall prolonga la polémica de su maestro Ortega con este Unamuno antimoderno y antieuropeísta. El historiador social de las mentalidades puede comulgar con el Unamuno que, ya lejos del socialismo, reprocha a esta corriente haberse despeñado por el camino del materialismo hasta llegar a ser una «doctrina imperialista y de servidumbre e incivilidad» (1987b: 148), pero no puede hacerlo con el que dice encontrar en la vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo del mar, la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna (p. 151). De una idea de progreso en el plano social y económico, coherente con «una visión de la historia de carácter progresivo que impulsa la marcha de los pueblos», el bilbaíno pasa a una idea de progreso interior, espiritual, ligada de algún modo a la religión. No deja de tener incluso «fases pasajeras de repudio del progreso, de odio al mismo», lo cual hace que nuestro historiador acabe pensando en la ausencia de una aportación unamuniana válida y objetiva al desarrollo de este concepto (p. 161).

XII

Ortega y Gasset, alfa y omega

DESTINO PERSONAL Y CIRCUNSTANCIA ESPAÑOLA

Si nos fijamos bien, no hay solución de continuidad entre la recién comentada lectura de Unamuno —de los autores del 98 en general— y el orteguismo del joven Maravall de los años treinta que acaba anteponiendo la historia a la poesía. En «La incitación al destino» argumenta que ha de contarse con la historia y con lo que esta exige de conciencia de transformación: «La vida humana, en cuanto está sujeta a cambios de carácter general, por lo menos en esferas determinadas, y en cuanto tiene conciencia de estos cambios, es historia» (1934j: 16). El hombre, añade, es un ser histórico colocado en un medio histórico. Lo primero que hace falta es tener conciencia histórica y saber en qué tiempo y lugar se está haciendo filosofía. Esto es lo que ocurre con la filosofía de su maestro. Por eso se enfrenta a «tantos desaprensivos que con tópico fácil han estado hablando del europeísmo no español de Ortega, sin molestarse en buscar la raíz de su obra» (p. 18). A través de sus escritos se ve al filósofo madrileño pedir luz sobre lo que sea España, una luz que ilumine el ser nacional, nuestro destino: «Su obra ha ido persiguiendo los secretos del camino que España lleva por la historia» (p. 19). La misma frase valdría para describir la obra historiográfica del valenciano.

La generación del 98 empieza por formularse la pregunta de cómo han hecho los españoles a España y qué han hecho de ella; y esta pregunta hiriente se convierte también en «cuestión personalísima» para Ortega y Gasset (Maravall 1934j: 20). No cabe mejor españolismo que su europeísmo:

Algún día se verá cómo el despertar de Ortega a la conciencia científica y filosófica, sus importaciones de Alemania, su atención a lo que

pasa en el mundo, su mismo sistema de metafísica, como sus ensayos de crítica nacional, su política, sus actividades de enseñanza, nacen en función de España tanto como de su vocación (p. 22).

El discípulo corrobora el grado de atonía espiritual al que ha llegado España, la rebelión de las masas, la indisciplina espiritual reinante: «Las gentes están lanzadas a vivir por el mundo sin oír la palabra de un maestro» (1934j: 24). Él, desde luego, está dispuesto a escucharla. Ortega ya describe el actual «banquete demagógico» en 1921, en *España invertebrada*, como la ausencia de los mejores. No se trata sin más de un caso de insubordinación de los peores en el campo político; lo terrible es que, como señala el filósofo, cuando la subversión moral de la masa contra la minoría mejor llega a la política, ha recorrido ya todo el cuerpo social: «Lo grave del caso, por tanto, es que se trata de un estado patológico de la cultura viva, inmediata, y no solo de la política» (p. 25). La obra del «creador insolidario» no puede ser objeto de esa cultura viva. El poeta representa este tipo de creador:

No quiere decir esto que el poeta se dé solo entre los genios del aislamiento vital profundo; pero el poeta actúa mejor sobre su microcosmos, en el que pueden cruzarse, por lo demás, todas las fuerzas de la Creación, que sobre los amplios términos vitales de una comunidad de sabiduría en la que su intimidad se hiciera, solidariamente con la de sus seguidores o discípulos, un patrimonio común, producto para una sociología del saber (p. 31).

Por el contrario, el «pensador social» crea su obra para vivirla en estrecha solidaridad con los demás. Se sabe poseedor de su individualidad intransferible, pero «no teme perderse embarcándose en la hazaña solidaria de la historia de los hombres» (1934j: 31). Entre este tipo de pensadores, predomina el maestro. Naturalmente, Ortega representa como nadie esa figura para Maravall, pero lo importante es darse cuenta de cómo el naciente historiador coloca al pensador o al filósofo por encima del poeta. La poesía ha quedado atrás.

Desde *El tema de nuestro tiempo* el filósofo madrileño ha venido anunciando una cultura vital (1934j: 34). Ha enseñado que las ideas nacen como una manifestación de la vida y permanecen ligadas a ella. La razón es una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el

palpar: «Este cambio en la colocación de la razón en la perspectiva del conjunto de la vida del hombre es fundamental para el pensamiento de Ortega y da nombre a su filosofía: raciovitalismo» (p. 39). La vida no es una situación estática, sino que se desenvuelve como un proceso: «O mejor, ella misma es proceso, dinamismo, actividad» (p. 42). No la vida en general, no la vida biológica (al modo de la que noveliza Baroja), sino la vida de cada uno, la vida como destino, como moral. Vivir es sentirse forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo, a tejer nuestro destino a cada paso (p. 54). El destino personal se va a ir mostrando al joven orteguiano como indisoluble del destino nacional.

Con motivo de la reciente edición de cuatro libros de Ortega (*Mocedades*, *Teoría de Andalucía*, *Historia como sistema* y *Esquema de las crisis*), Maravall se hace eco en la revista *Escorial* de que se le ha achacado con frecuencia ser demasiado literato para ser filósofo, diluir excesivamente en literatura su pensamiento. Había que ir acostumbrando al «gran público» a un vocabulario cargado de nueva significación filosófica: «Por eso comenzaron a aparecer sus libros con una gran dosis de literatura. Poco a poco, gradualmente, ha ido reduciéndose, y hoy empiezan a ver la luz sus volúmenes de filosofía, en el más riguroso sentido de esta palabra» (1942c: 149). Entre los discípulos de Ortega, quien más y quien menos insistió en que siempre fue un filósofo serio y no un amable literato. El de Xàtiva no es una excepción. Años después considera *El tema de nuestro tiempo* —ya sabemos que su autor le dedica un ejemplar tras una primera entrevista— un libro central en la obra del madrileño, su «primer gran libro filosófico» y a la vez un «diagnóstico de nuestra situación histórica» (1956: 66). Ortega ha pensado durante unas décadas «según lo necesitábamos»: «No hay demostración más plena de su tesis acerca de la función vital del intelecto que su propia obra» (p. 67). Sus grandes estudios han desplegado un repertorio de respuestas a los problemas que saltaban inquietantemente en la conciencia de la época:

La espera de las palabras de Ortega, espera necesaria, o mejor, necesitada, no ha tenido nada que ver con el modo con que se haya podido esperar algo de otro escritor. Estaba en ello complicado el propio existir; se existiría o no de un modo o de otro, según se dispusiera o no de la obra de Ortega (p. 68).

No exagera nuestro autor. Así era en general y sobre todo para los jóvenes discípulos: «Regulado por una necesidad vital, el pensamiento de Ortega parecía testimoniar el pulso de nuestra existencia» (1956: 68). Existencia personal en primer lugar: «No eran solo llamados los que pudieran sentir curiosidad por un episodio más en la historia de la filosofía, sino todos aquellos que necesitaban plantearse, desde el fondo de la existencia, los problemas más radicales de su destino personal» (p. 69). Existencia colectiva, destino de España en segundo lugar, ya que la filosofía orteguiana es inseparable de la circunstancia española:

Esta era y esta ha sido, en definitiva, la obra de Ortega: una filosofía que por serlo rigurosamente era capaz de esclarecer la circunstancia en que hemos vivido o que hemos sido —puesto que, repitámoslo una vez más, «yo soy yo y mi circunstancia»— las generaciones que le escuchamos. Una filosofía que fue construida surgiendo de nuestra necesidad. [...] La obra de Ortega se liga a la circunstancia española de su tiempo. Es así y él sabe que es así (p. 71).

No es extraño entonces que el setabense enfatice lo difícil que es hablar de su experiencia de Ortega: «Tendría que destejer mi vida para poder sacar entera la hebra orteguiana que la urde» (1956: 78); una frase que, para Rodríguez Huéscar, «define certeramente la situación genérica de todos los próximos discípulos de Ortega que se propongan, o a quienes se proponga, entregarse a esa difícil tarea que es hablar de su experiencia orteguiana» (1965: 34). Tres años después, Maravall publica un librito sobre el maestro, *Ortega en nuestra situación*, y recuerda el artículo que le dedicó en *Cruz y Raya*, el ya comentado «La incitación al destino». Con él, confiesa ahora, trataba de mostrar el grave peso de ese problema del destino para un joven español de los años 1930-1935 y «el sentimiento que este tenía de que toda una cuestión de destino común, de destino de un grupo humano, al cual él pertenecía, era la que se jugaba a su alrededor» (1959d: 7). El orteguismo representaba una metafísica de la razón vital o histórica que llevaba a una hermenéutica de la vida, la cual permitía, a quien usara de ella, verse ayudado en la difícil necesidad de orientarse en su situación histórica.

La obra de Ortega se plegó a la «vital necesidad de unos españoles» durante las últimas generaciones porque como filosofía se encontraba

a la altura de los tiempos, abierta a los problemas de hoy. El maestro tuvo la constante preocupación de «mantenerse en íntima conexión con su circunstancia, con la situación real de esa España en la que hacía su filosofía y sobre la cual esta iba a tener que producir sus primeros impactos» (Maravall 1959d: 9). Esa filosofía ha constituido, manifiesta el valenciano, un elemento de su destino (de su destino como intelectual y como historiador, claro está):

Articulada con nuestro presente de españoles, en los cincuenta años que hace que empezó su orto en el horizonte intelectual de la Península, la obra de Ortega se ha desenvuelto ante la circunstancia española y, en consecuencia, ha contribuido decisivamente a ir transformando el perfil de esta, coincidiendo con nuestro tiempo biográfico. La obra de Ortega pertenece a nuestra biografía (p. 11).

A su biografía intelectual, en efecto. Por eso no deja de reconocer que en cuantos libros ha publicado aparece clara la deuda con el madrileño. No se trata solo, pues, de que la obra orteguiana, «por su necesaria inserción en nuestro destino», fuese para los jóvenes españoles como él un «socorro vital» (1959d: 12); a la vez, el historiador maduro que justamente por esas fechas ha publicado su *Teoría del saber histórico* sigue prolongando la deuda con la lección del maestro, entretejiendo su destino personal con la circunstancia y el destino españoles. Incluso se sitúa entre «el grupo de más inmediatos discípulos de Ortega» (p. 13). Tanto Marías como él, añade, se incorporaron a la *Revista de Occidente*, la gran empresa cultural del filósofo, a la que él mismo los condujo. En la *Revista* publicó un artículo donde contraponía a la pretendida e inauténtica alegría de Gide «un cristiano y católico *gaudium de veritate*» (p. 13). No debe olvidarse que el de Xàtiva profesa una suerte de orteguismo católico o de catolicismo orteguiano que también influyó en su paso del liberalismo al falangismo. Es uno de esos «exfalangistas católicos que desde los años cincuenta serán fervientes “orteguianos de cátedra”» (Morán 2014: 319). Puntualiza desde luego que la de su mentor, y ello resulta incuestionable, no era una filosofía católica, pero «pocas filosofías como la de Ortega estarán tan netamente ínsitas en la línea de lo que históricamente representa el cristianismo» (1959d: 27).

La filosofía orteguiana de la vida la concibe como soledad radical, como menesterosidad, pero sin incurrir en la negación heideggeriana,

sino abriéndola a una redención a través de la aceptación del destino (1959d: 41). La vida no nos es dada ya hecha, sino que tiene que hacerse a sí misma, entregarse a la realización de su destino; un destino inexorable, que podemos aceptar o no, pero que hemos de tomar en su necesaria e imperativa condición. Maravall vuelve sobre la idea orteguiana de que vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. El hombre construye su proyecto de existencia, opta por un modo de vida y articula ese proyecto con la circunstancia en la cual se encuentra. Toda vida es el esfuerzo por ser ella misma. Se comprende que esta ética del vivir, esta moral de la vida, esta fenomenología existencialista, tan distinta de la de Heidegger, case a la perfección con el catolicismo de nuestro autor, quien no deja de volver a precisar lo siguiente:

Quizá Ortega no posea un pensamiento que pueda estimarse propiamente religioso. Ni su filosofía es católica, ni de suyo lleva al catolicismo, entre otras razones porque al catolicismo no lleva más que la gracia de Dios. Pero Ortega, desde fuera, no crea ninguna dificultad al católico para serlo y le proporciona en cambio medios con que ayudarse a pensar sus temas. Representa algo así como Aristóteles para Santo Tomás. Por mucho que se sirviera de él, Santo Tomás no cristianizó a Aristóteles, que dejó siempre en una órbita ajena al pensamiento cristiano, como lo es la del griego (p. 47).

Las líneas anteriores expresan muy bien la necesidad, no de cristianizar a Ortega, pero sí de hacer admisible su pensamiento laico para el nacionalcatolicismo franquista. Ni el Maravall católico liberal de los años treinta, ni el Maravall falangista o adepto al Régimen de los cuarenta, ni el que camina hacia Europa y el progresismo en los cincuenta experimentan la más mínima contradicción con la filosofía del maestro, sencillamente porque, como dije, el setabense se ha construido un Ortega a su medida para cada momento de su biografía intelectual. En este librito de 1959 reconoce que no es «exactamente ajustado» hablar de un orteguismo católico, pero existe un orteguismo sin más del que el católico puede sacar muchas posibilidades para sí (p. 48).

A mitad de los años sesenta, Maravall sigue sirviéndose de las reflexiones de Ortega sobre el carácter proyectivo de la vida humana para justificar la idea de Europa como decisión. Si vivir es poner en obra lo que queremos ser y proyectar en cada instante lo que vamos a ser

en el siguiente, debemos hacernos nuestro ser de europeos (1965c: 155). En consonancia con lo planteado a propósito de Ganivet y de Unamuno, indica que la posición europea no puede consistir en conservar los valores morales y dejar en segunda línea los valores materiales, producto de la técnica (p. 161). Si un valor moral aparece como obstáculo para una más general participación en los bienes materiales, debe dudarse de ese presunto valor moral (p. 161). El progreso técnico y la difusión de su goce es una parte importante de la cultura europea, «es un valor espiritual, digan en contrario algunos lo que quieran. Su logro es un quehacer actual de las más activas sociedades europeas» (p. 162).

El europeísmo orteguiano arrincona al esencialismo españolista, el progreso material y técnico a la mística espiritualista de lo español. El valenciano alerta sobre «la radical falsificación de todas las actitudes de defensa de la tradición, llamada impropriamente espiritual» (1965c: 166). Siendo cualquier forma de vida humana una proyección para el inmediato quehacer, no es Europa algo que se debe defender sino algo que se debe construir. No es cosa que venga impuesta por su esencia, por un pretérito que exija ser mantenido, sino una forma de vida hacia el futuro, una decisión política (p. 166). La justificación no puede ser más orteguiana: una forma de vida solo en parte es herencia, pasado o patrimonio; sobre todo es elección, porvenir, empresa (pp. 166-167). La conciencia de europeos no es la vaga adhesión a un espíritu formulado a gusto de cada cual sino la efectiva participación en un quehacer (p. 172). Europa es un programa de vida en común (p. 173), un proyecto vital (p. 174).

Por esas mismas fechas continúa manteniendo que la obra orteguiana, apoyada siempre en una firme base filosófica, «se halla no menos constantemente organizada como respuesta a la circunstancia española» (1965d: 13). Que los asistentes a los cursos del maestro, allá sobre el año 1930, empezaran a oírle decir «razón histórica» en lugar de «razón vital» representaba un cambio profundamente esclarecedor, toda una transformación fundamental:

Una transformación paralela a la que, por ejemplo, confiere su interés actual, intelectualmente, al marxismo. Por eso podía llamar la atención Ortega acerca de que «el marxismo consiste en una teoría de la vida humana que es, de todas las anteriores a la mía, aquella en que la historia tiene un papel más fundamental» (p. 14).

Nuestro autor pretende subrayar la importancia del concepto orteguiano de razón histórica, pero eso es una cosa y otra muy distinta compararla con la transformación de la teoría de la historia que trae aparejada el marxismo o incluso tratar de compatibilizar a Ortega con este último. El setabense razona como sigue: pensar es para el maestro una función vital o biológica en el individuo y una función histórica en la vida colectiva de los hombres y las mujeres. Es, por lo tanto, una función conexas y condicionada por una situación. El pensamiento está condicionado por la circunstancia, por el mundo, lo cual quiere decir que esta socialmente condicionado. De modo que Ortega se habría hecho cargo, como ningún otro escritor español de su momento, de «lo que significa, respecto a la tesis de los condicionamientos sociales del pensamiento, la interpretación económica de la historia» (1965d: 15). Esta le parece una de las grandes ideas del siglo XIX. Con ella se exagera la importancia del papel económico, hasta caer en el determinismo, pero en adelante ya no puede dejarse de tomar en consideración: «En definitiva, Ortega rechaza todo pretendido determinismo histórico que pretende afirmarse sistemática y cerradamente» (p. 15). El historiador social de las mentalidades se separa otra vez del marxismo y lo hace afincándose en su orteguismo. Pues nos recuerda cómo el filósofo madrileño sostiene que del materialismo histórico ha de aceptarse su parte positiva, la tesis de la fuerza vinculante y condicionante de las relaciones económicas, pero sin dejar de reconocer la influencia de las ideas. Así, afirma Maravall, Ortega lleva a cabo «la crítica del concepto marxista de ideología» en 1930, admitiendo la gran porción de verdad existente en el materialismo histórico al plantear que hay una relativa sumisión de las ideas a los intereses, si bien solo puede ser enunciada como tendencia.

Por lo demás, frente al concepto marxista de ideología, Ortega habría elaborado uno propio. A comienzos de los años cuarenta, en unos artículos sobre Vives, confronta la interpretación materialista de la historia con la concepción de la historia ideal y establece que ni las ideas se dejan reducir a la situación económica ni esta a aquellas, pues ambas son dos condiciones de nuestra vida que se influyen recíprocamente (1965d: 15). La historia es la historia de las condiciones, de los elementos que entretejen la vida de cada uno de nosotros; y la verdad es que estamos sometidos a cierta condición económica y a cierta condición filosófica (las ideas de nuestro tiempo y nuestra sociedad),

a ese «sistema de convicciones» al cual se refiere en *En torno a Galileo* (1933). Maravall no solo se sirve de Ortega para desactivar el concepto marxista de ideología, sustituyéndolo por otro que no cae en el tan traído y llevado determinismo; a la vez, sitúa al pensador en el umbral de la historia de las mentalidades.

ORTEGA COMO PROBLEMA

Bastante tiempo después, desmenuzando su experiencia personal de la obra de Ortega, Maravall se esfuerza por hacer entender al lector la razón por la que era necesario encontrarse con el maestro, como sucedió en aquella entrevista de junio de 1932. Hervían dentro de él, explica, una serie de cuestiones. En primer lugar, «el tema de España, que, desde las páginas de mis primeras lecturas, se estaba desarrollando fuera, sobre el plano de los hechos, en una acción dramática que era mucho más que un cambio de régimen, era una sacudida en el plano estructural» (1983d: 167). No era ya un problema literario, como en las páginas de los noventayochistas (Valle-Inclán, Baroja y Azorín) que recuerda haber leído ya desde el final de su Bachillerato (p. 165), sino un problema presente, real. En segundo lugar, estaba el «tema del hombre y de la vida que se le venía a uno encima de todas partes» (p. 167). En tercer lugar, las sorprendentes transformaciones que estaba experimentando el pensamiento científico, sobre todo la nueva física, transformaciones a las que estuvo muy atenta la *Revista de Occidente*. Y finalmente, «el tema —me refiero ahora al aspecto epistemológico— de la Historia, que apenas empezaba a vislumbrar y que tanto espacio acabaría ocupando en mi quehacer, en mi vivir» (p. 168). Podemos entender entonces hasta qué punto el discípulo orteguiano está comprometido con el joven que se hace cargo del problema de España y con el futuro historiador. Hace falta haber vivido a fondo la experiencia de aquellos años, nos dice, para comprender la imagen del «náufrago» que el maestro puso en circulación. Justamente así, como un náufrago, «braceando con brío, pero sin saber hacia dónde», se presentó a Ortega; y estas mismas palabras se las recordó el filósofo en una charla posterior y se las repitió cuando, terminada la guerra, probablemente en 1944 (Varela 1999: 335), se entrevistó con él en Estoril:

Se comprende que en esa situación intelectual y vital que he referido, en medio de esos años de crisis, no ya económica, sino del modo de vida occidental, desde los primeros años veinte en adelante, un náufrago (porque su suelo vital se había convertido en algo tan movedizo como la superficie de un océano), acudiera a agarrarse a Ortega para ver si podía divisar el horizonte (Maravall 1983d: 168).

No solo su horizonte individual sino también el horizonte colectivo de España. Por eso precisa que su relación con el maestro tomó «una dirección política, aunque siempre intelectualmente planteada» (1983d: 170). Así, tras referirse al Ortega que en *La rebelión de las masas* (1930) plantea su tesis de la vertebración social, de una nueva jerarquización de la sociedad, al Ortega que en *El tema de nuestro tiempo* —una obra decisiva en el desarrollo del pensamiento del madrileño, además de «personalmente entrañable»— convierte la razón en una forma y función de la vida, y finalmente al Ortega de *Goethe desde dentro* (1932), para quien nuestro auténtico ser es nuestro destino, recuerda aquí también el artículo que publicó en *Cruz y Raya* con el título de «La incitación al destino», un trabajo de «alegre inocencia juvenil» y ya ilustrativo de lo que intenta resaltar: «Ortega como problema en mi biografía» (p. 177). La fórmula recuerda esta otra: España como problema. Sin duda, son fórmulas conexas. La circunstancia política y cultural española lleva a Ortega, o bien Ortega a esa circunstancia; y todo esto lleva al de Xàtiva, ya como historiador de las mentalidades, a la preocupación por las relaciones de España con la modernidad.

Maravall no deja de apoyarse una y otra vez en el pensador madrileño a la hora de fundamentar su concepto de historia. En esta ocasión, recuerda que en «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología» (1928) identifica como verdadera misión de esta disciplina determinar lo que hay de constante y lo que hay de azaroso en cada caso, pues solo así será la historia una ciencia empírica. A la vez menciona otro de sus libros más importantes, *Historia como sistema*, cuya primera edición en inglés es de 1935, si bien hay que esperar hasta 1941 para la primera edición en español. El orteguismo es siempre crucial para nuestro historiador, por encima del contacto con la escuela de los *Annales* en el momento de su apertura a Europa:

Una estancia de varios años en París, me hizo fácil entrar en contacto con la obra de L. Febvre, más con la parte teórica que con la historiográfica, y con la obra de F. Braudel, más con la historiográfica que con la teórica, y ello me llevó al camino que, en definitiva, he recorrido como historiador (1983d: 182).

En otro lugar manifiesta que su contacto durante esos años con la escuela de los *Annales*, así como la relación con quien en ese momento pasó a ser su cabeza, Braudel, resultaron decisivos para él: «Llegué entonces a ver aparecer en mi horizonte una historia que es lo que se ha acabado dibujando en mi obra como una historia social de las mentalidades» (Maravall en Doménech 1980: 112). Y sin embargo, no deja de puntualizar que en los comienzos de esa nueva etapa una relectura de antiguas obras de Ortega, en concreto de *El tema de nuestro tiempo* —una vez más este libro decisivo— y del ensayo citado sobre la historiología, hizo que saltaran ante sus ojos los conceptos de constantes y leyes históricas (1983d: 182). Esos conceptos le incitaron a buscar una historia de estructuras dinámicas, diacrónicas, una historia que abandona el relato y opta por la interpretación, describiendo procesos estructurales; una historia, a la vez, que reconoce como tarea básica la «investigación que se ocupa de establecer el repertorio de creencias de una época sistematizándolas en torno a unas creencias-eje» (p. 183).

Por esta razón *Ideas y creencias* (1940), precisa nuestro autor, le interesa cada vez más decididamente. No podía ser de otra manera, dado que Ortega viene a plantear en este libro que lo primero para el historiador es averiguar el sistema de creencias de una época (López Campillo 1985: 485). Poco después, Febvre declara que establecer el *outillage mental* de cada momento es tarea historiográfica por excelencia; y desde entonces el trabajo de los historiadores ha ido en esa dirección y la historia social de las mentalidades ha cobrado carta de naturaleza (Maravall 1983d: 183). El setabense deja otra vez al maestro al borde de esta disciplina, su disciplina: «Para un trabajo historiográfico que necesita de una consistente base teórica, creo que disponer del libro *Ideas y creencias* ha sido un hecho decisivo» (p. 183). Tanto o más que el encuentro con la parte teórica de la obra de Febvre, de los *Annales*. Como se sabe, Ortega explica cómo las creencias no son ideas que tenemos sino ideas que somos. Producimos, sostenemos, discutimos, propagamos o combatimos ideas, pero no podemos vivir

de ellas: «Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente estamos en ellas» (Ortega y Gasset 2006a: 662). La idea se tiene y se sostiene; la creencia nos tiene y nos sostiene. Las creencias constituyen la base de nuestra vida, nos ponen delante de la realidad misma. Por eso no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos (p. 665). El estrato más profundo de nuestra vida, aquel en que descansan todos los demás, está formado por creencias (p. 669).

Ortega vuelve a exponer en el mencionado ensayo *Historia como sistema* que el hombre y la mujer deben estar siempre en alguna creencia y la estructura de su vida depende primordialmente de las creencias en las que están. Los cambios más decisivos de la humanidad son los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias (2006b: 47). Son el suelo de nuestra vida. Por lo demás, la pluralidad de creencias en que un hombre/mujer, un pueblo o una época está no posee una articulación plenamente lógica, no forma un sistema de ideas: «Las creencias que coexisten en una vida humana, que la sostienen, impulsan y dirigen, son a veces incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas» (p. 48). Tenemos estas u otras ideas; pero, más que tenerlas, somos nuestras creencias, vivimos de ellas (pp. 51-52).

Bastante después José María Valverde, en un ejercicio precursor en España de historia de las ideas (Fernández Buey 2000: 10), se interesará por la vida y la muerte de las ideas desde la vieja Grecia hasta nosotros (Valverde 2000: 29). Más próximo a la historia de las mentalidades de los *Annales* que a la historia de las ideas, Maravall no podía dejar de apreciar sus semejanzas con el concepto orteguiano de creencias. En el prólogo a la segunda edición de *Antiguos y modernos* indica que las creencias-eje a las que se refiere Ortega en su teoría de la historia fueron un paso decisivo en el desarrollo de la actual historia de las mentalidades. Las creencias básicas son «los contenidos mentales asimilados sin propia elaboración crítica que ordenan nuestra manera de ver y entender el mundo, las cosas, los demás hombres; por tanto, las líneas de los comportamientos humanos» (1986a: ii). De aquí que defina las mentalidades como una «síntesis vital» de ideas, creencias y sentimientos que permite actuar y sobrevivir en el mundo (Abad 1992: 539-540).

El último trabajo que nuestro autor publica sobre Ortega se ocupa de su aportación al desarrollo del concepto de nación. Sigue demostrando con ello lo que el orteguismo ha supuesto para él a lo largo de toda su carrera historiográfica: un apoyo teórico indispensable desde

el que abordar la cuestión nacional. Por fidelidad a las circunstancias de su tiempo, precisa, el filósofo madrileño tuvo que escribir muchas páginas sobre la nación y sus problemas: en la década de los años diez, *Vieja y nueva política* (1914) y *Meditaciones del Quijote* (1914); en la de los veinte, *España invertebrada* (1921) y *La redención de las provincias* (1931); en la de los treinta, *La rebelión de las masas* (1930) y sus discursos políticos; en la de los cuarenta, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1948) y *El hombre y la gente* (1949-1950); y además muchos artículos breves en todas las épocas sobre la nación y los nacionalismos, añade Maravall (1984d: 511-512). Era presumible que un pensador que había llegado a una filosofía de la vida como realidad radical y a una concepción de la historia como quehacer indagara en la estructura de la nación (p. 514). Ortega contribuye como nadie a romper con la imagen de las naciones como formaciones monolíticas e invariables, mineralizadas, con las «representaciones pétreas de unas anquilosadas psicologías milenarias que habrían formado las naciones» (p. 516). La realidad de la nación solo puede entenderse como algo dinámico. El setabense recuerda a este respecto cómo Braudel se quejó de que careciésemos de «una historia del sentimiento nacional» (p. 516).

La historiografía de raíz romántica afirmaba la existencia de las naciones como sujetos históricos que son resultado del espíritu popular, del yo herderiano o roussoniano, y que poseen unos caracteres fijos, indelebles, a cuya autenticidad la comunidad debe permanecer fiel (1984d: 517). El propio Maravall desgrana estas cuestiones, como sabemos, en sus artículos sobre Ganivet y Altamira. Enemigo, como Julio Caro Baroja, del mito de los caracteres nacionales (Iglesias 1993: 304; Abad 1994: 139-140; Maravall 2006), se posiciona frente a la historiografía de Sánchez-Albornoz y de Américo Castro (Soria Olmedo 1986: 548 y 1988a: 208; Batllori 1987: 56; Lopez 1988: 464-466; Jover Zamora 1988: 58-59; Espadas Burgos 1988: 229-230; Iglesias 1993: 302-303 y 1998: 219; Abad 1994: 141-145; Álvarez Junco 2001: 25; Galasso 2008: 32), aunque sin participar en su famosa polémica. Incluso dedica un artículo específico a desmenuzar «el papel decisivo que a la idea de “carácter nacional” le ha tocado desenvolver en la concepción de las modernas formas de comunidad política a las que llamamos naciones» (1963c: 257). Los estereotipos nacionales son mitos: «Las imágenes del propio o de ajenos caracteres

que los pueblos manejan no tienen más realidad que la de su innegable fuerza mítica» (p. 273). Ahora bien, no resultan inofensivas porque han servido para configurar el comportamiento político de los países y han operado como factor de integración nacional (p. 273). El intelectual modernizador que es ya por entonces el valenciano sentencia que la apelación al carácter nacional y el uso de estereotipos no es sino manifestación de una sociedad quietista, estática, y sirve a una ideología conservadora, cerrada (p. 274). No sería lícito basar un programa de vida en común en la obligación de atenerse a la autenticidad de un carácter (p. 275).

La idea del programa de vida en común, que Maravall vuelve a usar al definir Europa como una decisión, reaparece en el artículo sobre Ortega y el concepto de nación. Aquí relaciona la defensa de los caracteres nacionales con los «grupos inmovilistas dominantes». Aquellos se encontraban tan ligados a la definición perpetua de cada nación, eran tan patentemente reconocibles, que «el primer enunciado del tema primero del programa de Historia de la literatura española, presentado a sus oposiciones a la Cátedra de Madrid por Menéndez y Pelayo, aparecía formulado en estos términos: “los caracteres de la literatura española desde los más remotos orígenes”» (1984d: 516). Y así es la verdad, pero ese Menéndez Pelayo opositor, con el que he comenzado este libro, no reduce la literatura española a sus manifestaciones castellanas, a diferencia de Menéndez Pidal, incluido por el setabense, junto a Sánchez-Albornoz y Castro, en la ola de nacionalismo postromántico que cundió en toda Europa y solo ahora se estaría diluyendo. En cuanto a los orígenes de lo español:

Menéndez Pidal, prudentemente, en comparación a los demás, se detuvo en los iberos, gente de imprecisa definición, como nos ha permitido comprobar una exposición reciente. Que el maestro Sánchez-Albornoz hable de la Dama de Elche o que Américo Castro retrasara el tema de «lo español» a la frontera del último milenio, lo mismo da desde mi estricto punto de vista (p. 517).

Partir de un carácter español o de una psicología nacional, como hace Altamira, en lugar de acercarse a «un planteamiento histórico, dinámico, liberador de la comunidad» hace inobservable el proceso de esta y desemboca en una «visión geológica, antihistórica» (1984d: 519).

El Ortega de *Historia como sistema*, en cambio, destaca la fluidez de la razón histórica. Los hechos tienen la naturaleza diacrónica y dinámica del quehacer, son historia. Toda realidad humana, social e histórica, la abordamos en el proceso de hacerse, porque todo es proceso. La filosofía orteguiana invita a entender la nación como voluntad, como «empresa que los miembros de una comunidad política hacen juntos, quehacer colectivo, movimiento de la capacidad creadora de la voluntad concorde» (p. 527). Coincidiendo con Renan, que juega con el recuerdo del pasado y el programa del porvenir, el filósofo madrileño comprende la existencia de una nación como un «plebiscito cotidiano». Si esta imagen ha tenido tanta fortuna, indica Ortega, es porque supone una liberación: sangre, lengua y pasado comunes son principios estáticos, rígidos, inertes, son prisiones; si la nación fuera solo eso, sería una cosa situada a nuestra espalda, con la que no tendríamos nada que hacer; la nación sería algo que es, pero no algo que se hace; al defender la nación, defendemos nuestro mañana, no nuestro ayer (p. 527).

El Maravall reformista, liberal, europeísta, progresista y modernizador, afincado ahora en la España democrática de los años ochenta, no puede estar más de acuerdo con la distinción orteguiana entre lo que el hombre es a su espalda y lo que es hacia delante de sí, entre lo que es como tradición y lo que es como empresa. En *España invertebrada*, explica, el maestro ya incide en el concepto de nación como voluntad común, porque no basta con la conformidad de permanecer juntos sino que a la vez es necesaria la conformidad en la realización de un quehacer, un proyecto sugestivo de vida en común: «Las naciones se forman y viven de tener un programa para el mañana» (1984d: 528).

El orteguismo seguía ofreciendo lecciones para el presente, las mismas que Maravall siempre persiguió como historiador, quizás pensando en el Cervantes del capítulo IX de la primera parte del *Quijote*. Allí escribe, como se recordará, que los historiadores deben ser puntuales, verdaderos, nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, ni el rencor ni la afición, les han de torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, «émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir». A esta célebre definición se pliega este libro. Sin olvidar que la historia no es simplemente lo que se escribe y se lee, sino también lo

que somos, lo que nos hace y nos deshace: «Pero ocurre que la historia es el único anzuelo al que aferrarnos, puesto que es la única realidad que nos constituye y la única realidad que —sabemos— podemos a la vez construir con nuestras manos» (Rodríguez 2022: 79).

Obras citadas

- ABAD, Francisco (1987a), *Literatura e historia de las mentalidades*, Madrid, Cátedra.
- (1987b), «Evocación de don José Antonio Maravall», *Epos*, III (1987), pp. 371-372.
- (1990), «Maravall y la historiografía del siglo xx», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 185-202.
- (1992), «La historia de las mentalidades como forma de la historia del pensamiento», en Antonio Heredia Soriano (ed.), *Exilios filosóficos de España*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 533-547.
- (1994), *Introducción al pensamiento español del siglo xx*, Málaga, Ágora.
- (2004-2005), «Reseña de José Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico*, Ed. de F. J. Caspistegui e I. Izuzquiza», *Epos*, xx-xxi, pp. 445-447.
- (2007), «Dos historiadores (José María Jover y José Antonio Maravall)», *Razón Española*, 146, pp. 346-356.
- (2011), «Sobre José Antonio Maravall (1911-1986) y sobre la historiografía española», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, xvi, pp. 261-288.
- ABELLÁN, José Luis (1973), *Sociología del 98*, Barcelona, Península.
- (1979), *Historia crítica del pensamiento español 1. Metodología e introducción histórica*, Madrid, Espasa Calpe.
- ABERCROMBIE, Nicholas, HILL, Stephen y TURNER, Bryan S. (1987), *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI.
- ADORNO, Theodor W. (1987), *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus.
- AGUILERA CERNÍ, Vicente, BADIA, Juan Fernando y LLOBREGAT CONESA, Enric, eds. (1988), *Homenaje a José Antonio Maravall (1911-1986)*, Valencia, Generalitat Valenciana.

- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (1996), *Fernand Braudel y las ciencias humanas*, Barcelona, Montesinos.
- (1999a), *La Escuela de los Annales. Ayer, hoy, mañana*, Barcelona, Montesinos.
- (1999b), *Itinerarios de la historiografía del siglo xx. De los diferentes marxismos a los varios Annales*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- ALBERRO, Solange (1991), «Historia de las mentalidades: aproximaciones metodológicas», *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, 6, pp. 88-101.
- (1992), «La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas», *Historia Mexicana*, XLII, 2, pp. 333-351.
- ALÍA MIRANDA, Francisco (2008), «Introducción» a José Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 9-39.
- ALTHUSSER, Louis (1970), *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*, Barcelona, Anagrama.
- (1974a), *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI.
- (1974b), «Presentación a la sexta edición», en Harnecker (1974), pp. xi-xvi.
- (1975), «El conocimiento del arte y la ideología», en Sánchez Vázquez, ed. (1975), pp. 316-320.
- (1995), *Sur la reproduction*, Introd. de Jacques Bidet, París, PUF.
- (1996a), «Du *Capital* à la philosophie de Marx», en Althusser *et al.* (1996), pp. 3-79.
- (1996b), «L'objet du *Capital*», en Althusser *et al.* (1996), pp. 247-418.
- (1996c), *Pour Marx*, Avant-propos de Étienne Balibar, París, La Découverte.
- (1996d), *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Textes réunis et présentés par Olivier Corpet et François Matheron, París, Le Livre de Poche.
- (1996e), *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences*, Édition établie et présentée par Olivier Corpet et François Matheron, París, Le Livre de Poche.
- (1998), *Solitude de Machiavel et autres textes*, Édition préparée et présentée para Yves Sintomer, París, PUF.
- (1999), *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Textes réunis et présentés par François Matheron, París, Le Livre de Poche.

- (2001), *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Textes réunis et présentés par François Matheron, París, Le Livre de Poche.
- (2007a), «La única tradición materialista», *Youkali*, 4, pp. 132-154.
- (2007b), *Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior 1955-1972*, Ed. de François Matheron, Buenos Aires, Katz Editores.
- (2014), *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Texte établi et annoté para G. M. Goshgarian, París, PUF.
- (2017), *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal, Edición digital.
- (2018), *Écrits sur l'histoire 1963-1986*, Texte établi e annoté para G. M. Goshgarian, París, PUF.
- (2019), *Las vacas negras. Entrevista imaginaria*, Madrid, Akal, Edición digital.
- ALTHUSSER, Louis *et al.* (1996), *Lire Le capital*, París, PUF.
- ALTOLAGUIRRE, Manuel (1986), «Modern Spanish Poetry: A Year of Anthologies», *Obras completas I*, Ed. de James Valender, Madrid, Istmo, pp. 353-358.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, Pedro (1987), «José Antonio Maravall (1911-1986)», *Hispanic Review*, 55, 3, pp. 409-411.
- ÁLVAREZ JUNCO, José (2001), «Prólogo» a José Antonio Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera. Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 4ª ed., pp. 19-26.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, L. Carlos (1995), «La construcción social de mundos mentales: un bricolaje psicológico», en Barros, ed. (1995), pp. 9-23.
- ANDERSON, Andrew A. (2005), *El Veintisiete en tela de juicio*, Madrid, Gredos.
- ANDERSON, Perry (1985), *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI.
- (1987), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1996), *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama.
- (1998), *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama.
- (2004), *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI.
- (2008), *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal.
- (2018), *La palabra H. Peripecias de la hegemonía*, Madrid, Akal, Edición digital.

- ANÓNIMO (1965), *Los nuevos liberales. Florilegio de un ideario político*, s. l., s. e.
- ARANGUREN, José Luis L. (1987), «Maravall: historia de las mentalidades y moral social», *Revista de Occidente*, 73, pp. 21-30.
- ARIÈS, Philippe (1982), «Inconsciente colectivo e ideas claras», *La muerte en Occidente*, Barcelona, Editorial Argos Vergara, pp. 181-182.
- (1988), *El tiempo de la historia*, Buenos Aires, Paidós.
- (2006), «L'histoire des mentalités», en Le Goff, dir. (2006), pp. 167-190.
- ARÓSTEGUI, Julio (2002), «La teoría de la historia en Francia y su influencia en la historiografía española», en Pellistrandi, dir. (2002), pp. 365-405.
- AULLÓN DE HARO, Pedro, ed. (1994), «Teoría de la historia de la literatura y el arte», *Teoría/Crítica*, 1.
- (2015), *Historiografía y teoría de la historia del pensamiento, la literatura y el arte*, Madrid, Dykinson.
- BADIOU, Alain (2012), *El despertar de la historia*, Madrid, Clave Intelectual.
- BADIOU, Alain y BALMÈS, François (1976), *De l'idéologie*, París, Maspero.
- BAKER, Edward (1992), «En torno a la prehistoria de la historiografía literaria en España», en Salaün y Serrano, eds. (1992), pp. 61-70.
- BALIBAR, Étienne (1974), *Cinq études du matérialisme historique*, París, Maspero.
- (1991), *Écrits pour Althusser*, París, La Découverte.
- (1996), «Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Althusser *et al.* (1996), pp. 421-568.
- (2003), *La philosophie de Marx*, París, La Découverte.
- BARRIO ALONSO, Ángeles (2017), «Manuel Tuñón de Lara y la “gran batalla de la historia social”», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 52, pp. 131-142.
- BARROS, Carlos (1993a), «La contribución de los terceros *Annales* y la historia de las mentalidades (1969-1989)», en González Mínguez, ed. (1993), pp. 87-118.
- (1993b), «Historia de las mentalidades, historia social», *Historia Contemporánea*, 9, pp. 111-139.
- (1993c), «Historia de las mentalidades; posibilidades actuales», *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 27, pp. 185-210.

- ed. (1995), *Historia a debate, II. Retorno del sujeto*, Santiago de Compostela, Historia a Debate.
- (2003), «Historia social y mentalidades; nuevas perspectivas», en Flocel Sabaté y Joan Farré (coords.), *Medievalisme: noves perspectives*, Lleida, Pagès Editors, pp. 81-108.
- BARTHES, Roland (1979), *Sur Racine*, París, Seuil.
- BASS, Laura R. (2013), «The *Comedia* and Cultural Control: The Legacy of José Antonio Maravall», *Bulletin of the Comediantes*, 65, 1, pp. 1-13.
- BATLLORI, Miguel (1987), «Maravall, renovador de la historia sòcio-cultural d'Espanya», *L'Avenç*, 102-103, pp. 56-59.
- (1988a), «Conmemoración necrológica», en Aguilera Cerni, Badia y Llobregat Conesa, eds. (1988), pp. 29-37.
- (1988b), «Discurso de contestación al leído por Maravall en su ingreso en la Academia», en Aguilera Cerni, Badia y Llobregat Conesa, eds. (1988), pp. 21-27.
- BAUMAN, Zygmunt (1992), *Libertad*, Madrid, Alianza.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki (1991), «Historia de las mentalidades: una aproximación metodológica», en Santiago Castillo (coord.), *La historia social en España. Actualidad y perspectivas*, Madrid, Siglo XXI, pp. 111-113.
- (1993), «La historia social de las mentalidades y las ciencias sociales», en González Mínguez, ed. (1993), pp. 37-56.
- BÉDARIDA, François, dir. (1995), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, París, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme,
- BÉHAR, Henri y FAYOLLE, Roger, eds. (1990), *L'histoire littéraire aujourd'hui*, París, Armand Colin.
- BELL, Daniel (2015), *El final de la ideología*, Ed. de Ángel Rivero, Madrid, Alianza.
- BELLÓN AGUILERA, José Luis (2013), «La *Historia social de la literatura española*: recepción y polémica», *Sociología Histórica*, 2, pp. 239-261.
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis (2007), *¿Qué es la historia literaria?*, Madrid, Mare Nostrum.
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis y ESCRIG, José Antonio, eds. (2005), *Teorías de la historia literaria*, Madrid, Arco Libros.
- BELTRÁN MOYA, José Luis (1997), «La historia de las mentalidades o la mentalidad en la historia», *Íber*, 12, pp. 37-46.

- BENAVIDES LUCAS, Manuel (1990), «Del saber y el sabor de la historia en Maravall», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 121-152.
- BENJAMIN, Walter (1987), «El autor como productor», *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones 3*, Madrid, Taurus, pp. 117-134.
- (1989), *Discursos interrumpidos 1. Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires, Taurus.
- (1990), *Diario de Moscú*, Pról. de Gershom Scholem, Buenos Aires, Taurus.
- (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ed. de Bolívar Echeverría, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Editorial Itaca.
- BENNASSAR, Bartolomé (1985), «Historia de las mentalidades», en V. Vázquez de Prada, I. Olábarri Gortázar y A. Floristán Imicoz (eds.), *La historiografía en Occidente desde 1945. Actitudes, tendencias y problemas metodológicos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, pp. 155-163.
- BERLIN, Isaiah (2014), «El concepto de historia científica», *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*, México, FCE, Edición digital, pp. 60-106.
- BIDET, Jacques (1997), «La lecture du *Capital* par Louis Althusser», en Raymond, dir. (1997), pp. 9-29.
- BITOSI, Carlo y MAZZOCCHI, Giuseppe, eds. (2008), *Sull'opera di José Antonio Maravall. Stato, cultura e società nella Spagna moderna*, Como/Pavía, Ibis.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos (2007), «Texto literario e historia social de la literatura: algunas cuestiones básicas», *Verba Hispanica*, 15, 1, pp. 89-100.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos, RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio y ZAVALA, Iris M. (2000), *Historia social de la literatura española (en lengua castellana)*, Madrid, Akal.
- BLOCH, Marc (1970), *Introducción a la historia*, México, FCE.
- (1999), *Historia e historiadores*, Madrid, Akal.
- BLOOM, Harold (2009), *La ansiedad de la influencia. Una teoría de la poesía*, Madrid, Trotta.
- BOIS, Guy (2006), «Marxisme et histoire nouvelle», en Le Goff, dir. (2006), pp. 225-275.
- BOSSÉNO, Christian-Marc (2001), «Des mentalités aux représentations. Entretien avec Michel Vovelle», *Sociétés et Représentations*, 12, 2, pp. 16-28.

- BOTREL, Jean-François (1992), «Pour une histoire historique de la littérature espagnole», en Salaün y Serrano, eds. (1992), pp. 35-57.
- BOUDON, Raymond (1986), *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, París, Fayard.
- BOURDÉ, Guy (1990), «L'histoire nouvelle, héritière de l'École des *Annales*», en Bourdé y Martin (1990), pp. 245-270.
- BOURDÉ, Guy y MARTIN, Hervé (1990), *Les écoles historiques*, París, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre y CHARTIER, Roger (2011), *El sociólogo y el historiador*, Madrid, Abada.
- BOUREAU, Alain (1989), «Propositions por une histoire restreinte des mentalités», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 44, 6, pp. 1491-1504.
- BOURGEOIS, Bernard (1997), «Althusser et Hegel», en Raymond, dir. (1997), pp. 87-104.
- BRAUDEL, Fernand (1990), *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza.
- (1994), *Una lección de historia de Fernand Braudel*, México, FCE.
- (2001), *L'histoire au quotidien*, Ed. de Roselyne de Ayala y Paule Braudel, París, Éditions de Fallois.
- (2002), *Las ambiciones de la historia*, Ed. de Roselyne de Ayala y Paule Braudel, Barcelona, Crítica.
- BRECHT, Bertolt (2010), *Más de cien poemas*, Madrid, Hiperión.
- BROWN, Marshall, ed. (1995), *The Uses of Literary History*, Durham, Duke University Press.
- BÜRGER, Peter (1985), «On Literary History», *Poetics*, 14, 3-4, pp. 199-207.
- BURGUIÈRE, André (1982), «The Fate of the History of *Mentalités* in the *Annales*», *Comparative Studies in Society and History*, 24, 3, pp. 424-437.
- (1983), «La notion de mentalités chez Marc Bloch et Lucien Febvre: deux conceptions, deux filiations», *Revue de Synthèse*, 111-112, pp. 332-348.
- (1995a), «L'anthropologie historique et l'École des *Annales*», en Carlos Barros (ed.), *Historia a debate, III. Otros enfoques*, Santiago de Compostela, Historia a Debate, pp. 127-137.
- (1995b), «L'anthropologie historique», en Bédarida, dir. (1995), pp. 171-186.

- (1997), «L'histoire des mentalités, instrument de compréhension du présent», en Pierre Deyon, Jean-Claude Richez y Léon Strauss (dirs.), *Marc Bloch, l'historien et la cité*, Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 43-55.
- (2006), «L'anthropologie historique», en Le Goff, dir. (2006), pp. 137-165.
- (2009), *La Escuela de Annales. Una historia intelectual*, Valencia, Universitat de València.
- BURKE, Peter (1987), *Sociología e historia*, Madrid, Alianza.
- (1993), *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales 1929-1989*, Barcelona, Gedisa.
- (2006), «Relevancia y deficiencias de la historia de las mentalidades», *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, pp. 207-230.
- BURSTIN, Haim (1981), «Storia della mentalità e lunga durata», *Studi Storici*, 22, 2, pp. 413-423.
- CALVO SANZ, Roberto (1993), *Literatura, historia e historia de la literatura. Introducción a una teoría de la historia literaria*, Kassel, Reichenberger.
- CANO BALLESTA, Juan (1996), *La poesía española entre pureza y revolución (1920-1936)*, Madrid, Siglo XXI.
- CARO BAROJA, Julio (1990), «Sobre el estudio histórico de las llamadas mentalidades», *Reflexiones nuevas sobre viejos temas*, Madrid, Istmo, pp. 55-76.
- CARR, Edward H. (2006), *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel.
- CASANOVA, Antoine (1974), «Histoire sociale et histoire des mentalités. Le Moyen Age. Entretien avec Georges Duby», en VV. AA. (1974), pp. 201-217.
- CASANOVA, Antoine y HINCKER, François (1974), «Histoire sociale et histoire des mentalités. La France Moderne. Entretien avec Robert Mandrou», en VV. AA. (1974), pp. 225-235.
- CASANOVA, Julián (2015), *La historia social y los historiadores*, Barcelona, Crítica.
- CASCARDI, Anthony J. (2005), «Beyond Castro and Maravall: Interpellation, Mimesis and the Hegemony of Spanish Culture», en Mabel Moraña (ed.), *Ideologies of Hispanism*, Nashville, Vanderbilt University, pp. 138-159.
- CASPISTEGUI, Francisco Javier (2007), «La Teoría del saber histórico en la historiografía de su tiempo», en Maravall (2007), pp. xiii-cvi.

- CASTILLO, David (1997-1998), «Maravall on Culture and Historical Discourse: A Question of Methodology», *Yearbook of Comparative and General Literature*, 45/46, pp. 177-181.
- CHARLE, Christophe (1993), «Micro-histoire sociale et macro-histoire sociale. Quelques réflexions sur les effets des changements de méthode depuis quinze ans en histoire sociale», en Christophe Charle (dir.), *Histoire sociale, histoire globale?*, París, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme, pp. 45-57.
- (2013), *Homo historicus. Réflexions sur l'histoire, les historiens et les sciences sociales*, París, Armand Colin.
- CHARTIER, Roger (1978), «Outillage mental», en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (dirs.), *La nouvelle histoire*, París, Retz, pp. 448-452.
- (1992), *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa.
- CHÂTELET, François (1989), «El trabajo y la industria: el marxismo», en Châtelet y Mairet (1989), pp. 525-545.
- CHÂTELET, François y MAIRET, Gérard (1989), «Introducción general», en Châtelet y Mairet (1989), pp. 5-7.
- (1989), *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal.
- CHOMSKY, Noam (1989), *Sobre el poder y la ideología*, Madrid, Visor.
- (2001), *Cómo mantener a raya a la plebe*, México, Siglo XXI.
- (2007), *Ilusiones necesarias. Control del pensamiento en las sociedades democráticas*, La Plata, Terramar.
- CIPLIJAUSKAITÉ, Birutė (1981), *Los noventayochistas y la historia*, Madrid, Porrúa Turanzas.
- COCIMANO, Fernando (2017), «Hacia un encuentro materialista: el problema del tiempo en Althusser y Derrida», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 219-230.
- COHEN, Gerald A. (1986), *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI/Editorial Pablo Iglesias.
- COHEN, Arón, CONGOST, Rosa y LUNA, Pablo F., coords. (2006), *Pierre Vilar: una historia total, una historia en construcción*, Granada, EUG/PUV.
- COLLETTI, Lucio (1975), *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella.
- (1982), *La superación de la ideología*, Madrid, Cátedra.
- COMPAGNON, Antoine (2015), *El demonio de la teoría. Literatura y sentido común*, Barcelona, Acantilado.

- CONNOR-SWIETLICKI, Catherine (1998), «Hacia una nueva teoría socio-cultural del teatro barroco», en Jules Whicker (ed.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Birmingham, University of Birmingham, Vol. II, pp. 123-129.
- CORBIN, Alain (1995), «Histoire littéraire et histoire sociale», *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 95, Suplemento del número 6, pp. 176-178.
- COUTEAU-BEGARIE, Hervé (1983), *Le phénomène «Nouvelle histoire». Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, París, Economica.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel (1990), «La aportación de Maravall a la historiografía de la época contemporánea», *Cuadernos Hispano-americanos*, 477-478, pp. 99-104.
- DALMASSO, Gianfranco (1978), *El lugar de la ideología*, Madrid, Zero Zyx.
- DAVIS, Natalie Zemon (2023), «Las formas de la historia social», en Piqueras, comp. (2023), pp. 189-196.
- DELACROIX, Christian (2014), «Le moment de l'histoire-science sociale (des années 1920 aux années 1940)», en Delacroix, Dosse y García (2014), pp. 200-295.
- DELACROIX, Christian, DOSSE, François y GARCÍA, Patrick (2014), *Les courants historiques en France. XIXe-XXe siècle*, París, Gallimard.
- DERRIDA, Jacques (2012), *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta.
- DÍEZ BORQUE, José María (1990), «Maravall y el teatro español del Siglo de Oro», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 299-311.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis (1990), «Recuerdos de José Antonio Maravall», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 81-85.
- DÍEZ DE REVENGA, Francisco Javier (2012), «Nueva Revista (1929-1930) en los confines de la vanguardia histórica», *Monteagudo*, 17, pp. 211-214.
- DILTHEY, Wilhelm (1995), *Teoría de las concepciones del mundo*, Introd. de Julián Marías, Barcelona, Altaya.
- DOMÉNECH, Asunción (1980), «Entrevista a José Antonio Maravall», *Historia* 16, 54, pp. 109-114.
- (1981), «José Antonio Maravall: “Todos éramos republicanos”», *Historia* 16, 60, p. 94.
- DOMÍNGUEZ, Esteban (2017), «Tiempo y política. En torno al “Bosquejo del concepto de tiempo histórico”», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 252-263.

- DOSSE, François (1988), *La historia en migajas. De «Annales» a la «nueva historia»*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.
- (2014a), «Expansion et fragmentation: la nouvelle histoire», en Delacroix, Dosse y García (2014), pp. 392-482.
- (2014b), «L'histoire sociale à la française à son apogée: Labrousse/Braudel», en Delacroix, Dosse y García (2014), pp. 296-391.
- DUBY, Georges (1961), «Histoire des mentalités», en Charles Samaran (dir.), *L'histoire et ses méthodes*, París, Gallimard, pp. 937-966.
- (1976), *Historia social e ideologías de las sociedades*, Barcelona, Anagrama.
- (1978), «Historia social e ideologías de las sociedades», en Le Goff y Nora, dirs. (1978), pp. 157-177.
- (1985), «La rencontre avec Robert Mandrou et l'élaboration de la notion d'histoire des mentalités», en Philippe Joutard y Jean Lecuir (eds.), *Histoire social, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, París, PUF, pp. 33-35.
- (1988), *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Madrid, Alianza.
- (1990), *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza.
- (1991), *L'histoire continue*, París, Éditions Odile Jacob.
- (1997), «L'histoire culturelle», en Jean-Pierre Rioux et Jean François Sirinelli (dirs.), *Pour une histoire culturelle*, París, Seuil, pp. 427-432.
- DUMONT, Fernand (1974), *Les idéologies*, París, PUF.
- DUMOULIN, Olivier (2003), *Marc Bloch o el compromiso del historiador*, Granada, EUG.
- EAGLETON, Terry (2003), «La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental», en Žižek, comp. (2003), pp. 199-251.
- (2005), *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós.
- (2006), *La estética como ideología*, Madrid, Trotta.
- (2011), *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona, Península.
- EHRARD, Jean (1974), «Histoire des idées et histoire littéraire», en VV. AA., *Problèmes et méthodes d'histoire littéraire*, París, Armand Colin, 1974, pp. 68-80.
- ELORZA, Antonio (1986), «El historiador en la historia», *El País*, 20 de diciembre.
- (2006), «El historiador y la política», *El País*, 20 de diciembre.
- ENGELS, Friedrich (1968), *Anti-Dühring*, Madrid, Ciencia Nueva.

- ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, Carlos (2006), *Escritos filibusteros*, Málaga, Libros de Laberinto.
- ESPADAS BURGOS, Manuel (2008), «La dimensión internacional de la obra de J. A. Maravall», en Aguilera Cerni, Badia y Llobregat Conesa, eds. (2008), pp. 225-237.
- ESPINOZA CARRASCO, Daniel (2020), «Pensar la coyuntura: la política de Louis Althusser», en Karczmarczyk *et al.*, coords. (2020), pp. 89-106.
- FARGE, Arlette (1995), «L'histoire sociale», en Bédarida, dir. (1995), pp. 281-300.
- FEVRE, Lucien (1962), *Pour une histoire à part entière*, París, Bibliothèque Générale de l'École Pratique des Hautes Études.
- (1970), *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel.
- (1992), *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colin.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1998), *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El Viejo Topo.
- (2000), «Prólogo» a Valverde (2000), pp. 9-22.
- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, Francisco (1987), «José Antonio Maravall Casesnoves (1911-1986), historiador del pensamiento español», *Hispania*, 165, pp. 357-361.
- FOKKEMA, Douwe W., ed. (1985), *General Problems of Literary History*, Nueva York, Garland Publishing.
- FONTANA, Josep (1985), «Ascenso y decadencia de la escuela de los *Annales*», en VV. AA., *Hacia una nueva historia*, Madrid, Akal, pp. 109-127.
- (1992), *La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica*, Barcelona, Crítica.
- (1999), *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica.
- (2001), *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica.
- (2006), «Actualidad de Pierre Vilar, actualidad del marxismo», en Cohen, Congost y Luna, coords. (2006), pp. 17-25.
- FOURTOUNIS, Giorgos (2017), «El teatro de la inmanencia: estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 300-317.
- FOX, E. Inman (1997), *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra.

- FRAISSE, Luc, ed. (2005), *L'histoire littéraire à l'aube du *xxie* siècle: controverses et consensus*, París, PUF.
- FREEDEN, Michael (2003), *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- ed. (2007), *The Meaning of Ideology. Cross-Disciplinary Perspectives*, Londres/Nueva York, Routledge.
- FRESÁN CUENCA, Francisco Javier (2003), «Un ideólogo olvidado: el joven José Antonio Maravall y la defensa del Estado nacionalsindicalista. Su colaboración en *Arriba*, órgano oficial de FET y de las JONS, 1939-1941», *Memoria y civilización. Anuario de Historia*, 6, pp. 153-187.
- GAINZA, Mariana de (2017), «Coyunturas críticas», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 318-326.
- GALASSO, Giuseppe (2008), «Maravall nella storiografia contemporanea», en Bitossi y Mazzocchi, eds. (2008), pp. 29-42.
- GARCÍA, Miguel Ángel (2010), *Un aire oneroso. Ideologías literarias de la modernidad en España (siglos *xix-xx*)*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2012), *Melancolía vertebrada. La tristeza andaluza del modernismo a la vanguardia*, Barcelona, Anthropos.
- (2016a), «Tomas de posición: crisis, compromiso y literatura», *Cartografías del compromiso. Vanguardia e ideología en los poetas del 27*, Barcelona, Calambur, pp. 301-334.
- (2016b), «José Martínez Ruiz, Azorín. De la crítica científica a la Estética de la Recepción», *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana*, 91 (2016), pp. 187-208.
- (2017), «Cómo enseñar los clásicos. Fundamentos azorinianos», *Los autores como lectores. Lógicas internas de la literatura española contemporánea*, Madrid, Marcial Pons, pp. 57-77.
- (2019), «¿Política y literatura? La lección de Althusser», en Azucena González Blanco (ed.), *Literatura y política. Nuevas perspectivas teóricas*, Berlín/Boston, De Gruyter, pp. 133-152.
- (2020), «Crítica en simpatía: Pedro Salinas y las antologías de poesía española contemporánea», *Revue Romane*, 55, 1, pp. 117-137.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1997), *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1987), «Maravall i la història del pensament», *L'Avenç*, 102-103, pp. 60-61.

- GARCÍA MORALES, Alfonso (2007), «De Menéndez Pelayo a *Laurel*. Antologías de poesía hispanoamericana y de poesía hispánica (1892-1941)», en García Morales, ed. (2007), pp. 41-234.
- GARCÍA MORALES, Alfonso, ed. (2007), *Los museos de la poesía. Antologías poéticas modernas en español, 1892-1941*, Sevilla, Alfar.
- GARRIGUES, Emilio (1990), «Maravall en el recuerdo», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 63-68.
- GEERTZ, Clifford (1973), «La ideología como sistema cultural», en Eliseo Verón (ed.), *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, pp. 13-46.
- GEIST, Anthony Leo (1980), *La poética de la generación del 27 y las revistas literarias: de la vanguardia al compromiso (1918-1936)*, Barcelona, Labor.
- GIL, Ildefonso Manuel (1985), «La poesía de José Antonio Maravall», en Iglesias, Moya y Rodríguez Zúñiga, eds. (2008), Vol. II, pp. 173-186.
- GILBERT-SANTAMARÍA, Donald (1997-1998), «Ideology and Image in Maravall's Baroque», *Yearbook of Comparative and General Literature*, 45-46, pp. 171-177.
- (2009), «Maravall's Post-Hegelian Roots», *Modern Language Quarterly*, 70, 3, pp. 319-340.
- GISMONDI, Michael A. (1985), «“The Gift of Theory”: a Critique of the *Histoire des Mentalités*», *Social History*, 10, 1, pp. 211-230.
- GODZICH, Wlad y SPADACCINI, Nicholas (1998), «La faz cambiante de la historia», en Wlad Godzich, *Teoría literaria y crítica de la cultura*, Madrid, Cátedra/Universidad de Valencia, pp. 71-89.
- GÓMEZ MARÍN, José Antonio (1990), «Maravall y el hecho literario», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 169-176.
- (2012), «Maravall cumple cien años. Balance de una obra», *Revista de Occidente*, 377, pp. 73-86.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L. (2002), «Historia de las mentalidades. Evolución historiográfica de un concepto complejo y polémico», *Obradoiro de Historia Moderna*, 11, pp. 135-190.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César (1993), «Sobre arte, literatura e historia de las mentalidades», en González Mínguez, ed. (1993), pp. 15-23.
- ed. (1993), *La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- GRACIA, Jordi (2004), *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama.

- GRACIA, Jordi y RÓDENAS DE MOYA, Domingo (2015), *Pensar por ensayos en la España del siglo XX. Historia y repertorio*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- GRAMSCI, Antonio (1971), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1973), *Contra el pesimismo. Previsión y perspectiva*, México, Ediciones Roca.
- (1998), *Para la reforma moral e intelectual*, Introd. de Antonio A. Santucci, Selecc. de Francisco Fernández Buey, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- (2013), *Antología*, Ed. de Manuel Sacristán, Madrid, Akal, Edición digital.
- GRANDE, Félix (1985), «Contraluz», en Iglesias, Moya y Rodríguez Zúñiga, eds. (1985), Vol. II, pp. 245-252.
- GUARINO, Augusto (1992), «Un momento dell'elaborazione storiografica di José Antonio Maravall: *Teoría del saber histórico* (1958)», *Annali Istituto Universitario Orientale. Sezione Romanza*, 34, 2, pp. 755-763.
- GUERRERO RUIZ, Juan (1998), *Juan Ramón de viva voz, I (1913-1931)*, Pról. y notas de Manuel Ruiz-Funes Fernández, Valencia, Pre-Textos.
- (1999), *Juan Ramón de viva voz, II (1932-1936)*, Pról. y notas de Manuel Ruiz-Funes Fernández, Valencia, Pre-Textos.
- GUILLÉN, Claudio (1989), *Teorías de la historia literaria (Ensayos de teoría)*, Madrid, Espasa Calpe.
- GULLÓN, Ricardo (1990), «Recuerdos de un amigo», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 69-76.
- GUTIÉRREZ CARBAJO, Francisco (1990), «La interpretación del *Quijote* en Maravall», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 287-298.
- HARNECKER, Marta (1974), *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI.
- HAUSER, Arnold (1980), *Historia social de la literatura y el arte*, Barcelona, Labor.
- HERMIDA RUIZ, Aurora (2001), «Secreta palinodia: la “contrautopía” de José Antonio Maravall como descargo de conciencia», *Bulletin of Hispanic Studies*, 78, pp. 503-516.
- HOBBSAWM, Eric (1977), «La contribución de Karl Marx a la historiografía», en Robin Blackburn (ed.), *Ideología y ciencias sociales*, Barcelona, Grijalbo, pp. 299-319.

- (1983), *Marxismo e historia social*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.
- (1998a), *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica.
- (1998b), «Introducción al *Manifiesto comunista*», en Marx y Engels (1998), pp. 7-34.
- (1999), *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica-Grijalbo Mondadori.
- (2002), «La invención de la tradición», en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, pp. 7-21.
- (2003), *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica.
- (2010), *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica.
- (2011), *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*, Barcelona, Crítica.
- HUARTE, Valentín y SOSA, Pedro (2017), «Sujeto, ideología y revolución en la obra de Louis Althusser», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 327-340.
- HULAK, Florence (2008), «En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités?», *Philon sorbonne*, 2, pp. 89-109.
- HUTCHEON, Linda y VALDÉS, Mario J., eds. (2002), *Rethinking Literary History. A Dialogue on Theory*, Oxford, Oxford UP.
- IGLESIAS, Carmen (1982), «Entrevista a José Antonio Maravall», *Leviatán*, 10, pp. 109-122.
- (1983), «Conversación con José Antonio Maravall», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 400, pp. 53-74.
- (1986), «José Antonio Maravall: "El modelo es la utopía"», *El Urogallo*, 3-4, pp. 76-80.
- (1987), «José Antonio Maravall: la historia como antídoto de la tradición», *Revista de Occidente*, 70, pp. 93-102.
- (1988a), «Utopía e historia en la obra de J. A. Maravall», en Aguilera Cerni, Badia y Llobregat Conesa, eds. (1988), pp. 191-211.
- (1988b), «Semblanza», en Aguilera Cerni, Badia y Llobregat Conesa, eds. (1988), pp. 41-50.
- (1990), «Semblanza [de José Antonio Maravall]», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 51-59.
- (1991), «Estudios sobre el siglo XVIII en España», en Maravall (1991), pp. 9-28.

- (1993), «José Antonio Maravall y la historia del pensamiento político», en VV. AA., *Catedráticos en la Academia, académicos en la Universidad*, Madrid, Fundación Central Hispano / Universidad Complutense de Madrid, pp. 285-314.
- (1996), «El legado de José Antonio Maravall», *El País*, 19 de diciembre.
- (1998), «España y Europa en el pensamiento de José Antonio Maravall», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 73, pp. 211-223.
- (1999), Prólogo», en José Antonio Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Vol. I, pp. XIII-XVIII.
- (2008), «Conversaciones con don José Antonio Maravall», en Bitossi y Mazzocchi, eds. (2008), pp. 15-28.
- (2012a), «Maravall y Casesnoves, José Antonio», en VV. AA., *Diccionario biográfico español*, Madrid, Real Academia de la Historia, Vol. XXXII, pp. 267-271.
- (2012b), «José Antonio Maravall Casesnoves. Esbozo biográfico», *Revista de Occidente*, 377, pp. 87-96.
- (2012c), «Retrato personal de dos maestros», *Revista de Occidente*, 377, pp. 9-42.
- IGLESIAS, Carmen, MOYA, Carlos y RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, Luis, eds. (1985), *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2 vols.
- IZUZQUIZA, Ignacio (2007), «La estructura conceptual de la *Teoría del saber histórico*», en Maravall (2007), pp. CIX-CLXXXIII.
- JAKUBOWSKY, FRANZ (1973), *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia*, Madrid, Alberto Corazón Editor.
- JAMESON, Fredric (2011), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.
- (2014), *Las ideologías de la teoría*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora.
- (2016), *Marxismo y forma*, Madrid, Akal, Edición digital.
- (2017), *Représenter Le capital. Une lecture du livre I*, París, Éditions Amsterdam.
- JONES, Gareth Stedman (1974), «Engels y el fin de la filosofía clásica alemana», en Göran Therborn y Gareth Stedman Jones, *Ideología y lucha de clases*, Barcelona, Anagrama, pp. 39-85.

- JOUHAUD, Christian, ed. (1994), «Littérature et histoire», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49, 2.
- JOVER ZAMORA, José María (1976), «Corrientes historiográficas en la España contemporánea», en VV. AA., *Once ensayos sobre la historia*, Madrid, Fundación Juan March, pp. 217-247.
- (1988), «Las grandes etapas del pensamiento español en la obra de J. A. Maravall», en Aguilera Cerni, Badia y Llobregat Conesa, eds. (1988), pp. 51-65.
- (1999), «De la literatura como fuente histórica», *Historiadores españoles de nuestro siglo*, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 329-358.
- JULIÁ, Santos (1989), *Historia social / Sociología histórica*, Madrid, Siglo XXI.
- (2003), «Ser intelectual y ser joven, en Madrid, hacia 1930», *Historia Contemporánea*, 27, pp. 749-775.
- KAYE, Harvey J. (1989), *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- KARCZMARCZYK, Pedro (2017), «Sobre la diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 341-363.
- KARCZMARCZYK, Pedro, ROMÉ, Natalia y STARCENBAUM, Marcelo, coords. (2017), *Actas del Coloquio Internacional 50 años de Lire Le capital*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- KARCZMARCZYK, Pedro et al., coords. (2020), *Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- KOCKA, Jürgen (1989), *Historia social. Concepto, desarrollo, problemas*, Barcelona, Alfa.
- (2002), *Historia social y conciencia histórica*, Madrid, Marcial Pons.
- KORSCH, Karl (1975), *Concepción materialista de la historia*, Madrid, Zero.
- LABROUSSE, Ernest (1967a), «Introduction», en Labrousse, ed. (1967), pp. 1-5.
- (1967b), «Conclusion», en Labrousse, ed. (1967), pp. 285-292.
- ed. (1967), *L'histoire sociale. Sources et méthodes*, París, PUF.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1974), «Carta a José Antonio Maravall», *Gaceta Ilustrada*, 28 de abril, p. 27.
- LAPESA, Rafael (1986), «Una vida heroica», *ABC*, 21 de diciembre, p. 59.

- LARRAÍN, Jorge (2008), *El concepto de ideología II. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*, Santiago de Chile, LOM Ediciones.
- LEFEBVRE, Henri (1972), *Le marxisme*, París, PUF.
- LE GOFF, Jacques (1980), «Las mentalidades. Una historia ambigua», en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Hacer la historia III. Objetos nuevos*, Barcelona, Laia, pp. 81-98.
- (1983), «Histoire des sciences et histoire des mentalités», *Revue de Synthèse*, 111-112, pp. 407-415.
- (1999), «¿Es la política todavía el esqueleto de la historia?», *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Altaya, pp. 163-178.
- (2006), «L'histoire nouvelle», en Le Goff, dir. (2006), pp. 35-75.
- dir. (2006), *La nouvelle histoire*, Bruselas, Éditions Complexe.
- LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre, dirs. (1978), *Hacer la historia I. Nuevos problemas*, Barcelona, Laia.
- LENIN, V. I. (1976), *Una caricatura del marxismo*, Barcelona, Ediciones R. Torres.
- LENK, Kurt (1982), *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LIFSHITS, Mijail (1975), «La estética histórica de Marx y Engels», en Sánchez Vázquez, ed. (1975), pp. 79-96.
- LOPEZ, François (1988), «José Antonio Maravall (1911-1986)», *Bulletin Hispanique*, xc, 3-4, pp. 461-473.
- LÓPEZ ALONSO, Carmen (1990), «La historia como presente», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 235-242.
- LÓPEZ CAMPILLO, Evelyne (1985), «Historiografía de la historia de las mentalidades», en Iglesias, Moya y Rodríguez Zúñiga, eds. (1985), Vol. II, pp. 481-486.
- LÓPEZ CAMPILLO, Evelyne y REMIS, Anna (1992), «La historia de las mentalidades», *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 8, pp. 112-114.
- LÓPEZ FANEGO, Otilia (1990), «Maravall y la historiografía francesa», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 153-168.
- LÓPEZ MUÑOZ, Juan Jesús (1994), «La voluntad estética: fuente y método de la historia de las mentalidades», *Mélanges de la Casa Velázquez*, xxx, 2, pp. 105-115.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, Clara (2019), «Antiguo programa de Historia del pensamiento político español del catedrático José Antonio Maravall Casasnoves en la entonces Facultad de Ciencias Políticas,

- Económicas y Comerciales de la Universidad de Madrid», *Revista Europea de Historia de las Ideas Políticas y de las Instituciones Públicas*, 14, pp. 69-76.
- LUQUE GONZÁLEZ, Gonzalo (2023), *Lo rural y lo urbano en la modernidad: poesía española (1898-1936)*, Tesis doctoral, Universidad de Almería.
- LUKÁCS, Georg (1971), *Mi camino hacia Marx*, Ed. de Emilio Uranga, México, Federación Editorial Mexicana.
- LYOTARD, Jean-François (2019), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- LLOYD, G. E. R. (1996), *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Madrid, Siglo XXI.
- MACHEREY, Pierre (1974), *Para una teoría de la producción literaria*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- (1999), *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997*, París, PUF.
- MACKAY, Ruth (2013), «The Maravall Problem: A Historical Inquiry», *Bulletin of the Comediantes*, 65, 1, pp. 45-56.
- MAINER, José-Carlos (1972), «Hacia una sociología del 98», *Literatura y pequeña-burguesía en España (Notas 1890-1950)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, pp. 77-88.
- (1979), «Un antimanual: la *Historia social de la literatura española*», *Ínsula*, 391, pp. 3-4.
- (2000), *Historia, literatura, sociedad (Y una coda española)*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2013), *Falange y literatura. Antología*, Barcelona, RBA.
- MANCEBO ALONSO, María Fernanda (2008), «El joven Maravall y la Federación Universitaria Escolar», en Aguilera Cerni, Badia y Llobregat Conesa, eds. (2008), pp. 285-304.
- MANDROU, Robert (1970), «Histoire littéraire et histoire culturelle», *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 70, 5-6, pp. 861-869.
- (1989), «L'histoire des mentalités», en VV. AA., *Encyclopaedia Universalis. Corpus 11*, París, Encyclopaedia Universalis, pp. 479-481.
- MARAVALL, José Antonio (1929a), «Revisión. Werther y yo», *Nueva Revista*, 1, p. 1.
- (1929b), «Arquitectura mental», *Nueva Revista*, 2, p. 4.
- (1930a), «Nombres. Azorín, en ángulo», *Nueva Revista*, 3, p. 2.
- (1930b), «Pen-Club: Gómez de Baquero», *Nueva Revista*, 3, p. 2.

- (1930c), «Gantillon: *Maya*: Azorín», *Nueva Revista*, 4, p. 3.
- (1930d), «Estética y mundo perceptible», *Nueva Revista*, 5, p. 2.
- (1930e), «Glosa de la divinidad serena», *Nueva Revista*, 6, p. 2.
- (1930f), «*Lancelot*, 28^a-7^a», *Nueva Revista*, 6, p. 4.
- (1931a), «La poesía de Pedro Salinas», *El Sol*, 7 de junio.
- (1931b), «El andaluz universal», *El Sol*, 23 de septiembre.
- (1931c), «La poesía, fervor de realidad», *El Sol*, 14 de noviembre.
- (1931d), «La poesía y los irresponsables», *El Sol*, 9 de septiembre.
- (1931e), «El atavismo de la poesía», *La Luna y el Pájaro*, 1, pp. 1-2.
- (1931f), «Castilla 100 por 100. La tierra castellana es algo más que geografía inanimada», *El Sol*, 27 de octubre.
- (1931g), «Glosa de un lector. Unamuno y don Juan», *El Sol*, 5 de julio.
- (1932a), «Poesía diabólica y celestial», *Hoja Literaria*, 1, p. 4.
- (1932b), «Triple necesidad de la poesía», *Murta. Mensuario de Arte*, 4, p. 2.
- (1932c), «Para una historia de la moderna poesía. La reacción del ultraísmo», *El Sol*, 6 de marzo.
- (1932d), «Vieja y nueva cultura. Sobre el tema del Occidente», *El Sol*, 31 de enero.
- (1932e), «Vieja y nueva cultura. Un pintor, un ateneo, un pueblo», *El Sol*, 10 de abril.
- (1932f), «A la luz de tres sombras de amor», *El Sol*, 16 de julio.
- (1933a), «Antonio Marichalar: *Mentira desnuda*», *Revista de Occidente*, 118, pp. 124-128.
- (1933b), «Teoría del poema», *Revista de Occidente*, 121, pp. 93-106.
- (1933c), «Karl Jaspers: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*», *Revista de Occidente*, 125, pp. 215-220.
- (1934a), «Pasión y vida de José Bergamín», *Literatura*, 4 (Ed. facsímil, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1993, pp. 127-128).
- (1934b), «Poesía en deuda con la poesía», *Revista de Occidente*, 128, pp. 215-220.
- (1934c), «Necesidad y política del escribir», *Revista de Occidente*, 129, pp. 355-360.
- (1934d), «Por el lado de la poesía», *Literatura*, 4 (Ed. facsímil, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1993, p. 149).
- (1934e), «Castilla, o la moral de la creación», *Revista de Occidente*, 136, pp. 59-75.

- (1934f), «Nuestra época en crisis. El hombre y la biografía», *Luz*, 10 de marzo.
- (1934g), «La revolución para el hombre», *Cruz y Raya*, 15, pp. 99-127.
- (1934h), «De una cultura de progreso a una cultura de la vida», *Revista de Occidente*, 129, pp. 288-313.
- (1934i), «Sobre el tema de la personalidad», *Revista de Occidente*, 134, pp. 212-218.
- (1934j), «La incitación al destino», *Cruz y Raya*, 17, pp. 9-57.
- (1935a), «Poesía y amor», *Revista de Occidente*, 143, pp. 230-232.
- (1935b), «Notas para una teoría del libro», *Isla*, 6, pp. 6-7.
- (1935c), «Cualquiera y su problema», *Revista de Occidente*, 139, pp. 111-118.
- (1935d), «Hacia el hombre», *Revista de Occidente*, 146, pp. 161-181.
- (1935e), «Europa en crisis», *Revista de Occidente*, 147, pp. 370-375.
- (1936a), «La tentación adrede», *Revista de Occidente*, 152, pp. 209-219.
- (1936b), «Culturas beligerantes», *Revista de Occidente*, 151, pp. 96-102.
- (1939a), «Lo que da de sí el marxismo», *Arriba*, 12 de agosto.
- (1939b), «Tristeza roja y alegría del César», *Arriba*, 2 de julio.
- (1939c), «Metafísica de la unidad de España», *Arriba*, 29 de noviembre.
- (1940a), «Desterrar el liberalismo», *Arriba*, 27 de febrero.
- (1940b), «La paz del Caudillo», *Arriba*, 31 de marzo.
- (1940c), «Franco, o la libertad», *Arriba*, 1 de octubre.
- (1940d), «Un dios, una fe, un bautismo», *Arriba*, 11 de octubre.
- (1941a), «La mascarilla de Clarín», *Arriba*, 27 de diciembre.
- (1941b), «Una hora lírica», *Arriba*, 23 de octubre.
- (1942a), «Pío Baroja, escritor», *Arriba*, 11 de enero.
- (1942b), «Segundo comentario sobre Pío Baroja», *Arriba*, 3 de marzo.
- (1942c), «Con motivo de los últimos libros de Ortega y Gasset», *Escorial*, 18, pp. 147-150.
- (1943), «Comentario a la vida literaria en 1943», *Escorial*, XIII, pp. 81-86.
- (1945), «Liberalismo y libertad en Europa», *Revista de Estudios Políticos*, 21, pp. 1-45.

- (1948), *El humanismo de las armas en Don Quijote*, Pról. de Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1955a), *La historia y el presente*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- (1955b), «La historia del pensamiento político, la ciencia política y la historia», *Revista de Estudios Políticos*, 84, pp. 25-65.
- (1956), «Testimonio de Ortega», *La Torre*, 15-16, pp. 65-78.
- (1958), «La situación actual de la ciencia y la ciencia de la historia», *Revista de Estudios Políticos*, 99, pp. 33-55.
- (1959a), «Menéndez Pidal y la renovación de la historiografía», *Revista de Estudios Políticos*, 105, pp. 49-97.
- (1959b), «Meditación de un español sobre Europa», *Revista de Estudios Políticos*, 104, pp. 241-245.
- (1959c), «Una historia de la España contemporánea», *Revista de Estudios Políticos*, 108, pp. 194-205.
- (1959d), *Ortega en nuestra situación*, Madrid, Taurus.
- (1960a), *Velázquez y el espíritu de la modernidad*, Madrid, Guadarrama.
- (1960b), *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento*, Madrid, Ediciones Arión.
- (1960c), «La visión histórica de España en Sánchez-Albornoz», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 123, pp. 261-276.
- (1961), «Historia y novela», en Fernando Baeza (dir.), *Baroja y su mundo*, Madrid, Ediciones Arión, Vol. I, pp. 162-182.
- (1963a), *Los factores de la idea de progreso en el Renacimiento español. Discurso leído en el acto de su recepción pública*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- (1963b), «Azorín y nuestros clásicos», *Revista de Occidente*, 4, pp. 77-79.
- (1963c), «Sobre el mito de los caracteres nacionales», *Revista de Occidente*, 3, pp. 257-276.
- (1964), «Sánchez-Albornoz en nuestro panorama historiográfico», en VV. AA., *Homenaje al profesor Claudio Sánchez-Albornoz*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, pp. 172-174.
- (1965a), «Poesía del alma», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 187-188, pp. 138-149.
- (1965b), «Ganivet y el tema de la autenticidad nacional», *Revista de Occidente*, 33, pp. 389-409.

- (1965c), «Europa como decisión», *Revista de Occidente*, 29, pp. 154-174.
- (1965d), «Una nueva lectura de Ortega», *Cuadernos para el Diálogo*, 26, pp. 13-16.
- (1966), «La imagen de la sociedad arcaica en Valle-Inclán», *Revista de Occidente*, 44-45, pp. 225-256.
- (1968), «Azorín. Idea y sentido de la microhistoria», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 226-227, pp. 28-77.
- (1969), «Prólogo» a Eileen Connolly, *Leopoldo Panero: la poesía de la esperanza*, Madrid, Gredos, pp. 9-20.
- (1972a), *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, Madrid, Revista de Occidente, 2 vols.
- (1972b), *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, Ariel.
- (1972c), *El mundo social de La Celestina*, Madrid, Gredos, 3ª ed.
- (1972d), «Mentalidad burguesa e idea de la historia en el siglo XVIII», *Revista de Occidente*, 107, pp. 250-286.
- (1975a), *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel.
- (1975b), «La universalidad de la historia», en Pedro Laín Entralgo (dir.), *Historia universal de la medicina*, Barcelona, Salvat, Vol. VII, pp. 6-8.
- (1976a), «El pensamiento utópico y el dinamismo de la historia europea», *Sistema*, 14, pp. 13-44.
- (1976b), «Ridruejo, en una perspectiva democrática», *El País*, 4 de julio.
- (1979a), *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI.
- (1979b), *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza.
- (1979c), «El Colegio de España, en la Universidad de París», *El País*, 13 de diciembre.
- (1980), *Un voto en común para el mañana*, Valencia, Real Sociedad Económica de Amigos del País.
- (1981), *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 3ª ed.
- (1982a), «Discurso de contestación», en Miguel Artola, *Declaraciones y derechos del Hombre. Discurso leído en el acto de su recepción pública*, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 71-86.
- (1982b), «Discurso de contestación», en José María Jover Zamora, *La imagen de la Primera República en la España de la Restauración.*

- Discurso leído en el acto de su recepción pública*, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 137-151.
- (1982c), *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI.
- (1983a), «La historia de las mentalidades como historia social», en VV. AA., *Historia moderna. Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 399-412.
- (1983b), «Cultura, historia y desarrollo social», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 395, pp. 303-315.
- (1983c), *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 3ª ed.
- (1983d), «Una experiencia personal de la obra de Ortega», *Revista de Occidente*, 24-25, pp. 160-183.
- (1984a), *Estudios de historia del pensamiento español. El siglo del Barroco*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 2ª ed.
- (1984b), *Estudios de historia del pensamiento español. La época del Renacimiento*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- (1984c), «Sánchez-Albornoz y la transformación de la historiografía», *ABC*, 10 de julio, p. 3.
- (1984d), «La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 403-405, pp. 511-528.
- (1986a), *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*, Madrid, Alianza.
- (1986b), *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Taurus.
- (1986c), «De la intrahistoria a la historia», en Dolores Gómez Molleda (dir.), *Volumen-Homenaje a Miguel de Unamuno*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, pp. 175-230.
- (1986d), «El papel de la violencia en el pensamiento de Unamuno», *Historia* 16, 121, pp. 135-144.
- (1987a), «Discurso de contestación», en Manuel Fernández Álvarez, *El Madrid de Felipe II (En torno a una teoría sobre la capitalidad). Discurso leído en el acto de su recepción pública*, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 45-56.
- (1987b), «Las transformaciones de la idea de progreso en Miguel de Unamuno», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 440-441, pp. 129-161.

- (1988), «El libro de historia y la memoria en común de un pueblo», en Fernando Lázaro Carreter (coord.), *La cultura del libro*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2ª ed., pp. 29-52.
- (1990a), «Queridos amigos», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 9-11.
- (1990b), *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Ed. de Francisco Abad, Barcelona, Crítica.
- (1990c), «La concepción de la historia en Altamira», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 13-48.
- (1991), *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Introd. y comp. de Carmen Iglesias, Madrid, Mondadori.
- (1997), *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2ª ed.
- (1999), *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2006), *Utopía y contrautopía en El Quijote*, Madrid, Visor.
- (2007), *Teoría del saber histórico*, Ed. de Francisco Javier Caspistegui e Ignacio Izuzquiza, Pamplona, Ugoiti Editores.
- MARAVALL, José María (2006), «En el 20 aniversario de la muerte de José Antonio Maravall», *El País*, 23 de diciembre.
- MARTIN, Hervé (1990), «Le structuralisme et l'histoire», en Bourdieu y Martin (1990), pp. 307-338.
- MARTÍN MILIDDI, Federico (2007), «Pierre Vilar y la construcción de una historia marxista. Notas sobre el debate con Louis Althusser», *Actas y Comunicaciones*, 3, pp. 1-11.
- MARTÍNEZ SHAW, Carlos (1981), «Conversa amb Michel Vovelle. La història de les mentalitats», *L'Avenç*, 42, pp. 62-69.
- MARTY, Éric (2005), «Roland Barthes et la question de l'histoire littéraire», en Fraisse, ed. (2005), pp. 419-424.
- MARX, Karl (1974), *Miseria de la filosofía*, Madrid, Júcar.
- (1989), *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1970), *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 3ª ed.
- (1998), *Manifiesto comunista*, Introd. de Eric Hobsbawm, Barcelona, Crítica.
- (2019), *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*, Pról. de Franz Mehring, Madrid, Akal.

- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich y LENIN, V. I. (2014), *La Comuna de París*, Madrid, Akal.
- MATA GARCÍA, Gonzalo (2011), «Algunas aportaciones destacables de J. A. Maravall al panorama historiográfico español: un enfoque histórico-filosófico», *Paideia*, 92, pp. 357-366.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (2019), *Literatura y nación. Preliminares de historia literaria*, Estud. prelim. y ed. de Joaquín Álvarez Barrientos, Pamplona, Ugoiti Editores.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1948), «Prólogo» a Maravall (1948), pp. VII-XV.
- MEYER, Friederike (1989), «Literary History and the History of Mentalities», *Poetics*, 18, 1-2, pp. 85-92.
- MOISAN, Clément (1987), *Qu'est-ce que l'histoire littéraire?*, París, PUF.
- MONTAG, Warren (2017), «Lire Le capital: el teatro sin autor de Louis Althusser», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 433-444.
- MORA, Ángeles (2017), *La sal sobre la nieve. Antología 1982-2017*, Sevilla, Renacimiento.
- (2022), *Soñar con bicicletas*, Barcelona, Tusquets.
- MORÁN, Gregorio (1998), *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets.
- (2014), *El cura y los mandarines (Historia no oficial del Bosque de los Letrados). Cultura y política en España, 1962-1996*, Madrid, Akal.
- MOREAU, Pierre-François (1997), «Althusser et Spinoza», en Raymond, dir. (1997), pp. 75-86.
- MORELLI, Gabriele (1997), *Historia y recepción de la Antología poética de Gerardo Diego*, Valencia, Pretextos.
- ed. (2012), *Nueva Revista. Notación Literaria (Madrid, 1929-1930)*, Ed. facsímil, Sevilla, Renacimiento.
- MORIARTY, Michael (2007), «Ideology and Literature», en Freeden, ed. (2007), pp. 41-58.
- MORFINO, Vittorio (2020), «Hegemonía y Aparatos Ideológicos de Estado», en Karczmarczyk et al., coords. (2020), pp. 409-440.
- NAVARRO, Fernanda (1988), *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser*, México, Siglo XXI.
- OLÁBARRI GORTÁZAR, Ignacio (2013), «La recepción en España de la “revolución historiográfica” del siglo XX», *Las vicisitudes de Clío (siglos XVIII-XXI). Ensayos historiográficos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 67-86.

- ORECCHIONI, Pierre (1974), «Hacia una historia sociológica de la literatura», en Robert Escarpit *et al.*, *Hacia una sociología del hecho literario*, Madrid, Edicusa, pp. 45-56.
- ORTEGA, Soledad (1990), «Maravall, Ortega y la *Revista de Occidente*», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 61-62.
- ORTEGA NORIEGA, Sergio (1985), «Introducción a la historia de las mentalidades. Aspectos metodológicos», *Estudios de Historia Novohispana*, 8, pp. 127-137.
- ORTEGA Y GASSET, José (2006a), *Ideas y creencias*, en *Obras completas V (1932-1940)*, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, pp. 659-685.
- (2006b), *Historia como sistema*, en *Obras completas VI (1941-1955)*, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, pp. 45-81.
- ORY, Pascal (2008), *La culture comme aventure. Treize exercices d'histoire culturelle*, París, Éditions Complexe.
- PALENQUE, Marta (2007a), «Juan Ramón Jiménez en el fragor de las antologías (De Carrere a Domenchina)», *Ínsula*, 721-722, pp. 10-12.
- (2007b), «La poesía española del siglo xx en las antologías de época y grupo (1902-1941)», en García Morales, ed. (2007), pp. 405-458.
- PALLOTA, Julien (2020), «Sobre la invisibilidad del Estado y de la plusvalía en Althusser», en Karczmarczyk *et al.*, coords. (2020), pp. 107-116.
- PANTIN, Beatriz (2005), «El historiador y el exorcista. *El Quijote* entre utopía y contrautopía según José Antonio Maravall», en Sarah de Mojica y Carlos Rincón (eds.), *Lecturas del Quijote 1605-2005*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, pp. 223-252.
- PASAMAR ALZURIA, Gonzalo (1991), *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura con la tradición liberal*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- PATLAGEAN, Évelyne (2006), «L'histoire de l'imaginaire», en Le Goff, dir. (2006), pp. 307-334.
- PECES GÓMEZ, María Luisa (1995), «Ortega y Maravall», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 541-542, pp. 293-296.
- PÊCHEUX, Michel (2003), «El mecanismo del reconocimiento ideológico», en Žižek, comp. (2003), pp. 157-167.
- PELLISTRANDI, Benoît, dir. (2002), *La historiografía francesa del siglo xx y su acogida en España*, Madrid, Casa de Velázquez.
- PERKINS, David (1992), *Is Literary History Possible?*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

- PESET, Mariano (1988), «Historia de hechos, historia de ideas e historia de instituciones», en Aguilera Cerni, Badia y Llobregat Conesa, eds. (1988), pp. 67-78.
- PIQUERAS, José Antonio (2023), «Trazas y giros de la historia social», en Piqueras, comp. (2023), pp. ix-xix.
- comp. (2023), *Clásicos modernos de historia social*, Granada, Comares.
- PLAMENATZ, John (1983), *La ideología*, México, FCE.
- POMIAN, Krzysztof (2006), «L'histoire des structures», en Le Goff, dir. (2006), pp. 109-136.
- PORTUGAL, Luis Gonzalo (2013), «Con-textos de José Antonio Maravall y su estructura histórica del Barroco», *Bulletin of the Comediantes*, 65, 1, pp. 57-74.
- POULANTZAS, Nicos (2007), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI.
- PROUST, Jacques (1967), «Histoire sociale et histoire littéraire», en Labrousse, ed. (1967), pp. 257-264.
- QUESADA ARANCIBIA, María José (2017), «En torno al concepto de ideología y la primacía de la lucha de clases», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 507-516.
- RAMOS ORTEGA, Manuel J. (2002), «*Nueva Revista* (1929-1930) y la literatura de vanguardia», *Monteagudo*, 7, pp. 101-114.
- RAYMOND, Pierre (1997), «Le matérialisme d'Althusser», en Raymond, dir. (1997), pp. 167-179.
- dir. (1997), *Althusser philosophe*, París, PUF.
- REIS, Carlos (1987), *Para una semiótica de la ideología*, Madrid, Taurus.
- REVEL, Jacques (1986), «Mentalités», en André Burguière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, París, PUF, pp. 450-456.
- (1987), «Gènesi i crisi de la noció de mentalitats», *L'Avenç*, 106-108, pp. 10-19.
- (2005), *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Buenos Aires, Manantial.
- RICCI CERNADAS, Gonzalo (2017), «Spinoza en el marxismo francés», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 192-205.
- RICOEUR, Paul (1990), *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- (1997), *L'idéologie et l'utopie*, París, Seuil.
- (2004), *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE.

- RIGHI, Nicolas (2003), «L'heritage du fondateur? L'histoire des mentalités dans l'École des *Annales*», *Le Philosophoire*, 19, 1, pp. 155-174.
- RÍOS SALOMA, Martín F. (2009), «De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo xx», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 37, pp. 97-137.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos (1990), *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo xvi)*, Madrid, Akal, 2ª ed.
- (1994), *La literatura del pobre*, Granada, Comares.
- (2001), *La norma literaria*, Madrid, Debate.
- (2002), *De qué hablamos cuando hablamos de literatura. Las formas del discurso*, Granada, Comares.
- (2005), *Pensar/leer históricamente. Entre el cine y la literatura*, Granada, ICILE.
- (2013), *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo (Teoría, literatura y realidad histórica)*, Madrid, Akal.
- (2015), *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*, Madrid, Marcial Pons.
- (2016), *Pensar la literatura. Entrevistas. Bibliografía (1961-2016)*, Pról. y bibliog. de Juan Antonio Hernández García, Granada, ICILE.
- (2017), «Gramsci y la cultura popular», *Pensar desde Abajo*, 6, pp. 23-37.
- (2022), *Freud: la escritura, la literatura (Inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*, Estud. prelim. de José Luis Moreno Pestaña, Ed. de Juan Antonio Hernández García, Madrid, Akal.
- RODRÍGUEZ DOBLES, Esteban (2005), «Discordias teóricas de la historia de mentalidades colectivas. Discusiones, aportes, conceptos y problemas», *Reflexiones*, 84, 1, pp. 7-20.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1965), «Carta abierta a José Antonio Maravall en el decenario de la muerte de Ortega», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 190, pp. 33-45.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María (1972), *Marx y el problema de la ideología*, Madrid, Tecnos.
- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio (2008), *Historia de la literatura fascista española*, Madrid, Akal, 2 vols.
- ROMERO TOBAR, Leonardo, ed. (2004), *Historia literaria/Historia de la literatura*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

- (2006), *La literatura en su historia*, Madrid, Arco Libros.
- ROSSI-LANDI, Ferruccio (1972), *Semiotica e ideologia*, Milán, Bompiani.
- (1980), *Ideología*, Barcelona, Labor.
- ROUSSET, Bernard (1997), «Althusser: la question de l'humanisme et la critique de la notion de sujet», en Raymond, dir. (1997), pp. 137-154.
- RUIZ CASANOVA, José Francisco (2007), *Anthologos: poética de la antología poética*, Madrid, Cátedra.
- RUIZ TORRES, Pedro (2002), «De la síntesis histórica a la historia de *Annales*. La influencia francesa en los inicios de la renovación de la historiografía española», en Pellistrandi, dir. (2002), pp. 83-107.
- SALAÜN, Serge y SERRANO, Carlos, eds. (1992), *Histoire de la littérature espagnole contemporaine XIX-XX siècles. Questions de méthode*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- SALINAS, Pedro y GUILLÉN, Jorge (1992), *Correspondencia (1923-1951)*, Ed. de Andrés Soria Olmedo, Barcelona, Tusquets.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1975a), «Introducción general. Los problemas de la estética marxista», en Sánchez Vázquez (1975), pp. 17-73.
- (1975b), «Arte, ideología y sociedad. Introducción», en Sánchez Vázquez, ed. (1975), pp. 256-259.
- ed. (1975), *Estética y marxismo I*, México, Era.
- (1985), *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, México, Grijalbo.
- SAPIRO, Gisèle (2016), *La sociología de la literatura*, México, FCE.
- (2020), «Habitus», en Gisèle Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, París, CNRS, pp. 386-389.
- SAZ, Ismael (2016), «Los intelectuales del franquismo entre 1939 y 1953», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 50, pp. 33-42.
- SCHAFF, Adam (1967), «La définition fonctionnelle de l'idéologie et le problème de la "fin du siècle de l'idéologie"», *L'Homme et la Société*, 4, pp. 49-59.
- SCHMITT, Jean-Claude (1996), «Représentations», en Claudie Duhamel-Amado y Guy Lobrichon (eds.), *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, Bruselas, De Boeck-Wesmael, pp. 267-278.
- SÈVE, Lucien (1997), «Althusser et la dialectique», en Raymond, dir. (1997), pp. 105-136.

- SOBEJANO, Gonzalo (1980), «El primer manual de historia social de la literatura española», *Hispanic Review*, 48, pp. 319-333.
- SOBRINO VEGAS, Ángel Luis (2012), *Las revistas literarias en la II República*, Tesis Doctoral, Madrid, UNED.
- SOHLICH, Wolf (1997-1998), «A Frankfurt School Perspective on José Antonio Maravall's *Culture of the Baroque*», *Yearbook of Comparative and General Literature*, 45-46, pp. 196-200.
- SORIA OLMEDO, Andrés (1982), «José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*», *Intersezioni. Rivista di Storia delle Idee*, II, 3, pp. 679-685.
- (1986), «Dallo Stato alla storia della cultura: itinerario di José Antonio Maravall», *Intersezioni. Rivista di Storia delle Idee*, VI, 3, pp. 547-555.
- (1988a), «El Estado moderno y su mentalidad (La obra historiográfica de José Antonio Maravall)», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 19, pp. 207-215.
- (1988b), *Vanguardismo y crítica literaria en España (1910-1930)*, Madrid, Istmo.
- ed. (1991), *Antología de Gerardo Diego. Poesía española contemporánea*, Madrid, Taurus.
- SOSA, Pedro (2020), «La filosofía como campo de batalla: hacia una filosofía-no-filosofía», en Karczmarczyk *et al.*, coords. (2020), pp. 263-281.
- SOTO CARRASCO, David (2012), «El Frente Español: entre el fascismo y el nacionalismo orteguiano», en Alejandra Ibarra Aguirregabiria (coord.), *No es país para jóvenes. Actas del III Encuentro de jóvenes investigadores de la AHC*, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 1-19.
- (2019), «Horizontes de liberalismo en la crisis de la Restauración: de Ortega a María Zambrano», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 22, 1, pp. 171-193.
- SOUVIRÓN, José María (2021), *Diario IV*, Ed. de Javier La Beira y Daniel Ramos López, Málaga, Centro Cultural Generación del 27.
- STARCENBAUM, Marcelo (2017), «Gramsci y Althusser: intersecciones del marxismo contemporáneo», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 587-604.
- (2020), «Sobre el concepto de coyuntura», en Karczmarczyk *et al.*, coords. (2020), pp. 533-555.
- STEINBERG, Rodrigo (2017), «Acerca del proceso sin sujeto ni fines», en Karczmarczyk, Romé y Starcenbaum, coords. (2017), pp. 605-632.

- TACCA, Óscar (1968), *La historia literaria*, Madrid, Gredos.
- (1985), «Historia de la literatura», en José María Díez Borque (coord.), *Métodos de estudio de la obra literaria*, Madrid, Taurus, pp. 187-228.
- TERUEL, José, ed. (2007), *Gerardo Diego. Poesía española (Antologías)*, Madrid, Cátedra.
- THERBORN, Göran (1987), *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI.
- THOMPSON, Edward P. (2000), *Agenda para una historia radical*, Barcelona, Crítica.
- (2015), *Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste*, París, L'Échappée.
- TIJERAS, Eduardo (1990), «Maravall en la historia de la idea de progreso», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 105-120.
- TRAVERSO, Enzo (2012), «Marx, la historia y los historiadores. Una relación a reinventar», *Pasajes*, 39, pp. 78-91.
- TRÍAS, Eugenio (1970), *Teoría de las ideologías*, Barcelona, Península.
- TROTSKI, Leon (1973), *Sobre arte y cultura*, Madrid, Alianza.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel (1973), *Metodología de la historia social de España*, Madrid, Siglo XXI.
- (1985a), *Claves de la historia social*, Barcelona, Salvat.
- (1985b), «Tres legados de Fernand Braudel», *El País*, 2 de diciembre.
- UNAMUNO, Miguel de (1971), *En torno al casticismo*, Ed. de Francisco Fernández Turienzo, Madrid, Ediciones Alcalá.
- VAILLANT, Alain (2014), *L'histoire littéraire*, París, Armand Colin.
- VALDÉS CASTILLO, Camilo (2020), «Ideología en Althusser: encuentros y desencuentros en la teoría contemporánea desde Laclau-Mouffe, Eagleton y Žižek», en Karczmarczyk *et al.*, coords. (2020), pp. 69-88.
- VALVERDE, José María (2000), *Obras completas 4. Historia de las mentalidades*, Ed. de David Medina, Madrid, Trotta.
- VAN DIJK, Teun A. (1998), *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa.
- (2007), «Ideology and Discourse Analysis», en Freeden, ed. (2007), pp. 110-135.
- (2011), *Ideología y discurso*, Barcelona, Ariel.
- VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio (1995), «Mentalidades e ideologías», en Barros, ed. (1995), pp. 25-35.

- VARELA, Javier (1999), «El rapto de España», *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*, Madrid, Taurus, pp. 323-379.
- VÁZQUEZ GARCÍA, FRANCISCO (1995), «Los problemas de la explicación en historia de las mentalidades», en Barros, ed. (1995), pp. 37-52.
- VÉLEZ SAINZ, Julio (2023), «Frente a la bardolatría: Maravall, desactualización y apropiación ideológica del legado clásico», *Clásicos subversivos/clásicos subvertidos. Apropiación y vigencia del teatro áureo*, Kassel, Reichenberger, pp. 21-59.
- VILAR, Pierre (1972), «El método histórico», en Pierre Vilar y Boris Fraenkel, *Althusser, método histórico e historicismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 7-24.
- (1976), *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, Barcelona, Ariel.
- (1978), «Historia marxista, historia en construcción», en Le Goff y Nora, dirs. (1978), pp. 179-219.
- (1979), «Marx y la historia», en Eric Hobsbawm et al. (dirs.), *Historia del marxismo 1. El marxismo en tiempos de Marx 1*, Barcelona, Bruguera, pp. 115-161.
- (1980), *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Crítica.
- (1982), *Une histoire en construction. Approche marxiste et problématiques conjoncturelles*, París, Gallimard/Le Seuil.
- (1990), «Maravall y el saber histórico», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, pp. 177-183.
- (2004), *Memoria, historia e historiadores*, Ed. de Arón Cohen, Granada, Universidad de Granada/Universitat de València.
- VILLORO, Luis (2015), *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE.
- VINCENT, Bernard (2006), «Pierre Vilar y la historia social», en Cohen, Congost y Luna, coords. (2006), pp. 207-216.
- VOVELLE, Michel (1980), *De la cave au grenier. Un itinéraire en Provence au XVIII^e siècle. De l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*, Québec, Serge Fleury.
- (1985), *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel.
- (2006a), «L'histoire et la longue durée», en Le Goff, dir. (2006), pp. 77-108.
- (2006b), «Una historia social total: rigor histórico y ciencia de lo real en Pierre Vilar», en Cohen, Congost y Luna, coords. (2006), pp. 27-42.

- VV. AA. (1974), *Aujourd'hui, l'histoire*, París, Éditions Sociales.
- WEISS, Julian (1997-1998), «Maravall's Materialism», *Yearbook of Comparative and General Literature*, 45/46, pp. 181-187.
- WELLEK, René (1983), *Historia literaria. Problemas y conceptos*, Selección de Sergio Beser, Barcelona, Laia.
- WELLEK, René y WARREN, Austin (1974), *Teoría literaria*, Pról. de Dámaso Alonso, Madrid, Gredos, 4ª ed.
- WHEELER, Duncan (2013), «Contextualising and Contesting José Antonio Maravall's Theories of Baroque Culture from the Perspective of Modern-Day Performance», *Bulletin of the Comediantes*, 65, 1, pp. 15-43.
- (2020), *La puesta en escena del teatro áureo. Ayer, hoy y mañana*, Kassel, Reichenberger.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (2013), *L'imaginaire*, París, PUF.
- ZAVALA, Iris M. (1977), «Reseña de José Antonio Maravall, *Utopía y contra-utopía en el Quijote*», *Sin Nombre*, 2, pp. 71-73.
- ŽIŽEK, Slavoj (2003), «El espectro de la ideología», en Žižek, comp. (2003), pp. 7-42.
- comp. (2003), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE.
- (2008), *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.
- (2017), *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*, Madrid, Akal, Edición digital.
- ŽIŽEK, Slavoj, RUDA, Frank y HAMZA, Agon (2023), *Leer a Marx*, Madrid, Akal.