

LOS PILARES DE LA NUEVA HISPANIDAD

POR MANUEL LIZCANO

Para qué una sociología del mundo hispánico

Una sociología del mundo hispánico sólo puede ser abordada en términos de sociología de la cultura. No es esto en lo que se piensa de ordinario en el ambiente público actual de los países de lengua española. Se ha impuesto académicamente, y con el habitual retraso, la moda internacional que no atribuye valor científico más que a estudios reduccionistas, cuya teoría y conceptos se limitan a observar hechos o magnitudes sociales de tipo estructural o cuantificable. La sociología que se cree válida tendría así que investigarse por especialistas y disciplinas sectoriales, recíprocamente incomunicados.

Todo debería quedar circunscrito a los campos de los respectivos sociólogos político, económico, educacional, sanitario, lingüístico o electoral. No sería legítimo ir más allá de estudios susceptibles de expresarse en cifras y de ser puestos técnicamente al servicio de los intereses y mentalidades propios de lenguajes ideológicos que se han hecho predominantes. Sin embargo, es obvio que estos pretendidos hechos sociales, únicos que merecerían tal nombre y resultarían objetivos por sí mismos, no pasan de ser más que «envolventes» culturales de *contenidos* movilizados que actúan a un nivel de realidad más hondo.

Sin dejar de atender, pues, a ese nivel empírico, externo, de los fenómenos en que se expresan la situación social y mental y los problemas inmediatos de los ciudadanos de aquí y ahora, la función del científico de la cultura tiene

un alcance intelectualmente más complejo. No se trata con ello de negar significación o negar importancia a los hechos y problemas estructurales, sino de verlos desde dentro. Hay que partir de ellos, para conocer desde ellos la realidad, de fuera a dentro, sin quedarse en la superficie. Lo que de verdad tiene importancia para el conocimiento de una sociedad es ese seguir el rastro empírico que, al paso de las generaciones, han ido dejando grabado los valores o los contenidos que la ha hecho como ahora es. Incluso en el supuesto, abrumador en nuestros días, de que el proceso de desarrollo de aquellos contenidos mentales colectivos haya sido forzado a ocultarse, hasta quedar subterráneos como tales valores, bajo duras capas de significaciones incrustadas posteriormente, que los niegan y contradicen.

El objeto de una sociología de la cultura, del espíritu, vendría a centrarse así, primero, en distinguir los niveles externos y los profundos de la vida social; y después en identificar con precisión teórica y conceptual esos hechos que quedan fuera respecto de sus contenidos reales, originantes de la vida e historia colectiva, diferenciándolos además rigurosamente de los incrustados e impuestos más tarde desde fuera. Es desde esta perspectiva desde donde se comprende el puesto preeminente que la sociología de la cultura ocupa como disciplina científica dentro del conjunto de las ciencias sociales. Por dos razones: porque lo suyo es estar a la escucha de los valores más elevados que se hallan en juego en la situación investigada, y porque nada de esto puede hacerse sin que el investigador cultive intensamente su vinculación esencial con la filosofía —incluida la filosofía de las religiones—, como forma máxima de la reflexión humana sobre la realidad y sobre el propio hombre.

La importancia del conocimiento filosófico se hace así decisiva para asentar la sociología de la cultura en un terreno más firme de lo que a muchos sirve para darse por satisfechos, durante pocos años, en nuestro tiempo. Una situación en que lo único de lo que no cabe dudar es de que es, por antonomasia «tiempo de crisis». Al eliminar los postulados ideológicos del positivismo, el empirismo o el materialismo, queda claro entonces que no se da ninguna sociedad que admita ser explicada, ni en sus dinamismos sanos ni en los patológicos, si se intenta hacerlo prescindiendo de su estar en realidad fundamentante. En nuestro caso, por ejemplo, carece de sentido proponerse un conocimiento riguroso de nuestra realidad social sin estar antes al día de lo mucho acumulado últimamente en España en el campo del hispanismo filosófico. Filosofía de la realidad misma, que exige a la vez su contraste crítico con el pensamiento general de la propia época. El cual tampoco sería consistente fuera del minucioso estudio comparado con la evolución global, universal del pensamiento y la esperanza humanos.

A menos precio de complejidad que éste, dado lo movedizo del terreno en estos años en que es la evolución misma del hombre sobre la tierra lo que está cambiando de base, lo más atinado que puede hacer el científico social es callarse. Las toneladas de bibliografía inútil que han acumulado durante las tres últimas décadas los modelos de las sociologías funcionalista y «crítica», dan buen testimonio de ello. Es pertinente recordar a éstos efectos cómo Bloch, aún partiendo de sus conocidos postulados materialistas, llegó al límite en que se comprende que ni filosófica ni sociológicamente cabía decir ya nada que valiese la pena si se perdía de vista la esperanza. Una fuerza espiritual a la que había que considerar constitutiva de todo hombre y todo pueblo.

Por supuesto, es legítimo que cada cual se limite a dar de sí lo que su propio punto de vista más o menos codificado le permita. Lo único que cabe advertir es que cuanto más se angoste el propio horizonte cultural o filosófico de referencia, más se empobrecerá lo que el hombre de ciencia social tiene que poner —a manera de espejo pedagógico— ante los demás hombres, y sobre todo ante los responsables, que participan con él de su mismo escenario nacional e histórico.

Y respecto del asunto mismo de los contenidos y los envolventes de la realidad, tampoco cabe desconocer, a estas alturas, que es tema que tiene ya, como todo, su propia historia. Van para tres décadas en que por mi parte pude deducirlo de las dos cimas filosóficas españolas de este siglo, en las que entonces cimenté toda mi construcción sociológica: Miguel de Unamuno y Xavier Zubiri. A ellos, en este esfuerzo diferenciador entre lo anecdótico y lo que es permanente en nuestra realidad, es imprescindible sumar hoy los nombres de tantos pensadores hispanoamericanos que se han hecho eminentes, bien en la reflexión filosófica rigurosa, bien en la interpretación ensayística o en la literaria de la realidad española e hispánica. Según los distintos enfoques, baste recordar a Paz y Fuentes, Villoro y Zaiz, García Márquez y Roa Bastos, Uslar Pietri o Vargas Llosa. Junto con ellos, en España o en América —sin olvidar la creación intelectual de primer orden aportada por algunas decenas de hispanistas como J. H. Elliot o B. Bennisar—, hay que tener también muy presente la ya espléndida obra acumulada por las nuevas promociones de pensadores, historiadores, lingüistas y científicos culturales en que hoy prolifera el hispanismo español e internacional. A ello han contribuido también con solidez las numerosas entidades asociacionistas y de investigación, editoriales y departamentos y cátedras universitarias que hoy trabajan en estos mismos campos.

Esta conciencia de que apremia el conocimiento de lo que es la gente hispana, no para servir a centros ideológicos interesados en nuestra eliminación de la escena, sino para contribuir con nuestra riqueza de ser a alumbrar rumbos prometedores de futuro en la crisis mundial presente, empieza a dar sus frutos. El dramatismo singular que se da en todo cambio brusco de visión del mundo, ha dejado paso ya a este momento en que todos los pueblos de la tierra se sienten como suspendidos colectivamente, a medio trayecto entre un paradigma epocal que se quedó fosilizado y un nuevo universo en el que vamos a caer sin tener idea del mismo. Por la simple razón de que aún no existe. Sólo sabemos de él que será lo que libre pero inexcusablemente dé de si nuestra inmediata capacidad de construir realidad desde la todavía informe utopía.

Con lo cual venimos a parar a que aquello de lo que tiene que comenzar por dar razón el análisis crítico de una sociología de la cultura es de la fuerza, oculta a simple vista, que está subyaciendo al galimatías de los «lenguajes de crisis» de nuestro entorno. Se hace indispensable, pues, una desconstrucción razonable de los discursos ideológicos vigentes, a empezar por los más tópicos. Es decir, por los residuos retóricos de sistemas de ideas que fueron concebidos para desenmascarar otros que entonces se habían quedado vacíos, pero que ahora han sufrido a su vez la misma suerte. Que no son ya más que nuevas formas fosilizadas de lenguaje, enmascaradoras de algo que hace tiempo dejó de tener nada que ver con lo que prometían en la coyuntura en que fueron contruidos. Diríamos que en esto viene a consistir la principal razón de una sociología de España y del mundo hispánico. En la grave necesidad, si es que nos proponemos que cobre nueva fuerza creadora nuestra realidad más auténtica, de hacer saltar con absoluta irreverencia dos o tres discursos que por el momento tienen obnubilado nuestro conocimiento de la realidad.

Complemento ineludible de lo anterior es que la base teórica que permitirá desarrollar una sociología de la cultura o del espíritu sea justamente su capacidad de construir una sólida sociología de la utopía o del ideal. Y entonces pasa a ser cuestión capital de investigación la de sus «redes de solidaridades» idealistas o «utópicas». Las pesquisas para captar la acción de éstas en el seno de la vida colectiva —en un sentido divergente, por ejemplo, del de Habermas—, nos conducirá en efecto, de un lado, al análisis «desde dentro» de las estructuras sociales. De otra parte, nos pone en la pista que permite aislar y estudiar aquellos grupos de agentes sociales que llevan a cabo, en sendas direcciones opuestas, los núcleos de idealización impulsores de la vida común: bien las minorías o élites, bien los «fermentos» sociales.

De este modo llegamos a ver que, así como lo que solemos llamar la «persona», incluida su tradicional acepción filosófica, viene a ser el conjunto de papeles con que la vida psicofísica del hombre se representa a sí misma en tanto que revestimiento o envolvente externo de su «intimidad» esencial, es análoga la experiencia primordial que tenemos de su vida social. La «sociedad» —nación, iglesia, Estado, familia...—, no pasan de ser así otra cosa que el envolvente con que se presenta revestida hacia afuera su propia fuerza sustantivadora y dinamizadora interna como tal común humano. Es decir, la representación externa de lo radicalmente suyo que es su radical «utopía» en marcha. Siempre que entendamos por esta idea de utopía sustantiva, insistamos en ello, el principio esencial motivador de toda comunidad humana: el ideal, alma, modelo, simiente, manantial o raíz de lo que querían crear, lo que soñaron sus generaciones fundadoras.

Esta intimidad y utopía nucleadoras, hechas ambas a la vez de «materia» y de «espíritu» humanos, son la realidad que se nos presenta objetivamente como el par de referentes máximos constitutivos de nuestra realidad única, el hombre en común. El cual se construye o crea sin cesar a sí mismo precisamente en esta doble forma: a veces, en tanto que persona envolvente de su intimidad, otras, en tanto que sociedad envolvente de su utopía originaria. Pues bien: este mismo recubrimiento de unas formas interiores de realidad por otras externas se reproduce después en cada una de las estructuras, situaciones o unidades sociales que podamos considerar.

La institución, estructura o unidad familiar será así el recubrimiento o caparazón protector sociológicamente añadido a su núcleo generador; al ideal o utopía de pareja y alumbramiento enamorados que impelió a dos intimidades a fundirse en esa misma unidad de vida en común que ellos crean. Y este mismo juego de intimidades que se socializan en su propio sueño común compartido es el que se repite en los sucesivos modos de común humano más complejos: municipal, asociacionista, de pueblo regional o nacional, de Estado, de iglesia, de cultura o civilización histórica. Uno de los resultados inmediatos de este enfoque de la creación utópica de toda realidad social, salta a la vista: la radical superación de la patología individualista, fuente decisiva de las mayores aberraciones que han ensangrentado la modernidad autofundamentada.

Claro que para que esa nueva visión empírico-ideal, utópico-sustantiva, de la realidad social funcione, se hace indispensable completarla con la de su contrapartida «paradójica»: su intrínseca tendencia a codificarse, esclerosarse o quedar bloqueada en versiones moribundas, «diluidas», de sí misma. No se trataría, por cierto, de retomar la idea clásica y abstracta del dinamismo

dialéctico, sino de algo más «físico», más real. Es aquí donde se nos hace necesario el concepto —oriundo de Zubiri— de la ab-solutidad. Con independencia de su lógica connotación religiosa y sobre todo —si se sabe de qué se habla, esto es, si se evita el uso analfabeto de la palabra— mística, la ab-solutidad del hombre se limita a nombrar de suyo la «mitad», digamos «espiritual» de su esencia o constitución real. La otra «mitad» es entonces la de su «inteligencia sentiente» o naturaleza animal —su animalidad pensante y soñante, por supuesto—.

La ab-solutidad constitutiva del hombre no pende así, ni *a priori* ni en otro momento, de ningún acto de fe o de creencia religiosa. No pasa de ser nunca una hipótesis o postulado de trabajo. Tan sería, eso sí, y tan referida a su validación o falsación hipotético-deductiva constante, como las que sustentan filosóficamente al naturalismo, al positivismo o a los «nuevos» racionalismos de la vieja modernidad autofundamentada. De lo que se trata es de que, tanto en el caso de cualquier intimidad-persona como en el de cualquier modelo-sociedad o utopía-sociedad, lo que se está desplegando ante nuestra objetivación es siempre un doble fenómeno. Una tensión polarizada entre utopía —ideal, arquetipo, modelo— y estructura —envolvente o «cuerpo», institución, aparato, sistema—. Dos modos de realidad que se nos manifiestan como intrínsecos a todo lo humano. De manera que nada, ni en lo más social ni en lo más personal de cada mujer o varón humanos, puede exceptuarse de ser nombrado simultáneamente como realidad «espiritual» y «material».

Lo primero que le importa al hombre, su fundamento o razón de ser, su «interés» capital, es su libertad o liberación. —No su «emancipación», que es otra cosa, sólo preocupante para el «individuo»—. Lo que le interesa realmente, hasta el punto de irle en ello su existencia, es su «clave» más que «genética»: soltante de todo, ab-solutecedora. Su ideal, soñación o esperanza que no hace otra cosa sino tender a desarrollar lo más suyo: su ab-solutidad. La cual necesita a la vez apropiarse y soltarse de las posibilidades o recursos que para su realización descubre en torno suyo. No de otro modo podría crecer en la realización de su paradójico «destino» inexorable de crearse a sí mismo: en tanto que tal íntimo y sustantivo libre-haciéndose: y en tanto que tal utópico y sustantivo mundo de libres.

Pero lo que aquí resalta es esa otra cara, igualmente «física», de todo lo que haces. La de nuestras frustraciones, del fracaso de los sueños creadores, desde los más nobles hasta los más vulgares. Esas mismas posibilidades o recursos que la ab-solutidad humana tiene que apropiarse para su realización existencial, tomándolas de su realidad considerada como campo

de posibilitación, le pesan desde el momento en que se las apropia, le condicionan, atan o limitan. Y tienden a dejarle así, limitado, encadenado, esclerosado o bloqueado en aquello que justamente se nos muestra como su razón de ser última y radical: su autorrealización como suelto de todo aquello mismo que necesita, como libre-haciéndose y mundo de libres. No otra parece ser la hasta ahora siempre balbuciente explicación racional del mal.

Pues bien. Pienso, que lo que un sociólogo de la cultura, del espíritu, de la ab-solutidad tendría por descubrir y analizar rigurosamente en nuestra sociedad hispánica, antes que nada, son nuestras propias «redes de solidaridades utópicas», y los centros manantiales de los que ellas se nutren. Después es cuando viene observar y estudiar también minuciosamente todo cuanto caprichosamente, absurdamente nos está cancerando nuestra vida. Lo primero es la fuerza de donde nacen los sueños y las creaciones que nos hacen ser lo que somos. Fuerzas que están corriendo siempre a cargo de unos desconocidos agentes sociales, que son nuestros fermentos de utopía. —Nada que ver, desde luego, con los militantes profesionales de las «vanguardias revolucionarias» de anteayer mismo—. Esos fermentos de tradición viva que corre soterrada desde hace siglos, muy raramente hacen acto de presencia en el escenario público. Y nunca porque hayan tratado de colocarse en el papel, que a veces les sobreviene, de protagonistas del teatro del mundo.

Pensemos que sólo grandes seísmos, en efecto, nos han dado conocimiento de hombres tan metidos en nuestras raíces más hondas como el salvadoreño Óscar Romero o el chiapaneco Samuel Ruiz. Pero es a partir de ese oscuro centro al que ellos consagraron su vida —igual que antes lo habían hecho Emiliano Zapata o el español Diego Abad de Santillán— de donde dimana nuestra verdadera realidad, del que tenemos que partir los pensadores, científicos, técnicos y políticos hispanos. Al menos, si es que de una vez nos proponemos distinguir entre lo que tenemos de sano y profundo —esto de lo que realmente vivimos, incluida nuestra propia modernidad liberante, la de nuestro grande y largo siglo clásico—, y lo que sobre eso tenemos de ajeno y añadido. Porque nuestra identidad, nuestra razón de ser tiene que seguir siendo la misma, la nuestra; no la del vecino, por simpático que nos caiga o por poderoso que esté siendo el papel que durante unos años representa. Después, está descartado que eso tan radicalmente nuestro tenemos que aprender a seguir viviéndolo lo mejor que podamos y reinventemos, dentro de la civilización tecnológica que, para nuestro bien y nuestro mal —como siempre—, se nos ha impuesto hoy a todos los pueblos de la tierra.

Esto último, sin embargo, no tiene nada que ver con que estemos condenados a no saber hacer de nuevo, desde todo lo decrepito y morboso que arrastramos incrustado en nuestra propia carne. Tanto lo que nos enajena desde el siglo XVIII como lo que ya desde antes se nos quedó bloqueado en lo que había muerto de nuestro pasado: es decir, nuestro irracionalismo reaccionario. Pues la verdad es que hoy se nos han muerto ya varios pasados: por lo menos tres o cuatro. Y una de dos: o volvemos a cero, al «cero» donde tenemos nuestra alma o simiente intacta, o los intentos a lo Habermas de seguir disfrazándonos con la modernidad de otros, que además ahora hiede, certificaría sin lugar a dudas que estamos acabados.

Cuando al fin converge cuanto desencadenó la modernidad hispana

Lo malo ahora, pues, no es que andemos todos en crisis. Eso no sería ninguna novedad, sino nuestro permanente agitarnos entre sueño y sueño. Lo malo es que nadie tiene idea clara, por lo que se ve, del alcance de siglos que está abarcando cuanto ahora queda liquidado en Occidente. ¿Hay que remontarse a la Revolución Francesa, a la Ilustración —para muchos sólo eso cuenta—, o hasta Platón y Aristóteles? Como es lógico, la índole de la estrategia a proponerse en uno u otro supuesto es muy distinta. Tanto que para los hispanos o transhispanos bien vale la pena de que nos molestemos en averiguar, lo más racional y científicamente que podamos en medio de semejante confusión, dónde pisamos de nuevo tierra firme y apoyamos nuestro relanzamiento histórico. Cuando lo hayamos puesto en claro, estaremos en las mejores condiciones de prestar una leal y eficaz ayuda a nuestros aliados: los de la Unión Europea y el Tratado de Libre Comercio; así como a nuestros demás compañeros de época: los del Magreb y el Próximo Oriente, los del Extremo Oriente que rodea a nuestra entrañable nación filipina, los de los pueblos de Rusia; los de la India, el Islam y el África negra, tan vinculados sobre todo a la parte esencial hispánica que siempre ha sido y será Portugal.

—Pienso que quizás conviniera precisar todavía, antes de pasar a otra cosa, y en lo que concierne a la hondura del «agujero negro» que lo succiona todo en nuestra «crisis», que mientras haya historia de hombres nada terminará nunca con Aristóteles ni con Platón. Faltaría más. Como nada podría borrar el nombre y la huella de Tutankamón o Ramsés II; Zaratustra, Istar o Darío; Hammurabi o Quetzalcóatl; Buda o Lao-Tse. La vida o la leyenda, o ambas juntas, de estos hombres y mitos primordiales estarán viviendo siempre en cuantos tengamos acceso a un poco de la cultura, de la enorme experiencia

humana acumulada en las civilizaciones de la tierra. Otra cosa es que esos nombres y obras estén sirviendo ya de fundamento a ningún mundo, o visión o sueño del mundo, que es lo mismo. Manítú seguirá vivo en la memoria del hombre muchos milenios después de que la mejor enciclopedia haya dejado de registrar la existencia del general Custer. Y de eso creo que va el problema. De que aprendamos a distinguir a tiempo entre lo que interesa a nuestra cotidianidad «mediática» —prensa, películas, televisión, etc.—, y lo que es permanente en nosotros, porque está actualizando lo que no muere: la razón y riqueza de ser del hombre. Esa es la hipótesis racional de la que partimos, sin necesitar imponérsela dogmáticamente a nadie a título de única y absoluta realidad. Que cada cual apueste por lo que elija. Es su problema y un problema legítimo. Pero que no dogmatice por su cuenta y nos deje trabajar en serio a los que tratamos de ir más al fondo de las cosas—.

Demos paso, pues, a lo que es el centro de nuestra reflexión racional sobre España; o sea —a un cierto nivel de tomarnos ya a nosotros mismos en serio—, la vida comprometida de cada una de las mestizadas o nacionales Españas de nuestra pluralidad unida, de la Transespaña común. Porque eso es a lo que hay que venir a parar. Así a estas alturas —tras tanta historia, pero sobre todo tras tanta leyenda e ideología empeñadas en dejarnos torcidos— hay algo o no hay nada que merezca reconocerse como nuestra identidad imborrable. Algo profundo, soterrado, pero imprescindible para cobrar conciencia cabal de quiénes somos la gente hispana: todos y cada uno.

Y esto que tiene por averiguar toda la legión de gente nuestra que no es masa fanática de ningún ídolo, no es ni más ni menos que estudiar sin anteojeras los hechos. Todos los hechos, nos gusten o nos disgusten: salgamos favorecidos o repelentes en la fotografía. Porque siempre que salgamos no falsificados, sino tal como realmente hemos venido siendo desde el origen hasta ayer por la tarde, mejor nos pondremos en condiciones de hacer menos mal lo que nos queda por delante. Estudiar con objetividad esos concretos hechos reales que nos constituyen en lo que somos, es una brega para la que en cada uno de nuestros países, y sobre todo en su conjunto, podríamos decir que nos sobran —aunque nunca sobre ninguno— cuadros de especialistas rigurosos y altamente competentes. Nunca tuvimos, ni de lejos, tantos y tan cualificados. Poner ese formidable activo en ejercicio coherente no es apenas ya otra cosa que saber administrarnos, tarea de buen gobierno. Lo único que a eso podemos aportar desde el nivel de la absolutidad humana —un simple noólogo, o un científico de la cultura, por ejemplo— es el estímulo acuciante para que esos

mismos hechos aparezcan simultáneamente a la luz de su razón de ser y de sus fracasos, valga lo que valga el intento.

Y de entre esos hechos el que sobresale por su magnitud y significación máximas es el de nuestra modernidad en tanto que tal civilización hispánica. A todo lo que recientemente le venimos llamando nuestra «modernización» no es ese el nombre que le conviene, sino el de nuestra racionalización, en el orden tecnológico y en el político. Nada más. Modernos lo somos de raíz antes que los demás. Al nuevo mundo universalizado, a la «edad» moderna, nosotros le pusimos nombre y contenido fundamental. Que a nuestra modernidad centrada en la liberación en común del hombre, de todo hombre, le sucediera rival y antagónicamente una «segunda» modernidad, centrada en el vaciamiento de la absolutidad humana y en la divinización del hombre, —de ciertos hombres—, es otra cuestión. Analizar cada una de esas dos modernidades, la de los libres y la de los autofundamentados, en sus fundamentos y en sus comportamientos reales, en sus logros y en sus fracasos, es nuestro quehacer capital en años oscuros. Toda la estrategia y el dinamismo con que hemos de marcar nuestra presencia en el escenario en el que ya estamos, penden de esto. De que seamos al fin conscientes de todo lo que ahora converge de cuanto desencadenó la modernidad hispana.

El pilar de la utopía crítica: su actualidad sociológica

Esto de los pilares de sustentación que, como un puente, exige cualquier construcción humana, no es una expresión que me acabe de hacer feliz. La empleo aquí porque los tecnócratas acaban de hacer públicos los «pilares» en que necesita asentarse la Unión Europea, camino de Maastricht. Yo prefiero, desde luego, la idea de fundamento. Va más a lo vivo. O sobre todo quizás, en este caso, la de dinamismo. Pero también me parece un poco imaginativo, al menos, que se haya preferido esta idea del pilar, que sugiere cierta elasticidad, armonía y equilibrio de masas, a la clásica metáfora estática, inmóvil e indiferente a la estética, del cimiento. Y lo que me parece más importante es que, en paralelo con la construcción de una nueva Europa unida, nuestras sociedades nacionales hispánicas puedan hacer también una contabilidad de urgencia acerca de sus propios «pilares». Lo que realmente les une y mantiene en pie, activamente presentes y para algo más que el provecho de otros, en el escenario donde se enmarca nuestro tiempo.

Veníamos advirtiendo antes, más o menos, cómo en lo que hoy somos los hispanohablantes, los hispanomestizos, convergen, de un lado, nuestro

«acervo común», y de otro todas las fisuras o escisionismos internos, tan fervorosa y esperpénticamente cultivados por el más arcaico separatismo hispano. Separatismo entre las tradiciones; entre los ideales o visiones superpuestas del mundo; entre los expropiados y los expropiadores; entre las etnias, las regiones o los pueblos; entre las ideologías y creencias; entre los despotismos o fanatismos que idolizan a un hombre, o a una secta, o a un círculo de sucios intereses identificados a su vez con principios sublimes.

Pero antes de dar razón de por qué conviene caracterizar precisamente como «crítica» a nuestra utopía constitutiva, será preciso deslindar lo que tenemos y lo que no tenemos de sociedad en decadencia. Pues lo peor que le puede pasar a una sociedad, no es que esté viviendo en decadencia; ya que ésta lo mismo puede ser irreversible que pasajera. Peor es, desde luego, no saber que se padece decadencia y qué tipo de decadencia es la que se padece. En otras palabras, que una mayor parte abrumadora de su inteligencia y del común de la población no hayan advertido el avance de esa enfermedad. Porque de un mal con todos los síntomas de una grave enfermedad psíquica se trata. Y quien no sabe que está seriamente enfermo menos sabrá de qué; y menos aún dar con la curación posible.

Pues no es que el estado alucinatorio colectivo en que consiste la decadencia —transitoria o irreversible— de un pueblo histórico, de una sociedad, incluidas las democracias que mejor funcionen, no tenga remedio. Lo que sucede es que una sociedad aquejada de cualquier modo de alucinación, lo que tiene afectado de patología grave son sus sueños creadores. Poco cambia si la dolencia consiste en amnesia histórica, o bien en cualquiera de la amplia gama de los despotismos conocidos o por conocer, en enajenación mental a un poder y modelo de vida ajenos, en dominación de ricos sobre pobres consentida e institucionalizada, en degradación general, miedos y fobias que necesitan alguien a quien odiar. O incluso en este reciente y extraño —para nosotros— ideal del «bienestar», la opulencia o las relaciones de mercado, en tanto que erigidos en centro del hombre. La cuestión es que aquella constelación de los más nobles valores cuyo sistema viene dinamizando desde hace siglos a nuestra utopía fundamentante, haya cedido de su sitio, y en él se entronicen ahora los contravalores que la asfixian.

Por lo demás, claro que tiene cura la alucinación de la decadencia, cualquiera que sea la forma de corrupción que adopte. Peor estuvieron siempre las cosas al principio, cuando hubo que sacar de la nada —de una realidad hostil que había que desalojar para hacerse un sitio que aún no existía— toda la riqueza de ser que hoy se posee. No hay más que volver

ahora a hacer posible lo imposible. Hay que poner de nuevo donde no la hay una fuerza de reespiritualización fontanal: no decadente o contaminada; esto es, en nada dogmática, ni belicosa, reaccionaria, o fundamentalista, ni sectariamente estupidizante. Una fuerza inteligente y audaz capaz de generar su propio nuevo movimiento comunal, que tome sobre sí la nueva hazaña creadora primordial de volver a soñar los sueños creadores del propio origen. —Otros sueños distintos, tomados de fuera, nunca pasarán de ser pura alienación para la utopía sustantiva de un pueblo en marcha, que sabe ya para qué ha venido a la historia—. Después, no queda más que volver a poner esos mismos sueños primordiales en los corazones y en las mentalidades donde ahora se aposentan los ídolos; esto es, los sueños degradantes que están haciendo presentir la muerte del común.

Todo va a depender de que nuestro modo de terapia sea éste: el adecuado. O bien sea un simple paso más en la dirección aberrante, que precipite el final. Sin ir más lejos, la «libertad» de las actuales multinacionales mundializadas de la droga y el sexo, del mercado de hombres y pueblos, del armamento, los despotismos y la guerra. Todo consiste en liberarse de esas «libertades de homicidio» y en ir forzando las cosas para que el excedente económico producido en nuestros países no vaya a manos de simples enemigos públicos, especuladores y agentes de compra-venta; sino que se reinvierta en la comunidad para más investigación creadora y para jugar un papel de promotor de solidaridad en la vida internacional.

La cosa se hace ahora tan sencilla, tan inesperadamente obvia, que podría parecer un simple golpe de prestidigitación. El anterior razonamiento nos ha dejado ante la interpretación sociológica estricta de la clave o pilar de nuestra cultura hispana que es la «utopía crítica». Así como *La Utopía* de Tomás Moro fue el libro de cabecera de aquel epicentro de magistrados y juristas, evangelizadores, humanistas, arquitectos, artistas y hombres de armas que estableció en América el «mundo nuevo» de la civilización hispanomestiza, hoy tendrían que sustituir aquel libro capital nuestros actuales gobernantes y evangelizadores, pensadores y científicos sociales, por otro aún e indiscutiblemente mayor: *El Criticón* de Baltasar Gracián. No digo que hubiese que olvidar la lectura de aquello que, pensando en España, obsesionado con la riqueza creadora de España y admirando precisamente su gran utopía movilizadora, creadora del «mundo nuevo», escribió el canciller inglés. Lo que ocurre es que hoy nos importa mucho más centrarnos en esta otra lectura que recoge de lleno la reflexión española sobre la derrota y decadencia en que, prácticamente siglo y medio después, había venido a desvanecerse la ilusión, el «engaño» imperial. Pues *El Criticón* fue el acta levantada por el hispanismo filosófico de la época, es

decir, por nuestra visión barroca del «desengaño», en el momento en que tuvo que enfrentarse en su propia carne con el fenómeno universal de la decadencia. La decadencia en que termina toda construcción histórica levantada por la voluntad de poder.

Habría que retrotraer la idea de lo genial —hoy degradada, como casi todo, a mera palabra del lenguaje vulgar— hasta su verdadero sentido, para entender lo propio del enfrentamiento desmesurado, literalmente quijotesco, que alcanzó a dar de sí la obra del Gracián de la madurez. Lo genial, en este caso, hace referencia literal al nivel extremado que en ocasiones alcanza la fuerza capaz de crear o inventar lo nuevo necesario. Y eso es lo que significa aquella visión racional de la decadencia de las sociedades históricas con que, en el momento postrero del Siglo de Oro, la modernidad española ilumina poderosamente la lucha por la liberación del hombre. En *El Criticón* culmina, en efecto, lo irreductible de aquella modernidad primordial, a la segunda, la autofundamentada, que la Europa antagónica le opuso enseguida; y a cuya decadencia final, a su vez, estamos todos asistiendo ahora. Añadamos aún la significación del hecho de que el autor de aquella obra simbólica de todo el barroco hispano la escribiera en realidad un gran filósofo laico, en cuanto intelectualmente libre de cualquier tutela eclesiástica institucionalizada. Pues esa era entonces la personalidad bien probada del pensador jesuita.

Este rasgo merece ser destacado. La circunstancia del papel eclesiástico que reviste a muchos de los hombres creadores de aquel capital, momento español de la vida europea, sólo está expresando la altura máxima de su ideal. Pero el hecho de que lo eclesiástico, como todo lo humano, presente siempre sus dos polos o dos caras constitutivos, lo positivo y lo negativo, ha llevado después a muchos, acogidos a los posteriores pares «modernos» de «ideal-sectarismo», a negar cuanta grandeza ha dado de sí, colateralmente a su «alma griega», el «alma cristiana» de Occidente. Y es en esta perspectiva donde *El Criticón* constituye de suyo una cima señera, no solamente del hispanismo filosófico sino de la total historia de la filosofía. Pero lo que a nuestros efectos compete, de modo directo e inmediato, es lo que este libro representa en cuanto completo sistema de pensamiento sobre la «utopía crítica» española.

El protagonista del viaje iniciático en el cual transcurre esta novela-tratado, el sabio íntegro, el raro «hombre que lo es», Critilo, lo único que hace, como ya sabemos, es acompañar al joven inexperto Andrenio a través de todo el teatro o engaño del mundo. Un incesante sarcasmo, conjugado con un estilo que supera en contundencia al más agudo aforismo condensador, va

dejando al desnudo cuanto una vida consagrada a lo mejor del hombre ha ido descubriendo tras las máscaras del juego social de siempre. No es que se ignore la grandeza del mundo: todo lo que es de suyo el mundo en cuanto grandeza. Ni muchísimo menos, que Gracián se dedique a hacer «juicio moral» alguno, como pretende el tópico usual. Lo que el autor plantea a la reflexión del lector es cómo a la vez y por debajo de la grandeza del poder que se vacía y queda en simple decorado no queda más que el esperpento del mundo. Esto es, lo que la realidad mundanal tiene de negación simultánea de toda grandeza de alma. Y todavía mucho más al fondo, lo que se descubre ya es el rostro del monstruo del mundo: el mundo en cuanto monstruo constante de la violencia de Estado, del ideal fingido, del placer comprado, de la expropiación desalmada del pobre. Nada de lo cual tiene nada que ver, insisto, con el abaratamiento de la ab-solutidad o soltamiento de todo en que el libre sustantivo que es el hombre viene a parar ante los ojos del moralista o el eticista. Este típico racionalista u hombre geométrico, empeñado siempre en reducir a códigos y obligaciones la trágica grandeza sin límites en la cual consiste el libre-haciéndose mientras hace su propio mundo de libres: «el hombre que lo es» para el «alma cristiana» de Occidente.

Ésta es, en resumen, la perspectiva adecuada para entender esa conflictiva historia de las dos modernidades en que, a partir del Renacimiento, se dividió, primero Europa; y tras ella la triple Transeuropa: hispánica, eurocéntrica y eslava. Es desde esta altura desde donde se abarca en qué queda lo sublime del hombre, así, rectamente entendido en su constitución de libre sustantivo —aunque siempre «haciéndose», librándose o soltándose de cuanto pueda retenerle atado a algo—, cuando se sustituye por un imaginario, fabuloso hacedor autofundamentado de su infinito progreso. Ese titán de pies de barro que desde Fausto hasta el muro de Berlín y lo que ha venido después, ha dejado al descubierto la otra cara, la alucinatoria, de la utopía o el sueño creador en que el hombre consiste por su intrínseca constitución como tal hombre. En tanto que Critilo, el libre, encarna la utopía viva que nadie puede destruir mientras dure la realidad de la historia. Ya que cuando nada más pueda hacerse, pues todo está podrido en torno, nadie le podrá impedir al libre seguir haciendo crecer la utopía en su estado puro, la «utopía crítica», al menos en Andrenio, en otro libre-haciéndose como él mismo. Ya vendrán, cuando se pueda, tiempos mejores.

No cabe duda. Si por el procedimiento de hacer otro libre se puede llegar a hacer cientos, miles, el fermento capaz de construir una nueva sociedad —lista para crear el nuevo el mundo— ya está en marcha. Y si dentro del escenario epocal en que uno mismo se mueve, como le ocurría entonces a Gracián, nada puede hacerse porque ya todo a nivel de poder está perdido,

todo se quedará en tener que transmitir a cuentagotas, de uno a otro por lo menos, el fuego creador del mundo de libres. Simplemente se habrá perdido una buena ocasión. Pero pasado el tiempo que haga falta, quizás dos o tres siglos, una nueva promoción de libres podrá empujar de nuevo al mundo, desde esa misma utopía-mundo en marcha, hacia su verdadero destino libre y sobrehumanador. A menos precio que ese, por lo demás, es cierto que todo seguirá siendo invención de ídolos, alucinaciones de monstruo del mundo; o en el mejor de los casos, esperpento bobo y vacío. La grandeza del mundo, de la historia que no muere del hombre, seguirá siendo mientras tanto mera palabra hueca. Ese mercado de las «grandes palabras» que a tantos tiene desconectados en nuestros días de todo lo noble y creador en que está esperando ponerse por obra la genuina grandeza humana.

El pilar de la espiritualidad hispanocatólica: su actualidad noológica

La anterior indagación sobre los hechos nos ha abocado a distinguir dos perspectivas de una misma realidad enteramente contrapuestas. Es muy cierto que en España nace, mediado el siglo XVII, la primera manifestación de lo que será adelante la mentalidad reaccionaria en Occidente. Bajo formas muy distintas, cuando le llega su declive a cada una de las utopías ideológicas europeas que siguen a la gran utopía-mundo de España, volverá a plantearse la misma actitud colectiva de miedo a lo que entonces sobreviene y de nostalgia alucinatoria del poder perdido. Pero no dará un paso en el conocimiento verdadero de esa realidad social quien simultáneamente no comprenda que esta mentalidad está en rotunda oposición con la otra que igualmente caracteriza al barroco español: su filosofía del desengaño. La actitud con que el mismo libre sustantivo que de momento está perdiendo la batalla de su época, sabe cómo enfrentarse con el teatro del mundo para ganarle la guerra en definitiva.

Lo que así se expresa en su literalidad más radical es, tanto el pensamiento de Jesús de Nazaret sobre el hombre, como su más crítica confrontación posible con el desarrollo práctico de la historia. Más allá, por supuesto, de todas las siniestras doctrinas de nuestro tiempo, incapaces de interpretar a ésta de otro modo que como «guerra-de»: de «luces» ideológicas, de despotismos, de clases, de sexos, de nacionalismos. De todo pretexto que se pueda imaginar para conseguir que los hombres no dejen de matarse y destruirse nunca. Este enfoque nos permite desplegar así el segundo análisis que nos hemos propuesto. El de la significación del hecho hispanocatólico entre los «pilares» o virtualidades que caracterizan a la

actual cultura mundial que se expresa en lengua española y en lengua portuguesa. Así como en cuantos restantes idiomas y culturas vernáculos se integran hoy, a través de todos los continentes, en el hecho cultural hispánico.

A los hechos de poder eclesiástico generados por el cristianismo histórico, o la Iglesia, o las Iglesias, a partir del régimen de «cristiandad» medieval y de sus consecuencias modernas —desde el Estado pontificio o los protestantes y calvinistas, o los confesionales— hemos visto, pues, que cabe oponer racionalmente otro hecho derivado de la misma raíz. Me refiero al dinamismo fermentador constante de cada intimidad libre y de cada una de las utopías de mundo de libres. Dinamismo cuyo nombre adecuado sería el de «evangelidad». Ahora bien: ¿Cómo esta antropología de la evangelidad, a la que hemos llamado antes el «alma cristiana» de Occidente, se ha actualizado siempre en «bucle» interactivo con su antecesora «alma griega»? ¿Y en qué forma esa evangelidad, que vemos como esencial a todas las concreciones del cristianismo histórico, se ha actualizado por su parte en «bucle» también con su propia cara externa, igual que toda utopía humana? Y esto último, no sólo en el conflicto público, cívico, interno, de evangelidad con «institución», sino en tanto que conflicto evangelidad-eclesiasticismo, patente siempre en la cultura española y ahora en la cultura hispánica mundial. Porque esto es lo que se hace necesario designar como inequívoca dimensión hispanocatólica de esta cultura, actualizada en los millones de hombres y de mujeres hispanohablantes que ahora la constituimos. Y ello con entera independencia de la actitud personal y tradición colectiva que cada uno libremente prefiramos asumir frente a ese «pilar» o hecho originario y fundante de lo que somos, en tanto que tal pueblo de pueblos universalizado y cada una de las sociedades nacionales que lo componemos.

Nos encontramos así con un hecho capital. Lo que ha colisionado con violencia a lo largo de la modernidad occidental han sido los «poderes» antagónicos, que vienen de nuestro mismo origen como tal mundo histórico. Uno, el poder eclesiástico, fuertemente estructurado desde la constantinización y su consiguiente organización medieval como «poder supremo» de la Iglesia, del Papado; e impulsor de la empresa de concertar a los «príncipes cristianos» europeos en la violenta «cruzada» contra el «infiel». El otro, el poder del despotismo naturalista y racionalista de un grupo antieclesiástico que concibe al mundo y al hombre reducidos a nada más que naturaleza, razón y mercado; y que desde el remoto «animal que tiene palabra» de los griegos conecta finalmente con la utopía «moderna» concebida para chocar frontalmente con la de la liberación cristiana del hombre. En adelante, el

hombre será el fundamento único de sí mismo y está sobre la tierra para fundar el imperio del progreso infinito. A este fin tienen que servir la filosofía y la Ciencia. Y para alcanzarlo hay que construir un aristocratismo de elites «superiores» que empalma oportunamente con la teología calvinista de los clubes de elegidos y el éxito como valor supremo; con la razón y el individuo como nuevos dioses; con el mercado que arrasa toda espontaneidad comunal como dueño absoluto de hombres y pueblos, y con los despotismos de selectos como matriz única de toda democracia.

Por debajo de este conflicto, que bajo una u otra apariencia de época ha consumido casi toda la historia de Occidente, le ha sido muy difícil al hombre europeo dar de sí la riqueza de ser que sus «dos almas» conjugadas —la liberación absoluta del hombre, y la Ciencia— estaban por hacer tradición y patrimonio universales. Para los no occidentales, y para los hijos del poder de los despotismos emancipatorios, desespiritualizados o «secularizados», se iba a hacer poco menos que imposible traspasar la coraza exterior de poder segregada por el cristianismo histórico. Y al no poder atravesar esa mediación que se hacía para muchos coriácea, mal podían nacer de nuevo ellos mismos como sobrehombres, a partir del fermento vivo de la absoluta libertad propia de quien —todo hombre— es hijo del absoluto mismo.

Pues no otro había sido el anuncio universal del hombre transmutado ya que declara estar siendo Jesús de Nazaret. Y análogamente, para los no occidentales y para los hijos del poder generado por el cristianismo histórico se iba a hacer también prácticamente imposible todo lo que históricamente estaba dando de sí el «alma» intelectual y civilizadora de Occidente. Esto es, la libertad civil y la democracia verdadera, la vocación científica y el saber universitario puestos al servicio de lo mejor del hombre. Porque todo ello quedaba oculto bajo la dominación dura y esclerosada que generaron los despotismos de elite, primero burgueses y luego marxistas; los totalitarismos a lo Stalin y a lo Hitler; la carnicería atómica y el muro de Berlín; el mercado envilecedor de muchos pueblos de la tierra, para entronizar a formas de opulencia nunca conocida, todo círculo de «elegidos» puestos al servicio de las multinacionales del dinero por el dinero, la degradación por la degradación y el poder por el poder.

Pese a todo, y a fin de cuentas, el saldo de la aventura de Occidente es asombroso por donde quiera que se mire. Asombro ante todo lo construido por la absolutidad cristiana y por la Filosofía, la investigación racional y la democracia. Asombro ante todo lo que han sido capaces de destruir, en el hombre los dos poderes anti-utopía ya aludidos. Asombro, en fin, ante todo lo que, sobre lo deshecho, ha quedado sin construir y ahora clama por nacer.

de nuevo, efectivamente, en todos los pueblos sufrientes de la tierra. Y que no son sólo los bien visibles pueblos aplastados, sino las mismas multitudes burladas de las sociedades más o menos «avanzadas» de nuestro entorno.

Porque en la estela trágica que está dejando tras de sí este último capítulo del naufragio de Occidente —y capítulo primero ya de lo que venga, o sea, de lo que hagamos ahora como realidad nueva—, lo que queda mezclado para siempre es nuestra doble experiencia acerca de la vida del hombre. Lo que para unos, cuya culminación estaría en Juan de la Cruz, el hombre no es nunca menos que la realidad que siendo eterna se sueña como efímera, está siendo para otros, como en el revelador verso de Luis Cernuda, la realidad del hombre como aquello que siendo efímero se sueña como eterno. Lo cual en el fondo, si bien se mira, viene a ser uno y lo mismo.

Se puede seguir de aquí, cómo no, que hoy trabajan juntas, caóticamente entremezcladas, tres tipos de estrategias públicas, a nivel nacional y a nivel internacional: la de los políticos, la de los tecnócratas y la de los «utópicos» hombres del espíritu, de la cultura en cuanto liberación sobrehumanadora del hombre. No es desatinado ni mucho menos recordar aquí cómo, en el México de enero de 1994, al presidente Salinas, al obispo chiapaneco Samuel Ruiz y al comisionado oficial Manuel Camacho les ha cabido en medio de tanto caos ciego un destino excepcional. Representantes los tres de esas estrategias mencionadas, la del tecnócrata fomentador de prosperidad, la del que vive las raíces de la utopía originaria de su pueblo mestizo y la del político pacificador y restablecedor de la justicia comunal abolida, los tres han sabido comprender en un excepcional momento crítico, que sus papeles no eran contrapuestos sino creadores. Creadores al fin y al cabo de lo mismo, como es propio de toda creación de la armonía y conjugación de fuerzas indispensables para seguir siendo hombres y no lo contrario; y para no dejar de avanzar, pese a todo —la lección del sabio Critilo— en esa dirección.

Lo más nuevo en todo esto es la plena recuperación de la figura primordial de aquellos hombres, los evangelizadores indianos, que no en vano han venido a ser los padres simbólicos —hijos directos a su vez de los místicos españoles del XVI— de todo cuanto la cultura o la modernidad hispánica ha hecho de nosotros. No se trata, a estas alturas, de llevar el agua a ningún molino. La cosa es bastante más seria. De una manera o de otra, al quitarnos las anteojeras de turno, todos venimos a dar con la filosofía que aquellos hombres vivieron con todas las consecuencias. Elegir ser pobre y prestar ayuda, no ceder en la crisis y hacerse un corazón limpio; no hacer violencia y trabajar por la paz. Y siempre que se llegue al límite —que se llega—

afrontar la persecución por fidelidad al hombre. Un reino o mundo de libres que había que recuperar por fin a su plena luz, una vez caducados como ideales los mundos de víctimas que los mercaderes de hombres, los lobos-de-hombre han sembrado por doquier.

Y es de este contexto de donde emerge ahora la noología como tal saber metacientífico y metafilosófico, a partir de la doble fundamentación en que han asentado Eucken y Zubiri, y como gran campo en el que tiene por mostrar toda su nueva fuerza creadora el hispanismo filosófico.

El pilar de la lengua-cultura española: su actualidad filosófica

Filosofar, investigar yendo al fondo, sobre todo esto, sobre la nueva realidad en que ya estamos, es una tarea ingente, inagotable. Es la que tenemos por delante. Y no es precisamente que nos coja por sorpresa. Muchos, docenas de lúcidos precursores la venían presintiendo. Por citar ahora cualquiera de ellos, así como alguna vez reciente he recordado a los mexicanos Samuel Ramos o Alfonso Reyes, podemos rememorar también a estos efectos al sólido filósofo peruano de los años sesenta Augusto Salazar Bondy:

«La Filosofía tiene, y casi se puede decir que sólo tiene, problemas insolubles. Pero el tratamiento de estos problemas no lleva a un callejón sin salida, sino a una comprensión cada vez mayor de las razones por las cuales los problemas insolubles permanecen».

Esto nos ha llevado hoy, superadas las alucinaciones reduccionistas contemporáneas, a recuperar nuestra realidad completa: además de la realidad dada, sensible e inteligible, experimental o empírica, nuestro tiempo se ha planteado en serio el conocimiento de la realidad soñada, simbólica y creída; y el de la realidad que constantemente estamos creando y todo ello necesitaba desembocar en la intelección de nuestra ab-solutidad o soltamiento liberante constitutivo, de la experiencia de ab-soluto y el fundamento elegido por cada vida humana. Lo cual nos permitía a su vez ascender desde la mera intelección de la realidad sensible —conocimiento común, Filosofía, ciencias de la naturaleza, tecnología— a la sociología de la realidad simbólica —ciencias de la realidad simbólica—, para venir al descubrimiento pleno de la noología como ciencia de los fundamentos, de la realidad ab-soluta.

Por supuesto, viniendo a nuestra matriz intelectual, ya conocida hoy como tal hispanismo filosófico, es obvio que tiene por suyos todos los contenidos amplios y plurales de nuestra realidad. Esto mismo le hace pluritemático. A

la vez que recoge, por definición, sus propias zonas específicas en tanto que visión del hombre, del ab-soluto y del mundo y la historia, se abre a los campos académicos especializados filosóficos y humanistas —de las ciencias sociales—, ya sea con aportaciones originales, ya siguiendo escuelas o sistemas de ideas surgidos en otros ámbitos culturales. Pero también tiene que atender a su propia plurifundamentación. Porque siendo lo inequívocamente suyo los contenidos de autoidentificación del hombre hispano, en tanto que culturalmente hispanohablante, hispanocatólico e hispanomestizo, sería absurdo que excluyera lo que también en lengua española, o en lenguas hispánicas o ibéricas, bien sirva para expresar la recepción de tradiciones o corrientes de pensamiento ajenas, bien incluso las propias formas internas de filosofía hispánica, no podría ser entendido en ningún momento de su evolución si se prescinde, por ignorancia o por —compromiso ideológico, de todo lo que desde dentro de sí mismo le niega.

Sin embargo, es lógico que por encima de nuestra capacidad crítica de asumir, para rehacerlo nuevo, cuanto nos trata de eliminar de la realidad, tengamos como tema central nuestro modo propio de estar en la realidad y entenderla, en los tres grandes campos de nuestra hombridad, liberación y sobrehumanación. Ya no es momento de referirnos a estos dos últimos, que acaban de ocupar nuestra atención. Digamos sólo todavía, acerca de la hombridad —la *hombridade* lusa— que es concepto que acentúa radicalmente, dentro de la visión liberante hispana, aquello mismo que la idea de humanismo ha expresado en el pensamiento general de Occidente, incluido muy en primer término el nuestro. De hecho, ya desde el propio Renacimiento era «hombridad» el modo de hacer humanismo propio, en cuyo sistema de valores destaca de continuo la atención al «hombre de carne y hueso».

Esto ha hecho del idioma español la lengua de la hombridad. Es así desde las más remotas raíces de lo que iba a ser lo español y lo hispanomestizo en el mundo. Desde el senequismo romano y el arrianismo cristiano. Pero todo ello sería insostenible si nos atuviéramos a cualquiera de las perspectivas autofundamentadas: las burgues-capitalistas o las marxistas. Percibirlo con nitidez pendía por entero de la aprehensión de la ab-solutidad como fundamento desde una ciencia noológica. Ésta es la innovación capital que nos quedaba por aportar desde el siglo XVI, y que hoy se ha hecho posible a partir de Zubiri. De modo que la hombridad misma nos aboca al ancho campo de la liberación del hombre —en tanto que su constitutivo desasimiento o despegamiento respecto de cualquier mediación— en comunes de libres y mundo de libres: en la civilización de amor a la que todo tiende.

¿Qué tiene que ver esto con todo lo contrario; es decir, con todo lo infame, con la desenfadada degradación del hombre, de los demasiados ricos y los demasiados pobres en que se mueve como en una ciénaga pestilente nuestra realidad de cada día? —Pensemos, sin ir más lejos, en los bajos promedios de calidad humana que, en contraste con las clases rectoras indianas de anteaer, ofrecen las iberoamericanas de hoy, incluidos tantos mandatarios que vemos cubrirse de vergüenza año tras año—. Pues es justamente con eso tan contrapuesto con lo que nuestra razón de ser lo tiene que ver todo. Esa razón de ser de lo que somos. Nuestra propia utopía sustantiva, originante y fundamentante, para esto vino al mundo, al decir de Don Quijote.

Precisamente porque la realidad de la que emergía, allá por el siglo XI, era todo lo contrario de lo que soñaban nuestros antecesores. Y lo mismo les pasaría a nuestros «locos» «padres fundadores» de la evangelización india; y al no menos «loco» de Goya, con la secuela suya del esperpentismo; y a los otros «locos» que crearon el colectivismo libre guaraní, o el movimiento obrero y la revolución libertarios desde 1868, desde la sección española de la I Internacional, el foco generador de todos los demás movimientos obreros hispánicos. —En los que, por cierto, el marxismo y el comunismo nunca fueron más que miméticas y tardías máscaras deformadoras, incrustadas a pura fuerza sobre el auténtico rostro de nuestras sufridas comunidades trabajadoras nacionales—.

La utopía liberante hispana tiene hoy por eso más actualidad que nunca. Todo lo que dejamos de hacer, de cuanto estábamos por llegar a ser, es lo que nos está clamando desde esta realidad de hoy, que sigue sin parecerse casi nada a nuestro entrañable sueño creador del que siguen nutriéndose la tradición de nuestro pueblo y lo mejor de nuestros pensadores, escritores y artistas. Y es justo hoy, cuando los falsos dioses de los vecinos se desploman con tanto estrépito, cuando resalta más que nunca este vértigo alucinado con que contradice a lo más hondamente nuestro la aberración suicida de nuestros demasiado ricos, demasiado poderosos y demasiado corrompidos.

Lo importante es haber desembarcado ya en esta orilla donde queda claro que, lo que se debate en todo conflicto es la lucha del hombre nuevo con el hombre viejo. Nunca es ni ha sido importante la lucha de un hombre contra otro hombre, de un pueblo contra otro pueblo, de una clase contra otra clase, y así siempre. Todo eso es lo que ha sido y seguirá siendo, mientras el tiempo de la alucinación dure, engaño y demencia; un poner a prueba trágica y caprichosamente el «reino» del sobrehombre, del mundo de libres.

La única lucha creadora y transmutadora real es el conflicto de cada hombre consigo mismo, hasta dar de sí lo que libre, sobrehumanadoramente, estaba por hacerse. Todo esto tan enorme que tenemos que hacer, lo curioso es que ya se ha vivido. Y además, incontables veces. Lo único que cabe a cada libre-haciéndose es saber vivir *ahora* eso mismo de siempre al modo graciano: con ese «compromiso» siempre inédito y creador que aquí y ahora reclama nuestra evangelidad fundacional, aquel constantemente haciéndose mundo de libres y reino del sobrehombre que tenemos en la «sangre» y el «alma» metafóricos de nuestra cultura. —Añadamos aún, por cierto, que todo esto tiene que ver con la patología nacionalista, a lo Herder, lo mismo que con el estudio del sánscrito—.

Lo que sí conviene precisar es que el menester clave de todos nuestros saberes, y de nuestra más concreta hombridad, está en la custodia y el cultivo enriquecedor de lo que somos. Para dárselo al mundo desgarrado en que vivimos, por lo que pueda servirle. En un tiempo en que para muchísimos apenas queda tiempo ya más que para sobrevivir —pienso sobre todo en nuestra América, en nuestra Filipinas—, tiempo de desespiritualización embrutecedora, de deshistorización amnésica, de embellecimiento de la cultura y el idioma, tenemos que especializarnos quizás más que nada en *anamnesia*. Cuando es la hora máxima de la amnesia y la enajenación de uno mismo, de transferir a otro el dominio sobre sí y sobre la realidad que somos, este trastorno intelectual inducido a toda presión desde fuera está reclamando de nuestra parte el más vigoroso esfuerzo creador, a fin de salir adelante inventivamente desde nuestro recuerdo inconfundible.

El cultivo sistemático de nuestra anamnesia es la vía intelectual que volverá a dejar en nuestras manos el control curativo de la amnesia colectiva inducida, que ahora nos tiene más postrados todavía que la propia miseria o el paro, igualmente inducidos por el sistema de vida que no es externo. Y del mismo modo le quedan por cultivar al hombre hispano que ya está por salir de su propia crisis de trescientos años de vivir a tientas, en morada ajena, —además de la crisis de los otros—, los demás dilatados campos de nuestra hombridad constructiva. Pensemos en lo que tienen por dar de sí, por ejemplo, nuestra hombridad masculina y femenina, tan ancestrales y tan radicalmente nuevas a la vez. O el relanzamiento comunal y liberante —la nueva lectura de lo «libertario»— de lo que ayer mismo fue nuestro movimiento obrero y hoy es la fuerza que tiene por transformar en su raíz este sistema impuesto, que muchos quisieran ver como el famoso «fin de la Historia». Pero eso, como decía aquél, es otra historia.