

El destino de pensar en español

Apuntes de una biografía intelectual

Pedro CEREZO GALÁN

Universidad de Granada

No me propongo presentar el programa de una disciplina filosófica, ni siquiera la matriz intelectual de una tendencia de pensamiento, que está cobrando en España una gran actualidad. Me refiero al mal llamado “hispanismo filosófico”, que ha logrado avivar entre nosotros, después de muchos años de ignorancia y desidia, el interés por el pensamiento español. No encuentro, sin embargo, afortunado este nombre, pues *hispanismo* es el cultivo de la cultura hispánica sin discriminación de sus áreas ni de los países en que se produzca, sea la España europea o las Españas de América, que forman una formidable constelación cultural, aparte de que el rótulo de “hispanismo” debería abarcar al resto de las lenguas vivas en la Península ibérica y convertirse en un paniberismo al uno u otro lado del Atlántico. Esta es la mejor contribución que podríamos hacer a la unidad intercultural de nuestra convivencia y a la dignidad y prestigio de esta empresa en el mundo. Pero el argumento capital es que el pensamiento español, con excepción del que responde a los cánones de Escuela, está “difuso y líquido en literatura”, como ya vio Miguel de Unamuno, y no cabe separar el espíritu de la letra, ni el contenido de su género de expresión. Tampoco me gusta el nombre de “pensamiento literario”, con lo que parece reducirse su alcance con respecto al “pensamiento filosófico”, que actuaría como su canon analógico primordial. Se olvida que la filosofía se ha cultivado, desde sus inicios, en los más diferentes géneros literarios, --el poema, la carta, el diálogo, el aforismo; por lo general, el ensayo, en ocasiones, incluso el manifiesto, y en otras, el tratado sistemático—y que, además, no es una especialidad, en el sentido acuñado por las ciencias para acotar su área específica de conocimiento objetivo, sino una visión del mundo

con pretensión de totalidad y universalidad. El especialismo está reñido sustancialmente con el espíritu de la filosofía, surgida con la vocación sinóptica del Uno /todo, el *hen kai pan*, que ha resonado en su historia desde las primeras proclamas de Parménides y Heráclito hasta el grito de combate del Romanticismo, frente al objetivismo de la Ilustración. Despiezar la filosofía en distintas disciplinas, que se pretenden autónomas, --la ontología, la lógica, la ética, la estética y las muy diversas filosofías de segundo grado, o de tercero, y así hasta el infinito, es una ocupación bárbara y regresiva, solo explicable por tradiciones de escuela y malsanos hábitos académicos, o por mimetismo científico, pues ningún gran pensamiento se nos ha dado descoyuntado, en piezas sueltas, sino vivo y enterizo como un cuerpo orgánico. Valgan estas consideraciones, a vuela pluma, para justificar, como dije al comienzo, que no me proponga hacer la apología de una disciplina académica ni de un movimiento filosofante. Para no encallar en ciertos tópicos disciplinares, no tendré más remedio que hablar de mí mismo, que como dijera Montaigne, es lo que más me concierne y tengo más cercano. Intentaré dar un ejemplo de cómo he conducido mi propio pensamiento, en un testimonio biográfico acerca de la gestación de mi orientación intelectual.

1.- Orígenes de mi vocación

Tampoco se trata propiamente de mi vocación, vagamente humanística allá por los años cincuenta de la pasada centuria, entre la filosofía, la literatura y la filología grecolatina, que me llevó a vivir la muerte de Ortega y Gasset, en 1955, como un acontecimiento decisivo. Los jóvenes universitarios de entonces lo sentimos en carne viva. Yo había leído de adolescente *La rebelión de las masas*, pero no tenía conciencia clara de lo que significaba aquel nombre en la cultura española. Pero a la luz de los comentarios elogiosos y testimonios doloridos en la prensa, de las lamentaciones de sus discípulos por su pérdida, llegué a la conclusión de que se nos había muerto el gran maestro que nunca tuvimos. Un aciago destino nos arrebató al maestro, que ya antes nos había secuestrado la censura política. Sentí rabia e indignación, y una gran orfandad, y creo que muchos de mis compañeros compartían esta dolorosa impresión. Aún recuerdo su mascarilla mortuoria en la primera página de ABC, con sus párpados cerrados y terrosos, contrastando con aquel intenso brillo de su mirada, que lucía en otras fotografías publicadas. La filosofía comenzó siendo para mí el rostro de aquel hombre. Y entonces, encarándome con estas imágenes luctuosas, sentí la necesidad de conocerlo, de leerlo con avidez, con voluntad de desquite por cuanto se nos había robado. Y así fué como acabé por internarme por su senda. Quizás entonces surgiera en mi subconsciente el deseo de dedicarle algún día una obra. También había leído de adolescente *El sentimiento trágico* de Unamuno. Estos dos libros eran todo mi bagaje filosófico por aquella época. Los dos me abrieron parajes muy recónditos y entrañables en un panorama de problemas y de ideas, por donde se iba a abrir mi propio camino de pensamiento.

Luego vino la “ocasión de especializarme”, -- escribo la frase entre comillas, dejando traslucir una punta de ironía por lo que entrañaba de casi uniformidad mental en aquella triste y turbia hora de España. Fue una época de lecturas y contralecturas, intentando remediar la penuria, casi general, del horizonte académico filosófico del país, instalado por lo general, salvo honrosas y preclaras excepciones, en una Escolástica trasnochada y codificada en su dogmatismo. ¡Ojalá hubiera sido, al menos, la neoescolástica de Lovaina!, Tuve, no obstante, la suerte, -- yo diría la gran fortuna-- de tomar contacto, todavía siendo universitario, con algunos pensadores supervivientes de la Escuela de Madrid, discípulos de Ortega y de Zubiri, que a contracorriente mantenían la llama de la cultura intelectual y civil de

la IIª República, como José Luis Aranguren, Pedro Laín, Julián Marías --, la levadura de la regeneración de España en el sentido de la modernidad, entre la Fenomenología y los nuevos aires de la Analítica existencial y la Hermenéutica, y por aquellos parajes me abrí a la cultura foránea. Mis primeros trabajos académicos “La estética en el pensamiento de Heidegger”, “El concepto de realidad (*ousía*) en Aristóteles”, todavía bajo la influencia de la potente lectura heideggeriana del Estagirita, “Libertad y existencia en la filosofía contemporánea”, se hicieron por estos rumbos, y algunos de ellos, fraguaron en el círculo de los llamados Congresos de filósofos jóvenes, que surgieron con mi generación. Y, al fin, después de las titulaciones, tuve la gran ocasión de salir al extranjero por necesidad vital, al igual que salían los trabajadores emigrantes, unos a la conquista del pan y otros de la conciencia de lo que pasaba en el mundo. De Alemania traje un conocimiento de primera mano de la hermenéutica en contacto con Georg. Gadamer,--había aparecido por aquellos años *Verdad y método*, de tan honda influencia en mi formación filosófica--, y mi interés por la obra de Kant y Hegel, suscitado en mi trato académico con Kramer y Dieter Henrich respectivamente. Después, vino el forzoso regreso a España, a destiempo, acuciado por la otra necesidad de hacer oposiciones a Cátedra, por entonces muy reñidas por motivos académicos y políticos,

2.- El surgimiento de una orientación

A mi vuelta de Alemania mis trabajos presentaron otro signo, quiero creer que de madurez, moviéndome en más amplios horizontes. Mis primeros ensayos fueron “La reducción antropológica de la ontoteología en Kant”, “El fundamento de la metafísica en Leibniz”, y sobre “El argumento ontológico”. Yo iba o creía ir, como dijera Ortega de sí mismo, para *Gelehrte* a la alemana, pero las necesidades y apremios de la circunstancia española cambiaron mi signo. Todavía cuando llegué a Granada, en 1970, o mejor me trajo a ella mi destino académico, presté especial atención a la obra de Hegel, y mis primeros seminarios con los profesores ayudantes de Cátedra, pues todavía aquella Universidad no contaba con la Sección de Filosofía, versaron sobre *La Fenomenología del espíritu* de Hegel, y al curso siguiente, sobre *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, círculos de trabajo en que procuré introducir, como recuerdan los asistentes en alguna publicación colectiva, la metodología aprendida en Alemania de protocolos analíticos de comentario y franca confrontación de perspectivas en el contexto bibliográfico disponible. Pero pronto me tentó, como a tantos españoles a lo largo de la historia, el empeño fundacional, en este caso de una Sección de filosofía, la primera en Andalucía y casi en el sur de España, exceptuando la de Murcia, y este empeño me obligó en gran medida a torcer el rumbo. Algún colega, muy poco entusiasta pese a su juventud académica, intentando disuadirme, me advirtió de que me iba a complicar la vida. Y así fue en efecto. Me ví embarcado en una aventura, que me obligó a multiplicarme, a estar en diferentes frentes de enseñanza, a cubrir muchas necesidades académicas, formando a la vez a mis alumnos y a mis propios colaboradores. Durante algunos años, tuve que enseñar de todo o casi todo a las primeras promociones de la Sección de Filosofía. Fue un esfuerzo arduo e intenso de estudio, obligado por mi propio compromiso fundacional, al que debo haber asentado sólidamente mi formación académica y librarme del maleficio del especialismo. La Sección me brindó la oportunidad de quedarme en la ciudad de Granada, que ha sido para mí un destino existencial propicio, amable y fecundo, y constituyó, a la vez, un gran desafío para cuantos participamos en esta gran empresa cultural, que nos hizo crecer juntos, aprendiendo unos de otros en una franca y leal comunicación.

Paralelamente a mi actividad docente ordinaria, en el campo de la filosofía, participé en algunos cursos para extranjeros, que celebraban cada año regularmente en la Facultad de Filosofía y Letras Granada, y a los que acudían jóvenes norteamericanos deseosos de conocer la cultura española, también en su faceta más propiamente intelectual. Recuerdo haberles enseñado sobre la mal llamada generación del 98, cruzada con el pensamiento regeneracionista. Al filo de aquellas enseñanzas, se despertaron, en largas conversaciones con los alumnos, problemas y cuestiones que afectaban al destino histórico de España en la cultura europea: ¿por qué la singularidad de la cultura española? ¿qué había significado el carácter excéntrico de la posición de España dentro de la modernidad? ¿a qué se debía la intensa experiencia del alma trágica en nuestra literatura?.. Cuestiones de este jaez se intensificaron al filo de los años de la transición democrática tras la muerte natural de la dictadura franquista, -su muerte cultural ya había acaecido mucho tiempo antes- y con los nuevos aires de profunda renovación de la vida española. A menudo, durante aquellos años, preguntas parecidas sobre el futuro de España me asaltaron con insistencia en conversaciones con profesores visitantes o a preguntas de periodistas, cuando fui decano de la Facultad. ¿Cuál era la actitud de los intelectuales ante el problema de España, de qué tradición veníamos, qué proyectos culturales abrigábamos para el futuro del país? Tuve entonces conciencia de la gravedad de estas preguntas, que me concernían en lo más íntimo de mi vocación, y, a la vez, del vacío intelectual, concretamente de mi generación, ya en la vida pública, para afrontar las graves responsabilidades del momento. Me sentí un intelectual sin raíces y sin rumbo histórico, un estudioso voraz en filosofía, pero sin implantación existencial en su propia historia y cultura. Comprendí que no podía seguir siendo un cultivador de la filosofía, si no lo sustentaba en una genuina vida intelectual. Y en aquel clima de perplejidad y ansiedad surgió mi orientación intelectual decisiva. No era por el hispanismo filosófico, como una tarea erudita, sino por el empeño de ser un intelectual español.

El problema para mi generación, a la altura de 1980, formulado en términos políticos, era cómo armonizar libertad y solidaridad en aquella nueva hora de España; y en términos existenciales cómo encontrar una cultura de la persona, esto es de la conjugación del individuo y la comunidad, en una época en que el desarraigo de la existencia y el nihilismo práctico de valores tiene sumida a la existencia en un escepticismo vital. En el trasfondo, el problema teórico era el nihilismo, tras la quiebra de la gran metafísica de Occidente y los grandes relatos. Nunca me ha satisfecho, por razones intrínsecas a mi vocación ontológica, moverme en esa vaga ola de un pensamiento postmetafísico de ascendencia en Nietzsche y Heidegger. Creo que en él naufraga el nervio de la gran tradición del pensamiento occidental, desde la Ilustración al idealismo alemán. Tampoco se trata de una restauración metafísica a contracorriente de la historia. Pero creo que la posición correcta ante el nihilismo, no consiste ni en prologarlo en ecos y figuras crepusculares de pensamiento, ni en saltárselo a la torera, sino en atravesarlo, como ya intentó el propio Heidegger en su lectura de Nietzsche, a contracorriente de las lecturas nacionalsocialistas de la época. Atravesarlo quiere decir trascendiéndolo desde dentro, hacia un pensamiento mitopoyético o simbólico, al estilo de Hölderlin, o hacia la recuperación de una Ontología fundamental, al modo de la planteada por Heidegger y en España por Zubiri, o, en fin, hacia una Teoría crítica de la cultura, en la línea de la Escuela de Frankfurt, que recupere, como ha intentado Habermas, una forma más alta y compleja de Ilustración, purgada del objetivismo intelectualista. Creo que la filosofía española tiene algo que decir al respecto, partiendo de una tradición que ha querido hacer de la vida concreta, temporal y carnal, el centro de la reflexión filosófica.

3.- La asunción de la modernidad

Fruto de estas inquietudes fue mi primer libro sobre *Poesía y filosofía en Antonio Machado*, aparecido en la prestigiosa sección de “románica hispánica” de la editorial Gredos, en 1973. Antonio Machado, poeta-filósofo, intelectual de prestigio, se convirtió en mi *daimon* tutelar. Ya lo había leído profusamente en mis años juveniles, especialmente al poeta, junto con Bécquer y Juan Ramón Jiménez, mi trío poético entrañable, pero ahora se destacaba Machado en mi interés, tanto el poeta existencial como el pensador civil, en sus apócrifos, y sobre todo, el recio intelectual comprometido con la causa de la IIª República y pensador militante durante la Guerra civil española. La extraña mezcla de cristianismo cordial con republicanismo esencial, troquelada en un humanismo cálido, en gran parte inspirado en la Institución Libre de Enseñanza, me tenía admirado, a la par que me fascinaba su modo de conjugar filosofía y literatura, a la búsqueda de una palabra originaria con la doble luz del canto y la meditación. Desde entonces no he cesado de leerlo y de abrir en su lectura nuevas sendas como prueba mi más reciente libro “*Antonio Machado en sus apócrifos: una filosofía de poeta* (Editorial de la Universidad de Almería, 2012). Por aquellos años redacté también un largo estudio sobre “El pensamiento filosófico: de la generación trágica a la generación clásica. Las generaciones de 1898 y de 1914”, que mereció ser publicado en la *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal (Espasa-Calpe, 1993, tomo XXXIX, pp131-315), y que fue la base de mi libro posterior sobre *El mal del siglo*.

De Machado era fácil pasar, por su ascendencia espiritual, a Miguel de Unamuno, a quien tenía el poeta andaluz por su verdadero maestro y quería con toda el alma, y, por la otra ascendencia académica, al que fuera su profesor en la Universidad central, don José Ortega y Gasset, al que admiraba, sin duda, pero con alguna distancia por su ambigua posición política entre el liberalismo y el socialismo. Los sendos libros que dedique a estos autores, entre 1984, *La voluntad de aventura en Ortega y Gasset* (Ariel) a 1996, *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (Trotta), me permitieron ampliar y repensar lecturas de juventud desde una coyuntura, en la transición política de los años ochenta, análoga, en muchos sentidos, al clima auroral de la IIª República. Ambos, por lo demás, podían contraponerse en su actitud crítica, desde el ademán impaciente y exasperado del vasco, excitador y despertador de conciencias, poeta/profeta de una regeneración profunda de España, al gesto crítico sombrío del pensador madrileño, retirándose de la escena política, para poder meditar. Distintas eran también sus empresas intelectuales: Unamuno buscaba la regeneración de España por la vía de una revolución ético/religiosa, en que se fundía el cristianismo liberal protestante con el liberalismo político anglosajón frente al dogmatismo y la inercia heredados de la educación católica. Partía de la convicción de que España necesitaba una reforma profunda, de su mentalidad religiosa tradicional, y pensaba con Amiel, que no es posible un Estado liberal con una religión antiliberal. Ortega, en cambio, procediendo del regeneracionismo gineriano, buscaba una reforma de la mentalidad de signo ilustrado, conjugando el pensamiento crítico moderno con la moral autónoma. En cierto modo, sus actitudes eran antitéticas, pues se inspiraban, la de Unamuno en la subjetividad sentimental o cordial con sus exigencias trascendentales de sentido, y la Ortega, en el objetivismo normativo de la ciencia moderna. Ambos también, sin embargo, pese a sus profundas diferencias, mantenían la pretensión de fundar la filosofía, no en principios abstractos, sino en la vida, lo que les llevó respectivamente, en un caso a una analítica existencial pre-existencialista, y en el otro, y en Ortega, a formular el proyecto de una razón vital.

A este dúo antifónico, se vino a unir muy pronto, en mi interés, mi investigación sobre la obra de Javier Zubiri, que había procedido, como Ortega, desde la disidencia de la Fenomenología a la búsqueda de una Ontología fundamental. A través de la obra de estos tres pensadores, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, España se ha incorporado plenamente al pensamiento contemporáneo de una forma viva y creadora. Como en miniatura prodigiosa, y en el arco de treinta años, desde la raya de 1912-1914, en que aparecen los ensayos fundacionales del pensamiento español contemporáneo, *Del sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno, y *Meditaciones del Quijote*, de Ortega, respectivamente, hasta 1944, fecha de *Naturaleza, Historia, Dios*, de Zubiri, España asume el legado filosófico de la modernidad y sienta las bases de una filosofía original autóctona. Ésta es la hazaña intelectual de estos pensadores. Lo asombroso del caso es que este intenso ciclo de pensamiento acierta a dibujar con trazos vigorosos tres paradigmas de filosofía -el trágico de Unamuno, el reflexivo de Ortega y el especulativo de Zubiri-, en brega creadora con tres nudos decisivos de la crisis interna de la modernidad. Y toda esta “gigantomaquia”, por nombrarla con un viejo y bello nombre platónico, acontece por caminos trenzados internamente en una vigorosa disputa por la cosa misma. Ortega ensaya su camino de pensamiento en réplica crítica a la propuesta unamuniana, contraponiendo dialéctica a tragedia, e invirtiendo así el camino con que Unamuno había desembocado en la tragedia a resultas de la quiebra de una razón racionante. Y, a su vez, con la misma interna necesidad, a Ortega replica Zubiri con la pretensión de superar desde dentro el límite antropológico de la metafísica de la razón vital. Explorar este denso juego de relaciones me obligó a un ensayo de similitudes y diferencias, afinidades y contrastes, con el fin de resaltar en una apretada síntesis los rasgos más sobresalientes de los respectivos *paradigmas*. Tal comparación no podría llevarse a cabo sin contar con un friso común de trasfondo. En los tres casos se trata de *filosofías de la vida*, que pretenden responder a una *crisis histórica* de la razón, analizada en distintos escorzos, alumbrando así una *nueva praxis*. Hay, pues, una secreta conexión que enlaza, pese a sus diferencias, la idea unamuniana de existencia, la tesis orteguiana de la vida como realidad radical y la zubiriana de la inteligencia en cuanto sentir originario, como tres respuestas alternativas al problema de la vida en un tiempo de necesidad.

4.- Las facticidades de la razón

Mientras llevaba a cabo estas investigaciones se me fueron haciendo claras las condiciones de una verdadera vida intelectual. No hay un pensamiento puro, depurado de toda escoria material, entre otras razones, porque, como ironizaba Unamuno, el agua químicamente pura es im potable. Por el contrario, el pensamiento es agua de buen manantial, filtrada en caverna, --en aquella caverna donde situaba Platón la primitiva condición humana--, y arrastra sales culturales, que son indispensables para la vida del hombre. Hay tres facticidades ineliminables, que envuelven el pensar: la lengua, la historia y el lugar de nuestra inserción en la realidad. Ante todo, la lengua como un destino, en que se encuentra inexorablemente cogido todo pensamiento, incluido el filosófico; cogido en sus raíces etimológicas, en sus imágenes matriciales, en sus campos semánticos, en sus expresiones características, en su articulación lógico/sintáctica, en suma, en su estilo o modo peculiar de significar y articular el mundo. Al igual que la poesía pone a la lengua en emergencia de significado al llevar sus reglas al límite de la transgresión, la filosofía la fecunda, la deja grávida y preñante, cuando hace explotar sus raíces significativas, al contacto con la realidad, y las rearticula en nuevos constructor teóricos. La tarea de hacer del castellano una lengua filosófica ha sido en España

muy reciente. Más allá de los primeros tanteos en ensayos filosóficos en el Renacimiento y su posterior elaboración literaria más que propiamente técnico/filosófica en el Barroco, el castellano no ha sido trabajado, esto es, reacuñado y estilizado filosóficamente hasta el siglo XX, en la primera mitad del siglo, en que España se incorpora creativamente a la modernidad con las figuras de Unamuno, Ortega y Zubiri. Se puede afirmar sin exageración que estos tres pensadores, por tener genio filosófico, han logrado con distintos recursos, hacer del español una lengua apta para la gran cultura filosófica. Esto significa, no sólo que sea posible pensar en español, recriando en la propia lengua todo lo que ha sido pensado filosóficamente fuera de ella, sino algo más fundamental, a saber, que hay una potencia (*enérgeia*) estilístico/expresiva, genuinamente española, capaz de generar matices, enfoques, perspectivas propias en el orden del pensamiento. De ahí que “recrear más que imitar” debiera ser nuestro lema, y, sobre todo, “crear y experimentar según el propio genio de nuestra lengua”, atreviéndonos a pensar al modo filosófico y según un estilo español.

La otra “facticidad” del pensamiento es el tiempo o la historia como curso y sistema de experiencias, según Ortega, en que se desenvuelve la vida humana, tanto la individual como la colectiva. ¿Cómo podría el pensamiento liberarse de su inherencia en la historia, de su propio nivel histórico y de sus específica situación, sin diluirse en mística o en música celestial?. La historia es lo grave porque le da el pensamiento la urgencia e inminencia de un acontecimiento trabado dramáticamente con el pulso de la vida. Unamuno se refería a la intrahistoria para significar el sedimento interior de la historia, que van dejando los acontecimientos, en el fondo del alma colectiva, como el limo fecundo de la futura creatividad. Allí, en la intrahistoria, se filtran --dice-- elementos “de *materia* nacional”, es decir, experiencias colectivas, modos de sensibilidad y sentimentalidad, costumbres o *mores*, disposiciones reactivas o pro-activas--, cuya urdimbre va determinado un modo de ser. “Esto -agrega Unamuno-- en filosofía es enorme, es el alma de esta conjunción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de intra-filosofía” (OC,I, 788).

Por último, hay una tercera “facticidad” del pensamiento según su lugar de “instalación” en la realidad. No es cierto que el pensamiento sea ubícuo, como no sea el puro y formalizado. El pensamiento se debe a la circunstancia en que nace, sustentado e instado por una experiencia determinada de su situación, desde la meramente material y hasta geográfica a la social. No es preciso para ello caer en la fantasía positivista de asociar, al modo determinista, las peculiaridades del lugar y las formas del espíritu. No hay un “espíritu territorial”, como sostiene Ganivet, pero sí un lugar o escenario del espíritu en acción. España, península extrema, cabo de Europa, -- Juan de Mairena la llama humorísticamente “rabo de Europa sin desollar--, farol de cola o punta de lanza, según se prefiera, encrucijada de Europa, África y América, --circunstancia ésta que ha determinado en buena parte su historia y el carácter híbrido de su cultura-- no puede pensar haciendo abstracción de su incardinación en un juego de fuerzas geoculturales y geopolíticas reales, cada vez más visibles y actuantes en un mundo marcado por el pluralismo cultural. Pertenece a dos culturas y a dos comunidades, la europea, donde está nuestro origen, y la hispanoamericana, que ha sido nuestro destino histórico; la primera de raíces intrahistóricas de identidad; la segunda de proyección histórica, creando nuevos vínculos de lengua y de sangre. Ambas comunidades son afines por la común herencia judeo-cristiana e ilustrada, pero dispares en sus necesidades, motivaciones y aspiraciones. Un pensamiento hispánico que ignorase esta doble pertenencia se movería en el vacío.

5.- Las condiciones de un pensamiento creador

De estas tres facticidades de la razón, se desprenden tres requisitos para una filosofía viva. El primero de ellos es pensar desde una tradición. En relación con el destino, que marca la lengua, en que se nace, el pensamiento ha logrado ser fecundo donde surge en la entraña de tradiciones de sentido y de valor, que se mantienen vivas en la comunidad. Los países europeos que han tenido un gran pensamiento en la modernidad lo deben a la herencia de estas tradiciones autóctonas, que han sido cultivadas y explotadas con cierto sosiego y continuidad a lo largo del tiempo. Esto explica también que hayan acuñado un perfil determinado de pensamiento, que nos permite distinguir nítidamente el estilo mental anglosajón del continental germánico, o el estilo del norte protestante, interiorista y trascendentalista, del estilo sureño del humanismo latino. España se ha movido en el falso dilema entre pensamiento escolástico autóctono o pensamiento de importación. Y en algunas raras ocasiones, la pretensión de un pensamiento adánico, sin antecedentes ni raíces, que por su presunción de originalidad a toda costa, resulta las más de las veces balbuciente y bárbaro. Creo que esto se debe, en última instancia, al carácter traumático de nuestra cultura, plagada, para desgracia nuestra, de anatemas, persecuciones y exilios, casi en permanente guerra civil. Pero eso no significa que falten en nuestra tectónica cultural minas secretas por explorar. De ahí la necesidad de detectar esos filones y explotarlos asiduamente, cavando con ello el surco más profundo de tradiciones de pensamiento. Y lo digo en plural porque nunca la tradición es monolítica, como no es enteriza, sino diversa y compleja, la cultura, según es tanto más espiritual. Se impone, por tanto, la búsqueda de una actitud civil y dialógica, que ensaye poner en relación productiva estas diversas áreas culturales.

El segundo requisito de un pensamiento vivo, con arreglo a la facticidad de tiempo y lugar, es pensar de cara a la realidad concreta, en su *aquí* y su *ahora*, que es siempre circunstancial y coyuntural. Nos pierde una querencia de lontananza, que nos lleva a la rebusca de los grandes problemas genéricos, donde al parecer se decide la suerte de la humanidad, cuando todos los problemas genuinos arraigan siempre en lo cercano y entrañable. Hay que golpear con insistencia, como Moisés, la roca de la circunstancia para que brote el agua más fresca y viva. No hay el pensamiento de veras sin problema vital o existencial, que embargué la vida., pues no existe el pensamiento sin carne y sangre de pasión. . Aquella consigna poética de Hölderlin: “quien ama lo más vivo, piensa lo más alto” enseña que solo en un lúcido compromiso por intereses humanos concretos, se alumbra el germen luminoso del pensamiento como una respuesta a una exigencia vital largamente sentida y padecida, como se origina balbuciente la aurora en el seno del corazón de la tiniebla. De la consideración de la propia circunstancia y coyuntura se puede hacer puerto, como decía Ortega, para abrirse al universo, pues no hay problema elemental humano que no implique, en su desenvolvimiento, dimensiones de universalidad. Ahora bien este imperativo de atenerse al presente, exige tomar en cuenta y mantenerse en comunicación viva con las corrientes actuales del pensamiento. Es obvio que un pensamiento ensimismado se vuelve forzosamente autista y estéril por falta de atmósfera histórica, que le dé contraste y prueba. Y esto vale tanto del intérprete como de los autores analizados.

En España se predica más que se discute, y se discute, a su vez, más que se dialoga, porque arrastramos el complejo del hereje y el inquisidor, encastillados ambos en su sectarismo. Estas tres condiciones son indivisas. Insertan el pensamiento en la realidad, en la historia y en la dialéctica real del intercambio. Un pensamiento sin tradición se hace adánico, --la constante e infecunda tentación española--, y, por lo tanto, asilvestrado y primerizo, sin

posibilidad de cultivo y de probar su propia potencia. Si, además, se halla de espaldas a su momento histórico y circunstancia, se vuelve forzosamente “escolástico”, algo ya pensado sin raigambre actual. Y si se aparta del tráfico vivo del pensamiento, se ensimisma y se convierte irremediamente en casticista. ¿No ha sido estos acaso los tres males endémicos del pensamiento español?. El adanismo de querer fundarlo todo de nueva planta, por generación espontánea, como si antes no hubiera habido ocasión de pensamiento, propensión que encontramos emblemáticamente en uno de nuestros filósofos de más prosapia, como Ortega y Gasset, es uno de nuestros vicios capitales, que nos condena a una inacabable rapsodia. De otro lado, la escolástica como un sistema ahistórico e infecundo por estar alienado en sus problemas desde la raíz, o bien, el casticismo como un pensamiento absorto y narcisista. Exorcizar estos demonios familiares requiere paciencia, tolerancia y magnanimidad, y solo cuando florezcan estos hábitos civiles será posible una recia filosofía entre nosotros.

Sólo si se dan a una las tres condiciones mencionadas hay ocasión propicia para un pensamiento con futuro. De acuerdo con estas premisas, pensar en español sólo puede significar: primeramente, pensar reconstruyendo y poniendo al día las distintas tradiciones filosóficas de nuestra historia para mantenerlas vivas y activas en un productivo diálogo cultural, que las enriquezca en sus cruces, injertos y posibles intermediaciones. Pensar, en segundo lugar, los eternos problemas del hombre, pero modalizándolos o modulándolos en su formulación, en virtud de las circunstancias concretas y la coyunturas internas a nuestra historia cultural más propia e inmediata en España, que tiene la vocación de puente entre Europa y América. Y, por último, pensar “a lo español” o “al modo español”, en el supuesto de que haya tal estilo, como aquí sostengo, recreando filosóficamente la lengua y la literatura, pero en comunicación permanente con las grandes corrientes actuales del pensamiento, pues si algo significa la palabra “filosofía” es pensar a lo libre, pero también a lo ancho y profundo de los caminos del mundo, en comunidad de afanes con los que buscan y cuestionan, sin otra disciplina que el respeto y el esfuerzo por la verdad.

Conforme con este principio, he llevado a cabo mi programa de investigación, tratando siempre de contextualizar la filosofía española analizada en el marco del pensamiento europeo coetáneo de los autores que trato, y mostrando, a la vez, su participación en el *Zeitgeist* de la época y el tono peculiar de su voz o estilo, a la española. Así hube de recrear una amplia visión panorámica de un periodo muy turbio y confuso de nuestra historia cultural en *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX* (Biblioteca nueva, 2003). Con posterioridad a esta obra, me he visto impulsado a ampliar la memoria histórico-cultural de España, aguas arriba, hacia el Romanticismo, el Barroco español y el Renacimiento, en un amplio panorama que recojo en mi libro *Claves y figuras del pensamiento hispánico* (Escolarymayo, 2012) Mención especial merecen dentro del mundo barroco filosófico español, dos recientes monografías, una primera titulada *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián* (Institución Fernando, el Católico, 2015), situándolo dentro del marco de los intereses metafísicos-antropológicos y ético-políticos del Barroco europeo, y la otra, por la que siento un vivo cariño, *La aventura de la libertad en el Quijote*, (Biblioteca Nueva, 2016) donde he procurado situar esta obra magna de Cervantes en el centro del debate entre Ilustración y Romanticismo, e interpretarla como una tragicomedia de la vida, en pos de las huellas de *La Celestina*.

Pero esto demanda del intérprete una alta exigencia histórico-hermenéutica para recrear las figuras de mundo en distintas etapas históricas. Más aún, exige hacer una historia pensante, en la que el propio intérprete se ejercite filosóficamente desde la pregnancia de su propio

presente histórico. A par de mi investigación en el orden del pensamiento español, no he dejado de hacer filosofía *in genere*, moviéndome desde la Fenomenología husserliana a la Hermenéutica en un sentido amplio, pero muy especialmente marcada por la línea Heidegger/Gadamer/Ricoeur. A su vez, en el círculo más amplio del pensamiento universal, mi evolución filosófica, como se registra en diferentes ensayos publicados en revistas y libros colectivos, ha recorrido, en un circuito relevante, el camino de Kant a Hegel, en ida y vuelta, quiero decir, de la filosofía trascendental a la dialéctica hegeliana, y luego, en contramovimiento, de la Lógica hegeliana de lo absoluto al espíritu de la Crítica de la razón en una dialéctica abierta o negativa.

En la actualidad, como dije a un buen amigo que me preguntó sobre ello, me recopilo y me complemento; es decir, trato de salvar de la dispersión distintos trabajos en revistas y actas de congresos, a la par que los completo con otros nuevos, pocos, que puedan darle el perfil de un verdadero libro. Recientemente he entregado para su publicación una extensa obra *Hegel y el reino del espíritu*, con diez ensayos fundamentales sobre el tema, a la que seguirá, espero, ya en preparación, la recolección de varios ensayos bajo el título de *Kant, entre la Ilustración y el Romanticismo*. Creo, pues, sin vana presunción, que mis investigaciones han estimulado el interés actual por el pensamiento y la cultura española en su historia, sin descuidar la hora presente, y sin prestarse a ningún género de etiqueta ideológica o de escuela. Ha sido también un modo de participar en el debate del pensamiento europeo moderno, desde donde he llevado a cabo esta misión.

6.- Hacia una filosofía autóctona

Para los que somos de lengua española, pensar en español no es una consigna, ni siquiera una vocación, sino algo más grave y trascendente : un destino. Su necesidad se deja sentir como aquello a lo que no se puede renunciar, so pena de la esterilidad. Conviene tener presente que la filosofía es una forma, tal vez la más excelsa, pero también la más frágil y precaria, de la cultura espiritual, y por muy grande que sea su vocación de universalidad no deja de hundir sus raíces en la particularidad. Esta es su paradoja constitutiva. Hoy no podemos subestimar un hecho determinante de nuestro tiempo: el reconocimiento de la diversidad cultural, de formas de vida, de sistemas de creencias y valoración. Tal reconocimiento comenzó siendo el producto de la mirada etnológica, pero, mientras tanto, el hecho o el fenómeno de la diversidad se nos ha convertido en el destino radical de nuestro tiempo. También la filosofía se encuentra ya de antemano modulada culturalmente. No puede eludir este destino. ¿Es la filosofía una forma típica y exclusiva de la cultura de Occidente?. A una pregunta de tal magnitud, la respuesta sólo puede quedar aquí esbozada. Si se admite que se avecina a la ciencia, hay que contestar que sí, puesto que la ciencia ha sido el producto más relevante de la cultura europea. Si se avecina, en cambio, a la sabiduría, como aquí sostengo, cabe descubrir una dimensión sapiencial análoga en otras culturas superiores, pero en todo caso, habría que reconocer que se encuentra internamente diversificada por el pluralismo cultural. Las culturas o los ámbitos culturales son referentes últimos en esta cuestión, verdaderos individuos históricos, y, a su vez, las culturas se hallan cruzadas, por diferencias de “estilos peculiares o nacionales, tal es el caso de la europea, cuya competitividad interna ha sido causa de su pujanza y desarrollo.

Esto significa que, en algún sentido, puede hablarse de una filosofía nacional, esto es, implantada en un lenguaje, en una tradición histórica y en un lugar de nacionalidad cultural y política. Conviene, no obstante, precaverse de posturas rotundas y exclusivistas. Durante

algún tiempo en que se pusieron de moda los caracteres nacionales, se peraltó la diferencia en un sentido *quasi* metafísico, como si se debiera a una forma de ser invariable a lo largo de la historia. El carácter nacional era el cuño distintivo entre los pueblos, incluso aun cuando compartieran una misma cultura. Los románticos lo entendieron como la forma arquetípica del “espíritu del pueblo”, reflejado en los símbolos ancestrales de su cultura. Los positivistas, en cambio, lo asociaban al “espíritu territorial” o al “espíritu de la raza”, en cuanto constitución psicofísica. En general, se trataba, pues, de una constante metahistórica, ya sea el temperamento étnico o el sentimiento radical ante la vida o la hipertrofia de determinadas fuerzas y tendencias estimativas o rasgos de comportamiento, que marcaban a cada pueblo. Este fue el refugio del pensamiento casticista. Se diría que la necesidad de recurrir a una base firme, pero inverificable de sustentación, llevó a estos planteamientos a la metafísica o al mito.

Por otra parte, el recurso a “la idiosincrasia” no explica nada al margen de la historia. Más sensata y ajustada a los hechos es la tesis de “la personalidad colectiva”, no como forma metafísica de ser, sino en cuanto disposición predominante de conducta, sedimentación y producto de las grandes experiencias históricas. Américo Castro la llama, con categoría de inspiración orteguiana, “vividura” o forma de vida, cuya gestación para España la hallaba en la convivencia conflictiva de las tres culturas -- judía, islámica y cristiana--, que acabó troquelando una sensibilidad y un modo estar o de instalarse en la realidad:

Sin el trenzado previo de dichas tres castas y casticismos y su tensión y desgarrón entre 1492 y 1609, ni *La Celestina* ni el *Quijote* existirían, ni el Imperio se hubiera estructurado de aquella forma, ni habría sido económicamente improductivo, ni los españoles habrían desarrollado su cultura religiosa, filosófica y científica según lo hicieron hasta muy a finales del siglo XVI, ni caído en la ignorancia y el abatimiento intelectual del XVII-- grave hipoteca aún no del todo cancelada.¹

Aun cuando esta tesis parezca afín a la primera, no tiene, en cambio, la fijeza y la persistencia que implica el carácter. La personalidad, aun siendo de base, es modulable y hasta modificable por el mismo transcurso de las experiencias, pues la historia es flujo y proceso incesante. Una tercera modalidad, más débil y sutil que la “personalidad colectiva” sería la de “estilo”, en sentido *quasi* literario, en cuanto expresividad peculiar e identidad narrativa predominante en las creaciones culturales más características, fundamentalmente el arte, la religión y la filosofía. Habría así diferentes estilos de pensamiento, por ejemplo, la cultura mediterránea y la germánica, de cuyo contraste partía Ortega en *Meditaciones del Quijote*, o bien, por poner otro ejemplo, el estilo anglosajón de pensamiento, --analítico, empirista, rapsódico o fragmentario--, y el estilo continental, preponderantemente sistemático u holista, ya sea metafísico o dialéctico. No se me oculta que el talón de Aquiles de la categoría de “estilo” reside en su sutilidad y evanescencia, que lo hace difícil de definir. Cabría hacerlo inductivamente, rastreando algunas características de la producción cultural hispana, como hicieron Menéndez Pelayo y Unamuno. Como se sabe, Menéndez Pelayo encuentra las señas de identidad del pensamiento español en características tales como sentido práctico, armonismo, tendencia crítica y psicológica, panteísmo, más o menos constantes en su historia. Unamuno destaca, en cambio, a partir del análisis del mito capital de la cultura española, Don Quijote, convertido en el arquetipo de la filosofía española, el agonismo, y el dilema todo o

¹ *Cervantes y los casticismos españoles*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, p.146.

nada, plenitud y vacío, que subyace al tragicismo. María Zambrano, por su parte, señala el realismo, que ya había analizado antes su maestro Ortega y Gasset como un rasgo del mediterraneismo y la cultura elemental española. Ortega lo define en su ensayo “Arte de este mundo y el otro” como su “sensibilidad ardiente para las llamadas cosas reales, para lo circunscrito, para lo concreto y lo material” (I, 188). Su discípula peralta y extrema esta dimensión hasta hacerla consustancial al alma española, y, a la vez, la invierte de signo, pues en esta cultura de lo elemental, espontáneo e inmediato encuentra una dimensión de pasiva apertura, opuesta al signo violento del idealismo y ascetismo de la cultura centroeuropea. El realismo no tiene nada que ver con el empirismo ni con el materialismo en sentido metafísico, y por lo demás, es lo más opuesto al idealismo ético fichteano: “Alejada la vida española de estas raíces, el realismo español será, ante todo, un estilo de ver la vida y en consecuencia de vivirla; una manera de estar implantado en la existencia”,² que penetra por doquier en la literatura, la pintura y la cultura popular. Este apego a la realidad y a su experiencia da lugar a un tipo de “conocimiento poético”, imaginativo y simbólico, intermedio entre el sistema conceptual de la filosofía y el inmediatismo de la experiencia, y cuya verdad, --dice-- “nunca será verdad conquistada, verdad raptada, violada, no es *alétheia*, sino revelación graciosa y gratuita, razón poética”.³ Aparte de esta dimensión profundamente simbólico/poética de buena parte del pensamiento español, que lo hace afín a la literatura, yo quiero destacar el carácter de este realismo, que no es sólo poético, como ella dice, sino dramático existencial (antiidealista y antipositivista), a veces abierto de modo ambivalente al tragicismo o a la utopía. Otros caracteres serían, a mi juicio, su proclividad a la metafísica, a caballo entre la “metantrópica” (la expresión es unamuniana) o metafísica de lo humano y la mística, el humanismo (filosofía de la persona frente a la impersonal de las cosas y las estructuras), la tendencia al moralismo y la propensión a caer en bipolaridades extremas como escepticismo/metafísica, nihilismo /panteísmo. Como se ve, estas caracterizaciones tan sólo se recubren parcialmente, por lo que hay que tomarlas como tanteos y aproximaciones.

Como alternativa o complemento a esta caracterización estilística, vacilante y conjetural, se ha propuesto otra que concierne a dimensiones formales del discurso. Es bien sabido que para Unamuno la filosofía española no se encuentra en grandes tratados sino “líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos” (VII, 290). Esta veste literaria no es, a mi juicio, casual, sino que corresponde a un pensamiento libre que tiene que expresarse por modo indirecto frente al rigor de la ortodoxia. Representa, por otra parte, la alternativa al espíritu dogmático más proclive al tratado y al espíritu de escuela. Con esto el pensamiento español no hace más que recriar los dos géneros gemelos de la modernidad, la novela, surgida en nuestro propio suelo, y el ensayo, género experimentalista, que tuvo en España un cultivo portentoso en el Renacimiento (Alonso de Cartagena, Antonio de Guevara, los hermanos Valdés, Fray Luis de León, Fernando del Pulgar, Fernán Pérez de Oliva, etc) hasta el punto de que, según Juan Marichal, España “puede aparecer como la tierra-madre del ensayismo europeo, junto a Inglaterra, su morada tradicional”,⁴ y naturalmente junto Francia, cabe añadir, su tierra natal a partir de los *Essais* de Montaigne⁵. Ya en pleno Barroco, advierte Gracián al lector en la

² *Pensamiento y poesía en la vida española*, ed. de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 130.

³ *Ibid.*, 158.

⁴ *La voluntad de estilo*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 18

⁵ Sobre la forma/ensayo puede verse mi trabajo “El espíritu del ensayo” en *El ensayo. Entre la filosofía y la literatura*, ed. de J.F. García Casanova, Granada, Univ. de Granada, 2002, pp. 1-32.

Introducción a su *Agudeza y arte de ingenio* “héme dejado llevar del genio español, o por gravedad o por libertad en el discurrir”,⁶ --fórmula certera este discurrir a lo libre, libre de reglas metódicas y convenciones doctrinales, que ha llegado a ser un rasgo inherente a nuestra cultura--. Y más tarde, en el XVIII, Feijóo compone los distintos discursos que integran su *Teatro crítico*, en un juego continuo de crítica y reflexión, conforme al espíritu del ensayo.⁷ No es, pues, extraño admitir una cierta afinidad del pensamiento español con la forma/ensayo. Este ha sido un género constante a lo largo de su historia, pero muy especialmente, a partir de Larra, alcanzando en el siglo XX un cultivo intensivo de primera calidad. Novela o ensayo, o bien el híbrido ensayo/novela o novela/ensayo con abundantes ejemplos en nuestra literatura de ideas, a lo que puede añadirse el teatro, constituyen, pues, los géneros preferentes, aun cuando no exclusivos, del pensamiento en español.

Este ha sido, sumariamente expuesto, el marco cultural en que he inscrito mi tara de pensamiento.

⁶ *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, ed. de Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 134.

⁷ Véase mi trabajo “El ensayo crítico en B.J. Feijóo”, en *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, ed. de F. de la Rubia Prado y J. Torrecilla, Madrid, Tecnos, 1996, págs 101- 131.

