

Crisis de la modernidad en el pensamiento español: desde el Barroco y en la europeización del siglo XX

JIMÉNEZ MORENO, LUIS
Universidad Complutense de Madrid

La consideración del tema propuesto me ha exigido determinar un campo y establecer una metodología. Desde la indefinición de los términos y la curiosidad por hablar de ellos, se hace preciso, en primer lugar, descubrir si hay razón o fundamento para decir algo consistente y determinar, dentro de unos límites, cuál es la propuesta que podía hacer.

Esta propuesta se presenta indefinida, sin posibilidades de definición acabada, y se hace preciso determinar unas referencias para la reflexión, con limitaciones imprescindibles en este momento.

Ante un campo tan en barbecho, no hay otro camino que comenzar por la pregunta:

1. ¿HUBO MODERNIDAD EN ESPAÑA?

Se afirma en las Historias que en España no hubo Feudalismo, se discute si hubo Renacimiento, no hubo Reforma, aunque sí Contrarreforma, y para la cuestión que se plantea hemos de preguntarnos: ¿Hubo Modernidad en España?

Se reconoce en la Historia que fue España el primer Estado moderno de Europa con la monarquía unificadora de Isabel de Castilla y de Fernando V de Aragón, los Reyes Católicos, y, asimismo, las preocupaciones renacentistas, como entrada en la Modernidad se cultivaron intensamente en las Universidades de Salamanca y de Alcalá, sobre escritos antiguos actualizados. Tuvieron gran realce los estudios bíblicos, las lenguas clásicas y también las aportaciones astronómicas.

Si en los siglos XV y XVI, los estudios y creaciones culturales florecen en España, pioneramente, a la altura de las culturas europeas, años después, cuando se establecen los grandes sistemas filosóficos y científicos de la Modernidad, los caminos del pensamiento español tienen unos modelos diferenciados, dentro de lo que se ha llamado filosofía y ciencias modernas.

2. EL MODELO EPISTEMICO DE LA MODERNIDAD

Para hablar sobre «crisis de la modernidad en el pensamiento español», cuando toda aspiración es siempre a vivir y crear lo más apropiado, lo más valioso en cada momento, ¿con referencia a qué tipo de Modernidad puede establecerse la crisis y mostrar la diferenciación en la historia del pensamiento español?

Las determinaciones situacionales o temporales, con referencia al que habla, están en continua mutación, desde «aquí y ahora», también «moderno» o «modernización».

La preocupación por ser moderno, por modernizar cuanto tenemos a mano y hacemos, con la expresión inconclusa de *aggiornamento*, que también podemos decir *puesta al día*, hace estar atento críticamente a cuanto nos acontece y cuanto hacemos.

Cuando decimos «Modernidad», nos estamos refiriendo a un modelo epistémico determinado y a unos siglos de la Historia, que no en todas las dimensiones culturales, ni en todos los territorios geográficos son aplicables a las mismas épocas cronológicamente.

En la Historia se ha denominado Edad Moderna, a los acontecimientos que tuvieron lugar desde mediados del siglo XV hasta finales del siglo XVIII, con las variantes que puedan establecerse en las diferentes zonas. «Modernidad», el modo de saber, el modo de hacer filosofía y de hacer ciencia, así como manifestaciones artístico-culturales de la Modernidad, tiene, sin duda, unos límites, aun diferenciándose, en cada caso.

Nuestra referencia aquí tiene que ser a la «Modernidad» en el pensamiento. En los modos de hacer filosofía y de hacer ciencia, con unos criterios muy determinados para la certeza y unas preocupaciones preferentes en su valoración y en sus métodos.

Al descubrir con entusiasmo la eficacia sobre las fuerzas de la naturaleza, cuando la observación de cuanto acontecía se formulaba en leyes matemáticamente establecidas, cobraba garantía de acierto el saber matemático y cuanto podía matematizarse. Como en las fórmulas matemáticas, así también en las definiciones filosóficas se pretendía un modelo de saber exacto y uniforme. La

idea así conocida se consideraba correlato perfecto de la realidad y podía alcanzarse uniformidad unívoca entre los cognoscentes, de tal modo que se afirmase indudablemente esa uniformidad y exactitud de las ideas para todos los hombres, de la misma manera, en todos los tiempos. Este modo perfecto de saber sólo era alcanzable en una filosofía *racionalista* y en la aplicación matemática a la ciencias de la naturaleza.

Así, el modo de saber en la «Modernidad» era equivalente a *racionalidad, cientificidad y uniformidad*, con un optimismo ilimitado para poder superar todos los problemas y satisfacer plenamente todas las necesidades de los hombres.

El modelo epistémico de la Modernidad, habría de poner de manifiesto sus límites, en sus dimensiones gnoseológica y axiológica, así como en los «ideales» para la vida y la convivencia de los hombres, orgullosos de saber. La crisis tiene que aparecer sin duda con las preocupaciones de los ilustrados, y se pone expresamente de manifiesto con el criticismo kantiano, si bien el modelo de la ciencia moderna siguió valiendo y vale todavía en ámbitos del saber instrumental imprescindible.

La manera en el saber y en la vida que trae la Modernidad, se impone ya como «lucha entre lo eficaz y lo legítimo». Así lo considera el filósofo español don José Ortega y Gasset¹: «Modernidad es, pues, enriquecimiento, y viceversa; pero esa vida moderna, que material y técnicamente es más eficaz que la antigua, ha sido creada fuera y aparte de la creencia firme, compacta, consagrada, en la cual se fundaba la pura legitimidad del pasado inmemorial, y es, por tanto, un vivir sin firme sacramento. Modernidad es enriquecimiento, pero es también, por sí y sin más, germen de ilegitimidad.

Con toda modernidad empieza siempre —bien patente está ante nosotros— la lucha entre lo eficaz y lo legítimo».

Jürgen Habermas en «La modernidad, un proyecto inacabado²» afirma: «El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con la lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el

¹ José ORTEGA Y GASSET: «Una interpretación de la Ha. Universal, VIII», *Obras Completas*, IX, Revista de Occidente 6.ª, 1963, p. 137.

² Jürgen HABERNAS: «La modernidad, un proyecto inacabado», en Baudrillard, Foster y otros: *La posmodernidad*, Ed. Kairós, Barcelona, 1985, p. 28.

enriquecimiento de la vida cotidiana, para la organización racional de la vida social cotidiana».

Los ilustrados llevan al límite los esfuerzos modernos de racionalidad en el saber, con tan buen resultado en la naturaleza y en la industria. Al querer aplicar esa misma razón a otros campos, humanos, sociales, históricos, estéticos, será preciso comprobar que no resultan exactos. Por lo cual, el propio Habermas, declara³: «La crisis de las sociedades desarrolladas de Occidente se remontan a una división entre cultura y sociedad».

Nietzsche considera⁴ «todo nuestro mundo moderno cogido en la red de la cultura alejandrina y tiene por ideal al hombre teórico, cuyo padre original es Sócrates, que trabaja al servicio de la ciencia con todas las fuerzas del conocimiento artificialmente entramados». También en *Ecce homo*, a propósito de *Jenseits von Gut und Böse*, escribe⁵: «Este libro (1886), en todo lo esencial, es una crítica de la modernidad, las ciencias modernas, las artes modernas, incluyendo hasta la política moderna, apuntando con el dedo al mismo tiempo a un tipo contradictorio que es tan poco moderno como posible, un tipo distinguido, un tipo afirmativo».

La crítica nietzscheana a la modernidad se refiere al «hombre teórico», a las ciencias, a las artes, a todo lo modélicamente determinado con paradigmas perfectamente definidos o formulados.

³ «(D. Bell)... la crisis de las sociedades desarrolladas de Occidente se remontan a una división entre cultura y sociedad... motivos hedonísticos irreconciliables con la disciplina de la vida profesional en sociedad... cultura modernista totalmente incompatible con la base moral de una conducta con finalidad...»

Se nos dice por otro lado que el impulso de modernidad está agotado; quien se considere vanguardista puede leer su propia sentencia de muerte. Aunque se considera a la vanguardia todavía en expansión, se supone que ya no es creativa. El modernismo es dominante pero está muerto. La pregunta que se plantean los neoconservadores es ésta: ¿cómo pueden surgir normas en la sociedad que limiten el libertinaje, restablezcan la ética de la disciplina y el trabajo? ¿Qué nuevas normas constituirán un freno de la nivelación producida por el estado de bienestar social de modo que las virtudes de la competencia individual para el éxito puedan dominar de nuevo? Bell ve un renacimiento religioso como la única solución. La fe religiosa unida a la fe en la tradición proporcionará individuos con identidades claramente definidas y seguridad existencial». HABERNAS: «La modernidad, un proyecto inacabado», *ibid.*, p. 23 y 24.

⁴ NIETZSCHE: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, p. 18.

⁵ *Id.*, *Ecce homo*, «Más allá del bien y del mal», Alianza, Madrid, p. 2.

Salir de la Modernidad

Al ampliar el modo de saber racional a cuestiones que no permitían la exactitud de los conocimientos formales o de los descubrimientos astronómicos y físicos, y advertir, al mismo tiempo, que no podían postponerse porque valían, porque su reconocimiento y aprecio tenía su repercusión en el hombre mismo, en su vida y en la convivencia con sus congéneres, se hacía necesario salirse de aquel modelo como único y perfecto porque se quedaba estrecho, no alcanzaba adonde los hombres tenían que llegar en saber y arriesgar.

La misma preocupación de los modernos por saber desde sí mismos y lo que ellos por su cuenta y riesgo podían abarcar, llevaba consigo esa precariedad de tener que ir cambiando, corregir y ensanchar campos de saber y abandonar, tal vez, modelos. Ortega y Gasset advierte esta necesidad cambiante por la ambivalencia que lleva consigo la pretensión de «modernidad»⁶: «Mas lo que parece indudable es que a todo pueblo le llega un momento en el cual descubre la *modernidad invasora* de su vida frente a la *tradicionalidad legítima* de la antigua. Toda modernidad es ya comienzo de ilegitimidad y de inconsagración. Porque, como he dicho, es mero engrosamiento del presente que, al hacerse más nutrido deja chico al pasado, lo comprime, amenaza con desalojarlo, incluso en el caso de los romanos, que fueron un pueblo superlativamente conservador».

Es precisamente la mala conciencia con que puede entrarse en «lo moderno», la misma fuerza que obliga a salir cuando algo se enrigidece o envejece o se queda pequeño para lo que se pretende. Cuando no vale como se creía valer. En este sentido Gianni Vattimo, que subtitula su libro *El fin de la modernidad*, con las palabras «Nihilismo y hermenéutica», pone de manifiesto que son valoraciones y símbolos, o la lectura de los mismos, lo que hace cambiar de modelo epocal preferente. Por esto recurre a Hans Georg Gadamer, que ha tomado para sus reflexiones hermenéuticas a Nietzsche y a Heidegger, referencias máximas, a su vez, para Vattimo, cuando escribe⁷: «La finalidad de Gadamer es recuperar el arte

⁶ J. ORTEGA Y GASSET: «Una interpretación de la Ha. Universal, VIII», *op. cit.*, IX, pp. 129-130.

⁷ «Gadamer quiere oponer a la conciencia estética con el carácter transitorio y efímero de Don Juan kierkegaardiano una experiencia del arte caracterizada por la continuidad y la constructividad histórica que Kierkegaard sitúa en la elección ética del matrimonio. La finalidad de Gadamer es recuperar el arte como experiencia de verdad frente a la mentalidad cientifista moderna que limitó la verdad al campo de las ciencias matemáticas de la naturaleza y relegó más o menos explícitamente todas las otras experiencias al dominio de la poesía, de la puntualidad estética, del *Erlebnis*. Para llevar a cabo esta recuperación hay que sustituir el concepto de verdad como conformidad de la proposición con la cosa por un concepto más comprensivo y general que se funda en el concepto de *Erfahrung*, experiencia como modificación que sufre el sujeto cuando encuentra algo que

como experiencia de verdad frente a la mentalidad cientifista moderna que limitó la verdad al campo de las ciencias matemáticas de la naturaleza y relegó más o menos explícitamente todas las otras experiencias al dominio de la poesía, de la puntualidad estética, del *Erlebnis*».

Este escritor, que reflexiona sobre «el fin de la modernidad», no puede por menos que invocar la «crítica» que hace Kant del conocimiento, sobre la noción misma de «verdad» y el recurso a un «nivel antropológico y filogenético» para acogerse a Nietzsche⁸: «Según Nietzsche —escribe—, se sale realmente de la modernidad con esta conclusión nihilista (*Dios ha muerto*). Puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto creer en el hecho de que el pensamiento deba “fundar”, de la modernidad no se saldrá en virtud de una superación crítica que sería un paso dado todavía en el interior de la modernidad misma. Este es el momento en que se puede llamar el nacimiento de la postmodernidad en filosofía, un hecho del cual, así como de la muerte de Dios anunciada en el aforismo 125 de *la gaya ciencia*, no hemos todavía de medir las significaciones y las consecuencias».

Con todo esto, la opinión de Habermas, que considera «la modernidad, proyecto inacabado»⁹, ve las propuestas de «antimodernidad», como «una corriente emocional de nuestro tiempo que ha penetrado en todas las esferas de la vida intelectual, colocando en el orden del día teorías de postilustración, postmodernidad e incluso posthistoria». Por lo mismo, contrapone a «modernidad» la contramodernidad del neoconservadurismo, en la contraposición de *cultura* y *sociedad*¹⁰: «Los neoconservadores no revelan las causas económicas y sociales de las actitudes alteradas hacia el trabajo, el consumo, el éxito y el ocio. En consecuencia, atribuyen el hedonismo, la falta de identificación, la falta de obediencia, el narcisismo, la retirada de la posición social y la competencia para el éxito, al dominio de la “cultura”. Pero, de hecho, la cultura interviene en la creación de todos estos problemas de una manera muy indirecta y mediadora».

realmente tiene importancia para él. Se puede decir que el arte es experiencia de verdad si se trata de auténtica experiencia, es decir, si en el encuentro con la obra modifica realmente al observador. Esta idea de experiencia, como se comprende, es de origen hegeliano: su modelo es el itinerario de la *Fenomenología del espíritu*». Gianni VATTIMO: *El fin de la modernidad*, III, VIII, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 110.

⁸ *Ibid.*, X, pp. 147-148.

⁹ J. HABERMAS: «La modernidad...», *ibid.*, p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

3. PREOCUPACIONES PREFERENTES Y MODO DE SABER DE LOS ESPAÑOLES

Con referencia a «la modernidad» en España, específicamente en el pensamiento, podemos ver que, por circunstancias históricas, que se analizan cada día con mayor detenimiento, las preocupaciones y preferencias de los pensadores españoles no se identifican con los modelos de los grandes filósofos y científicos de la modernidad.

Podemos recordar a Luis Vives, como introductor en la modernidad, con su estilo propio frente a los renacentistas. «Vives representa la divisoria de las aguas en el Renacimiento —escribe Ortega y Gasset¹¹—. Hasta en el humanismo (que es remoto) es ascendente; desde Vives se baja ya francamente hacia una cultura profundamente nueva y no imitadora de los antiguos: “la modernidad”; la divisoria de las aguas que él empieza... Ya en Vives, pues, hay cierta retirada en este entusiasmo por los antiguos».

España vive este largo período, primero abierta a todos los vientos durante el siglo XVI y comienza a “ensimismarse”, de modo muy extraño, durante el reinado de Felipe IV», como analiza el mismo Ortega y Gasset¹².

A este respecto, no sé si en este sentido, parece lamentable la opinión que don Manuel Kant, en *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*¹³, manifiesta refiriéndose a los españoles: «Nada puede ser más contrario a todas las artes y a las ciencias que son un gusto extravagante, porque éste falsea a la naturaleza que es el modelo de todo lo bello y lo noble. Por eso, también la nación española ha mostrado en sí poco sentimiento para las bellas artes y para las ciencias».

¹¹ J. ORTEGA Y GASSET: «Juan Vives y su mundo», *op. cit.*, IX, p. 538.

¹² «España, que en el siglo XVI está abierta a todos los vientos y hasta corporalmente se halla por todo el planeta, por casi todo el mundo, en la primera mitad del siglo XVII comienza a ensimismarse, de modo muy extraño, durante el reinado de Felipe IV. Este hecho, en parte, es perfectamente normal porque, aunque no lo hayan advertido los historiadores, todas las naciones de Europa, por razones constitutivas y fisiológicas en la evolución de un pueblo, hacen entonces cosa parecida. Pero el fenómeno fue respecto a España mucho más sorprendente porque ésta estaba en todo el mundo y seguía estando oficialmente en el inmenso orbe de su Imperio, y entonces ese fenómeno consistió en una repentina y extraña retirada o retracción desde la inmensa periferia imperial al centro del mundo español; a la reciente corte de España, a Madrid». J. ORTEGA Y GASSET: «Una interpretación de la Ha. Universal, VIII» *op. cit.*, IX, p. 132.

¹³ Imm. KANT: *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (1763), Alianza, Madrid, 1990, pp. 91-92.

Salida de la modernidad y disposición cultural española

Los filósofos más recientes que se han ocupado de ver los límites de los modelos clásicos del saber, han tenido que sugerir los nuevos modos indeterminados previamente, abiertos a las posibilidades no realizadas anteriormente, «auroras que todavía no han lucido», advierte Nietzsche, o cuando ya Kant reconocía: «*der kritische Weg ist allein noch offen*»¹⁴.

Michel Foucault¹⁵ hace ver cómo «A partir del siglo XIX, queda rota la unidad de la *mathesis*. Doblemente rota: en primer lugar, según la línea que comparte las formas puras del análisis y las leyes de la síntesis, por otra parte, según la línea que separa, cuando se trata de fundamentar la síntesis, la subjetividad trascendental y el modo de ser los objetos. Estas dos formas de ruptura hacen nacer dos series de tentativas que parece situar, con cierta mira de universalidad, como eco de las empresas cartesiana y leibniziana. Pero mirándolas algo más cerca, la unificación del campo de conocimiento no tiene ni puede tener las mismas formas, ni las mismas pretensiones, ni los mismos fundamentos que en la época clásica».

A esa necesidad de nuevas vías y, al parecer, contrarias a las de la Modernidad, Habermas les da el matiz de «proyecto inacabado» de la modernidad, si bien¹⁶ «La vanguardia debe encontrar una dirección en un paisaje por el que nadie parece haberse aventurado todavía». Sobre todo esto él piensa que serán formas nacidas de la Modernidad¹⁷: «Creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes, que han tratado de negar la modernidad. Tal vez los tipos de recepción del arte pueden ofrecer un ejemplo que al menos indica la dirección de una salida.»

Nuestro filósofo Ortega y Gasset reconoce que «no tenemos otra solución que inventar, e inventar en todos los órdenes»¹⁸.

«Nuestra civilización sabe que sus principios están en quiebra —volatizados—, y por eso duda de sí misma. Bien; no parece que ninguna civilización haya muerto, y con una muerte total, por un ataque de duda. Me parece más bien recordar que las civilizaciones han perecido por la razón contraria —por

¹⁴ Id., «Sólo queda abierto todavía el camino crítico», *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1983, pp. A 856 y B 884.

¹⁵ M. FOUCAULT: *Les mots et les choses*, VII, «Les limites de la représentation, 6. Les synthèses objectives», Gallimard, París, 1996, p. 261 (tr. esp. Siglo XXI, México, 1968).

¹⁶ J. HABERNAS: *Ibid.*, p. 21.

¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸ J. ORTEGA Y GASSET: «Pasado y porvenir para el hombre actual», *op. cit.*, IX, p. 663.

petrificación o arterioesclerosis de sus creencias—. Todo esto significa claramente que las formas cultivadas hasta aquí por nuestra civilización —o, con más exactitud, por los occidentales— están agotadas y exhaustas, pero que, por ello mismo, nuestra civilización se siente impulsada y obligada a inventar formas radicalmente nuevas. Hemos llegado a un momento en el que no tenemos otra solución que inventar, e inventar en todos los órdenes. No cabe proponer tarea más deliciosa. Hay que inventar».

En *Meditaciones del Quijote*¹⁹, advierte Ortega y Gasset cierta característica novedosa en los españoles: «Nuestros grandes hombres se caracterizan por una psicología de adanes. Goya es Adán —un primer hombre.

... Hombre sin edad, ni historia, Goya representa —como acaso España— una forma paradójica de la cultura: la cultura salvaje, la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental, disputando todos los días la posesión del terreno que ocupan sus plantas. En suma, cultura fronteriza.

... Pudiera ocurrir que esta indocilidad fuera el síntoma de todo lo definitivamente grande. Pudiera ocurrir todo lo contrario, pero es un hecho que los productos mejores de nuestra cultura contienen un equívoco, una peculiar inseguridad...»

Crisis de la Modernidad en el barroco español

«Nihilismo y hermenéutica» señala Vattimo con el fin de la Modernidad y esta referencia lleva a tener presentes situaciones axiológicas que se avienen con la nada y, en todo caso, con recursos al simbolismo como sugerencia, comunicación y creatividad. Modos así, que podemos verlos aludidos en esta referencia, los encontramos en España desde los tiempos en que tiene lugar la cumbre del pensamiento español con la mística de San Juan de la Cruz, «toda ciencia trascendiendo», quien con tanta penetración, en *La subida al Monte Carmelo*, afirma²⁰: «Modo de tenerlo todo», situándose, para *saber, gustar, poseer, ser todo*, en la desvaloración o anulación de cuanto se aprecia en la cultura humana.

Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.
Para venir a gustarlo todo,

¹⁹ Id., *Meditaciones del Quijote*, prelim., 11, *op. cit.*, I, p. 355.

²⁰ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Subida al Monte Carmelo*, I, I, cap. 13, p. 78. *Obras*, Tipog. «El Monte Carmelo», Burgos, 1940.

no quieras gustar algo en nada.
 Para venir a poseerlo todo,
 no quieras poseer algo en nada.
 Para venir a serlo todo
 No quieras ser algo en nada.

Este distanciamiento de la posición racional, que se adopta generalmente desde el Renacimiento, en la ciencia, la industria y el gobierno de los Estados modernos, se refleja también, a su manera, en muchos escritos sobre los modos de vida aventureros y arriesgados o, por otra parte, estoicos y escépticos de los españoles. Por lo mismo, en el Barroco español se acentúa un modo de ampliación o un salirse de «lo racional» para comprender los diferentes modos de ser real.

El Barroco corresponde a tiempos de la «Modernidad», pero teniendo muy presentes «la nada» y los símbolos para comprender la realidad y proyectar sus modos de vida. Puede ser oportuno descubrirlo especialmente en Quevedo y en Gracián.

J. L. Abellán denomina «el Barroco como cultura de la Contrarreforma»²¹, justificando sus modos con expresiones de E. Lafuente Ferrari: «El hecho innegable es que hay períodos y pueblos enteros que gustan de vivir de espaldas a lo sereno y confortable. Este es el caso del Barroco y más particularmente aún del Barroco español. La Contrarreforma puso a la orden del día un repertorio de ideas y emociones de carácter numinoso en sentido general y específicamente cristiano. Engendrada en un momento de peligro para la unidad religiosa de Europa, esta nueva sensibilidad deja de lado el artificial mundo platónico de los humanistas para plantearse de nuevo los eternos y angustiosos problemas del hombre y, en primer lugar, los de su libertad y salvación, su reponsabilidad y su miseria. El hombre ya no es aquel ideal señor del mundo, bello y sereno, que domina fácilmente, como en un ejército natural, sus pasiones y sus contradicciones interiores, cuyo modelo nos traza la *Ética a Nicómaco*, sino la criatura teñida originalmente de pecado que sólo podrá emanciparse de él mediante la entrega de esperanza a su Creador, valorada por una ascética severa. El arte barroco que, no hay que olvidarlo, es uno de los más grandes períodos del arte cristiano, tiene por misión expresar estas emociones esenciales de la época de la Contrarreforma, y, en efecto, las expresa en sus artistas más representativos, con una convicción y una pasión insuperables».

Cuestiones y consideraciones que no son las grandes conquistas de la ciencia,

²¹ J. L. ABELLAN: *Historia Crítica del Pensamiento Español*, 5 vols., III, *Del Barroco a la Ilustración* (siglos XVII y XVIII), Espasa Calpe, Madrid, 1981, p. 52.

la industria y la economía modernas, con metodología experimental y formulación matemática, son preocupaciones de los grandes escritores del Barroco español. En la parte correspondiente de su *Historia crítica*, t. III, Abellán nos lo sugiere cuando escribe²²: «En inspiración surgida de ese mundo aparecen las reflexiones sobre la muerte, el paso del tiempo, el destino del hombre, la vanidad de todas las cosas, que impregnan la literatura barroca, llenándola de alusiones paradójicas y simbolismos bipolares: 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”».

Estas cuestiones y estos modos de expresión muy propios, podemos verlo atendido en el gran don Francisco de Quevedo y Villegas, con su estoicismo y tal vez escepticismo. Si bien Quevedo afirma su confianza en la razón como criterio para luchar contra el engaño de los sentidos, los problemas antropológicos y existenciales que considera, no se avienen a racionalismo puro. «Este criterio de racionalidad²³, aplicado a la sociedad se detiene cuando Quevedo se enfrenta a los problemas vitales que más le afectan como hombre: la eternidad del amor, lo caduco de la vida, la fugacidad del tiempo, la presencia de la muerte. Por eso, para el tratamiento de estos temas elige otros géneros literarios más apropiados: la poesía, el tratado de estética, la meditación filosófica».

Los escritos de Quevedo, verso y prosa, pueden dar lugar a estudios amplios y sugerentes para la reflexión filosófica, con sus bellas figuras y metáforas, lejos del cientifismo, como podemos apreciar en estos versos:

Ya no es Ayer; Mañana no ha llegado;
Hoy pasa, y es, y fue, con movimiento
que a la muerte me lleva despeñado.
Azadas son las horas y el momento,
que, a jornal de mi pena y mi cuidado,
cavan en mi vivir mi monumento.

El modo filosófico de Gracián

Merece consideración especialísima el conceptista Baltasar Gracián, que tanto entusiasmo despertó en Schopenhauer. Pudo cautivar la brillante mirada del filósofo alemán, que huía del «velo de Maia», precisamente la fuerza imaginativa de este filósofo español, el arrojo personal y la audacia innovadora, que una vez hacen a este predicador comunicar a sus oyentes «una carta recibida

²² *Ibid.*, p. 55.

²³ *Ibid.*, p. 228.

del infierno», y otras es capaz de actuar heroicamente como capellán en el sitio de Lérida, en 1649, para merecer de los soldados el título de «padre de la victoria». Su arrojo personal, su innovación inteligente y su enlazamiento con el pueblo, en su saber, su predicar y su actuar, mayormente en sus escritos, le harán aparecer como díscolo y rebelde, pasando por los grandes infortunios de su vida²⁴.

Gracián declara su mensaje como *filosofía cortesana* en *El Criticón*, «Al que leyer» y principalmente en la parte de «Juiciosa cortesana filosofía, en el otoño de la varonil edad». En su *Criticón*, que Schopenhauer valoraría entre los mejores libros del mundo, Gracián propone un conjunto de *Crisis*. No se refiere a *tesis*, analizadas y demostradas con claridad y precisión incontestables, sino como actitud que pone de manifiesto la necesidad de ejercer cada uno su *juicio* propio con todo su riesgo. Cada *crisi* se refiere a situaciones varias concretas y cambiantes, en las que interviniendo el que ha de juzgar como partícipe, ha de formar su juicio.

La actitud, los problemas y los nombres que emplea Gracián en *El Criticón* ofrecen formas y modos de saber alejados del modelo epistémico, racionalizado con precisión clara y distinta, dejando libre la comprensión imaginativa de cada uno, antes y más allá de las palabras. En su primera *crisi* tenemos una magnífica presentación del pensar quizá prefilosófico, cuando Andrenio: «Yo, dijo, ni sé quién soy ni quién me ha dado el ser ni para qué me lo dio. ¡Qué de veces, y sin voces, me lo pregunté a mí mismo, tan necio como curioso!».

En la *crisi* acerca de *El golfo cortesano*, el jesuita aragonés plantea el problema de la «diferente naturaleza» de cada hombre con su «gusto y su gesto propios»²⁵. «Cada uno tiene su gusto y su gesto, que no se vive con sólo parecer...». Por lo mismo, Gracián fomenta el descubrimiento y enriquecimiento, sin duda valioso y perfectivo, de la diversidad de gustos y gestos que debieran propiciarse como algo sugerido por la naturaleza misma, que la represión no debiera impedir: «Proveyó la sagaz naturaleza de diversos rostros, para que fuesen los hombres conocidos, sus dichos y sus hechos, no se equivocasen los buenos con los ruines; los varones se distinguiesen de las hembras, y nadie pretendiese solapar sus maldades con el semblante ajeno». Expresiones que quieren ser realistas, por observación directa, propuestas de muy diferente modo a como hubieran pretendido llegar a definiciones exactas, con ideas claras y

²⁴ Cfr. L. JIMENEZ MORENO: «Baltasar Gracián (1601-1658)», en *Práctica del saber en filósofos españoles*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991, p. 38.

²⁵ Baltasar GRACIAN: *El Criticón*, I, 9 en *Obras Completas* (ed. Arturo del Hoyo), Aguilar, Madrid, 1960, pp. 620 y ss.

distintas, o con formulaciones uniformes con cuantificaciones matemáticas universalizables.

Es también diferente el modo de entender «la verdad», cuando la presenta el Acertador en *la verdad de parto*, como algo inquietante y desabrido: «Estos sin duda vienen huyendo del reino de la Verdad, donde nosotros vamos.

No le llames reino, replicó uno de los tráfugas, sino plaga, y con razón, pues así lastima. Y más hay, que tener alborotado al mundo, solicitándose la ojeriza universal».

La verdad como valor, antes que como conocimiento de algo, haciendo ver cuán extrínsecos a la verdad y a lo verdadero son los factores que persuaden a los hombres a abrazarse con unas u otras opiniones o «verdades». «Libreos Dios de una valiente zurra de verdades. Pican que abrasan. No os admiréis que huigamos de la Verdad, que es traviesa y atraviesa el corazón».

También queda patentemente expresado en *El mundo descifrado* cómo afecta a la verdad *el interés*. Se llega a afirmar y vociferar como verdad lo más ajeno a la observación y a la razón: «¿Qué me va mí de lo contrario? Sienta yo conmigo y hable yo con todos, y vivamos, que es lo que importa.

...Todos se creían satisfactoriamente dotados de razón para saber lo que les convenía. El buen sentido o la razón parecía ser lo mejor repartido del mundo, porque nadie siente que le falte. En la brillante riqueza descriptiva del espectáculo para sabedores, o meramente vividores, con diversos títulos en sus pretensiones de saber, ¿qué es lo que se presentaba?: —Veis aquí el cristal de las maravillas!... el que fue villano... ni simples ni necios, no tienen que allegarse a mirar, porque no verán nada...».

...«Y sin saber a quién seguir, ni quién era el que decía la verdad, sin hallar a quien arrimarse con seguridad, echó cada uno por su vereda de opinar, y quedó el mundo bullendo sofisterías y caprichos».

Otro aspecto, nada conforme con los modelos de la modernidad, que Gracián trata con detenimiento es el problema de «la nada» en *La cueva de la nada*, «—paréceme, dijo Critilo, que toda esa ciencia del saber vivir y gozar, para empezar en nada y hacer nada y valer nada: y como yo trato de ser algo y valer mucho, no se asienta esta poltronería».

Y sigue el autor haciendo pasar diferentes situaciones y realizaciones viniendo a parar todo en nada. «—¿Qué se hace? —Lo que hicieron. —¿En qué paran? —lo que obraron: fueron nada, obraron nada, y así vinieron a parar en nada».

Podemos considerar el caso límite en la narración cuando el propio Andrenio intenta acercarse a la cueva de la nada para ver qué hay dentro: «¿Dónde vas? ¿Es posible que tú también te tientes de ser nada?... ¿Qué has de ver si todo en

entrando allá es nada? —Oír, siquiera. —Menos, porque las cosas que una vez entran nunca más son vistas ni oídas... ninguno tiene nombre...

Finalmente «—Pero ¿qué estás mirando con mayor ahinco, cuando ves nada? —Miro, dijo, que aun hay menos que nada en el mundo».

4. EL PROBLEMA DE LA EUROPEIZACIÓN DE ESPAÑA EN EL SIGLO XX

Pienso que la crisis de la Modernidad la viven intensamente en España los grandes pensadores del siglo XX, con su preocupación por modernizar la cultura y la vida españolas, cuando sentían la crisis de la Modernidad, al mismo tiempo.

Todos los esfuerzos por hacer filosofía y hacer ciencia en España durante el siglo XIX, tienden principalmente a asumir lo que se considera moderno en otros países, acudiendo al mismo Descartes y a los filósofos y científicos modernos. Pero lo que puede considerarse nuevo y diferente de los modernos, más asimilable y mejorable inmediatamente por los españoles, se afirma con gran fuerza en las poderosas creaciones filosóficas del siglo XX.

Podemos encontrar las características de «fin de la modernidad» en los planteamientos filosóficos sobre *la europeización de España*, que tanto revulsivo encontró con el desastre de 1898 para España y el surgimiento de escritores denominados «generación del 98», que convienen y se entrelazan con escritores del movimiento modernista. Considero el más significativo filósofo, con estas características, a don Miguel de Unamuno.

Historiadores del pensamiento español contemporáneo aluden a este acontecimiento de 1898 como referencia inicial para escritores «sobre las causas de la decadencia española y la terapéutica necesaria para su curación»²⁶, como escribe Luis Araquistain. Así como Tuñón de Lara²⁷, «El hecho es la existencia de un grupo de escritores que nacen a la vida creadora en los últimos años del XIX, que tienen un punto de partida de convivencia personal directa, llegando a formar un grupo más o menos coherente (más tarde se dispersa); cuyo rasgo esencial puede ser la puesta en tela de juicio de los valores tópicos hasta entonces establecidos, la negativa a la aceptación apriorística de todo dogma, y cuya obra va a constituir una aportación de primer orden al acervo cultural español.

No es casual que se defina a sus componentes como «hombres del 98»,

²⁶ Luis ARAQUISTAIN: *El pens. español contemporáneo*, IV, Losada, B.A., 1962, p. 60.

²⁷ Tuñón de LARA: *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Ed. Tecnos, Madrid, 1973, p. 103.

porque ese año simboliza en nuestra trayectoria histórica algo así como un mojón fundamental, a partir del cual se impone inexorablemente la revisión de valores caducos (los de la «ideología» dominante de la Restauración, que arrastraba, a su vez, toda la del «viejo régimen»), la necesidad de repensar España, su problemática y sus tareas de cara a una era nueva, que cobra mayor visibilidad por la coincidencia cronológica de la apertura del siglo». Y se refiere el autor expresamente a la conciencia de *crisis*: «No vamos a detenernos en lo que aquella coyuntura histórica significa, pero cabe recordar que se trata de una auténtica situación de *crisis*; es decir, que *no vale* lo que antes *había valido*, y que se impone su sustitución».

Estos esfuerzos por la «europeización», cuya discusión abordaremos, tienen lugar entre escritores del 98 y/o modernistas que también recuperaban lo autóctono «puesto que no cabe olvidar que Berceo y Manrique, el “Arcipreste” y Góngora, son revalorizados por los del 98». Pero entre los escritores extranjeros a los que se atendía, Tuñón de Lara insiste²⁸: «Sin embargo, de lo que más se habla en este asunto es de influencia de Nietzsche y de Schopenhauer, tal vez porque aquellos jóvenes insistieron en ello. ¿Leyeron, en verdad, a Nietzsche en los primeros años?... También hay que tener en cuenta lo que dice “Azorín”: “¿Qué idea tenían de F. Nietzsche los escritores pertenecientes a cierto grupo? En Europa, en aquella fecha, se tenían noticias breves y vagas de este filósofo. Y sin embargo, esos escritores ayudándose de libros primerizos, libros en que se exponía la doctrina del pensador, crearon un *Federico Nietzsche* para su uso...” Es probable que no bebiesen las fuentes directas. No obstante, cabe señalar que en 1899 se edita en castellano. *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, y al año siguiente, *Así habla Zaratustra*, de Nietzsche. La revista *La España Moderna* y su editorial contribuyeron a difundir la literatura francesa y rusa de la época, así como textos de Renán, Taine, Spencer, Darwin, etc.».

Como Ortega y Gasset resume toda la filosofía moderna, especialmente del siglo XVIII y XIX, considera que «Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura»²⁹ y se refiere a la *crisis más radical de la historia*, preguntando: «¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y, en vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma? ¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna* hacer un ensayo opuesto a la

²⁸ *Ibid.*, pp. 107-108.

²⁹ J. ORTEGA Y GASSET: *El tema de nuestro tiempo*, VII: «Las valoraciones de la vida», *op. cit.*, III, p. 186.

* «Hoy todo el mundo habla de crisis, pero conviene recordar que esto fue dicho en 1921 y pensado en años anteriores.»

tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir “la vida para la cultura” decimos “la cultura *para la vida*”?».

La «europeización» característica de crisis de la modernidad

Podemos descubrir las cuestiones que se plantean a propósito de la «europeización» con la paradójica actuación que Ortega y Gasset atribuye a don Miguel de Unamuno:

«Esta es la tradición que nos propone Europa —escribe don José Ortega en *La pedagogía social como programa político*³⁰—; por eso el camino de la alegría al dolor que recorreremos será, con otro nombre, europeización. Un gran bilbaíno ha dicho que sería mejor la africanización; pero este gran bilbaíno, don Miguel de Unamuno, ignora cómo se las arregla, que aunque se nos presenta como africanizador es, quiera o no, por el poder de su espíritu y su densa religiosidad cultural, uno de los directores de nuestros afanes europeos.»

Por lo mismo vale la pena preocuparnos por qué direcciones de actividad y de pensamiento llevan estos esfuerzos tan hondadamente sentidos en este debate tan intenso. El filósofo de Madrid, en la conferencia aquí referida, añade: «Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución. Marzo 1910».

¿Cómo se plantea el problema y qué tipo o qué aspectos de Europa se ofrecen como solución? Ortega y Gasset alude a «regeneración» y «europeización» estimulado por las palabras de Joaquín Costa, pero él mismo veía el modo ensimismado de la vida de Madrid. «Aquel Madrid no podía dejar que nadie fuera sólo realidad, sino que era siempre, además, mito, leyenda, fábula y quimera». Por eso, cuando aparece la revista *Europa*³¹, escribe: «La europeización es el método para hacer esa España, para purificarla de todo exotismo, de toda limitación. Europa ha de salvarnos del extranjero.

Hoy estamos afrancesados, anglizados, alemanizados; trozos exánimes de otras civilizaciones van siendo traídos a nuestro cuerpo por un fatal aluvión de inconsciencia. El hecho de que importemos más que exportemos es sólo la concreción comercial del hecho mucho más amplio y grave de nuestra

³⁰ Id., *La pedagogía social como programa político*, op. cit., p. 521.

³¹ Id., «Nueva Revista», op. cit., I, pp. 144-145.

extranjerización. Somos cisterna y deberíamos ser manantial. Traemos productos de la cultura, pero la cultura, que es cultivo, que es trabajo, que es actividad personalísima y consciente, que no es *cosa* —microscopio, ferrocarril o ley—, queda fuera de nosotros. Seremos españoles cuando segreguemos al vibrar de nuestros nervios celtibéricos sustancias humanas, de significado universal —mecánica, economía, democracia y emociones trascendentes—.

Europa y europeización, pero siendo nuestra cultura manantial, vibrando con «celtibéricas sustancias humanas» y no recibiendo meramente importaciones europeas copiadas, modelos paradigmáticos prefijados. Cualquier aceptación crítica, puede dar lugar a crisis epocales con proyección de muy diferentes significado y valor: «En épocas críticas puede una generación condenarse a histórica esterilidad por no haber tenido el valor de licenciar las palabras recibidas, los credos agónicos, y hacer en su lugar la enérgica afirmación de sus propios, nuevos sentimientos. Como cada individuo, cada generación, si quiere ser útil a la humanidad, ha de comenzar por ser fiel a sí misma.

... En historia, vivir no es dejarse vivir; en historia, vivir es ocuparse muy seriamente, muy conscientemente del vivir, como si fuera un oficio».

En la situación crítico-crística del momento para España, será preciso licenciar «las palabras recibidas, los credos agónicos, y hacer en su lugar la enérgica afirmación de sus propios, nuevos sentimientos». Este modo de pensar y de sentir lleva a que Ortega escriba: «*España como posibilidad*», que no es observar, mirar e imitar otras formas de cultura³²: «... se ha cometido la gedeonada de confundir a Europa con el extranjero. ¿Qué nos importa el extranjero, la serie de formas étnicas, históricas que puedan tomar la cultura en otras partes? Precisamente cuando postulamos la europeización de España, no queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana... Queremos la interpretación española del mundo. Mas, para esto, nos hace falta la sustancia, nos hace falta materia que hemos de adobar, nos hace falta la cultura.

... No solicitamos más que esto: clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras europeas que durante tres siglos hemos callado, surgirán de una vez, cristalizando en un canto, Europa, cansada de Francia, agotada de Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra».

³² Id., «*España como posibilidad*», *op. cit.*, I, pp. 137-138.

El pensamiento español abierto a Europa no mira un modelo perfecto, conservable para hacerse a él, sino, discerniendo críticamente, en esa generalización europeizable qué hay de vivo germinal como despliegue de lo español, cómo llevar a cabo «nuestras realidades sin valor», para que cobren «un sentido denso de símbolos humanos».

Expresamente pone Ortega y Gasset en ejercicio esta crisis, en *El tema de nuestro tiempo*, como obra creativa, en su crítica de la noción tanto relativista como racionalista de la «verdad»³³: «Diríase que leemos un tratado de geometría —a propósito de la verdad cartesiana—. Los hombres de 1790 no se contentaban con legislar para ellos: no sólo decretan la nulidad del pasado y del presente, sino que suprimían también la historia futura decretando cómo había de ser “toda” institución política»... «El mundo se ha hecho a nuestros ojos más complejo y más vasto. Empezamos a sospechar que la historia, la vida, no puede ni “debe” ser regida por principios, como los libros matemáticos.

Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el principio. Bajo éste, no menos que con aquél, queda la vida supeditada a un régimen absoluto. Y esto es precisamente lo que puede ser: ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón.

La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos».

Mucho más crítico y diferenciador con los modelos de la Modernidad se muestra Unamuno, a quien Ortega y Gasset califica de «energúmeno español», como réplica a una carta, dirigida a Azorín por el rector de Salamanca, publicada en *ABC*, acusando de «papanatas» a «los que están bajo la fascinación de *esos europeos*»³⁴. El mismo Ortega reconoció la validez de las sugerencias unamunianas para renovar la cultura española, que Ortega decía «europeización», pero el filósofo de Salamanca, escandalosamente gritará: «¡que inventen ellos!».

³³ Id. *El tema de nuestro tiempo*, III: «Relativismo y racionalismo», *op. cit.*, III, p. 162.

³⁴ «Cierto que el señor Unamuno me alude en esta carta: habla de “los papanatas” que están bajo la fascinación de *esos europeos*. Ahora bien, yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas: apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa. En esa palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España... Yo debía contestar con algún vocablo tosco o, como decían los griegos, rural, a D. Miguel de Unamuno, energúmeno español. Pero... esto sería muy poco divertido. Quienes rompen las reglas artificiales de la buena educación se quedan sin gozar la fruición delicadísima de ejercitar íntegramente sus energías dentro de ellas». J. ORTEGA Y GASSET: «Unamuno y Europa, Fábula», *op. cit.*, I, pp. 128-129.

Unamuno, después de citar a fray Diego de Estella: «a un corazón no habla sino otro corazón»³⁵, vuelve sobre su provocativa exclamación: «¡que inventen ellos!». «Expresión paradójica —escribe el mismo don Miguel— a que no renuncio». «¿Que no tenemos espíritu científico? ¿Y qué, si tenemos algún espíritu? ¿Y se sabe si el que tenemos es o no compatible con ese otro?

Mas al decir «¡que inventen ellos!», no quise decir que hayamos de contentarnos con un papel pasivo, no. Ellos, a la ciencia de que nos aprovecharemos; y nosotros a lo nuestro. No basta defenderse, hay que atacar.

Pero atacar con tino y cautela. La razón ha de ser nuestra arma. Lo es hasta del loco. Nuestro loco sublime, nuestro modelo, «Don Quijote».

Unamuno quiere afirmar «lo nuestro», «la filosofía española» y él recurre con mucha frecuencia al «loco sublime» como modelo. Las palabras «europeización», «europeo» y «moderno», también las analiza y critica Unamuno, frente a las cuales hace sus propuestas de elaborar la «filosofía española», matizando esa misma «europeización». «Conviene hacer uno en sí mismo examen de conciencia nacional.

(*Sobre europeización - Arbitrariedades*)³⁶. En dos términos se cifra todo lo que se viene pidiendo para nuestro pueblo, todo lo que para él hemos pedido casi todos, con más o menos conciencia de lo que pedíamos. Esos dos términos son:

³⁵ «Y, además, “a un corazón no habla sino otro corazón”, según fray Diego de Estella (*Vanidad del mundo*, cap. XXI).

No ha mucho hubo quien hizo como que se escandalizaba de que, respondiendo yo a los que nos reprochaban a los españoles nuestra incapacidad científica, dijese, después de hacer observar que la luz eléctrica, luce aquí, y corre aquí la locomotora tan bien como donde se inventaron, y nos servimos de los logaritmos como en el país donde fueron ideados, aquello de “¡que inventen ellos!”. Expresión paradójica a que no renuncio. Los españoles deberíamos apropiarnos no poco de aquellos sabios consejos que a los rusos, nuestros semejantes, dirigía el conde José de Maistre en aquellas sus admirables cartas al conde Rasounowski sobre la educación pública en Rusia, cuando le decía que no por no estar hecha para la ciencia debe una nación estimarse menos; que los romanos no entendieron de artes ni tuvieron un matemático, lo que no les impidió hacer su papel, y todo lo que añadía sobre esa muchedumbre de semisabios falsos y orgullosos, idólatras de los gustos, las modas y las lenguas extranjeras, y siempre prontos a derribar cuanto desprecian, que es todo.

¿Que no tenemos espíritu científico? ¿Y qué, si tenemos algún espíritu? ¿Y se sabe si el que tenemos es o no compatible con ese otro?

Mas al decir, «¡que inventen ellos!», no quise decir que hayamos de contentarnos con un papel pasivo, no. Ellos, a la ciencia de que nos aprovecharemos; nosotros a lo nuestro. No basta defenderse, hay que atacar.

Pero atacar con tino y cautela. La razón ha de ser nuestra arma. Lo es hasta del loco. Nuestro loco sublime, nuestro modelo, Don Quijote». UNAMUNO: *S.T.V.*, «Don Quijote en la tragicomedia europea», *Ensayos*, II, pp. 1000-1001.

³⁶ UNAMUNO: «Sobre la europeización» (1906), *Ensayos*, I, p. 901.

europeo y moderno. «Tenemos que ser modernos», «tenemos que ser europeos», «hay que modernizarse», «hay que ir con el siglo», «hay que europeizarse»; tales son los tópicos...

«Como se ve, voy procediendo por lo que alguien llamaría afirmaciones arbitrarias, sin documentación, fuera de la lógica europea moderna, con desdén de sus métodos.

Puede ser. No quiero más método que el de la pasión.»

Es manifiesto el desacuerdo unamuniano con las pretensiones de reconocer como valores positivos eso de «modernización» de «europeización», aunque no esté en desacuerdo con modos y realizaciones que pueden pedirse para nuestro pueblo, pero, ¿qué entiende Unamuno por esos que él llama «tópicos», ¿cuál es «el ideal moderno», que el vasco-salmantino rechaza? Unamuno no acepta la invocación de «hombre libre» y «sabiduría», como las describe Spinoza. «En este caso, esa sabiduría, esa *sapientia*³⁷, no es ya tal sabiduría, sino ciencia. Verdad es también que habría que ver qué es eso de hombre libre. El hombre libre de la suprema congoja, libre de la angustia eterna, libre de la mirada de la Esfinge, es decir, el hombre que no es hombre, el ideal del europeo moderno.

Y estamos en otro concepto que me es tan poco simpático como los de vida y ciencia, y es el de libertad. No hay más libertad verdadera que la de la muerte.

¿Y cuál es el fondo de todo esto? ¿Qué buscan y persiguen los que se agarran a la ciencia, a la vida y a la libertad, volviendo las espaldas, sépanlo o no, a la sabiduría y a la muerte? Lo que buscan es la felicidad.

Y creo —tal vez también esta mi creencia sea arbitraria—, creo que estamos en el fondo de esta indagación. El llamado europeo moderno llega al mundo a buscar felicidad para sí y para los demás, y cree que el hombre debe procurar ser feliz. Y he aquí un supuesto a que no puedo hacerme».

Así se pronuncia D. Miguel «Sobre europeización», donde contrapone, los diversos campos de la moderna cultura europea, a su modo de ser español. Y se pregunta, en conciencia³⁸: «¿Soy europeo? ¿Soy moderno?». Y mi conciencia me responde: «No; no eres europeo, eso que se llama ser europeo; no; no eres moderno, eso que se llama ser moderno». Y vuelvo a preguntarme: «Y eso de no sentirse ni europeo ni moderno, ¿arranca acaso de ser tú español? ¿Somos los españoles, en el fondo, irreductibles a la europeización y la modernización? ¿No hay otra vida que la vida moderna y europea? ¿No hay otra cultura, o como quiera llamársela?».

³⁷ *Ibid.*, p. 904.

³⁸ *Ibid.*, p. 902.

Esta es la pregunta que se hace Unamuno para reflexionar sobre el tema de nuestro tiempo, en las preocupaciones de los intelectuales españoles, que se esfuerzan por los mejores modos y la elevación de la cultura y del pensamiento en España.

Unamuno, que rechaza la *sapientia* spinozista, que es ciencia moderna europea, con libertad y felicidad, que evita la congoja, cuando «no hay más libertad verdadera que la de la muerte», según su opinión, tiene que confesar con «íntima repugnancia... hacia todo lo que pasa por principios directores del espíritu europeo moderno, hacia la ortodoxia científica de hoy, hacia sus métodos, hacia sus tendencias»³⁹.

Y continúa: «Y ¿qué contraponen a ella?»... «Ni necesito inventar una palabra para decir lo que contrapongo a la ciencia, porque esa palabra existe y es sabiduría: la *sagesse* de los franceses, la *wisdon* de los ingleses, la *Weisheit* o *Klugheit* alemana. “Pero ¿es que se opone a la ciencia?”, se me dirá. Y yo, siguiendo mi método de arbitrariedad, guiado por mi pasión de ánimo, por mis íntimas repugnancias y mis atracciones, respondo: “Sí, se oponen; la ciencia quita sabiduría a los hombres y les suele convertir en unos fantasmas cargados de conocimientos”».

Unamuno era creador y no se queda sólo en el rechazo. El profesor de Salamanca, el sentidor o poeta, creador de una filosofía vital y trágica, hace su propuesta de sabiduría, de filosofía española no acorde del todo con el modelo epistémico de la Modernidad.

«Y aquí vendría bien todo cuanto nuestros místicos, nuestros únicos filósofos castizos, los que hicieron sabiduría y no ciencia española —acaso los términos ciencia y española sean, afortunadamente, dos cosas que se repelen—, sintieron, más bien que pensaron, sobre el amor y la dicha, y todo el “muero porque no muero” y el “dolor sabroso” y lo demás en la misma profundidad del sentir»⁴⁰.

Esta es la sabiduría española que Unamuno contrapone a la ciencia moderna europea, en su escrito «Sobre europeización», pero en la «Conclusión» a *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cuyo apartado final titula «Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea», desarrolla su idea de «filosofía española» en este sentido de sabiduría, mucho más próxima a la poesía y al sentir, que a la ciencia estricta y al pensar.

«Pues abrigo cada vez más la convicción⁴¹ de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en

³⁹ *Ibid.*, p. 903.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 904-905.

⁴¹ *Id. S.T.V.*, «Conclusión», *Ensayos*, II, pp. 1004-1005.

nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el *Quijote*, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*. Filosofía esta nuestra que era difícil de formularse en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista.

Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.»

Al afirmar Unamuno este modo especial de filosofía que él prefiere, no sólo contrapone, sino que entiende ha de luchar para que esta sabiduría sea respetada y aceptada por el hecho de que la sabiduría-ciencia, intelectualizada, formalizada, ha constituido un paradigma dogmático indiscutible, como *ortodoxia* rodeada asimismo de una protección inquisitorial contra la disidencia. Por esto recurre como tantas veces al Quijote.

«Pero don Quijote⁴² oye ya su propia risa, oye risa divina, y como no es pesimista, como cree en la vida eterna, tiene que pelear, arremetiendo contra la ortodoxia inquisitorial científica moderna por traer una nueva Edad media, dualística, contradictoria, apasionada... Pelea contra el racionalismo heredado del XVIII. La paz de la conciencia, la reconciliación entre la razón y la fe, ya, gracias a Dios providente, no cabe. El mundo tiene que ser como don Quijote quiere, y las ventas tienen que ser castillos, y peleará con él y será, al parecer, vencido, pero vencerá al ponerse en ridículo. Y se vencerá riéndose de sí mismo, y haciéndose reír.

«La razón habla y el sentido muerde», dijo el Petrarca: pero también la razón muerde, y muerde en el cogollo del corazón. Y no hay más calor a más luz. “¡Luz, luz, más luz todavía!”, dicen que dijo Goethe moribundo. No, calor, calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad. La noche no mata; mata el hielo. Y hay que libertar a la princesa encantada y destruir el retablo de maese Pedro».

Como Kierkegaard había escrito, «La fe es la más alta pasión del hombre», también Unamuno valora para el vivir elevado la sabiduría apasionada, con fervor y entusiasmo, antes que la clarificación uniformadora que no llega a lo humano, sino a las construcciones meramente artificiales.

⁴² *Ibid.*, p. 1019.

Esta es la sabiduría con pasión⁴³, filosofía española de Don Quijote, que no por eso hace que Unamuno, se acomode a la ignorancia o prefiera la barbarie, despreciando la ciencia, no es eso, sino diferente modo de valorarla⁴⁴: «Y no quiero decir con esto —vuelve “Sobre europeización”— que nos sumamos en la inacción, la ignorancia y la barbarie; no. Hay modos de acrecentar el espíritu, de elevarlo, de ensancharlo, de ennoblecerlo, de divinizarlo, sin acudir a los medios de esa cultura. Podemos, creo, cultivar nuestra sabiduría sin tomar la ciencia más que como un medio para ello, y con las debidas precauciones, para que no nos corrompa el espíritu.

Así como el amor a la muerte y el sentimiento de que es ella el principio de nuestras verdadera vida no debe llevarnos a renunciar violentamente a la vida, al suicidio, puesto que la vida es una preparación para la muerte, y cuanto mejor la preparación, mejor lo preparado, así tampoco el amor a la sabiduría debe llevarnos a renunciar a la ciencia, pues esto equivaldría a tanto como un suicidio mental, sino a tomar la ciencia como una preparación, y no más que como una preparación a la sabiduría».

Antonio Machado. Parece imprescindible asimismo invocar al poeta Antonio Machado, el profesor de francés, tan próximo a la filosofía y él mismo no sólo creador de poemas, sino también de pensamientos, o mejor poemas sentidos y preñados de pensamientos.

También *Antonio Machado*, que se adscribe, en cierto modo, al grupo del 98 y al modernismo, se preocupa de la «europeización» en la descripción de tantas lamentables situaciones españolas y su aspiración a elevar los modos. Canta a las gentes de España. Y «Una España joven». Tuñón de Lara, lo reconoce así⁴⁵: «Su primer libro de poemas, *Soledades*, sale de prensa las últimas semanas de 1902 (aunque lleva fecha de 1903) y está escrito a partir de 1898. Libro intimista, con matices de “Modernismo”, pero en que ya aparece el hombre como tema central, y el hombre sencillo, el del trabajo, del que dice:

Son buenas gentes que viven
laboran, pasan y sueñan,
y en un día como tantos
descansan bajo la tierra».

Temas para la reflexión filosófica sobre la condición humana, antes que el artificio maravilloso de las estructuras formales de la ciencia. Como la honda

⁴³ Cfr. L. JIMENEZ MORENO: «Riesgo y pasión en la fe del caballero», *Prácticas del saber en filósofos españoles*, pp. 94-126.

⁴⁴ UNAMUNO: «Sobre europeización», pp. 906-907.

⁴⁵ Tuñón de LARA: *Medio siglo de cultura española*, p. 121.

penetración que sugiere sobre el proyecto humano, más allá de la historia y de la ciencia, en *Una España joven*:

«Mas cada cual el rumbo siguió de su locura;
agitó su brazo, acreditó su brío;
dejó como un espejo bruñida su armadura
y dijo: «El hoy es malo, pero el mañana... es mío».

Cómo no recoger la viveza de los símbolos que emplea para llamar a la España que nace, «oye cantar los gallos de la aurora», «España de la rabia y de la idea»:

«Mas otra España nace,
la España del cincel y de la maza,
con esa eterna juventud que se hace
del pasado macizo de la raza.
Una España implacable y redentora,
España que alborea
con un hacha en la mano vengadora,
España de la rabia y de la idea.»

Así como en *Elogio* a Azorín se refiere a «toda una España que empieza» y sus símbolos del brotar, «el hacha» y «el fuego».

«Hay que acudir, ya es hora,
con el hacha y el fuego al nuevo día,
oye cantar los gallos de la aurora.»

Con todo, considero especialmente valioso acercarse al riguroso estudio de Pedro Cerezo *Palabra en el tiempo*, Poesía y Filosofía de Antonio Machado⁴⁶, con su acertadísima referencia a «La metafísica de poeta»⁴⁷.

Introduce primero unos versos del poeta:

Mis ojos en el espejo
son ojos ciegos que miran
los ojos con que los veo.

Y viene la exposición de su autor: «¿Qué significa la metafísica poética?» Como parece obvio, a diferencia del tratado sistemático estrictamente filosófico, se trata de una metafísica propia de poeta, en la que, como apunta tímidamente Machado «no se definen previamente los términos empleados» o, por mejor decir, no se parte de definiciones conceptuales, sino de visiones cordiales u

⁴⁶ Pedro CERESO: «Poesía y filosofía», en *Palabra en el tiempo*, Ed. Gredos, Madrid, 1975, 614 pp.

⁴⁷ *Ibid.*, «La metafísica del poeta», p. 331.

opiniones de sentido... De ahí que el título de metafísica valga aquí, en su acepción ontológica originaria, de conciencia fundamental del ser, que como asegura Machado más tarde, no puede lograrse por la vía lógico-discursiva, sino por la poética-intuitiva, como «aspiración a conciencia integral».

Puede llamarse «metafísica», pero el poeta no se *define* en un *logos* bien cercado, sino que se «desmarca», permítanme la palabra, para alcanzar a cuanto de suyo pueda descubrir fuera del cerco y más hondo del plano. El profesor Cerezo lo comenta⁴⁸: «No se trata de abandonar la lógica, sino de reconocer sus limitaciones. Por eso los ejercicios que el maestro Mairena hace practicar a sus alumnos en clases de Retórica, no buscan otra cosa que apurar las posibilidades del pensamiento lógico, explorarlo en todas sus direcciones hasta darse de bruces con sus propios límites. Con su característico gracejo, entre burlas, como quien se extraña de su propio descubrimiento, ya lo había registrado Mairena:

Decía mi maestro: pensar en deambular de calle en calleja, de calleja en callejón hasta dar en un callejón sin salida. Llegados a este callejón pensamos que la gracia estaría en salir de él. Y entonces es cuando se busca la puerta del campo.»

¿Qué interpretar de esta perplejidad sino que hay preocupaciones y modos que obligan a prescindir del modelo epistémico rigurosamente formal? Su encerramiento en el mismo conllevaría no ya el empobrecimiento, sino la más lamentable deformación del problema real, precisamente por esa formalización tan inadecuada.

Y dentro de las cuestiones epocales, no se sustrae Machado a hacerse problema asimismo de *la nada*. Por eso lo considera, con análisis preciso, el doctor Cerezo⁴⁹: «Se reduciría gravemente la trascendencia de la negatividad si se tomara tan sólo como el producto de una actitud de la conciencia, y no como el inevitable punto de partida de todo su trabajo en cualquiera de sus dimensiones: la lógica y la estética o lírica.

Más frecuentemente, prefiere Machado interpretar la nada como obra divina, no sólo buscando poéticamente su versión en términos mitológicos, sino para subrayar que el acontecimiento de la *negación*, más allá de su sentido antropológico, debe ser tomado como perteneciendo a la misma economía del ser, como el lugar de origen de todo el trabajo de la conciencia. Al burla-veras lo expresó Abel Martín en un soneto donde el tema metafísico —nada menos que el acontecimiento de la creación—, que se contagia de aire burlesco, como conviene a un «despropósito» semejante.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 345.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 346-347.

Cuando el *ser que se es* hizo la nada
y reposó, que bien lo merecía
ya tuvo el día noche, y compañía
tuvo el hombre en la ausencia de la amada.

El juego conceptual, casi malabarista, se expresa íntegramente en el primer endecasílabo, para cerrarse luego, pleno de humor y de ironía, en el segundo («¡qué extraña y ardua obra ésta la de «deserse» y bien se tenía merecido un buen descanso tras tanta fatiga!»).

CONCLUSION

Si bien tuvo gran relieve en España, proyectándose al mundo la filosofía escolástica moderna, no tuvo en cambio vigencia plena el modelo epistémico de la Modernidad filosófica y científicamente. Los grandes escritores y pensadores españoles trataron temas y emplearon métodos ajenos al cientifismo racionalista.

Estas cuestiones se ha hecho necesario atenderlas intensamente una vez descubiertos los límites de la razón y de la Modernidad.