

LAS DOS MODERNIDADES OCCIDENTALES: LIBRES Y AUTOFUNDAMENTADOS

Por MANUEL LIZCANO

De lo que se oculta en todo parecer y de las dos epistemes del Occidente

El momento internacional de este fin de época

Todos lo sabemos, aunque no lo parezca, o parezca incluso a menudo lo contrario. Pero pocas veces se habrá dicho con la precisión de Zubiri:

«El pasado no pervive en forma de realidad; pervive en forma de posibilidades para afrontar la nueva situación» (*Sobre el hombre*, 612).

Con esto pienso que enlaza la sólida idea de Foucault acerca de la episteme social. Ve este pensador —tan sensible a la fuerza creadora de la cultura española— que convendría tener por episteme a toda forma original que cada sociedad o cada época posee de dar de sí una relación nueva entre microcosmos y macrocosmos. Relación nueva que aprehende de entre las innumerables que están latentes en la amplia sintaxis del mundo (*Las palabras y las cosas*, capítulo II).

Lo que de esto tendría importancia práctica es distinguir algunas de las instancias capitales que están conformando todo entramado de posibilidades sociales. Por lo pronto, ese factor-marco que vemos ahora como la época, la sociedad, la episteme. Pero Foucault nos advierte oportunamente que de suyo esa episteme carece de centro y está bullendo de con-

flictos. No hay época ni situación humana que no nos lo revele. Hay que buscar entonces qué unidades más coherentes se están abriendo paso desde el seno de esa episteme ciega; pero como toda forma de ceguera humana, clarividente, empeñada en orientarse a tientas. Y una voz ancestral nos sirve para designar esas unidades de acción: nuestro «común» tradicional. Lo que es de suyo común es de todos y para todos, la manocomún o el mancomún, lo comunal, lo que exige ser radicalmente compartido, con independencia de que se refiera al municipio o a la compleja comunidad histórica. Pues bien: entiendo que son esos comunes asociados de vidas humanas las unidades de fondo que se están abriendo paso en el seno de toda episteme. (Hace décadas que he considerado indispensable esta noción de «el común» en mis cursos de sociología de la realidad hispánica, ibero- o hispanohablante).

Un común no lo veo así más que como una compartida decisión libre de situarse direccionalmente, para construir un modo definido de hombre y de estar en el mundo, desde el interior de ese entramado o magma de posibilidades que la episteme epocal procura. Lo que sí une a todo común es, en definitiva, su singular sueño o utopía sustantivadora, su original e inédito ideal o sistema de ideas y valores. De ahí dimanan luego su propia memoria o tradición y su nunca repetido modo de invención de realidad.

Es esta decisión comunal la que juega constantemente con las posibilidades. La que hace que un pueblo no consista en ser ni una realidad ni una historia, sino la sustantividad libre que en cada situación crea esa realidad y esa historia. De tal núcleo saca luego cada común sus sucesivos paradigmas de orientación epocal y el haz de arquetipos literarios y artísticos, los cuales le marcan un rumbo inconfundible en tanto que como tal común de hombres y de mujeres sigue en marcha.

Todo esto es lo que, a mi juicio, cuando más claramente salta a la vista es en las épocas de fin de época. Tanto si lo que afrontamos es la crisis final, o de transformación de fondo, que esté afectando hoy a Occidente, como la que afecta al cristianismo histórico; a la España de aquellos tres comunes —de cristianos, islámicos y judíos— que integraron nuestra episteme medieval, como a la de su modernidad del siglo xvi, en contraste con la europea posterior del siglo xvii. Tanto si estamos reflexionando acerca de la sabiduría sobrehumanadora que cabría llamar la «evangelidad» como sobre el actual mundo de la ciencia.

Que hoy estamos atravesando una inusual tempestad internacional de sociedades, de epistemes históricas, es desde hace tiempo un lugar

común. La novedad es justamente ésa: que no esté siendo una sociedad histórica particular la que arrostra su naufragio sino a la vez cuantas existen sobre la Tierra. Como situación para hacer preocupada evaluación de nuestras posibilidades, no está mal. No obstante, el problema se hace menor si logramos reducir la maniobra marinera necesaria al sólo objetivo de guardar el rumbo en nuestro propio común.

No por disociarse de la suerte de otros. Entre otras razones, porque a estas alturas ello sería imposible. Lo que sucede es que cualquier intento de hacer precisamente un esfuerzo de ayuda mutua en la vida de los pueblos es ahora ilusorio para quien no parta de un mínimo de situación sostenible. Esto es, de una situación que nos haga capaces de pisar firme nosotros mismos y de ayudar desde ahí a otros a sostenerse con un mínimo de eficacia.

En algo de esto andan ocupados, como todo el mundo hoy, los pensadores de nuestra época. Recuerdo, por ejemplo, una lúcida reflexión del filósofo mexicano y amigo de hace años Luis Villoro (*Filosofía para un fin de época*, Nexos, mayo, 1993). Bien sabemos que estudios como éste, y mucho más extensos y argumentados, los hay en estas últimas décadas a centenares. Sin embargo, el que acabo de mencionar lo recuerdo especialmente porque va muy al hilo de las ideas que por mi parte quiero desarrollar aquí.

El juicio de Villoro es inteligente y riguroso. Además está amplia y razonablemente compartido en círculos responsables. Alerta sobre lo peligroso de una situación en que se desvanecen las figuras del mundo antes vigentes; y lo hace desde un punto de vista sugestivo. Puede que lo más valioso sea su conclusión. «Si ha de advenir una nueva época, tendrá el rostro que nosotros mismos proyectemos». Pero vale la pena retener el rastro de sus ideas. Todo empezó, ya en serio, cuando la «naturaleza» del hombre se descubrió a sí misma como libertad. Cuando quedó claro para Occidente que la constitución humana radica en aquello que en nosotros se libera del mero aparecer de las cosas en el mundo real. Ahí se bifurcaron los rumbos de Europa hasta nuestros días. Y lo que ahora se ventila es la urgente necesidad de saber adónde condujo esa gran experiencia, la estrictamente «europea», de nuestra libertad en tanto que identificada con la razón, el progreso y el desarrollo científicotécnico.

Sobre este fundamento se intentó construir la ciudad ideal, convertir la naturaleza en morada digna del hombre; pero el resultado fue «socavar las bases mismas en que descansa la vida humana». El hombre como sujeto

que reduce el mundo a objeto de su conocimiento y control terminó en el «monstruo tecnológico». La razón totalizante y única, fuente última de sentido, condujo al relativismo y al nihilismo. La mítica «muerte de Dios» sólo se tradujo en la práctica muerte del hombre. Pero ahí no puede terminar todo. «El hombre no puede habitar en un vacío de sentido que lo trascienda». Si Iberoamérica, África y la mayor parte de Asia «entran en la modernidad justamente cuando los países modernos empiezan a no creer en ella», nuestra actividad intelectual no puede cancelar el pensamiento moderno, pero no puede excusarse de renovarlo profundamente.

Disponemos de materiales suficientes, y quizás sobrados, para una nueva construcción comunal; para reasentar el sentido radical de la vida en nuevas formas de sabiduría; para reabsorber la marginalidad y la miseria populares en una nueva y libre empresa colectiva, al tiempo que llegamos a la fase final del neoliberalismo. Sólo una nueva racionalidad, arrancada de la cantera de nuestra propia comunidad de cultura, puede remediar técnicamente los estragos causados por la técnica en la naturaleza. Y a la vez, reencauzar de nuevo, sobre bases menos movedizas, «el eterno anhelo de una sociedad justa y fraterna». Pero ya no bajo la capa de una pseudociencia sino bajo la forma de una construcción sapiencial inédita.

Como a la vista está, el análisis de Villoro retiene y discute la veintena de grandes nombres clásicos y relatos explicativos que vertebraron la «modernidad europea». Además, aunque no queden expresos, se transparece también en su texto la coincidencia o la controversia con los grandes críticos de estos últimos años: Hazard y Cassirer, Berlin y Berman, Morin, Lovejoy, los posnietzscheanos y los desesperados mayores. Pero quizás lo mejor de toda esta reflexión, tan sin desperdicio, es la fuerza argumental con que nos impele a ir más allá del umbral que nos deja abierto.

Las dos modernidades y su caracterización

A propósito de esto, García Márquez habló hace poco de la simpleza de juicio de ciertos europeos contemporáneos, convencidos de que Hispanoamérica estaba hecha con los desperdicios de la cultura europea. Frente a lo cuál él piensa que con lo que está hecha la actual América hispanohablante es con los desperdicios de su propia cultura. Por aquí es por donde, a mi juicio, van las cosas.

El *Criticón* graciano es hoy el libro de cabecera indispensable a toda inteligencia crítica, no ya entre hispanohablantes, donde no hacerlo viene

acreditando nuestra presente indigencia de espíritu y suprema vergüenza cultural; sino a todo el pensamiento de Occidente posterior a Schopenhauer, Nietzsche y Unamuno. Ciertamente es que los grandes desesperados recientes también beben de Gracián. Pero hay que saber beber los mejores vinos. Son muchos ahora los que han confundido, por venir inevitablemente de donde vienen, la nihilidad sapiencial del sobrehumano desencanto español del xvii con el «acabóse» o con el nihilismo de después de Hiroshima, Auschwitz o el Gulag. Sin embargo, ambas cosas apuntan justo a los dos polos que nos orientan contradictoriamente desde este tremendo desconcierto del fin del siglo xx, bien a una salida creadora por todo lo alto, bien a la perdición de rumbo definitiva que todos temen.

Porque es hora de dejar claro de una vez, que jamás existió «una» modernidad europea, sino dos y antagónicas. De ahí es de donde viene cuanto de airado «conflicto de ideas» representa lo que llamamos la historia moderna y contemporánea del mundo que ahora ha estallado. No viene de su violencia bélica, fratricida, destructora. En eso, por desgracia, no hemos sido nada originales. Ni en Europa y Asia, ni en América o África, ha habido a partir del siglo xvi más ni «mejores» guerras y hecatombes culturales que las que la humanidad «disfrutó» hasta entonces. Como es lógico, horroriza toda la depredación sufrida por los grupos inocentes desde que comenzó el «mundo moderno».

Pero los típicos —y con mucha frecuencia cínicos— llantos «modernos» de los sucesivos coros antiespañol, anticatólico, antigermano, antijudío, antirruso o antioccidental, a partir precisamente de aquella todavía insepulta «leyenda negra», nunca han pasado de ser el pintoresco modo occidental de mantener activa la arcaica superstición maniquea de los dualismos orientales. Nuestra representación histórica siempre necesitó demonizar un «malo» de la película cuando corría prisa sustituirlo por el «bueno» que empujaba para reemplazarlo.

Y aquí es donde aparece, con toda su fuerza, nuestro originalísimo conflicto de ideas, auténtica *première* o estreno en la evolución humana. Lo original de Occidente no era, en modo alguno, su violencia ni su inhumanidad. Al menos hasta que durante los siglos xix y xx se desató el infierno. Lo que tenemos ahora delante es ya otra cosa. Pero lo que en los trescientos años anteriores pasó indeleble a la historia del hombre es aquella originalísima confrontación europea entre sus dos modernidades: la española de la sobrehumanación del hombre y la europea no española de la autofundamentación del hombre.

El «dentro» y el «fuera» de toda realidad

La observación me ha hecho reconocer en todo lo inteligible un «fuera» y un «dentro». Pero asimismo grandes sistemas de pensamiento, como el último de Occidente, el de Zubiri, son muy sensibles a este hecho radical. No hay ante nosotros nada que no sea a la vez un «de suyo» y un «dar de sí». Desde Dios hasta el átomo de energía-materia. Las cosas, nos dice Xavier Zubiri, como se actualizan en la inteligencia es mediante nuestro acto de aprehensión primordial de lo que ellas imprimen en nuestros sentidos. Y además, es así como dejan abierta la vía, no sólo a lo que son de suyo y dan de sí en la respectividad de todas las «cosas» dentro de la realidad del mundo, sino a la escucha de una «voz».

La voz de fondo que en las cosas y en el mundo nos hablan y atan, nos «religan» a ese mismo fondo de lo real que ya no es sensible sino construcción de la razón. Eso que llamamos su fundamento o esencia. Pero sobre todo, más hondamente, adonde nos remiten es al «trans-» último que en lo más recóndito de todo lo real transparece. «Por qué existe el universo no es pregunta para la ciencia», manifestaba no hace mucho Allan Sandage —el más destacado discípulo de Hubble—, en el reciente encuentro mundial de astronomía de Canarias. No es pregunta para la ciencia. Pero sí es una de las preguntas esenciales para el hombre. Y la vía adecuada para formular racionalmente esa pregunta la ha explorado con rigor Zubiri.

Sencillamente, desde un punto de vista racional y filosófico hay que acercarse del modo correcto a lo que el fondo de las cosas y de la totalidad del mundo oculta. Eso que se nos muestra, allende todo acto de fe, como enigma o misterio último de lo real, es lo que todo «fuera» presente a nuestros sentidos, o a la observación empírica, está ocultando como su «dentro» o fundamento más radical. Y ese punto extremo no puede dejar de ser objeto de la intelección humana. Porque es con eso independiente o suelto de toda sensación o representación, con eso que todo esconde de absoluto o libre, con lo que el absoluto o libre sustantivo que es el hombre conecta siempre, en última instancia.

Casi todo esto es estrictamente Zubiri. Y lo que no está en sus textos me es absolutamente legítimo deducirlo de ellos. Pero por ahora nos basta retener que el hombre posee un doble polo o eje de realización suya y de todo: su «fuera» y su «dentro», su forma y su fondo o contenido, lo impersonal y lo íntimo, lo determinado y lo indeterminado, el aparecer y lo oculto, el existir y el representar, el límite y el adentramiento, la cáscara y

el zumo vital, el muro y la fuente, la materia y el espíritu: el de suyo y el dar de sí.

Esta distinción nos procura dos aplicaciones prácticas. Una es que cuanto sucede tiende a mostrarnos algo que oculta, además de un «fuera», en términos de caparazón esclerosado y durísimo. De modo que cualquiera piensa encontrarse con el contenido de algo cuando sólo está tocando, aprehendiendo la corteza que lo tiene blindado. No hay que esforzarse en subrayar los errores de juicio a los que semejante sesgo expone a nuestros juicios. Por otro lado, desde Jung nos hemos familiarizado, por fortuna, con esto de que «fuera» y «dentro», «materia» y «espíritu», polo «negativo» y polo «positivo», *yang* y *yin* son las dos variables que, conjugadas, nos están dando toda la realidad del mundo, de cada cosa, de cada vida humana, de cada época, o episteme o pueblo históricos. Sólo la conjugación de esas dos vertientes nos configura los dos lados del rostro de toda realidad: su lado natural y su lado absoluto, que se suelta o despega de todo lo que la determina, para revelarnos la luz y la voz que está abso-luteciéndola.

La radicalidad de las dos epistemes, griega y cristiana

En la inquieta estela revisionista de lo que para Nietzsche representó el pensamiento griego, resaltan dos notables filósofos y lingüistas italianos: Emanuele Severino y Giorgio Colli. Severino —básicamente *Esencia del nihilismo*, 1982; *La tendencia fundamental de nuestro tiempo*, 1989; y *La filosofía futura*, 1990— arguye con estremecedora claridad que el nihilismo es la esencia propia de Occidente, y que la raíz firme de esa visión de la realidad está de lleno en la razón griega. Todo oscila entre el ser y la nada. Toda cosa o ente, incluido el hombre, retorna a la nada inexorablemente. El ser y el ente no son más que tiempo, mero hacerse o devenir, historia. Mientras, el hombre afirma su patética voluntad de que todo ese mundo del aparecer de las cosas que no son nada, sea. Y todo ese continuo «natura-ser-ente-hombre-nada» no pasa de ser un oscilar en manos de un demiurgo, de unos inmutables que sólo existen para avasallar al devenir, a las cosas-hombre a las que imponen el sentido o la locura de la vana apariencia.

Colli da otro grave giro de tuerca a la misma cuestión —básicamente *Después de Nietzsche*, 1974; *El nacimiento de la filosofía*, 1975; y *El libro de nuestra crisis*, 1982 (versión española, 1991, de la obra original *La ragione errabonda*)—. La filosofía nace con Platón como género literario de escri-

tura. Viene a reemplazar a la anterior oralidad directa de la sabiduría, enseñada de maestro a discípulo. La dialéctica, la retórica y la sofística fueron preparando el terreno para este giro sensacional del pensamiento que representó la sustitución de la era de los sabios por la era de los filósofos.

Del sabio, que no escribía nada, se pasa al filósofo, que sólo se arriesga a exponer tratados especulativos y abstractos a lejanos lectores desconocidos, sin que la verdad comprometa en nada la transformación profunda de la vida ni al lector ni al autor. La situación del sabio había sido muy distinta. Exponía su vida a la verdad hasta dejarse transformar por ella. Y era esta experiencia interior total, arriesgadísima, lo que transmitía, depositándola como simiente a cultivar con solicitud en el espíritu del discípulo.

En adelante, toda la historia de la filosofía —occidental, claro está—, ya no será nada serio en este sentido. Sólo volverá a cobrar el pensamiento su dignidad total perdida cuando de tarde en tarde resurja el fondo sapiencial abandonado. Sólo en esos contados momentos se abrirá de nuevo ante la intimidad la ocasión de repetir, a sus expensas, en plena aventura de la más ambiciosa construcción libre de sí mismo, la experiencia inefable, pero sobre todo nunca «literal», de la propia sobrehumanación. Quizás lo más notable de este salto en el vacío, tan agudamente observado por Colli, esté en el hecho de que la sabiduría no sufrió en cambio ese completo giro espectacular en la cultura judía, como no lo había experimentado en las sucesivas y milenarias religiones-civilizaciones iránias; ni en las indostónicas, en China ni en Egipto.

Pero el abismo abierto así en la historia del pensamiento sí va a afectar de modo decisivo, en cambio, a lo que cinco siglos después de Platón pasará a ser la «otra alma» de Occidente: la «evangelidad» de Jesús de Nazaret. Lo que ahora nos sale al paso es que la más depurada de las formas de sabiduría vividas en la evolución humana va a desgarrarse sin embargo interiormente, desde el primer siglo de su desarrollo, por la necesidad inexorable de convertirse en discurso literario. Será el momento en que Occidente hace suya la herencia de Jesús de Nazaret, pero en forma ya de cristianismo histórico.

La necesidad del método noológico en el conocimiento del Mundo actual

El «giro racional» griego va a tener una múltiple, enmarañada implicación inmediata. Pero su desentrañamiento va a costar, por lo pronto, 20 siglos.

Los resultados positivos de la operación serán históricamente espectaculares y ya irreversibles. Ese territorio de la racionalidad recién descubierto desencadenará prodigiosas construcciones hasta entonces imposibles. La filosofía, en efecto. Pero también la ciencia. Y su multifacético campo de aplicaciones tecnológicas, ya en adelanté en crecimiento exponencial. Y la democracia política. Otra riqueza excepcional aporta la racionalidad. Libera al hombre del sacralismo oriental, que llevaba casi diez milenios santificando el régimen de dominación de unos hombres y pueblos por otros con sólo añadir al «orden» de los imperios «divinos» todas las hierofanías que presentan a la deidad como un poder irresistible. —Por cierto, que apenas se ha reparado, en este punto, en la fundamental laicidad desacralizadora intrínseca a la enseñanza de Jesús de Nazaret. Laicidad que de suyo refuerza con la mayor naturalidad a todo el discurso racional griego—.

Ya hemos tenido ocasión, sin embargo, de observar en principio hasta qué punto este «dentro» de la cultura occidental se nos ha endurecido y esclerosado en un «fuera» aberrante, de monstruosas alucinaciones e infernación histórica. Pero a la vez, como no podía ser menos, dado que está aún por demostrar que la especie humana consista en un mero «aparecer desesperado» de la Naturaleza, la cosa estaba lejos de haber acabado ahí. Es cierto que una exposición mínimamente rigurosa de la noología en cuanto saber total acerca del *noús* humano no corresponde a esta ocasión. Sólo podemos señalar de momento su irrupción imparables, tras las entrecruzadas aportaciones que acumulan en los últimos cien años, desde todos los puntos del horizonte intelectual, Eucken o Max Scheler; Unamuno y Zambrano; Sombart, Teilhard, Jung o Durand; Morin y Zubiri. Otra cosa es que hayamos llegado ya a discernir con claridad el *organon* adecuado para deslindar lo que en el campo global del saber noológico pertenece a sus tres territorios componentes. Pero al menos estos están claros.

En primer término, digamos, el ámbito estricto de la «animalidad humana». («Antropomórfica», propia de un viviente que se da a sí mismo su propia forma; corpóreo-psíquica —masculino/femenina, emocional-afectiva, relativamente consciente de su mutación específica en curso...—; la base de la «Ciencia del Hombre» teilhardiana; la exploración estructural y dinámica de los tres vectores antropológicos de la generación-erotismo, la apropiación de recursos y la génesis y alucinaciones de la voluntad de poder). Después, el ámbito de la «inteligencia sentiente». (El que ha explorado Zubiri exhaustivamente. Las dimensiones intelectivas de la racionalidad lógica, filosófico-científico-tecnológica; de la comunalidad sapiencial; y

—la que él menos pudo desarrollar— de la soñación creadora de realidad nueva incesante: el dilatado territorio en los *fictos* y *constructos* humanos, colindante tanto con la no-realidad o la nada como con la trans-realidad del ab-soluto y la ab-solutez de fondo de las cosas y el mundo reales.) En tercer lugar, el ámbito de lo que bien cabe llamar la «ab-solutidad filética». (El hombre es constitutiva y radicalmente un libre-haciéndose.

Haciéndose en tanto que lo que hace, implantado en el tiempo, es el «dentro» de un mundo de libres en el cual morar a la altura de su dignidad y su grandeza. Pero «mundo» suyo, propiamente humano, que de momento le excede, se le ha «encasquillado» como si dijéramos. Necesita todavía un tiempo añadido para sacarlo de su esperpéntica y minúscula versión actual de «teatro del mundo». —Aquí el peliagudo, aunque tampoco tan difícil de ver claro, «problema del mal».— Y la sustantividad del libre-haciéndose es doble: a la vez cada vida humana es de suyo una «intimidad» personal; y una «utopía» creadora. Ambas dan de sí fuera de sí, desde la frágil figura de cada ciudadano, de cada actor social, la red inmensa de sus comunes y epistemes, épocas, sociedades, economías, culturas, estilos y religiones.

Pues bien: lo que la noología descubre y aporta en medio de tanta complejidad, no puede ser ningún mero sustituto razonable de la abstracta metafísica del ser y sus entes, impertérrita hasta Heidegger y que Zubiri cancela definitivamente. Igual que es incompatible con el simple naturalismo de fondo que todavía impregna, *malgré tout*, la sociología de las ideas con que Morin pone brillante punto final a su ingente, imprescindible, obra de *La Méthode*. No. La noología no da su talla intelectual más que en la medida en que justamente nos ofrece, en cada momento y situación del tiempo terrestre, el método que permite aprehender cómo cada instante del hombre es eterno. Cómo la «actualidad» es eterna. Que no hay ningún «punto final» en ningún momento de nuestra existencia: ni en los que cultiva el arte de la vida ni en los que prepara el arte del bien morir graciano.

Que sólo hay puntos y seguidos. Todo lo más, muy de tarde en tarde, algún que otro punto y aparte. Pero la coherencia del discurso que narra todo lo humano no se interrumpe jamás. Pues lo que se esta tensando en cada situación humana, individual o colectiva, íntima o utópica, triunfal o adversa, «buena» o «mala», es siempre algo infinito y eterno.

Y en última instancia, la filogénesis del hombre era un poco más complicada de lo que se empeñó en ver aquella filosofía naturalista del «buen

burgués», positivista, científicista, materialista —el marxismo sólo desvió al movimiento obrero; en la falsa dirección de una inmensa y regimentada «clase media» dentro de la «sociedad de masas»—, que quedó ya a nuestras espaldas. La ab-solutidad es constitutiva en el hombre porque, a la vez que animal natural, *sapiens* biopsíquico, pertenece también a un paradójico *phylum* divino, como la teoría de la «evangelidad» explica. Y este hipercomplejo hijo del ab-soluto lo que está ahilando en su morada del tiempo no es otra cosa que la cubierta larvaria de su metamorfosis mutacional, de su propia sobrehumanación.

Pero se ha hecho hora ya de que anotemos algunas conclusiones de lo que llevamos visto

Los Occidentales posclásicos: hispanos, anglogermanolatinos y eslavos

El dramático dilema griego entre sabiduría y filosofía

Sobre esto cabría añadir alguna puntualización. Pareciera, por lo pronto, que después de todo lo que ha pasado en Occidente, una de las cosas que el hombre ya no se puede permitir es seguirse ahogando en lugares comunes. Cosa difícil de evitar, desde luego, en esta verbena estruendosa de la civilización «mediática». Pero la principal sospecha tendría que centrarse precisamente en todo lo que hoy se nos transmite ambientalmente como obvio. El arrastre de lugares comunes, la vacación de la inteligencia crítica está a punto de dejarnos irreparable el lenguaje mismo. La regla de oro, en todo lo que mira al pasado, no puede ser más que liberarse de toda falsificación, y aún de toda retórica, reaccionaria, tradicionalista. Pero no con más ahínco que el que pongamos para liberarnos de toda falsificación o retórica progresista, autofundamentada. Si no, no seremos evaluadores racionales de «las posibilidades con que contamos para afrontar la nueva situación», sino un mal resonador de nada. De un pasado con el que ya no cuentan ni el «pasadista» ni el «pasadófono».

Tengo para mí que el cortocircuito, el drama de Occidente imposible de arreglar hasta ahora, anda por esto tan olvidado de que habíamos perdido históricamente la sabiduría. Habríamos llegado hasta a buscarle sustitutos racionales tan tristes como la socorrida ética o moral de los adoradores del progreso, vueltos de espaldas al ab-soluto porque Dios «se había

muerto». Nadie se podía creer que mirando en esa dirección Godot no llegase nunca. El final de Occidente, plétórico de corrupción y de espanto, iba a encargarse de ponernos ante el «cementerio bajo la luna», el nihilismo en que terminó tamaña alucinación.

*Las modernidades que se construyeron en lengua española
y en las europeas no hispanas*

En las dos modernidades básicas en que se bifurca Occidente cuando nace el mundo moderno, se enfrentan las dos experiencias radicales de su racionalidad-laicidad-sobrehumanación originaria. La de la «hombriedad» liberante «jesuana» del hombre sin-límite, del libre heredero de la riquísima experiencia sapiencial y mística anterior, llevada a plenitud. Y la modernidad de la «autofundamentación» del hombre que intenta ver qué pasa si prescinde de su ab-solutidad más íntima. Por supuesto, que hay que distinguir con todo rigor el pensamiento occidental respecto de la autofundamentación. No son lo mismo. Pero entre ambos fenómenos hay que saber notar a estas alturas el sutil terreno común que los une.

El constructo original que Occidente ha aportado a la evolución humana es esta operación del espíritu mediante la cual el hombre queda centrado racionalmente en su libertad. Y esto, con independencia de que, exagerándolo, ese «dentro» descubridor conduzca torcidamente al «fuera» de la autofundamentación; y peldaño a peldaño, de ésta al nihilismo. Pero lo que importa a fin de cuentas es que un paso enorme se ha dado en el proceso del destapamiento de la ab-solutidad, del soltamiento, de la libertad humana. Lo que sin embargo no quita nada a cuanto de negativo ha tenido toda la operación del ocultamiento de la realidad por el ser, de la sabiduría por la especulación de cátedra y por la ética, del hombre por el individualismo o el sujeto, de la ab-solutidad y la íntima y utópica transformación sobrehumanadora del hombre por la primacía de las realidades terrestres.

*El residuo «premoderno» de los Imperios en la historia
de Europa y Estados Unidos*

Los Imperios han sido en Occidente un anacronismo oriental, retardatario respecto de nuestra gran invención: la racionalidad de la liberación del hombre. Todavía en la Edad Media es medio comprensible el anacronismo imperial de la Cristiandad. No había dado tiempo a digerir ni la racionalidad ni el mensaje cristiano. El cual tendría, por cierto, una de sus mejores

y más paradójicas floraciones en el sufismo islámico (Esto es lo que vio con acierto genial Asín Palacios —*El Islam cristianizado*, 1931— y no ha sabido entender después el empacho de esoterismo de Henry Corbin —*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*, 1958—.)

En esta línea hay que entender el hecho de que el español fuera el primer Imperio, a la vez que el dinamismo creador, del Occidente moderno. Los dos Imperios europeos subsiguientes, el francés y el inglés, así como los transeuropeos estadounidense y soviético, no sólo era lógico que se comportaran como rivales antagónicos en los campos político, diplomático, militar, cultural y económico —aún seguimos con Gibraltar o Malvinas, entre tantas otras cosas—.

Se trataba sobre todo del grave enfrentamiento espiritual que venimos considerando. Lo que hizo a los rivales europeos antagonistas de la polifacética España —del conjunto transnacional de pueblos hispanohablantes—, fue algo mucho más grave que un problema de hegemonía mundial, que además ya había prescrito con la decadencia y el desengaño españoles. Fue la incompatibilidad de dos figuras del mundo.

Y esto ha venido arrastrándose cuatrocientos años, hasta mediado el siglo xx —ingreso de España en la OTAN y en la actual Unión Europea (UE)—, siempre que se ha encontrado pretexto para demonizar de nuevo a los españoles. Seguir con ese juego ya no le sirve a nadie. Hay que poner, pues, en lugar de este «imaginario de nada» el juego de los verdaderos factores del conflicto. Pero habida cuenta de que la figura del mundo en la que estaban empeñados los españoles, en vez de mirar sólo a la de sus rivales, es un ejercicio intelectual que en estos momentos sirve tanto ya para despejar las posibilidades reales de los hispanohablantes como las del resto del mundo presente.

El «dentro» y el «fuera» de la modernidad en lengua española

El hecho central en este asunto es que España creó la «Edad Moderna». Los otros enfoques todavía en circulación son ya algo caducado, perdido en una lejanía fantasmal. España creó los tiempos de la modernidad con la Reforma de Cisneros (Universidad de Alcalá de Henares, 1508; brillante y sistemático cultivo de las lenguas orientales; depurado terreno preparatorio de la gran mística y la explosión artística y cultural que viene inmediatamente); y además, con la evangelización del hombre americano, el no europeo y su clamoroso reconocimiento como igual. Todo esto no se hizo de una pieza, sino como quien compone un mosaico roto. Pero se anticipó,

con mucho y en profundidad, respecto a todo lo que planteó la Reforma de Lutero (1520).

La modernidad es también obra española con el pleno surgimiento de la literatura, el arte, la mística, la cultura y las ciencias del árbol sapiencial, un siglo antes de la Ilustración. Y recorrió a pie firme, con anticipación de siglos, el camino de las libertades sociales y políticas. No hay que insistir en que esto se hizo mirando para otro lado que el del torcido encapsulamiento autofundamentado e individualista. Se hizo sobre el antiguo camino de sabiduría que la filosofía letrada —la «canónica» y la de los *nouveau philosophes*— había dejado de transitar.

Pocos pueden seguir sosteniendo hoy que este horizonte sea inferior a otros. La tradición de la república comunera y libertaria hispánica es demasiado sólida para que nadie la pueda menospreciar racionalmente. El régimen de las «Partidas» castellanas (1263 y 1265) —*El concepto cultural alfonsí*, Francisco Márquez Villanueva, 1994, 32-33—, en un momento en que el resto de Europa no podía concebir nada mejor que el sistema de servidumbre feudal, inaugura el camino que cinco siglos más tarde seguirá la Revolución Francesa. Con bastante más éxito de público y crítica; aunque también es cierto que en versión muy reducida y desvirtuada.

Es el camino que mientras tanto habrán seguido, con las altas y bajas inevitables, otros importantes monumentos cívicos españoles que honran el género humano. Tales como los fueros municipales castellanos, leoneses, aragoneses y las demás libertades de los reinos peninsulares en la Reconquista; la abortada —pero señaladora de mínimos sociales infranqueables— revolución comunera de 1520; la espléndida discusión pública en Salamanca sobre los derechos del hombre americano, que centra intelectualmente el siglo político español del xvi; así como el neto predominio del «partido indigenista» y comunero, bajo los Austrias, sobre el «partido encomendero» o burgués, en la constitución que organiza a los reinos indianos. —Uno de cuyos resultados es que ahora sigan vivas, pese sobre todo a las brutales desamortizaciones de los gobiernos «liberales» desde la Independencia, las admirables «naciones indígenas» hispanoamericanas de nuestros días. (*Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, Indalecio Liévano, Bogotá, 1964)—.

Claro que, si bien en todas estas cimas resuenan de continuo los ecos de una poderosa tradición culta y popular, también emerge al mismo tiempo

el «fuera» que se contrapone al «dentro» de dicha construcción hispánica: la de la modernidad liberante y de América. Son las famosas «luces» y «sombras» con que a menudo se intenta zanjar rápidamente tantas discusiones ya sin sentido. La verdad es que nuestro haber de posibilidades presentes tanto tiene de hazaña civilizadora y espiritual como de escarmiento, de imperecedero desengaño, por el sesgo duro que en lo militar, lo económico y lo político dejó impreso la empresa del Imperio y la Conquista.

El «dentro» y el «fuera» de la modernidad protestante e ilustrada

Pero aún andan por ahí los fantasmas insepultos de la autofundamentación europea. Reforma, Ilustración y Revolución Francesa siguen siendo, imperturbables todavía, como si nada, los hitos con los que Habermas (*El discurso filosófico de la modernidad*, 1985, 28-29) celebra a Hegel, por aquello de que tales acontecimientos fundan a su juicio la Edad Moderna. Para Hegel los motores de esa modernidad saltan a la vista. Son la subjetividad y la laicidad. Lo que es lógico que no advirtiera Hegel, dado el medio en que se formó, pero es inconcebible que aún siga sin entender Habermas, es que tales motores son los mismos que habían dinamizado antes la modernidad hispana. Sólo que en la empresa española lo que se exaltaba era bastante más radical: la intimidad del libre, en su liberarse de toda atadura exterior, y su laicidad sobrehumanadora del común de libres. Un doble ímpetu arrollador que sólo pondrá de relieve el análisis de los tres perennes arquetipos hispanos: *Don Quijote*, la *Subida* juancruciana y el *Criticón* graciano.

Tendré más ocasión de seguir el tema. Pero quedémonos de momento en que, no pudiendo ocultar el discurso habermasiano todo el «fuera» negativo de la modernidad de la autofundamentación, tampoco está acertado en la necesaria evaluación correcta del haber de posibilidades que contiene su propio «dentro». Porque tanto Habermas como la tradición idealista en que se apoya, en nada desvanecen el hecho de que «su» modernidad es una modernidad, además de segunda, resentida. Resentida todavía, después de tantas cosas importantes como están ocurriendo, contra un rival que prácticamente dejó de existir hace siglos. ¿A quién benefician hoy semejantes artificios?

El «dentro» y el «fuera» de la modernidad eslava

Desde 1989, la caída del muro de Berlín marcó el final del último Imperio europeo: el zarista-soviético. El proceso de desintegración a medio plazo

que ese acontecimiento ha abierto ofrece más semejanzas, a mi juicio, con el de la Monarquía indiana, a partir de 1820, que con la caída, más «controlada», de los Imperios francés e inglés. La figura noble de Gorbachov, arrollado por la brutalidad de las fuerzas desencadenadas, creo que guarda incluso gran analogía con la de Bolívar. Sería de gran provecho para todos que, en el escenario en que andamos, tuviéramos calma para completar el análisis sin prejuicios de las posibilidades que nos han dejado para afrontar la nueva situación el dentro y el fuera de hispanohablantes y anglogermanolatinos, con una evaluación correcta de este «tercer Occidente», el eslavo. Una recepción del «impacto exterior» ilustrado tan adversa como la sufrida por el orbe hispánico, redujo también desde el xviii la episteme rusa a algo que para el anglogermanolatino oscilaba entre la irrelevancia y lo demonizable. Durante la guerra fría Rusia ya no era siquiera Occidente, sino «Oriente».

Tanta discusión absurda tras la Segunda Guerra Mundial acerca del marxismo y el «socialismo real», vistos como «sociología» o como «escatología», a gusto de cada público —aquel tiempo de las «conversaciones católico-marxistas» y las «alianzas objetivas» entre la fe y la «revolución»—, una de las cosas importantes que ocultaron fue la grabación musical de fondo de Rusia como constante de Occidente y del espíritu. El dinamismo imperecedero de un eje intelectual, digamos, Dostoyevski-Berdiaeff-Solse-nitsin, debiera bastar sin embargo para detectar la presencia de otra emisión esencial del «par de almas» conjugadas helenismo— «evangelidad». Lo único nuevo aquí sería que en vez de haber conducido a la modernidad del libre hispano o a la del autofundamentado racionalista apartado por Rusia es otra constante de la Europa atenta a Jesús de Nazaret. Qué se yo. Quizás sea una Europa de la «expiación» a lo Levinas, del dolor reparador por el mal causado históricamente al rostro del «otro». Y más en concreto, visto ahora el tema, finalizando el siglo xx, y desde Rusia, al hombre de Asia. De cualquier modo, la variable espiritual que han cultivado el cristianismo y la cultura eslavos es intrínseco también a Occidente. La aceleración del tiempo histórico puede ahorrarles algo del interminable «tiempo muerto» que nos ha tenido a los hispanos al margen de la historia desde 1820 hasta el momento re-integrador hecho explícito en las Cumbres Iberoamericanas. Quizás puedan ahorrárseles nuestras duras «tinieblas exteriores» a unas cuantas generaciones eslavas. Aún así, es difícil imaginar por ahora una generación rusa que ya no esté ocupada en curar sus inevitables llagas de esta decadencia que les acaba de estallar. Es una lástima para todos.

El sueño sapiencial de Occidente: de la sobrehumanación al esperpento

*El desgarramiento cristiano entre sabiduría y filosofía,
entre evangelidad y poder*

A muy amplios rasgos hemos considerado lo que dieron de sí hasta ahora, en manos del hombre occidental, el par de opuestos que tejen la compleja unidad ab-soluto/terrestre del hombre. Durante el largo pasado preoccidental, el hombre sacralista, por un lado, construyó los sucesivos Orientes dualistas y teocráticos, incluidos los aborígenes de América, así como sus grandes sincretismos y decadencias imperiales. Por otro lado, crecieron los fecundos mitos del origen: el común sin Estado (*La société contra l'État*, Pierre Clastres, 1974); y las místicas de liberación interior. Luego ha venido la gran confrontación, en cuya resaca estamos, del hombre «sin fundamento fuera de sí mismo», el nihilista, frente al paradigma de los libres y la sobrehumanación en marcha que trajo consigo la evangelidad. En la estela de esta evangelidad sapiencial hemos visto cómo emergió de un modo destacado, aunque no exclusivo, la episteme hispánica. Pero hasta el corazón de la cultura en lengua española alcanzó de lleno una perturbación muy grave. Es la que produce el hecho de que el «fuera» de esa misma evangelidad, esto es, el cristianismo histórico, al tener que asegurar su presencia institucional continuada en los sucesivos escenarios epocales a partir del gran sincretismo helenístico y la decadencia imperial romana del tiempo de Constantino, quedara impregnado de una dosis altamente contaminante de voluntad de poder. Una tormenta de teocratismo tardío y de hostil secularización naturalista subsiguiente, fue la trágica consecuencia. Ello provocó una emergencia desenfocada enferma, de la plena laicidad creadora del hombre sobre la Tierra. Y particularmente ha mantenido durante toda su historia a la episteme hispanohablante como una especie de problema insoluble. Como dice nuestro humor negro popular, «siempre detrás de los curas». Pero con las actitudes más contrarias que se pueda imaginar.

*La complejidad de España: la Cristiandad-Reconquista, Sefarad
y Al-Andalus, el Orbe indiano y la Revolución*

No podemos hacer ahora más que esbozar los rasgos principales de la caótica conflagración/armonía de comunes heterogéneos que se vienen dando cita en esta «Plaza Mayor» de nuestra episteme hispánica. Nada sería más fácil que dar aquí cinco cuadros sinópticos referidos a los principales nombres y acontecimientos que recogemos en este epígrafe. Los

que aludimos como Orbe indiano —del siglo xvi hasta el paso del xviii al xix— y Revolución son más conocidos. Pero los cuadros habría que comentarlos y se haría largo. Añadiremos, pues, dos breves precisiones.

La revolución hispánica abarca hasta hoy mismo, a partir de las desamortizaciones o depredaciones anticomunales de la economía agraria de las que hace objeto a su pueblo nacional respectivo cada burguesía de ocupación (el fenómeno lo expone con rigor Indalecio Liévano, por ejemplo, en la obra señalada). El período comprende también el establecimiento en toda la región —incluidas España y Portugal— del régimen de colonialismo internacional capitalista. —El Tercer Mundo posterior a 1945— Ambos factores generan un movimiento obrero y campesino de características revolucionarias irreductibles a los esquemas europeos posteriores a 1917. —La revolución mexicana ya había tenido lugar en 1910, por una vía totalmente distinta—. Sólo después de fuertes guerras civiles revolucionarias cuyo centro generador está en la española de 1936, algunos reducidos grupos socialcomunistas y socialfascistas logran apoderarse de ciertos gobiernos de la región. Dejada atrás la socialmente devastadora «década perdida» de los ochenta, pudiera estar cerrándose este dilatado tiempo revolucionario. Una nueva reactivación económica general, a la que por primera vez no estarían siendo ajenos ni hostiles el Tratado de Libre Comercio estadounidense y los acuerdos que promueve la UE, podría estar anunciando el final de la revolución hispánica.

La otra precisión importante atañe al estado de la cuestión, hoy, en cuanto a Sefarad y Al-Andalus. La nómina de filósofos y místicos de la España islámica es ya un extraordinario motivo de orgullo cultural hispano. El saldo que dejó la desmedida controversia entre Americo Castro y Sánchez Albornoz, tras el colosal trabajo de Asín Palacios ya aludido, constituye ahora un legado imperecedero para todo el mundo hispanohablante. Legado que también ha contribuido a enriquecer algún sobresaliente investigador hispanoamericano, como la puertorriqueña Luce López Baralt (*San Juan de la Cruz y el Islam*, 1985). Una decena de grandes de españoles/musulmanes reclamaría al menos el nimio comentario de sus obras. Tenemos que dejarlo aquí en el recuerdo de sus nombres, del siglo x al xiv: Ibn Masarra, Ibn Hazm, Ibn Al-Arif, Ibn al Sid, Ibn Tufayl, Ibn Bayya (Avempace), Ibn Rusd (Averroes), Ibn Arabí, Ibn Jaldun... —*El Islam de Al-Andalus*, Miguel Cruz Hernández, 1992; *El Islam en España*, Juan Vernet, 1993—.

Otro tanto nos sucede con los filósofos y místicos españoles sefardíes: Ibn Gabirol (Avicibrón), May-Mun (Maimónides), el autor anónimo del Zohar

(*el Libro del Esplendor*), Abul Afiya, Sem Tob, Ben Adret, Ben Nahman (Najmánides), más los restos de la diseminación de Sefarad, como León Hebreo, Spinoza o Montaigne, o el ejército interminable de los conversos... —*Historia de los judíos en la España cristiana*, Yitzhak Baer, 1945-1959: la versión española, en 2 volúmenes, es de 1981; *Los judíos en España*, Haim Beinart, 1992; *Los judíos de España*, Henry Méchoulam, edición 1992—. El cúmulo de temas que suscita la obra de estos españoles o hispanos eminentes, de vida con demasiada frecuencia trágica, sería ingente: la fijación de los textos talmúdicos, el género de los poemas sacros que los poetas españoles incorporaron a la oración litúrgica sefardí, la creación también española de la cábala mística, el implacable «destino» lírico que nos empujó a unirnos durante quince siglos para hacer imposible al final que pudiéramos seguir viviendo juntos...

Sólo dos observaciones en este punto. Primero, el esplendor del Islam y el Israel españoles, un tesoro que compartiremos ya siempre con ambas culturas semitas, coincide y culmina con el simultáneo esplendor de la España cristiana que terminaba de salir del largo trance de su propia Pérdida/Reconquista. Un esplendor cristiano que representan en el siglo XIII Raimón Llull, el extraordinario intelectual y gobernante que fue Alfonso el Sabio y las Escuelas de Traductores en las que Europa aprendió la tradición grecolatina también perdida por su parte. Segundo, la única compensación posible al olvido de estos grandes «españoles» islámicos y judíos del pasado está en que los hispanos de hoy incorporemos su obra al haber de posibilidades reales con que contamos para afrontar nuestra situación actual. Poseemos un patrimonio cultural inmenso, es cierto. Pero nada se pierde porque, en vez de mutilarlo, como hasta ahora, lo dilatemos hasta todo cuanto dieron de sí nuestros predecesores. Todo eso lo necesita la humanidad en su crisis presente. Tanto al menos como los recursos económicos y técnicos. Es hora de que lo incorporen a su acervo educacional nuestras juventudes. La formación de hombres-robot no es nuestro problema.

Los arquetipos que fundamentan el Occidente sapiencial

Los españoles cobraron conciencia de serlo a través de un colosal proceso de mutaciones y mestizaciones que hicieron del hombre hispano un rompeolas del mundo histórico (Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, 1992). El punto culminante de esa singular trayectoria humana lo constituyó nuestro siglo clásico. En ese tiempo, desde el Cisneros renacentista hasta el barroco del Desengaño, se configuraron los arquetipos que han fundamentado y dado carácter inconfundible al hombre —al varón y a la mujer— hispanohablante.

La desmesura del libre en el arquetipo de Don Quijote

Nos encontramos así ante el tema clave, para el pensamiento en lengua española, esto es, para el hispanismo filosófico, de la «hombridad». Hay que recordar siempre esta valiosísima recepción que hace Unamuno del concepto de hombridad, tomándolo de la «hombridade» portuguesa, de Oliveira Martins (*Historia de la civilización ibérica*, 1879). Esta idea expresa de la manera más radical y adecuada la prioridad absoluta del hombre y su dignidad, de lo humano, frente a la razón y frente al mundo. Todo el humanismo español hay que leerlo como hombridad si no quiere sacarse el tema de contexto. Lo que el arquetipo de *Don Quijote* representa no es así otra cosa que la capital idea filosófica del sueño creador de la vida humana y del mundo real, en los términos precisos de la desmesura del libre. El libre es el «anarca» de Jünger (*Eumeswil*, 1977), el sin principio ni norma, ni *arjé*. Pero no porque los transgreda sino porque los excede. Lo que de él exige su condición humana es la sabiduría y la experiencia de absoluto. Y lo que éstas le exigen es sobrehumanarse. Éste es el núcleo de la antropología filosófica de Jesús de Nazaret. Se trata de algo muy por encima de cualquier código, ni externo ni internalizado. El libre se atenderá a los códigos y a las leyes comunes, cómo no. Él no viene a destruir la sociedad, sino a elevarla. Pero lo que cumpla no será en razón de que se lo imponen o le reprimen sino por la necesidad de señales visibles que tiene toda sociedad o todo común. La necesidad pública de indicadores inequívocos para el nivel del que no deben descender las aguas, si lo que se quiere es que cada cual beba lo suyo y no se desperdicie o se desborde aquello que es imprescindible a la vida digna de todos.

La nihilidad de la vida en la sabiduría juancruciana de la Subida

La experiencia mística, de oración interior, es el mejor campo de estudio objetivo de la intimidad del hombre, del libre-haciéndose. Todo el universo y la historia no valen lo que un pensamiento del hombre. Esto no es ninguna idea luterana sobre la «subjetividad», claro está, sino la clave juancruciana de la nihilidad de la vida en tanto que metamorfosis liberante; anihilamiento antinihilista; ideal de «liberación» interior creadora de toda posible realidad nueva, frente a la violencia emancipatoria incapaz de construir el hombre nuevo en la humanidad nueva. Aquí está la clave del arco del Occidente sapiencial: en los antípodas del cruel individualismo autofundamentado.

La utopía crítica —desengaño sobrehumanador— en el Criticón graciano

El viaje iniciático que lleva al sabio Critilo y a su hijo el joven Andrenio a través de la corte —medio infierno, medio farsa del mundo— de Felipe IV, recoge con fuerza inigualable el ideal graciano: la utopía creadora de toda realidad es intrínsecamente utopía crítica. Nadie más que el hombre es el hacedor, para bien y para mal, del «teatro del mundo». No tiene otra manera de hacerse a sí mismo. Este es el núcleo —sapiencial por supuesto— de toda empresa política, democrática, comunal, en la medida en que aún no esté escindida por la dominación, por la corrupción que acecha de continuo a toda vida común en forma de embellecimiento interior, de privilegio y despojo del pobre, de voluntad de poder. La sociedad existe para educar la intimidad compartida, el común de libres, el mundo de libres, la «sobrehumanación» del hombre. Esto cuesta, después de todo, el mismo esfuerzo y mucho menos gasto que todo lo empleado hasta hoy en la deshumanización del hombre. Por fortuna, se está recuperando a Gracián a marchas forzadas. Aún es tiempo. No obstante, goza todavía de circulación irrestricta su doble caricatura estereotipada. Cuando no se le ve como un autor «pesimista» es porque se arrastra el lugar común de que fue un «moralista» consumado.

El reverso del sueño: esperpento, otricidio y autofundamentación mimética

Todo lo anterior es el «dentro» del Occidente sapiencial: de España. El «fuera», que será de ordinario lo único por lo que se nos juzgue, es lo que se nos ha ido quedando contrahecho. Esperpento, contrahombridad. La imagen sarcástica que queda del paso de la grandeza en los que interiormente la han perdido. Otricidio, contraliberación. La obsesión de destruirse a sí mismo por rencor u odio hacia el otro. Autofundamentación mimética. Contrasobrehumanación, deshumanización nihilista. Pero lo singular aquí es que no se trata, entre españoles, de invención propia sino de pura imitación del de al lado, del rival. La alucinación enajenada del «extranjero de dentro».

El sueño occidental de la razón: del hombre autofundamentado al nihilismo

Los arquetipos que sostienen al Occidente autofundamentado

Lo que necesitamos caracterizar y tipificar ahora es el paradigma elegido por el hombre europeo no hispano, al romper éste con toda su vinculación

ab-soluta y ponerse a sí mismo, a su vida terrestre como fundamento de toda la realidad; incluido lo que él decida sobre Dios. Igual que acabamos de hacer con la trilogía de arquetipos sapienciales hispánicos, buscaremos ahora los anglogermanolatinos de la autofundamentación, a los tres niveles constitutivos de la realidad y la intelección humana: en el campo del estar del hombre en la vida y en la realidad; en el campo del fundamento y el sentido ab-solutos (cualquiera que sea la actitud adoptada ante el ab-soluto); y en el campo de la sociedad y la historia.

La razón-poder individualista en el arquetipo del Fausto

Es lo opuesto a la hombridad como desmesura del sustantivamente libre. Aquí radica la clave de lo que graciosamente hay que hacer para entender todo el mundo de la autofundamentación: «las cosas del mundo todas se han de mirar al revés para verlas al derecho» (*Criticón I*, 126). Fausto marca la diferencia abismal entre el «individuo» y el «libre», entre «individualismo» y «liberacionismo». La etimología misma de «emancipación» hay que traerla del auto-desarrollo fáustico. La «jaula de hierro» en que entran los desprovistos de libertad o dignidad ab-soluta. El reino de la «moderna» predilección por lo abstracto y las grandes palabras vacías de las que el hombre autofundamentado necesita y anhela embriagarse. El espíritu o el determinismo de la Tierra, el delirio por el «polo de tierra» humano que hará adoptar a los científicos sociales su modelo tecnopastoral de la vida humana (Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, 1982/15, 23-33).

La Institución contra la evangelidad en el sueño de Calvino

El nihilismo tomó toda su fuerza cuando la Reforma empezó por poner a Dios en el lugar indebido. Al hombre se le vio como pura miseria y maldad. Dios era todo lo contrario del hombre. Le aplastaba, y todo lo más podía sentir misericordia por algunos. Los elegidos, por supuesto. Todo el éxito, el triunfo y el poder estaban proclamando sobre la tierra la suerte o el éxito de los predestinados para ello; y los pobres y vencidos sólo anticipaban ahora su condenación. La contraposición original —que tanto tiempo venía afectando al cristianismo histórico— entre la experiencia mística o la sobrehumanación compartida, de un lado, y el poder de la tierra por otro; entre la «debilidad» jesuana y la «fuerza» (Simone Weil), desembocaba ya abiertamente, con la *Institución de la Religión Cristiana* (1559) o en *De la elección eterna de Dios* (1552), en la escisión entre Dios y el hombre, en la medida misma en que la escisión absoluta entre los

hombres tenía su raíz en un Dios dispensador arbitrario y totalitario de todo bien y todo mal.

El arquetipo del Leviatán en el despotismo autofundamentado

La única pieza que faltaba para que todo este universo de la autoproclamación del hombre como el absoluto mismo funcionara igual que un reloj, la procuró el *Leviatán* hobbesiano. Los negocios todos de la vida humana dependen de que unos cuantos se pongan de acuerdo para ejercer su despotismo sobre el común. Es la antítesis, punto por punto, de la concepción sobrehumanadora graciana (siempre que hablamos del sobrehombre en Gracián y en la evangelidad estamos diciendo lo contrario del «superhombre», que sólo puede serlo en tanto que situado «sobre» los demás, sometiéndolos). El hombre escindido cae en el desamparo si no está bajo la mano de sus déspotas.

El reverso del sueño: el nihilismo, el todo de masas y el mercado de hombres y pueblos

No me he esforzado mucho en destacar el «dentro» positivo de estos tres últimos arquetipos, porque su panegírico está en todos los manuales. La civilización mundial en que hoy vivimos está construida sobre los pivotes faústico, calvinista y hobbesiano. Todavía durará algún tiempo la ola de nuestros neoilustrados.

Ya vimos cómo no es que se pueda identificar lo construido por la modernidad europea no hispana con sólo el lado nihilista, y menos con el nihilista extremo de la autofundamentación. Sería absurdo. Son hombres los que la construyeron, no hidrófobos. Algo noble pretendían cuando emprendieron aquello. Y eso merece ser salvado, aunque no lo compartamos. Los demás tenemos que salir adelante con lo nuestro. Para eso estamos. Pero lo nuestro no puede ser nunca maldecir del adversario como de un maligno, ni ensañarnos en su contra. La actitud en cuestión del autofundamentado ha sido tanteante e indecisa como todos los caminos del espíritu humano. Ni siquiera sería legítimo pensar que el dualismo o escisio-nismo espiritual protestante —de tan clara raíz agustiniana— no contribuyó con mucho a explorar valores esenciales, en la estela de la mejor laicidad erasmiana —y evangélica—. Ni siquiera sería legítimo tampoco reducir la revolución burguesa de 1789 a su siniestra caricatura jacobina. Ni la secularización posterior se quedó en mero deísmo, o ateísmo, para no dejar paso después más que a la simpleza edulcorada de las sec-

tas de hoy día, cuyo tipo más rudimentario de lavado mental parecen dar los fundamentalismos literalistas o los televangelismos.

La aportación positiva de esa modernidad autofundamentada también permanecerá imborrable. Procuré resaltarlo desde el inicio de esta reflexión. Pero no saber mirar más que su lado positivo, haciendo alarde de crasa ingenuidad crítica «preilustrada», tampoco es de recibo. En lo perverso de ese enlace es inexcusable incluir el lado totalitario de la sociedad liberal de (hacer) «masas», este macizo «todo» de masas pseudo-opulentas moldeables televisivamente como si fuesen cera blanda; dóciles a cualquier despotismo, sobre todo si es democráticamente disimulado.

El desesperacionismo o el indiferentismo nihilistas tampoco ofrecen un buen saldo. Y menos, sobre todo, un planeta por primera vez unificado, sí; pero no como humanidad sino como mercado inhumano de hombres y pueblos (Karl, Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, 1944).

De cualquier modo, el balance de Unamuno —mucho más rico e inteligente que el vulgar cacareo del «que inventen ellos», de todos nuestros miméticos— se mantiene con creces. Lo que la modernidad hispanohablante ha dejado al descubierto, y ahora forma nuestro haber de posibilidades para afrontar la nueva situación, sigue siendo de mucho más subido valor que lo aportado por la modernidad autofundamentada. Al menos si de lo que se trata es de poner a punto la actual plenitud interior e histórica posible de lo más noble del hombre.

El hispanismo filosófico ante los espacios mundiales emergentes

*El mundo internacional en que se construyen
los nuevos espacios mundiales*

Venerar con fervor la figura del mundo inventada por los que fueron rivales de la España moderna, y disentir con rabia de ésta, de lo que somos en profundidad, sigue siendo la extraña tarea, tanto en España como en América, de nuestros hispanohablantes «extranjeros de dentro». Llevan dos siglos de autodemolición y no se agotan. No hay más que ver la fruición con que se secunda ahora en España la irracional moda de llamar «latino» a lo hispano y de marchar en la procesión de «latinoamericanizar» a Hispanoamérica. En vez de seguir beatamente el camino trillado, de lo que es tiempo es de preguntarse: ¿cuál es realmente el capital de la

España que somos toda la «Transespaña», en la época en la que entramos, del mismo modo que su Ilustración y su Revolución Francesa lo son para Francia; o la democracia «americana» (esto es, estadounidense) lo es —con la consabida sordina en ambos casos— para Estados Unidos.

Lo curioso es que casi todos siguen pensando que hemos llegado tarde a «la modernidad». Incluso a la «posmodernidad». O por lo menos al debate sobre todo ello. ¡Cuántas lágrimas se han derramado porque no tuvimos burguesía a tiempo! No había habido aquí Revolución Francesa. ¿Cómo iba a llegarnos nunca así el marxismo; ni la Revolución de Octubre? O siquiera mayo del 68. No sólo eso. El reaccionario «espíritu del pueblo», a lo Herder (Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, 1959; *Contra la corriente*, 1979), también pasó por aquí sin dejar las lluvias tempranas de la consabida «identidad cultural» o el «ser» de los españoles estático y eterno, como las ideas platónicas. (Si nos descuidamos, eso sí, cuando ambos caudales nos llegaron en forma de riadas tardías, por poco terminan con nosotros). Pero lo cierto es que nuestra vieja inmunidad —sólo relativa— al individualismo autofundamentado y a la «revolución» de la burguesía en la Europa no hispana, nos dejó luego —relativamente— vacunados también ante la estólida aversión integrista a la inteligencia, tanto en forma del despotismo fascista como del soviético.

Si no hubiera sido así, ¿de dónde íbamos a haber salido tan bien librados, pese a todo, en este trance! Del laberinto nihilista, en una palabra, tal como lo evocaba Heidegger —testigo de excepción—, con su metáfora de los caminos que van a dar siempre unos a otros, y no conducen a ninguna parte, porque tampoco vienen de ningún sitio.

La curva hacia la convergencia en los occidentes y los nuevos orientes

Mientras tanto, los otros nuevos espacios mundiales también crecen, de entre la disolución del Imperio postrero de Occidente: Mao-Vietnam, Kuwait, India, Bosnia, Ruanda, Argel, Chechenia... Es comprensible la inflación de textos sobre el particular —los trabajos de Huntington sobre «la guerra de civilizaciones»; Garaudy, *Los integrismos*, 1990; *Lignes d'horizon*», Attali, 1990...—. Al espacio hispánico, quizás por ser el más sencillamente creador y pacífico —relativamente— de todos, la verdad es que aún no ha llegado la hora de prestarle tanta atención.

Es cierto, sin embargo, que alguien podría contarnos aún un relato absurdo como éste. La televisión informa. Grave incidente fronterizo entre Perú y Ecuador. Una zona selvática de 350 kilómetros cuadrados, en plena

frontera indefinida entre ambos países, parece que podría producir oro en cantidades significativas. Quito y Lima refuerzan sus guarniciones en la región con amplias movilizaciones militares. Pero no hay peligro. Los gobiernos no necesitan recurrir a esos ardidés monstruosos para enfervorizar el «patriotismo» de sus poblaciones. Una oportuna comisión mixta peruanoecuatoriana es enviada al área inmediatamente para resolver sobre el terreno la rentabilidad del yacimiento y la creación inmediata de una empresa mixta que lo explote y reparta a medias los beneficios. La movilización de tropas, la muerte de inocentes, el sufrimiento, las destrucciones por asuntos de estos, pertenecen al pasado. Al período de «las cien guerras», cuando había que destruir Paraguay al servicio de la diplomacia inglesa, desencadenar la hecatombe del Chaco para los intereses de una multinacional, robar territorios inmensos, crear por medio de piratas «repúblicas bananeras», o poner en su sitio los resultados de un partido de fútbol. Afortunadamente pasaron aquellos tiempos y ahora ya un bien pactado y autocontrolado en común poder arbitral regula la vida internacional hispánica. Bien: no hay ni que decir que no estamos todavía en esas. Todavía tenemos que mirarnos al revés para entendernos.

Mientras, en medio de la tempestad, el mundo de Occidente se sigue buscando a sí mismo. Siempre ha estado en crisis. También la crisis actual se planteó como un nuevo encuentro de Occidente consigo. Pero lo ya averiguado es que Occidente se va a encontrar a sí mismo al fin cuando sepa mirar de una vez de frente al otro y deje de mirarle alucinado, creyendo que lo único que ve por todas partes es su odiado espejo. Occidente es ya, para siempre, una variable humana fundamental. En la misma proporción que la variable de Oriente, de los nuevos Orientes. Las regresiones a la peor animalidad —campos de exterminio, racismos, xenofobias, «limpiezas» étnicas...— no son más que los estertores desencajados de lo que muere. Lo que importa ya es saber distinguir, con el máximo rigor posible, los rostros y las voces en parte inéditos y en parte antiguos de los nuevos espacios mundiales, nacidos de los Occidentales y los Orientales del pasado.

La novedad inesperada: el encuadre noológico actual del hispanismo filosófico

En esta tesitura conviene tener claras algunas cosas. No todo vale lo mismo, por muy a oscuras que vayamos. Una de esas luces firmes, tanto para hispanos como para no hispanos, es que hacer filosofía ahora, en cualquier campo, sin pasar por Zubiri, es trabajo superfluo. Sé lo que suelen tener de presunción arrogante, o de mera moda dogmática, afirmacio-

nes de este calibre. Pero nada puede mover el hecho de lo decisivamente que quedaron afectados por Xavier Zubiri tanto el pensamiento griego, o el aristotelismo como el europeo hasta su final: Kant y Hegel, la metafísica y la ontología más recientes, la fenomenología y Heidegger, la filosofía de la ciencia o la de las religiones. La obra zubiriana centrada en su trilogía (*Inteligencia y realidad*, 1980-1984; *Inteligencia y logos*, 1982; *Inteligencia y razón*, 1983), así como la ardua y descubridora del círculo de sus discípulos, nos ha traído a los umbrales del pleno desarrollo de una noología apta para presidir la ahora intentada de nuevo construcción del mundo.

Hoy ya no es tan difícil como hace una generación re-descubrir, re-actualizar lo traído a la realidad por el espíritu —tan «occidental», tan «oriental»— de *Don Quijote*, de la *Subida íntima*, del *Criticón* sobrehumanador. Insisto: cada vez va siendo menos difícil, lo mismo para españoles —hispanicos, transhispanos— que para occidentales; y para orientales la Universidad de Granada emite ya un circuito informativo constante en árabe para el mundo islámico; y si la paz llega algún día a fundir en un abrazo fecundo a árabes y a judíos, no podrá ser más que una —prodigiosa, eso sí— continuación del que la España cristiana propició entre ambos pueblos y ambas fes en el siglo XIII—. Lo único que está en juego en todo esto es la nueva sabiduría y su noología: la renovada aptitud para la búsqueda de la verdad, del ab-soluto.

A esto es a lo que nos aboca la transfiguración de todos los valores, ahora en curso. Bien lejos ya de la aparición «del superhombre a partir del último hombre», ante lo que estamos es ante la gradual emergencia del superhombre interior y utópico en el fondo de cada instante-situación humano. El silencio, la oscuridad, la muerte son el punto final de la experiencia nihilista. Pero son un punto y seguido más de la experiencia «nihilante», de la nihilidad sapiencial y noológica. (Ana María Reyra, *La mirada creadora*, 1993, 163). El perenne «mirar al revés las cosas todas del mundo para entenderlas al derecho». Al fin y al cabo, el «Reino», el mundo de libres, ahí donde el hombre se sobrehumana, es algo tan alejado aún de los cristianos como de los no cristianos. Al mismo tiempo que todos, «ellos» y «nosotros», nos hemos aproximado a él como nunca. Ese es el lado de grandeza universal de nuestra situación. En toda experiencia humana se observan curvas descendentes y ascendentes. No hay esperpento ni nihilismo —por definición «viejos»— que valgan cuando vuelve a empujar el espíritu, la ab-solutidad que dinamiza cada intimidad y cada interior utopía humana. Una de sus voces mayores lo es ya el hispanismo filosófico.