

Tres marcos de interpretación filosófica del Barroco español: Wilhelmsen, Abellán, De la Flor

Ernesto Baltar¹

Recibido: 24/06/2019 / Aceptado: 18/11/2020

Resumen. En este artículo analizamos y comparamos tres marcos de interpretación filosófica muy distintos del Barroco español: el de Frederick D. Wilhelmsen, que desde las filas del tradicionalismo católico considera el Barroco como la «civilización de la Contrarreforma» y la manifestación más pura de la idiosincrasia hispánica, única barrera de contención de las ideas secularizadoras del Renacimiento y la Reforma protestante; el de José Luis Abellán, que desde una visión progresista de la historia interpreta el Barroco español como un periodo sintomático de decadencia, regresión social, antihumanismo y misonismo, frente a las corrientes modernizadoras que por entonces recorrían toda Europa, y el de Fernando Rodríguez de la Flor, que desde presupuestos freudianos se adentra en la producción simbólica y el imaginario del Barroco español para desvelar la psicología oculta del sujeto barroco, atravesado por el escepticismo y la energía nihilista.

Palabras clave: Barroco; Europa; decadencia; Imperio; Contrarreforma.

[en] Three philosophical interpretative frameworks of the Spanish Baroque: Wilhelmsen, Abellán, De la Flor

Abstract. In this article we analyze and compare three different philosophical interpretative frameworks of the Spanish Baroque: that of Frederick D. Wilhelmsen, who from the ranks of Catholic traditionalism understands the Baroque as the «civilization of the Counter-Reformation» and the purest manifestation of Hispanic idiosyncrasy, performing the only barrier to stop the secularizing ideas of the Renaissance and the Protestant Reformation; that of José Luis Abellán, who from a progressive view of history explains the Spanish Baroque as a symptomatic period of decadence, social regression, antihumanism and misonism, in contrast to the modernizing currents that were then emerging throughout Europe, and that of Fernando Rodríguez de la Flor, who from Freudian assumptions analyzes the symbolic production and the imaginary of the Spanish Baroque in order to unveil the hidden psychology of the baroque subject, crossed by the skepticism and the nihilistic energy.

Keywords: Baroque; Europe; decadence; Empire; Counter-Reformation.

Sumario: Introducción. Frederick Wilhelmsen: el Barroco español como «civilización de la Contrarreforma», frente al Renacimiento y la Reforma protestante. José Luis Abellán: el Barroco español como periodo de decadencia, antihumanismo, regresión social y misonismo, frente a la modernidad europea. Fernando R. de la Flor frente a Maravall: nihilismo y escepticismo, el imaginario barroco, la psicología del sujeto hispánico. Conclusión. Bibliografía.

Cómo citar: Baltar, E. (2021). Tres marcos de interpretación filosófica del Barroco español: Wilhelmsen, Abellán, De la Flor, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 14, 3-12.

Introducción

A lo largo del último siglo han sido muchos y discordantes los análisis e interpretaciones del periodo barroco español que se han llevado a cabo tanto desde el punto de vista artístico o estético como desde la perspectiva filosófica, histórica y sociopolítica. Lo que nos proponemos hacer en este artículo es confrontar tres de esas interpretaciones, realizadas desde marcos y presupuestos hermenéuticos muy diferentes: las lecturas de Frederick Wilhelmsen, José Luis Abellán y Fernando R. de la Flor.

Nos parece especialmente interesante e ilustrativo el hecho de que, a pesar de la disparidad en sus «horizontes de precomprensión» (por utilizar la terminología de Gadamer), los diagnósticos en cuanto al señalamiento de los síntomas y elementos característicos de la época sean coincidentes en más de una ocasión, si bien las conclusiones que tiñen de significado esos diagnósticos (y que en algún caso tratan de proporcionarle incluso tratamiento para su «curación» histórica) sean contrapuestas. Esas coincidencias han determinado que en el título utilicemos el término «marcos de interpretación» en vez del concepto más

¹ Ernesto Baltar es Profesor en el Departamento de Ciencias de la Educación, Lenguaje, Cultura y Artes, Ciencias Histórico-Jurídicas y Humanísticas y Lenguas Modernas de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6371-5781>
Email: ernesto.baltar@urjc.es

habitual de «paradigma», cuyas connotaciones kuh-nianas no tendrían aplicación en este caso.

Frederick Wilhelmsen: el Barroco español como «civilización de la Contrarreforma», frente al Renacimiento y la Reforma protestante

En varias de sus obras, pero sobre todo en *El problema de Occidente y los cristianos*², Frederick D. Wilhelmsen defiende su idea del Barroco como «civilización de la Contrarreforma» frente al Renacimiento y la Reforma protestante, desde una posición militante en las filas del tradicionalismo católico. Esta vinculación del Barroco con la Contrarreforma venía ya de largo, al menos desde que investigadores alemanes como Wölfflin y Rigl pusieran de relieve la conexión del Barroco con circunstancias históricas como la renovación contrarreformista de la Iglesia, el fortalecimiento de la autoridad del papado y la expansión de la Compañía de Jesús, pero fueron sobre todo Werner Weisbach y Helmut Hatzfeld quienes delinearon un discurso teórico sobre el Barroco como «arte de la Contrarreforma» en sus respectivas obras *El Barroco, arte de la Contrarreforma y Estudios sobre el Barroco*³.

En el capítulo tercero de *El problema de Occidente y los cristianos*, titulado «La Contrarreforma y el absolutismo», Wilhelmsen explica que esta «civilización de la Contrarreforma» en que consiste el Barroco no puede entenderse sin más como un intento de volver a la realidad medieval, puesto que el hecho de que el Cristianismo hubiera pasado ya por el Renacimiento y la Reforma protestante había dejado su impronta en el espíritu católico y nada podía volver a ser lo mismo: «Mientras que la Edad Media se destacó por su inocencia, la edad nueva –la barroca– conocía dos ataques contra la integridad del orden católico, a saber, el renacentista y el protestante»⁴. En la nueva situación, el catolicismo se enfocó en absorber lo que consideraba plausible del Renacimiento –la defensa de la gloria del hombre y sus posibilidades–, mientras que rechazó lo que consideraba perjudicial –su divorcio de Dios–, de modo que la Contrarreforma se sumó a la exaltación renacentista de la grandeza del hombre pero subordinándola a la voluntad de Dios.

Paralelamente, en el mundo del arte se operó un desplazamiento parecido: la arquitectura renacentista, que inspiraba una vuelta a las formas clásicas de la Antigüedad, fue absorbida dentro de la cosmovisión católica, logrando que el nuevo «paganismo» desapareciese bajo las «catálisis» del misticismo, cuyos tres centros irradiadores fueron las figuras de Santa

Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz y San Ignacio de Loyola. En este punto Wilhelmsen utiliza un símil que revela con nitidez su posición, opuesta a la habitual vinculación del Barroco con el pesimismo y la melancolía:

Mientras que la arquitectura gótica de la Edad Media puede compararse a una lanza que saltaba de la tierra para alcanzar el Corazón de Dios, la barroca hizo que la Infinitud descendiera a la tierra, a fin de llenar al mundo con la bondad de Dios. El arte barroco es sumamente alegre, casi una fiesta de Dios, y se contrasta con la tristeza que llenaba el mundo protestante al Norte, por causa de haber rechazado la bondad de la creación de Dios. El énfasis dado a todo el arte de la Contrarreforma, un arte influido enormemente por la Compañía de Jesús, estriba en la alegría y en la libertad de la afirmación católica contra las negativas del mundo gris y puritano de la rebelión protestante⁵.

De entre las distintas maneras que hay de abordar el Siglo de Oro español, Wilhelmsen prefiere centrarse en el papel del «espíritu católico, renovado y vivificado» por el Concilio de Trento, que impulsó la reforma interior de la Iglesia desde 1545. Es en ese marco de abierta lucha contra el protestantismo donde Wilhelmsen identifica la responsabilidad histórica de España, que alza la espada del cristianismo y adquiere un papel protagonista en Europa, pues hasta ese momento los dos centros de gravedad habían sido Alemania, donde se situaba el poder temporal del Imperio, e Italia, donde tenía su enclave el poder religioso de la Iglesia de Roma. Precisamente en la «tensión» y «balance» entre ambos poderes –el temporal y el religioso– cifra Wilhelmsen «el nervio central de la cristiandad»⁶.

En el siglo XVI cambia la situación a raíz de la Reforma protestante, y España, que ya había llevado a cabo la reconquista de la península frente a los musulmanes y que a la sazón concentraba el poder de sus reinos en una sola persona (el emperador Carlos V de Alemania y I de España), se presentaba al mundo entero como «un país cuya unión de reinos y señoríos encontraba su razón de ser en la unidad religiosa de la nación española»⁷. Para Wilhelmsen es un presupuesto inapelable que si la unidad católica no hubiera sido el cimiento de España, ésta no hubiera existido nunca.

Por lo tanto, como expresa vigorosamente Wilhelmsen, «España se presentó al mundo como una espada forjada en forma de la Cruz de Cristo, cuando parecía que la cristiandad entera le traicionaría a Cristo en nombre de Lutero y Calvino. La gravedad

² F. D. WILHELMSEN, *El problema de Occidente y los cristianos*, Sevilla, Delegación Nacional del Requeté, 1964.

³ Cfr. W. WEISBACH, *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1948, y H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, Biblioteca Románica Hispánica, 1964.

⁴ Wilhelmsen, *El problema...*, 59.

⁵ *id.*

⁶ *ibid.*, 55.

⁷ *ibid.*, 56.

del mundo católico, el eje entre el cielo y la tierra, ahora atravesaba una línea que empezaba en Roma y terminaba en El Escorial»⁸. Partiendo de la hipótesis de trabajo de que los valores espirituales siempre surgen del Este para acabar implementándose en el Oeste, asume Wilhelmsen que los valores de la civilización cristiana desembocaron en España como extremo occidental del Occidente. En otra obra, *Los saberes políticos. Ciencia, filosofía y teoría política*, Wilhelmsen explica cómo el moderno Estado laicista, nacido a finales del Renacimiento, asumió para sí todo el poder y toda la autoridad, protagonizando una «divinización de la política» que reduce la ley natural a ley positiva: lo bueno y lo malo es lo que decida el Estado⁹.

Bajo la extraña paradoja de una España que defendía a Europa contra sí misma, en los dos Concilios de Toledo la jerarquía eclesiástica de los obispos españoles amparaba la ortodoxia católica contra la iglesia oriental: «Así España respaldó a Atanasio en la lucha contra el arrianismo. Así España recibió la herencia del caballero andante, cuando la misma institución estaba muriendo en el resto de Europa»¹⁰. Por eso, sentencia Wilhelmsen con una fórmula definitiva, Don Quijote es «Europa contra Europa».

La clave de todo esto se halla en el proceso de secularización que se produce en Europa entre la civilización medieval y la era moderna, el cual, interpretado desde la perspectiva tradicionalista, representa la muerte de la Cristiandad y el nacimiento de Europa. Son, por tanto, Europa y la Cristiandad dos realidades opuestas, incompatibles¹¹. Una década antes del libro de Wilhelmsen, sintetizaba Francisco Elías de Tejada con gran claridad los elementos fundamentales de ese proceso de secularización:

La Cristiandad muere para nacer Europa cuando ese perfecto organismo se rompe desde 1517 hasta 1648 en cinco rupturas sucesivas, cinco horas de parto y crianza de Europa, cinco puñales en la carne histórica de la Cristiandad. A saber: la ruptura religiosa del protestantismo luterano, la ruptura ética con Maquiavelo, la ruptura política por mano de Bodin, la ruptura jurídica en Grocio y Hobbes, y la ruptura definitiva del cuerpo místico cristiano en los tratados de Westfalia. Desde 1517 hasta 1648 Europa nace y crece, y a medida que nace y crece Europa, la Cristiandad fallece y muere¹².

En su lucha contra el enemigo protestante, explica Wilhelmsen, el espíritu católico «renovador» erigió fundamentalmente dos instituciones: la Compañía

de Jesús y la Monarquía española. De este modo, el «mundo nuevo creado por la alianza entre el Imperio, la Casa de Austria, España y la Iglesia Católica, lanzó un contraataque en las Alemanias, Polonia, Hungría e Inglaterra»¹³. A resultas de esa lucha, la Contrarreforma venció en algunas partes, como Polonia, Hungría, el Valle del Rin, el sur de Alemania y Baviera, mientras que fracasó en otras, como el norte de Alemania, los países escandinavos e Inglaterra. En este punto establece Wilhelmsen una clara distinción entre el papel de España y el de Francia, puesto que mientras la primera «comprometió su vida e incluso su destino nacional al servicio de la fe», la segunda subordinó la ortodoxia interior –su combate contra el protestantismo en las guerras de religión– a «los intereses nacionales de un Estado nuevo, centralizado, absolutista, cuya estrella no era la fe, sino el mismo Estado»¹⁴. De este modo el Estado como institución, y más en concreto el Estado absolutista, se postulan como enemigos de la comunidad cristiana. En consecuencia, el continente europeo se dividió en dos bloques: el católico y el protestante. Mientras que el primero ocupaba mayor extensión, el segundo atesoraba mayor riqueza, merced a sus impulsos calvinistas.

Para Wilhelmsen el espíritu del Barroco se opone radicalmente al espíritu burgués del capitalismo calvinista; de hecho, el Barroco «se alzó como una protesta contra la psicología comercial» que estaba surgiendo en Holanda e Inglaterra. En este sentido, el Barroco se erige como una cultura artificial de esplendor «casi erótico» que se consumió en Dios, «una cultura antieconómica que gastó su capital alegre y espléndidamente»¹⁵. Inmerso en la exaltación creadora, el espíritu barroco apuesta a un juego de todo o nada: o el amor de Dios o la pérdida del mundo.

Las dos características fundamentales que, según Wilhelmsen, adornan a la civilización de la Contrarreforma son su profunda religiosidad católica y sus convicciones monárquicas: en el primer caso, como ya se había conocido la amenaza de la herejía, era una catolicidad «militar», «castrense» («La Cruz se convirtió en una espada»); de ahí que el hidalgo español de aquella época pueda ser considerado un símbolo de la religiosidad seglar); en cuanto a la monarquía, ésta se encontraba «templada por las sociedades inferiores de las religiones con sus fueros, las universidades y los gremios con sus privilegios, así como por la Iglesia con su autoridad trascendental, y por la ley natural»¹⁶. Aquí está la clave de la distinción entre España y Europa: la monarquía española continuaba la herencia medieval, coronando «una red de insti-

⁸ *id.*

⁹ Cfr. F. D. WILHELMSSEN, *Los saberes políticos. Ciencia, filosofía y teoría política*, Barcelona, Scire, 2006.

¹⁰ Wilhelmsen, *El problema...*, 57.

¹¹ En cambio, Christopher Dawson defendió en *Los orígenes de Europa* (Madrid, Rialp, 2007) que España fue una de las creadoras de la cultura europea moderna y que la cultura barroca tenía una mayor unidad internacional que la cultura de la Europa nórdica.

¹² F. ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, 38.

¹³ Wilhelmsen, *El problema...*, 57.

¹⁴ *ibid.*, 58.

¹⁵ *ibid.*, 60.

¹⁶ *ibid.*, 61.

tuciones libres y autónomas», mientras que las monarquías europeas eran absolutistas. En ese cambio cifra Wilhelmsen el origen de numerosos males, pues «abrió paso al liberalismo y, por lo tanto, al comunismo»¹⁷, bestias negras del tradicionalismo.

El trasfondo profundo es el quebrantamiento generalizado del mundo sacral y la visión no sacramental de la existencia, y España se queda sola como barrera de retención, anomalía y excepción en el contexto de la época. Así lo explica Miguel Ayuso: «España no vino a ser sino una *cristiandad menor* y de reserva, retaguardia fronteriza que perpetuó en el tiempo al antiguo espíritu que agonizaba víctima de la Europa laicista en casi todas las latitudes»¹⁸. La civilización del Barroco se opone al mecanicismo de las conciencias, «secuela directa de la instauración del libre examen»¹⁹, que es trasladado por Maquiavelo a las conductas, por Bodino al poder político —con la idea de soberanía— y por Hobbes al derecho natural.

En definitiva, desde el tradicionalismo católico español se instituye el Barroco como el modo cultural de hablar de la civilización hispánica, donde se produce un enriquecimiento humano del teocentrismo medieval.

José Luis Abellán: el Barroco español como periodo de decadencia, antihumanismo, regresión social y misonéismo, frente a la modernidad europea

En el Tomo III de su *Historia crítica del pensamiento español*²⁰, José Luis Abellán hace un análisis pormenorizado del pensamiento y las condiciones históricas del Barroco español. Allí comienza afirmando que «el Barroco como época de la cultura española con una serie de características determinadas se suele relacionar con el proceso histórico de la decadencia»²¹, perspectiva generalizada que asume y comparte. Sin entrar en la valoración que hace de los distintos autores y corrientes, vamos a centrarnos en su visión de conjunto de la época, en su síntesis histórica.

Parte Abellán en su análisis de tres presupuestos: el concepto de lo barroco como período cultural definido en la historia de España, la realidad del proceso histórico de la decadencia y la vinculación estrecha entre ambos elementos. Si bien no deja de señalar la «profunda relatividad» del concepto de decadencia, no da el paso de revisar esos presupuestos de los que parte. Señala, asimismo, los «claros antecedentes» históricos del Barroco acaecidos durante la segunda mitad del reinado de Felipe II (entre 1568 y 1598),

con mención especial de la imposición de las directrices más antiprogresistas de la Contrarreforma. Se establece de este modo una profunda cesura en el reinado de los Austrias entre el apogeo del siglo XVI y la decadencia del siglo XVII; Felipe III y sus validos representan el surgimiento de un clima de pesimismo y de un fuerte sentimiento de inferioridad. Parece haber un acuerdo entre los historiadores —señala Abellán— en destacar la decisiva importancia del factor económico a la hora de explicar este declive en la historia de España. Y sitúan 1598 como año clave y punto de referencia.

El siglo XVII español se impone entre los historiadores como un momento de hondo declive económico y demográfico, y en apoyo de esta tesis señala Abellán algunos datos históricos que califica de «incontrovertibles», como las bancarrotas oficiales de la monarquía, las victorias frente a España del poder marítimo inglés o la quiebra de la unidad peninsular (Pirineos, Rosellón y parte de Cerdeña, independencia de Portugal, movimiento secesionista catalán, sublevaciones en Nápoles y Sicilia...). En definitiva, se produce la confluencia de «tres factores que se imbrican mutuamente: la impotencia política, la incapacidad productiva y la descomposición social»²². Fue Pierre Vilar quien enumeró de manera implacable la desastrosa situación: «aridez, deforestación, decadencia agrícola, emigración, expulsiones, exceso de manos muertas, de limosnas y de vocaciones eclesiásticas, vagabundismo, desprecio al trabajo, manía nobiliaria, debilidades de los favoritos y de los soberanos...»²³.

A la hora de buscar las causas últimas, en tanto que precedentes históricos, de la decadencia, Abellán considera, con Henry Kamen, que no hay que centrarse en problemas coyunturales sino en la estructuración social antieconómica de España; en este sentido, muchos historiadores señalan al descubrimiento de América y la importación de metales preciosos como motivos del retraso económico. Para explicar el orden social y político impuesto en España, que impide su desarrollo económico, Abellán se sitúa con aquellos investigadores que se remontan a la creación de la Inquisición (1478), la posterior expulsión de los judíos (1492) y el establecimiento de los estatutos de limpieza de sangre (que en 1547 adquieren vigencia en todo el territorio nacional). Señala como decisivas la «pasión de unidad» y la «pureza de la fe», pues considera que «el triunfo del «cristianismo viejo» significa cierto desprecio del espíritu de lucro, del propio espíritu de producción, y una tendencia

¹⁷ *id.*

¹⁸ M. AYUSO, «La matriz protestante de la política y el Derecho modernos», M. Ayuso (ed.), *Consecuencias jurídico-políticas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

¹⁹ *ibid.*, 208.

²⁰ J. L. ABELLÁN, «Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)», *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo III, Espasa Calpe, Madrid, 1981.

²¹ *ibid.*, 19.

²² *ibid.*, 23.

²³ P. VILAR, *Crecimiento y desarrollo*, Ariel, Barcelona, 1974, 338-339.

al espíritu de casta»²⁴. Destaca, además, otros cuatro aspectos fundamentales para entender el declive económico: el descenso demográfico (despoblación de Castilla), la disminución del comercio español con América, la evolución de los precios de la plata durante la segunda mitad del siglo xvii y la expulsión de los moriscos entre 1609 y 1611. Estamos, por tanto, ante una situación social «regresiva» que encarna el final de una época, impulsada por las guerras de religión y el planteamiento teocrático de la política austriaca.

Para comprender el trasfondo de esta síntesis histórica que sitúa a España en oposición total a la modernidad europea, puede ser útil recordar algunas de las ideas expresadas por Abellán en su ensayo *El problema de España*²⁵. Allí explica Abellán cómo la religión católica –factor de unidad de España desde su origen con los Reyes Católicos– supone el primer obstáculo a la modernidad española. El modelo del Estado-nación moderno no encuentra su encaje en España, donde con Carlos V se impulsa un modelo de Imperio cifrado en la *universitas christiana*. En el siglo XVI el Concilio de Trento «impide el libre examen como impulso a la libertad de pensamiento y de investigación, en clara oposición a lo que está ocurriendo en los países protestantes»²⁶; además, la Inquisición sirve de elemento de cohesión y coacción y «se convierte en máquina fiscalizadora del orbe mental de los españoles»²⁷. Por eso, frente a la razón de Estado maquiaveliana, en España la política debe supeditarse a la religión y a la moral cristianas, tal y como formularán los teóricos españoles del «Estado de la Contrarreforma» y del príncipe cristiano en la época barroca. El antimachiavelismo será su principal seña de identidad.

En el ámbito cultural, según Abellán, hay que señalar primeramente los ataques de la Inquisición al libre pensamiento: la quema de libros, la prohibición de obras, la persecución de herejes, etc. En este sentido, nos podemos remontar al año 1559, con la *Pragmática* por la que Felipe II prohibía estudiar en el extranjero y con el Índice del inquisidor general Fernando de Valdés. Se trata, en definitiva, de la cercenación de todo espíritu crítico, de la represión del humanismo, de la supresión de los estudios científicos basados en la experimentación y en la observación, del triunfo del dogma y de su explicación escolástica, del miedo al estudio, de las tendencias misoneísta (desprecio y temor ante cualquier atisbo de novedad), etc.

Las consecuencias para la filosofía, el pensamiento y la ciencia durante el siglo xvii parecen ser nefastas; sin embargo, resulta incuestionable la prosperidad de las letras y las artes españolas, que gozaron de un

esplendor difícilmente igualable. Así explica Abellán esa aparente paradoja: «la sociedad española estructurada sobre ese orden de valores político-religiosos, y producto de la discriminación hacia los sectores más productivos e inquietos de la población –judíos, moriscos, protestantes, erasmistas–, tiene que venir a dar en un estado de postración y decadencia económica, que procura compensarse psicológicamente con una tendencia hacia la exaltación mística del arte y de la cultura»²⁸. Hay, por lo tanto, según Abellán, una compensación psicológica de la decadencia con la exaltación mística del arte y de la cultura.

Analiza Abellán la influencia del Concilio de Trento y de la Contrarreforma, señalando sus aspectos «positivos» y «negativos». Por un lado, el Concilio de Trento había ayudado a encauzar en España el impulso renacentista, modulándolo de acuerdo con los nuevos intereses de la Iglesia y la sociedad española. Pero, por otro lado, supone «el triunfo de un teocratismo donde los intereses del Papado priman sobre los de los reyes, por lo que éstos quedan convertidos en instrumentos al servicio de aquéllos, hasta el punto de que se reconoce el derecho de los pontífices a intervenir directamente en los asuntos temporales»²⁹. En este segundo sentido, se propaga una ideología antimachiavelica (la denominada «segunda Contrarreforma») que impone la subordinación de la política y de la filosofía a la moral y al dogma, impulsada por los jesuitas y que entronca con su eje rector: la virtud de la obediencia.

Dicho de otra manera, la Contrarreforma «contribuye a disolver el Renacimiento al mismo tiempo que lo prolonga de alguna manera»³⁰. Lo prolonga al renovar la escolástica tridentina y lo disuelve al imponer una subordinación del espíritu humanista al dogma. El aspecto más interesante se revela cuando pasamos del ámbito religioso al ámbito político, pues los pensadores españoles elaboran una teoría del Estado de la Contrarreforma opuesta al Estado absoluto que se está construyendo en el resto de Europa. Los tratados de los antimachiavelistas, neotacitistas y arbitristas germinan sobre la actitud polémica, pesimista y denunciadora de la grave realidad española.

En la perspectiva de Abellán los aspectos negativos de la Contrarreforma superan con creces a los positivos. Para ilustrarlo de manera definitiva, incluye una cita de Francisco Olmos García, que reproducimos por su claridad sintética:

Esos valores teológicos y filosóficos, que no son sino meras nociones abstractas, significan en la práctica la preservación de unas estructuras económicas y sociales que condenan a la sociedad española al estan-

²⁴ Abellán, «Del Barroco...», 25-26.

²⁵ J. L. ABELLÁN, *El problema de España*, Atenas, Instituto Cervantes de Atenas, 2004.

²⁶ *ibid.*, 15.

²⁷ *ibid.*, 16.

²⁸ Abellán, «Del Barroco...», 26.

²⁹ *ibid.*, 31.

³⁰ *ibid.*, 32.

camiento material y espiritual. Con la transformación de la literatura, el arte y la ciencia en instrumento de propaganda, se elevaba a rango de principio universal de la Iglesia lo que venía siendo norma de conducta del Estado español y de la Inquisición. En lo sucesivo, la literatura no podrá estar impregnada de sentido crítico, habrá de estar «al servicio de la moral», o sea, «de la política». La pintura, la escultura y hasta la música, de acuerdo con las reglas VII y XI, deberán contribuir al mantenimiento de la moral cristiana. Y, acto seguido, en una época de florecimiento de la canción, se condena «toda música que no sea litúrgica, en particular la música teatral y popular»; surge la ópera, se fomenta la pintura y la escultura religiosas: empieza la época del barroco, de una literatura y un arte a imagen de las exigencias del orden existente, de un arte y una literatura creadores de mitos que distraigan de la vida real o encubran las realidades presentes³¹.

En resumen, para Abellán se dibuja una situación social regresiva que representa «el fin de una época». La política internacional española llevaba tiempo adscrita a las guerras de religión; en vez de aprovechar la riqueza proveniente del Nuevo Mundo para renovar las estériles estructuras socioeconómicas del país, los monarcas españoles la dilapidaron en sus obsesivas empresas bélicas. Las sucesivas bancarrotas trataban de suplirse mediante una creciente presión fiscal. El fracaso militar y político era el único destino posible para esa huida hacia adelante. John Elliot califica la situación social como una superposición de crisis a nivel económico, social, militar y político: «Era una crisis de poder humano y de dinero. Era una crisis de dirección militar y política. Era una crisis de organización económica y de estructura constitucional»³². Y el diagnóstico de Modesto Lafuente sobre el final de una época era aún más definitivo: «Bajó Felipe IV a la tumba dejando la monarquía menguada de reinos, despoblada de hombres, agotada de caudales, desprovista de soldados, extenuada de fuerzas, demoralizada, abatida y pobre dentro, menospreciada y escarnecida fuera»³³.

Todas las síntesis históricas al respecto hablan de desilusión, derrota, ruina, fracaso, desastre, y la consecuencia filosófica de este clima pesimista será la idea de «desengaño», que entronca con un neostoicismo de corte cristiano. Las reflexiones más abundantes en la cultura barroca giran en torno a la muerte, el paso del tiempo, el destino del hombre y la vanidad de todas las cosas. Un rasgo predominante en los autores e intelectuales de la época es la autoconciencia del desastre: parecen extenderse el pesimismo, la inquietud, la angustia... Lo que más llama la atención de los estudiosos es que «cuando toda Europa camina hacia el dominio del mundo sobre

la base del desarrollo económico y científico, el país que poseía más tierras y mayores riquezas se dirige hacia una renuncia ascético-estoica de los valores terrestres y una exaltación de los ideales morales y espirituales»³⁴. Esta «cultura de la crisis barroca», tal y como la denominaba Maravall, venía marcada por el claroscuro y las oposiciones, los simbolismos bipolares, los contrastes violentos: luz y oscuridad, hombre y naturaleza, idealismo y realismo, impulso vital y angustia ante la muerte, brillantez y pobreza, derroche y miseria, hedonismo y religiosidad, picaresca y ascetismo, supersticiones y misticismo, el mundo como teatro, el loco cuerdo, la música callada, la soledad sonora, la razón de la sinrazón, las voces que son ecos, el «muero porque no muero», el no desear «nada» para tenerlo «todo»...

Partiendo de los planteamientos de Helmut Hatzfeld, enumera Abellán las actitudes ideológicas más características del Barroco: la sustitución del humanismo antropológico renacentista por una espiritualidad trascendente, el espíritu tridentino y jesuítico emanado de la Compañía de Jesús, la concepción absolutista del Estado, la tensión entre fe dogmática y espíritu crítico, la primacía del ascetismo apegado a los valores morales frente al misticismo... Desde este punto de vista, «Contrarreforma, Absolutismo y Barroco constituyen una unidad conceptual indiscernible»³⁵. Y, como consecuencia de esos principios ideológicos, la cultura barroca fue propicia a desarrollar determinados temas y tópicos que Hatzfeld enumeró con suficiente detalle: la vanidad, la muerte, la inestabilidad, el movimiento, la madurez, la máscara, el disfraz, la ilusión, el disimulo, la ostentación, la melancolía, la soledad, los escrúpulos, el honor, la generosidad, el apartamiento, la castidad, la santidad, la gracia, los dilemas pasión-deber, virtud-razón de Estado, el sufrimiento, el amor como señuelo y peligro, la seducción, el pecado, la expiación...

En definitiva, Barroco y Decadencia se implican mutuamente y son dos caras de la misma moneda: el Barroco español –identificado para Abellán con la «segunda Contrarreforma»– representa la cobertura ideológica de ese proceso de decadencia histórica del Imperio.

Fernando R. de la Flor frente a Maravall: nihilismo y escepticismo, el imaginario barroco, la psicología del sujeto hispánico

El investigador actual que más estudios y análisis ha dedicado al Barroco español ha sido Fernando R. de la Flor, catedrático de Literatura española de la Universidad de Salamanca y académico de la Real de Bellas Artes de San Fernando. La publicación en

³¹ F. OLMOS GARCÍA, *Cervantes en su época*, Madrid, 1970, 69. Cit. en J. L. Abellán, «Del barroco...», 32.

³² J. H. ELLIOT, *La España imperial*, Vicens Vives, Barcelona, 1970, 390. Cit. en J. L. Abellán, «Del barroco...», 39.

³³ M. LAFUENTE, *Historia general de España*, Vol. IX, Madrid, 1862, 207. Cit. en J. L. Abellán, «Del barroco...», 39.

³⁴ Abellán, «Del Barroco a la Ilustración», 47.

³⁵ *id.*

2002 de su libro *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico* constituye seguramente el momento más importante en los estudios sobre el Barroco español de las últimas décadas³⁶, como intento de superación de la visión canónica del Barroco que José Antonio Maravall había establecido con su libro *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica* (1975).

En *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico*, De la Flor afirma que es necesario «complejizar» la lectura del Barroco en la «totalidad imperial hispana», deshaciendo la interpretación «serena», «democrataliberal» y «estabilizada» que de ella se había hecho³⁷. Con estos tres últimos adjetivos De la Flor se refería a la interpretación de Maravall en *La cultura del Barroco*, donde este afirma que el Barroco es una cultura dirigida, masiva, urbana y conservadora que constituye un discurso hegemónico cuyas representaciones son modelos o lecturas unívocas del mundo, creando así un lenguaje de poder (un «Barroco de Estado») que en cierto modo preexiste a los creadores y al que éstos se suman de modo acrítico. La obra de arte barroca expresaría dogmáticamente, por tanto, los intereses de la monarquía absoluta confesional, pero se convierte a la vez –según De la Flor– en vehículo de una «energía nihilificadora», una fuerza radicalmente escéptica, contradictoria con esos intereses de clase que parece defender. Ahí está la peculiaridad del Barroco hispano, que constituye «la verdadera y única paradójica modernidad de la representación barroca»³⁸. Por tanto, para De la Flor hay una singularidad hispana, frente a la idea de Maravall del Barroco europeo, y ahí reside su cierta modernidad.

Para De La Flor el Barroco español no se puede asimilar a una interpretación normalizada «de la producción simbólica del capitalismo occidental», de modo que hay que «recuperar una visión de la lógica cultural del Barroco hispano en cuanto anomalía y desviación de un horizonte de racionalización productiva»³⁹, pues en España hay muchas desviaciones e infracciones. Para él ya no se trata de describir, como hacía Maravall, la «estructura histórica» de ese período, sino el campo de su *imaginario*, el territorio de su *psicología*⁴⁰. En vez de estudiar las transforma-

ciones históricas que se produjeron en aquella época, trata de analizar las representaciones que componen el *yo* barroco, empleando para ello todo el arsenal de conceptos freudianos: «pulsión de muerte», «libido», «principio de placer», «malestar en la cultura»...

Maravall entendía la cultura como un sistema retórico-simbólico, expresión de los ideales de la clase dominante, capaz de inmovilizar a las masas con un mensaje conservador que desviara la atención de las crisis y transformaciones con el fin de desactivar los movimientos de rebeldía y progreso, «los cuales precisamente van a caracterizar el paso de la fase barroca de la Edad Moderna»⁴¹. Asumiendo parte del planteamiento de Maravall, para De la Flor los autores y artistas (productores simbólicos) del Barroco son «los intelectuales orgánicos» que con «armas ideológicas» cumplen una función similar a la de las ciudades fortificadas. El lenguaje cultural del Barroco sería, por tanto, un discurso de alienación que impidió el acceso a la conciencia de la crisis del modelo teológico-político del Estado: la quiebra del prestigio de la religión católica que el Imperio español se había propuesto defender y llevar a todos los lugares de la Tierra. Era una cultura de masas o para masas en la que «hasta las vírgenes de Zurbarán representaban el drama estamental»⁴².

De la Flor ve la peculiaridad del Barroco español precisamente en lo que Maravall ignoraba: la capacidad de su discurso de deconstruir y pervertir los intereses de clase a los que parece adherirse. Hay una determinación nihilista en el «eón barroco» que anula los valores y hace una desestimación general de las operaciones mundanas. Dicho en síntesis freudiana, el Barroco representa «una pulsión de muerte y un principio de ir más allá de todas las determinaciones», incluida la razón práctica, la razón experimental o la razón de Estado⁴³. Por tanto, pulsión de muerte y *plus ultra* son rasgos inherentes al Barroco.

Frente a la lectura «eurocéntrica» y «secular» de Maravall⁴⁴, De la Flor quiere reintroducir en ese modelo teórico «todo lo que manifieste en el terreno de la producción simbólica una energía entrópica» (pulsión de muerte) y todo lo que sea signo de ultratrascendencia (ir más allá) en un régimen metafísico e ideal. Propone así una visión de la historia de aquel período

³⁶ Ya anteriormente De la Flor había publicado *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica* (1995), *Política y fiesta en el Barroco* (1995) y *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma* (1999), y con posterioridad ha continuado ese proyecto de investigación en obras como *Pasiones frías. Secretos y disimulación en el Barroco hispano* (2005), *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco* (2007), *Imago. La cultura visual del Barroco hispano* (2009) y *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano* (2012), hasta su reciente *El sol de Flandes. Imaginarios bélicos del Siglo de Oro* (2018). La profundidad y extensión de este programa de investigación no tiene parangón en nuestros días.

³⁷ Cfr. F. R. DE LA FLOR, *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico* Madrid, Cátedra, 2002, p 15.

³⁸ *ibid.*, 13.

³⁹ *ibid.*, 14.

⁴⁰ Si René Hocke abordó una visión del mundo barroco al modo de un laberinto –*El mundo como laberinto*– y Jean Rousset cifró su ser en el emblema de Circe –*Circe y el pavo real*–, De la Flor se ocupa del polo subjetivo, penetrando en los lugares discursivos donde se elabora la mecánica de respuesta e inserción del sujeto interior y del sujeto político en lo que se toma como realidad.

⁴¹ De la Flor, *Barroco*, 17.

⁴² *ibid.*, 18.

⁴³ *ibid.*, 19.

⁴⁴ En el fondo Maravall sostenía una visión progresista de la historia de España: el metarrelato de un principio de emancipación progresiva que algún día llevaría a la democracia universal.

como «gran teatro taumatúrgico o escena trágica fundacional»⁴⁵, que quería acabar con la lógica causal del mundo. Por tanto, habría que abandonar el modelo canónico de Maravall según el cual el Barroco consiste en la lucha entre las fuerzas de conservación y el privilegio contra las fuerzas del progreso y la revolución, que justamente entonces se pone en marcha en la historia, y prestar atención a una «tercera fuerza» que consiste en el escepticismo radical, el pensamiento nihilizador y las estrategias disolventes y melancólicas: energías amargas, discursos de la desesperanza del mundo, el humor negro, las vanas cogitaciones, etc. De ese oscuro magma surgen las técnicas retóricas del tenebrismo, que producen un arte de la caducidad que se percibe en la ascética, la picaresca, los *vanitas* y las representaciones macabras.

La estructura del Barroco no es instrumental, puro espectáculo para transmitir los valores hegemónicos y adoctrinar a las masas, pues esas producciones simbólicas del arte y los discursos del Barroco hispano llevan en sí mismos los gérmenes de su desautorización, las semillas de su deconstrucción y los elementos mismos de su desengaño: son como un gran trampantojo que denuncian la esencia ilusoria de todo, incluido su propio discurso. Por tanto, no hay una pretendida ejemplaridad en el proyecto imperial, ni este puede tener éxito.

La tesis de De la Flor es que la cultura del Barroco trató de evidenciar precisamente el «malestar en la cultura»: el desánimo, la frustración, la locura. Esto se refleja en sus ataques constantes a todos los tipos de libido: sexual, de poder, del deseo de saber. Por eso es también una fase biblioclástica, de quema de libros por parte de la Inquisición, de antihumanismo. De ese modo se cancela la ilusión central del humanismo, la confianza en los libros, y se liquida la fase del primer humanismo, que quería conocer las causas de las cosas⁴⁶.

Frente al modelo de progreso occidental, España se caracteriza por la decadencia, encarnando un desequilibrio paradójico entre el superávit de energía simbólica y la depresión tecnológica, militar y financiera del imperio. El imperio español se va encogiendo en su cuerpo territorial, geofísico, pero crece como espacio metafísico y reino imaginario de la metáfora. Su crisis conllevó «una superproducción de discurso simbólico, una hiperdimensionalización de la obra de

arte, del bien cultural», lo que hace de España «una excepción, una anomalía en el seno de la discursividad y en el régimen uniforme de las representaciones del mundo» en el Occidente moderno⁴⁷.

En el Barroco el tiempo es caída, decadencia, deterioro, pérdida y alejamiento, no progreso ni producción ni ganancia. La ironía y la deconstrucción frente al valor del mundo es constante en los productores simbólicos del Barroco: la aspiración eremita, los poderes retóricos de la simulación y el artificio, los conceptos de lo efímero y lo eterno, el trampantojo (el mundo como trampa para los ojos), el teatro de la locura, de la crueldad, del sueño o de la pesadilla⁴⁸. El arte barroco implica una interpretación crítica –desengañada y desencantada– del sentido de la vida. Junto con el Estado, tratan de poner al sujeto frente a la inviabilidad del proyecto humano, frente a la no-nada de sus acciones vitales, frente al caos y desorganización de lo social⁴⁹. Representa así una estética negativa (visible en la técnica del claroscuro) y una ética del exilio del mundo y del solipsismo orgulloso: escepticismo, malhumor, tenebrismo, obscenidad, sarcasmo, narcisismo, locura...⁵⁰.

La mística hispana representaría para De la Flor el extremo de la virulencia deconstructiva del Barroco, un lugar donde sólo hay cuerpos rotos e instituciones represoras. En los místicos, que son víctimas del aparato de dominio de la Iglesia, se sublima la renuncia sexual, y por eso su discurso da la espalda a la crítica del mundo y explota en un juego de artificio verbal. Lo que hace el místico es «interiorizar como drama personal el principio de violencia que el poder temporal de la Iglesia exhibe, su real fracaso evangélico»; sobre su cuerpo «ha hecho presa la institución fanática de poder» y se ha sometido «con dulzura inusual al tormento de las imposiciones»⁵¹. El odio al cuerpo se instituye, así, como proceso de deconstrucción del humanismo cristiano, labor en la que se unen nihilistas, pirronistas cristianos, escépticos, desengañados...⁵². La Contrarreforma representa una filosofía negativa frente al humanismo racional, una confesionalización enemiga del cuerpo y de las pulsiones sexuales, inscrita en la teología escolástica y el misticismo, lo que lleva al nihilismo y a la melancolía. Desde este punto de vista, no es difícil interpretar el surgimiento de la mística como una necesidad interna del propio orden dogmático instaurado por la lógica escolástica.

⁴⁵ De la Flor, *Barroco*, 20.

⁴⁶ Partiendo de la interpretación foucaultiana en *Las palabras y las cosas*, De la Flor ve en *El Quijote* la deconstrucción del ideal libresco y la identificación mundo-lectura.

⁴⁷ De la Flor, *Barroco*, 23.

⁴⁸ De la Flor califica esta realidad histórico con distintas expresiones: una historia triste, una tragedia ontológica, un ensayismo melancólico o nihilista, un delirio providencialista, el concepto teológico de «tribulación»... Un ejemplo son los escritos de Pedro de Ribadeneira, que tratan de dar un sentido ultrahistórico, metafísico y providencialista a los desastres del Imperio.

⁴⁹ Esto lleva a «cierta superación del modelo maravalliano de una sociedad de masas» para empezar a entrever una suerte de más allá del «principio de poder», pues las representaciones tratan de ir más allá de sus fines y responden a una pulsión de muerte y a un desprecio del mundo. Irrisión del saber y decepción de todo conocimiento: voluntad de no saber.

⁵⁰ De este modo, la Contrarreforma implica un atraso ético y social, tal como vio Hegel, por su vacío de espiritualidad y las prácticas exteriores de la religiosidad; no hay interioridad luterana ni Reforma, y así el Espíritu Absoluto no puede avanzar.

⁵¹ De la Flor, *Barroco*, 29.

⁵² El quietismo de Miguel de Molinos, apologista del vacío y de la nada, sería el modelo extremo de este nihilismo radical.

En *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*⁵³, De la Flor afirma que en la visión que el Barroco transmite del mundo todo es cambio, inestabilidad, *perpetuum mobile* y «pulsación efímera»; se trata de un ambiente turbulento, que experimenta graves acontecimientos. Por eso los autores barrocos sienten nostalgia del pasado y expresan mitopoéticamente la existencia de una pérdida «edad de oro», donde el mundo tenía una lectura simple, unívoca, y no estaba atravesado por la duda radical. Es un momento de escepticismo –en línea con el escepticismo clásico de Sexto Empírico– en el que la verdad ha desertado de la escena del mundo, que está dominado por lo indiscernible, lo radicalmente falso y engañoso. Estamos así ante una concepción teatral de la realidad que trata de satisfacer el «ojo hidrópico» que decía Calderón, mediante una orgía de las representaciones, de las metamorfosis y de las apariencias.

Se produce por tanto, según De la Flor, una dialéctica entre *lo metafísico*, lo verdadero-oculto, que es mudo, estable y carente de representación (aunque no de *imago*), y *lo cambiante*, el vértigo aparental de las cosas del mundo, que es engaño para los ojos (trampantojo) y teatro o escenario del mundo caído, sin esperanza última de estabilidad. De este modo, la «anfibología esencial que presentan las obras barrocas, que se deja describir como que toda transformación trabaja, negativamente, la figura de una sustancia intemporal, inaccesible y siempre igual a sí misma (que la época denominó Dios o existencia metaempírica: *occultum Dei*), repite a la manera de Eco su estructura allá en todo cuanto analicemos en la emergencia de la figura de lo cambiante, de lo que perpetuamente se oculta, de lo que engaña y disimula»⁵⁴. El análisis que propone Fernando R. de la Flor es recorrer el movimiento que los «afectos tristes» describen en contacto con el mundo surgido de la política permeada de la razón de Estado; a pesar de la complejidad, considera que es posible delinear el campo de estas pasiones, describir sus efectos y construir con todo ello una suerte de geometría de las mismas, las cuales se disponen en torno al gran espacio vacío del secreto.

El engaño, el secreto y sus secuelas afectivas son las pasiones características que componen el espacio barroco, concebido de entrada como espectáculo engañoso, como *theatrum mundi*. Por eso la intimidad y el secreto ocupan un espacio espectral en el Barroco hispano. Las descripciones del mundo remiten a una interioridad capaz de mantenerse en sí, «serena

y fiel a sí misma; yo interior, concebido en el Barroco como reflejo de la instancia divina, y como esta misma necesitado de velarse en el secreto»⁵⁵. En la expresión del yo barroco, la disimulación, la hipocresía y el secreto⁵⁶ (con su corolario: la *illusio*) son afectos del ánimo, pasiones, estrategias y máscaras de carácter: se produce por tanto, según De la Flor, un «desplazamiento de la posición narcisista que entiende al yo en cuanto aislado y testigo sólo de sí mismo, hasta un yo procesado como *homo socius*; es decir, obligado a enfrentarse al mundo y, por lo tanto, a desplegar dos escenarios donde se juega el sí mismo»⁵⁷. Todo empuja o determina a usar abiertamente de las «pasiones frías», lo que pone en difícil situación la creación de un sujeto ético, cuyo discurso postularía la posibilidad de desmontar las «pasiones calientes» y de atenuar la «potencia de vida».

Por último, en su libro más reciente, *El sol de Flandes*⁵⁸, De la Flor trata de reconstruir la historia simbólica de la «guerra barroca» y propone sustituir el término de «decadencia» por el de «resistencia» o «resiliencia»: el intento de construcción mitopoética de una leyenda imperial y el despliegue incansable y formidable de ese esfuerzo colectivo por parte de los productores simbólicos. Asistimos así a la idea de una nación trágica que cumple su papel de víctima en la historia y que fija su mitología en el momento de su derrota.

De la Flor asume en todo momento una excepcionalidad hispánica y un hecho cultural diferencial que se localizaría más en las representaciones y producciones del imaginario barroco que en la propia cultura material y hasta institucional, pues España por entonces ya compartía técnicas, adelantos y parte de la organización social con el resto de Europa. Opuesta al idealismo y humanismo del Renacimiento, la «representación barroca es una ‘ingeniería lírica’ donde se sublima la realidad del mundo hispano»⁵⁹.

Conclusión

Tanto Wilhelmsen como Abellán parten de una posición personal definida que implica una valoración clara sobre el Barroco y sobre las distintas cuestiones que van planteando: positiva en el primer caso y negativa en el segundo. Mientras que Wilhelmsen aplaude la función de España como única barrera de retención de la secularización moderna y la desecralización unánime de Europa, Abellán lamenta la «tibetanización de España» –por usar la expresión

⁵³ F. R. DE LA FLOR, *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

⁵⁴ *ibid.*, 14.

⁵⁵ *ibid.*, 15.

⁵⁶ El secreto, la disimulación y la hipocresía con respecto a lo que de verdad está enterrado en el corazón humano terminan por construir el cuadro inquietante en que se mueve lo político; producen «la moderna elaboración de una taimada prudencia civil». En la tradición hispana, neoestoica y cristiana, se acentúa el ideal supresivo, represivo, inhibitorio de toda pasión, que debe deponerse y ser, incluso, cruelmente erradicada del alma del hombre.

⁵⁷ *ibid.*, 16.

⁵⁸ F. R. DE LA FLOR, *El sol de Flandes. Imaginarios bélicos del Siglo de Oro*, Salamanca, Editorial Delirio, 2018.

⁵⁹ De la Flor, *Barroco*, 23.

orteguiana— y su cerrazón religiosa, que subordina el espíritu humanista al dogma teológico, frente a la libertad de opinión y las corrientes modernizadoras que recorrían Europa en aquella época.

En el fondo ambos análisis son compatibles, aunque desemboquen en una interpretación y valoración contrapuestas: si desde el tradicionalismo católico el Barroco se instituye como el modo cultural de hablar de la civilización hispánica, donde se produce un enriquecimiento humano del teocentrismo medieval, desde la visión progresista de la historia de J. L. Abellán el Barroco y la Contrarreforma son sinónimos de intolerancia, dogmatismo, persecución ideológica, represión del humanismo y cercenación de todo espíritu científico y crítico.

En cambio, Fernando Rodríguez de la Flor adopta una posición menos definida, más compleja, que le permite al investigador ver las cosas desde fuera, sin implicarse ideológicamente, e incluso jugar con las ideas en sus múltiples niveles dialécticos, llenos de paradojas y contrastes, esquivando cualquier atisbo de simplificación. Por un lado, como hemos visto, asume la tesis maravalliana de que el arte barroco expresa dogmáticamente los intereses de la monarquía absoluta confesional, pero inmediatamente añade que aquel se convierte también en vehículo de una «energía nihilizadora», una fuerza radicalmente escéptica, contradictoria con los intereses de clase que parece defender. De modo que la tesis primera queda desactivada.

Frente a la «modernidad hispana», que ha entendido la historia del pensamiento español bajo una «norma valorativa de raíz protestante» y que ha pretendido «desbarroquizar España», De la Flor ha dedicado décadas de estudio apasionado al Barroco hispánico, especialmente a los entresijos de su imaginario simbólico y su psicología pulsional, y ha intentado dar cuenta de la «superestructura cultural de lo que fue y vino a significar el primer estado teológico-militar de la Edad Moderna»⁶⁰. En este sentido, considera que han fracasado tanto los intentos de construir el mito del «genio de España» como la pretensión de ofrecer un «relato» estabilizado de la empresa bélico-imperialista hispana⁶¹.

La cuestión decisiva para De la Flor es por qué los relatos miríficos, providencialistas y mesiánicos desplegados por las magníficas legiones de poetas, novelistas, dramaturgos y tratadistas del Barroco español fracasaron estrepitosamente en su intento de construir una «leyenda del Imperio», con la consecuencia de que nuestra historia haya sido juzgada, en cambio, desde los parámetros de la universalmente conocida «Leyenda Negra». La hipótesis que formula De la Flor apunta, como causa interna, al «propio éxtasis de la representación, que va más allá de sus fines, que entra incluso en el delirio y laberinto combinatorio y retórico y que, conducida por el ingenio, conspira en agotar los sentidos del mundo, explorando todas sus perspectivas de intelección posibles»⁶².

Bibliografía

- Abellán, José Luis (2004): *El problema de España*, Atenas, Instituto Cervantes de Atenas.
- Abellán, José Luis (1981): «Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)», *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo III, Madrid, Espasa Calpe.
- Ayuso, Miguel (2016): «La matriz protestante de la política y el Derecho modernos», en M. Ayuso (ed.), *Consecuencias jurídico-políticas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons.
- Dawson, Christopher (2007): *Los orígenes de Europa*, Madrid, Rialp.
- De la Flor, Fernando R. (2002): *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico* Madrid, Cátedra.
- De la Flor, Fernando R. (2005): *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons.
- De la Flor, Fernando R. (2018): *El sol de Flandes. Imaginarios bélicos del Siglo de Oro*, Salamanca, Delirio.
- Elías de Tejada, Francisco (1954): *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp.
- Hatzfeld, Helmut (1964): *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, Biblioteca Románica Hispánica.
- Kamen, Henry (1979): «El siglo XVII, ¿época de decadencia?», *Historia 16*, diciembre.
- Lafuente, Modesto (1862): *Historia general de España*, Vol. IX, Madrid.
- Maravall, José Antonio (1980): *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona (2ª ed.), Ariel.
- Olmos García, Francisco (1970): *Cervantes en su época*, Madrid, Ricardo Aguilera.
- Tapié, Víctor L. (1978): *Barroco y Clasicismo*, Madrid, Cátedra.
- Vilar, Pierre (1974): *Crecimiento y desarrollo*, Barcelona, Ariel.
- Wagner de Reina, A. (1950): «Barroquismo y vocación de Iberoamérica», *Reconquista*, 2, 97-103.
- Weisbach, Werner (1948): *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Wilhelmsen, Frederick D. (2006): *Los saberes políticos. Ciencia, filosofía y teología políticas*, Barcelona, Ediciones Scire.
- Wilhelmsen, Frederick D. (1964): *El problema de Occidente y los cristianos*, Sevilla, Delegación Nacional del Requeté.
- Wilhelmsen, Frederick D. (1959): «Jacques Maritain y el espíritu del Barroco», *Nuestro Tiempo*, 58, 387-402.

⁶⁰ De la Flor, *El sol de Flandes*, 28.

⁶¹ En el primer apartado podríamos situar, con sus matices distintivos, a Wilhelmsen y Giménez Caballero; en el segundo, a Maravall y Abellán.

⁶² De la Flor, *El sol de Flandes*, 22.