

HISTORICISMO E IDENTIDAD EN LA CARACTERIZACIÓN DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

Historicism and Identity in the Characterisation
of the Spanish Thought

JUAN FRANCISCO GARCÍA CASANOVA *

Aceptado: 16-12-95.

BİBLİD [0210-9611(1996); 23; 33-51]

RESUMEN

Se buscan los rasgos definitorios de la producción ideológica española. Para ellos se parte de la teoría diltheyana de las Concepciones del Mundo y se constata que todas ellas mantienen la misma estructura, consistente en una “conexión” en la que se decide acerca del significado y sentido del mundo, sobre la base de las imágenes que de él fabrican la literatura, la filosofía, y que son analizadas para ver si en ellas se dan notas esenciales que puedan servir para definir la identidad de la cultura española. En tal caso, tales notas han de considerarse, no como caracteres determinantes y sí, en palabras de Ortega y Gasset, como “propensiones predominantes”. Entre tales notas están la convergencia entre filosofía y literatura, el realismo de la producción ideológica y su vertiente moral.

Palabras clave: Concepciones del mundo, imagen del mundo, caracteres esenciales, filosofía y literatura, realismo, moral.

ABSTRACT

In this article, Dilthey's theory of Conception of the World has been used to arrive at a characterisation of the defining features of Spanish philosophy. In consonance with this, we have found that all of these conceptions have the same basic structure, which is primarily a “connection”, decisive in the understanding of the meaning and sense of the world, based on the images of it found in literature and philosophy. These images are analysed in detail because we postulate that they could give us the key to the identity of Spanish culture. However, their defining features should not be considered as determining characteristics, but rather, in the words of Ortega y Gasset, as “predominant tendencies”. By way of example, we could name the convergence between philosophy and literature, as well as the realism of ideological production and its moral doctrine.

Key words: Conceptions of the world, image of the world, essential characteristics, philosophy and literature, realism, moral doctrine.

* Dpto. de Filosofía. Universidad de Granada.

El desarrollo diltheyano de la teoría de las concepciones del mundo —poesía, religión y filosofía, tres palabras que resumen la totalidad de la experiencia de la vida— abre un camino prometedor en la constitución de un estatuto específico de la Historia de la Filosofía española. La complementariedad de las diversas experiencias vitales se convierte en el nexa aglutinador de la Historia de la Filosofía española. La filosofía no es otra cosa que la conciencia de las experiencia originaria de la vida, de su desarrollo y manifestaciones históricas. Esta era la radicalidad reclamada por el planteamiento orteguiano, sin duda más familiar a Dilthey de lo que estuvo dispuesto a admitir.

Las figuras abstractas de las representaciones de la conciencia de la vida a través de la poesía, de la religión y de la filosofía no pueden romper con la tierra firme en la que han echado sus raíces. Por ello, cuando son auténticas, es decir, cuando no mixtifican la vida, manifiestan, cada una a su manera, la tensión del vivir mediante el juego bipolar deseo-satisfacción. La urdimbre de la vida, tejida de necesidades —pasiones e intereses— y de anhelos —proyectos y fines— va mostrando el enigma de la esfinge a través de las tres dimensiones de la vivencia: poesía, religión y filosofía. La conciencia histórica moderna ha subrayado fehacientemente y de mil maneras la persistencia de hiatos y oquedades en la estructura constitutiva de sus manifestaciones. Han cambiado sus formas y figuras, pero la tensión polar de cada una de ellas parece carecer de toda posibilidad de mediación y, sin embargo, la misma conciencia histórica nos confirma que la dinámica que busca la anulación de la tensión sigue operando con el ímpetu de siempre en todas las vivencias de la vida humana, cuya manifestación son las concepciones del mundo. La base común de todas ellas es la vida y, en consecuencia, su punto de encuentro.

Cada una de las diferentes concepciones del mundo, cuando se esfuerza en ofrecer una respuesta completa a los enigmas de la vida, contiene la misma estructura que las demás, que “consiste siempre —según afirma Dilthey— en una conexión en la cual se decide acerca del *significado* y sentido del mundo sobre la base de una *imagen* de él y se deduce así el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta”¹.

Mucho se ha escrito sobre si se dan o no en las imágenes del mundo que produce nuestra cultura hispana notas que la definan esencialmente

1. DILTHEY, W.: *Teoría de las concepciones del mundo*, Op. cit., edc. F.C.E. México, 1978, vol. VII, p. 115.

y la diferenciación de la cultura del entorno. La discusión comienza con la célebre polémica que se inicia en torno a la ciencia española y que tuvo sus inicios con las reacciones que iban provocando las sucesivas entregas feijooianas del Teatro Crítico Universal a la imprenta. Ni entonces ni ahora se ponía en duda que la cultura refleja en cada periodo las corrientes dominantes de su propio ámbito histórico. Pero la cuestión estriba en saber, precisamente dado su carácter histórico, si existen en su plurales manifestaciones algunos caracteres permanentes que la pudiesen diferenciar del resto de las producciones intelectuales y artísticas europeas.

Resulta evidente que de entre todos los caracteres posibles de nuestra cultura, la lengua española es el que ha dejado mayor impronta en las imágenes del mundo que ha producido. Eliminados los caracteres biológicos y étnicos del pueblo español —en nuestro caso son puras quimeras, no exentas de connotaciones ultra-conservadoras— es en la lengua y en su uso literario —poético, religiosos y filosófico— donde únicamente se puede encontrar lo que exista de ese evasivo y escurridizo genio “español”. Menéndez y Pelayo lo captó como el resultado de la fusión del espíritu católico con el sentido estético del humanismo greco-latino en una síntesis donde se mediaban las concepciones religiosas y filosóficas de ambas tradiciones. Menéndez y Pidal con un planteamiento metodológico más neutro persigue en el fondo el mismo propósito. Fruto de sus trabajos sobre este particular son sus ensayos: “Algunos caracteres primordiales de la literatura española”, que aparece ampliado en el Prólogo del tomo I de la *Historia de España*, por él dirigida (1947) y publicado como libro bajo el título *Los españoles en la Historia. Cimas y depresiones de la curva de su vida política* ², y “Caracteres primordiales de la literatura española con referencia a las otras literaturas hispánicas, latina, portuguesa y catalana”.

Américo Castro somete a revisión esta antigua polémica a partir de la publicación de *España en su Historia* (1948), libro que sufre una nueva reelaboración bajo el título de *La realidad histórica de España*. En Castro el término español no comienza a tener significado hasta el momento en el que los cristianos peninsulares tienen conciencia de tales. En la formación de esta conciencia juega un papel importante la invasión árabe como delimitadora de la misma, y corre paralela a la aparición de las lenguas románicas. No tiene por tanto sentido, en ello está de acuerdo con el Ortega de las *Meditaciones*, hablar de la herencia

2. Espasa, colección Austral, 1951.

latina, como se había venido haciendo cuando se hablaba del senequismo hispano. Los cortes fueron tantos y tan profundos que se produjo solución de continuidad. El estoicismo hispano presente en varios momentos de nuestra tradición bien pudo venir de las manos de otros literatos europeos, por ejemplo de Petrarca, muy influenciado por Séneca. No es la tierra, según Castro, la que hace al hombre sino la vida. Sánchez Albornoz continuará la polémica en una línea más menéndez-pidalista, tratando de encontrar los eslabones perdidos de la tradición española. Por otro lado la tesis geográfico-determinista, no conozco propuestas historicistas duras, ha llevado a situaciones como las descritas por Gerald Brenan en *The Literature of the Spanish People* donde se señalan cosas tan pintorescas como la semejanza real de temperamento entre el aragonés *Qintiliano* (Siglo I) y el valenciano *Luis Vives* (Siglo XVI) y el andaluz *Giner de los Ríos* (Siglos XIX-XX).

Como escribe Angel del Río:

*“En una forma u otra todos vienen a reconocer la peculiaridad de lo “español” en relación con lo “europeo”, tomados ambos términos en un sentido muy general. Por de pronto y ateniéndonos al desarrollo cronológico de la literatura española, se percibe una marcada asincronía en relación con el ritmo evolutivo de otras literaturas europeas. Claro que todas las literaturas o culturas nacionales son asincrónicas con respecto a las demás... Pero esa asincronía es quizá más marcada en la literatura española”*³.

Al margen de esta “asincronía” cuya explicación habrá que buscarla en la historia social concreta que provoca las respectivas imágenes del mundo, creo que sí se pueden señalar algunos rasgos característicos del “espíritu filosófico” español: en primer lugar constatar que sus manifestaciones, en cantidad y calidad, las encontramos principalmente bajo formas literarias, destacando entre ellas el estilo ensayístico. El ensayismo, desde el humanismo renacentista hasta Ortega ha sido un rasgo específico en la producción filosófica española. Junto a esta peculiar manera de manifestarse la filosofía en España se da otra constante en su desarrollo y evolución: su compromiso ideológico. Las circunstancias de la vida española desde su constitución como Estado moderno han condicionado la cristalización del pensamiento español dentro de un marco ideológico comprometido. El binomio ortodoxia-heterodoxia, en la práctica,

3. RIO, A. del: *Historia de la literatura española*. I. Desde los orígenes hasta 1700. Bruguera, Barcelona, 1985, pp. 36-37.

jamás ha dejado de actuar tanto en su función constitutiva del pensamiento como en la valorativa. Aparece también como una constante del desarrollo de las ideas en España el carácter realista de nuestro pensamiento y su tendencia eminentemente práctico-moral. Quiero hacer notar que tales caracteres, en especial el realismo y el moralismo, más bien hay que entenderlos como características, es decir como peculiaridades que lo definen y lo diferencian de los demás y no como elementos constitutivos y determinantes de “espíritu nacional” alguno. O como decía Ortega con ocasión de la definición del cariz general del arte de su tiempo, se trata de “propensiones predominantes y no de atribuciones absolutas”⁴.

FILOSOFÍA Y LITERATURA: CONCEPCIONES CONVERGENTES

En mi opinión, el planteamiento general diltheyano nos proporciona así una justificación epistemológica de la que estaba faltó el estatuto de la Filosofía española y de su historia cuando se entiende nuestra disciplina como Historia de las Ideas y de las Ideologías. Las concepciones del mundo por estar al servicio de la comprensión de la vida en su totalidad, inevitablemente, han de ser abordadas desde una disciplina como la nuestra, cuyo método, se esfuerce en descubrir su necesaria convergencia, mediación y, por supuesto, donde el trabajo hermenéutico las interrelacione constantemente ⁵.

La Literatura española y su Historia han tenido un desarrollo paragonable a la de cualquier otro país europeo. Esto mismo no se puede afirmar de la reflexión filosófica, que si bien ha gozado de momentos de especial brillantez, sus aportaciones sistemáticas a la Historia de la Filosofía occidental han sido escasas. Creo que para entender los avatares de la Historia del Pensamiento español es preciso una vez más acudir a Dilthey para comprender lo que ocurre en España. En el concepto de Filosofía de Dilthey encontramos el espíritu filosófico no sólo cuando se busca con conciencia metódica los fundamentos últimos de una ciencia y se avanza hacia generalizaciones que enlazan unas con

4. *La deshumanización del arte*, *op. cit.*, III, p. 375.

5. CERREZO, P., en un trabajo titulado “Filosofía, Literatura y Mística”, en *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 1983), subraya tres maneras complementarias de relacionar la teoría de las concepciones del mundo, a través de su convergencia, mediación y hermenéutica, abriendo así una perspectiva metodológica prometedora en el trabajo de recuperación y comprensión de nuestra tradición cultural.

otras, sino que también “el espíritu filosófico se halla presente cuantas veces un pensador liberado de la forma sistemática de la filosofía somete a prueba lo que en los hombres se presenta disperso, oscuro, en calidad de instinto, autoridad o creencia”⁶. Es un talante que no abandona ningún sentimiento de valor, ni ningún anhelo, ni ninguna norma, ni ningún saber al aislamiento, y se pregunta por todo lo que se presenta como valioso para la vida. Por ello cuando encontramos una situación de crisis en alguna de las esferas de la vida parece como si ese espíritu tuviese la necesidad de expresarse en las otras de una forma especialmente sobresaliente. Podríamos decir que se trata de la corrección diltheyana a la homogeneidad del devenir del espíritu hegeliano. “En la crisis actual de la metafísica, cuando naufraga una forma de pensar —afirmaba Dilthey—, la filosofía se escinde en pura analítica de la ciencia, de un lado, o en analítica de la vida, en una forma de pensamiento libre, esto es, no sistemático ni conceptual, disuelto en literatura”. Es el auténtico espíritu filosófico el que está detrás del artista en su dimensión poética y narrativa tratando de trabar el pensamiento que se origina en cada uno de los dominios culturales.

Entre las artes, de acuerdo con el desarrollo diltheyano, la poesía, y en general la literatura toda, guarda una relación especial con la concepción del mundo gracias al medio con el que opera: el lenguaje ⁷. La conexión formal entre vida y literatura, y filosofía y literatura, en un sentido muy próximo al de la teoría de las concepciones del mundo, lo subraya entre nosotros Miguel de Unamuno y constituye una de las ideas que permanecen constantes a lo largo de su obra. La teoría diltheyana de las concepciones del mundo la encontramos dispersa, en algunas geniales intuiciones unamunianas que nos sirven para justificar un estatuto sólido de nuestra disciplina. No tengo constancia de que en esta época Unamuno hubiese leído a Dilthey —Don Miguel no suele ocultar sus fuentes—; en consecuencia opino que las intuiciones unamunianas sobre estas cuestiones hay que apuntarlas en su haber filosófico.

En *En torno al casticismo*, encontramos textos como el siguiente:

“De puro sabido se olvida que la representación del mundo no es idéntica en los hombres, porque no son idénticos ni los ambientes ni las formas de su espíritu, hijas de un proceso de ambientes. Pero si todas las representaciones son diferentes, todas son traducciones de un solo original, todas se reducen a unidad, que si no los hombres

6. DILTHEY: *ibidem*, p. 212

7. Cfr. DILTHEY: *ibidem*, p. 124.

no se entenderían y esa unidad fundamental de las distintas representaciones humanas es lo que hace posible el lenguaje y con éste la ciencia"⁸.

El paralelismo con Dilthey es asombroso. Unamuno insiste en que la representación brota del ambiente —es el pecado original de toda representación—; esto le hace anclarse en la mundanidad y le impide purificarse y elevarse al reino de las ideas puras. Es el aspecto *pre-científico, sobre-científico o sub-científico*, y en cualquier caso *intra-científico*, que encontramos en toda concepción del mundo, incluida la filosófica. Este algo va teñido de "*materia nacional*".

*"Esto, en filosofía, es enorme —añade Unamuno—, es el alma de esta conjunción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de infra-filosofía "*⁹.

La tentación de buscar una salida al bloqueo temporal y material de la idea, de buscar una filosofía pura, desarraigada de circunstancias concretas, donde las ideas puedan volar por encima de las limitaciones materiales de la vida ha de ser rechazada por ser pura ilusión. El ejemplo de purismo filosófico es Hegel, quien según la interpretación unamuniana logra desasir a la idea de su pecado original, es decir, purificarla hasta tal punto que la presenta como la fuente de toda realidad y no como su efecto. El elogio a su filosofía no empece la fuerza y el sentido de su crítica: "Que hermoso fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en formulas vivas, por escribir el algebra del Universo"¹⁰. Al final le achaca Unamuno al "Quijote de la filosofía", magnífica caracterización de Hegel, lo que le pasó al barón Münschhausen. No era posible salir del pozo tirándose de las orejas. Tenía Hegel que hablar una lengua, una lengua concreta, nacional, con raíces hincadas en una tierra, en una vida de la que se alimenta.

Este inexorable anclaje de la idea, de la filosofía en suma, al suelo firme de un pueblo, de una circunstancia, de una vida, lleva a Unamuno a afirmar la existencia de una filosofía española, aquí entendida como concepción del mundo, que, sin embargo, "hasta ahora no se nos ha revelado, que yo sepa, sino fragmentariamente, en símbolos, en carac-

8. "En torno al casticismo. La tradición eterna" (1895) *Ensayos*. Madrid, Aguilar, 1958 T. I. p. 30.

9. *Ibidem*, p. 31.

10. *Ibidem*, p. 33.

teres, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño*, o el *Quijote*, o *Las moradas*, y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados”¹¹. Unamuno apunta una razón, desafortunadamente no la explicita en posteriores desarrollos, que explica el origen de esta situación. “Acaso —añade— el mal viene de que antaño la quisieron vaciar en un molde que le venía estrecho, y hoy no se la busca, y si se la busca es a través de unos lentes de prestado”. Sin duda, se está refiriendo a la escolástica, “filosofía que se hizo para la polémica, para sostener dogmas y no para la investigación, no para descubrir verdades”.

Por medio de la palabra el poeta nos da todo un mundo personalizado, es decir, un mundo entero hecho hombre y según Unamuno esto lo consigue el filósofo sólo en lo que tiene de poeta, “pues fuera de ello no discurre él sino que discurren en él sus razones, o, mejor, sus palabras”¹². Estas palabras del sistema filosófico no son sino etimologías, han perdido ya su plenitud denotativa. La propuesta unamuniana requiere la recuperación de la lengua concreta en la que se personaliza la imagen del mundo de cada época y momento, de manera que sostiene la existencia de tantas filosofías como idiomas. “Cada pueblo —continúa más adelante Unamuno— ha ido asentando en su lenguaje su concepción abstracta del mundo y de la vida, y en la extensión y comprensión que da a cada vocablo va implícita su filosofía... El filósofo no hace sino sacar del lenguaje lo que el pueblo todo había metido en él durante siglos. Y por ello a poco afinar se llega a convertir en tautologías los axiomas filosóficos”. Es ésta una interpretación de la filosofía como saber esclerotizado, al margen de la vida, como hemos visto que ocurría, según él, nada menos que en Hegel. Es preciso que el poeta recupere el grito, el gesto y la sustancia de la palabra, así como los silencios del espíritu y las plegarias. Es preciso devolverles a la vida aceptando el pecado de su origen, su conexión con la vida. Sólo el poeta y el místico, sostiene Unamuno, pueden ser verdaderos videntes. Sus palabras exhalan su espíritu, ilustrándonos su pensamiento con el ejemplo de Shakespeare o el de Calderón cuando sostienen que estamos hechos de la madera de los sueños y que la vida es sueño. Sus palabras —escribe refiriéndose en especial al primero— “son la forma suprema de la revelación terrible del Espíritu Disolvente”.

En *Del Sentimiento Trágico de la Vida* nos dirá que la filosofía es la justificación de la conducta, es la obra de la razón al servicio de la

11. “Sobre la Filosofía española” *Ensayos*, edc. cit., I, p. 555.

12. “Plenitud de plenitudes” (1904) *Ensayos*, I, p. 579.

vida, reapareciendo en esta explicación la teoría de las concepciones del mundo. Se piensa para vivir, nos dirá Unamuno con expresión que habría después de utilizar Ortega. La vida, como antes veíamos en Dilthey, no se rinde tampoco para el rector salmantino. De nada sirven los proyectos racionalizadores del proceso mitopoyético del hombre. No satisfacen las necesidades de la vida en sus respuestas disolventes del misterio y como prueba de su persuasión trae como testigo a la lengua: “La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáfora a base de mítica y antropomorfa. Y para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla por fórmulas algebraicas, o crear una lengua —una lengua inhumana—, es decir, inapta para las necesidades de la vida”¹³.

Si la sustancia del pensamiento es la lengua, la sustancia de una filosofía habrá que buscarla fundamentalmente en su literatura. Esto es lo que hace Unamuno en su estudio sobre Don Quijote y lo que, nos recuerda, había hecho Schopenhauer con Gracián. El programa de estudio que sugiere es verdaderamente retador. “Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? *Las coplas* de Jorge Manrique, *El Romancero*, el *Quijote*, *La Vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*... Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía”¹⁴.

La pérdida de Unamuno cortó el entusiasmo por la recuperación de nuestro pensamiento. Su silencio, como barruntaba Ortega con ocasión de su muerte, habría de traer males de todo género a España, por lo que tenía de ausencia de un magisterio de cuatro décadas, y por lo que significaba de exilio de su talante y de su herencia. El sopor en el que cayó la investigación sobre nuestra tradición cultural y su interesada utilización en manos de los vencedores tenía que presentar necesariamente un gran vacío y desconocimiento para las siguientes generaciones, cuando no un injustificado y “snob” desprecio. El esfuerzo que tenía que haber hecho la filosofía, afortunadamente, en parte, lo ha realizado la Historia de la Literatura española. En su discurso universitario de 1934 leemos el siguiente texto que sirve de síntesis de su

13. *Ensayos*, II, p. 859.

14. “Del Sentimiento Trágico de la Vida”, *Ensayos*, II, pp. 1004-1005.

pensamiento y nos confirma una vez más en la cercanía intelectual con Dilthey. Decía así:

“A presión de siglos, encerrado en metáforas seculares, calienta el ánimo, el espíritu, el soplo verbal que nos ha hecho lo que por la gracia de Dios, la Palabra suma, somos: españoles de España. Las creencias que nos consuelan, las esperanzas que nos empujan al porvenir, los empeños y los ensueños que nos mantienen en pie de marcha histórica a la misión de nuestro destino, hasta las discordias que, por dialéctica y antitética paradoja, nos unen en íntima guerra civil, arraigan en el lenguaje común. Cada lengua lleva implícita, mejor encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento —se siente con palabras—, un consentimiento, una filosofía y una religión. Las lleva la nuestra ”

La Historia de la Filosofía española ha de contar necesariamente con la literatura, bien como objeto de inspiración, bien como objeto de explicación, pues, es el lugar en el que la vida se ha dado de manera privilegiada. “La vida —escribe Ortega— es precisamente cotidiana. No es más allá de ella, en lo extraordinario, donde la novela rinde su gracia específica, sino más acá, en la maravilla de la vida simple y sin leyenda”¹⁵. La afirmación estética de lo cotidiano en la que insiste Ortega, y, por consiguiente, la exclusión de todo lo extraordinario y maravilloso, que vendría a definir el género literario de la novela, supone la contemplación de una *imago mundi* que se nos da en un momento concreto de la vida. Esa imagen es la que interesa al espíritu filosófico. “El novelista —añade más adelante Ortega— necesita movilizarse con una enorme impedimenta, como los circos peregrinos y los pueblos emigrantes. Lleva a cuestas todo el *atrezzo* de un mundo”¹⁶.

Pedro Cerezo, en apretada síntesis, reseña los rasgos de la expresión literaria que nos obligan a recuperar la familiaridad entre literatura y filosofía. “Sí. Esto es la literatura. Significación vivida, articulada, desplegada, expuesta ante nuestros ojos ávidos como la totalidad de un mundo. Sólo un grosero positivismo podría alegar en contra que se trata, a fin de cuentas, de un universo imaginario, inventado, y, por tanto irreal. Como si la vida misma no fuera básica, constitutivamente, imaginativa —anticipación y recreación de sí— y como si la imaginación no constituyera la potencia constructiva por excelencia, aquella donde la

15. *Ideas sobre la novela, op. cit.*, III, p. 408.

16. *Ibidem*, p. 415.

sensibilidad misma se está abriendo al concepto. La literatura es, pues, revelación de la vida y cumplimiento de su palabra interior”¹⁷.

LA TENDENCIA REALISTA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

Solemos entender que un autor —artista, escritor, pensador— es realista cuando aspira a expresar de la manera más exacta posible el aspecto de la realidad que le interesa en ese momento. En sentido negativo podríamos definir el realismo cultural mediante el rechazo explícito de la expresión subjetiva de las propias experiencias. “Sobriedad estética” era la denominación de Menéndez y Pidal para caracterizar el realismo de la cultura hispana. No es fácil precisar el exacto significado del concepto de realismo dada la carga polisémica del término.

La reproducción clónica de la realidad en la esfera artístico-plástica sería una estéril reiteración, si técnicamente fuese posible, y carecería de interés para la experiencia estética, pues no sería vehículo de emoción alguna más allá de la que provoca la misma naturaleza. En el campo del pensamiento tampoco produce el término realismo la satisfacción de la razón, pues la ingenuidad de la *adecuatio* no ha ido demasiado lejos, como muy bien ha mostrado la filosofía moderna. En cuanto al ámbito religioso, la experiencia mística, única manifestación religiosa que podría ser entendida como captación de la realidad de lo absolutamente “otro”, por su carácter inefable, no zanja tampoco la cuestión. En cualquier caso, en la esfera de la actuación humana —este es el de la historia de la cultura— es preciso contar con la aportaciones del sujeto en la interpretación del carácter realista de nuestra cultura.

Menéndez y Pidal, tal vez con poca precisión desde una perspectiva filosófico-académica, pero con profunda intuición y conocimiento de lo que habla, ha dado en la diana cuando nos dice que el carácter realista de nuestra poesía consiste en “concebir la idealidad poética muy cerca de la realidad, muy sobriamente”¹⁸. Flaubert, padre del realismo literario moderno, buscaba en el arte, reposo y protección contra al fiebre romántica y, sin embargo, su anhelo de un arte impersonal no conlleva

17. CEREZO GALÁN, P.: “Filosofía, Literatura y Mística”, en *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, Universidad, 1982, p. 36.

18. MENÉNDEZ Y PIDAL: “Caracteres primordiales de la literatura española”, en *España y su Historia*, Madrid, 1957, II, p. 641.

la eliminación de la personalidad del artista, aunque sí exige sumisión a las leyes del arte. El gran hispanista Karl Vossler, convencido de que ningún escritor ha dejado de ser en cierta medida realista, escribe: “Una sociedad primitiva no permite a los creadores de sus antepasados, héroes y dioses, que se diluyan en un halo divino e irreal, ni a sus poetas que manifiesten sus sentimientos y su personalidad sin arte y sin embozo. Ningún Aquiles dejará nunca de tener su talón, ni los Homeros y las Safos un secreto y un estilo detrás del cual se oculten”. Para añadir, refiriéndose al realismo de nuestra tradición: “Ningún otro pueblo moderno como el español ha salvado una mayor y más permanente herencia de este realismo místico e ingenuo... En las crónicas, en los cantares de gesta, en los romances, y en la escena de los españoles..., se mueven héroes y santos de una manera tan viva y natural como si no hubieran muerto nunca”¹⁹. No encontramos ningún tipo de idealización de los personajes que nos aleje de ellos, todos arrastran, por así decir, jirones de humanidad que nos aproximan, tal es el caso de Don Quijote, y, por el otro lado, tampoco encontramos personajes tan abyectos que nos repugnen absolutamente, siempre hay algún aspecto idealizado de su conducta que nos reconcilia con su humanidad, como ocurre en la picaresca²⁰. El realismo poético español hace que realidad y fantasía aparezcan como las caras de una misma moneda. Esa unidad es la que nos viene dada en Don Quijote y Sancho en los que más allá de los puntos de contraste lo que les define es su recíproca y sustancial afinidad y complementariedad. Ha sido Américo Castro, con su libro *El pensamiento de Cervantes* (1925), quien ha contribuido de manera definitiva a deshacer la idea de Cervantes como un genio natural, una especie de milagro de las letras hispanas. Lo presenta no sólo como un autor imaginativo como pocos, sino también como un pensador de primera fila, disciplinado por la crítica y el rigor.

El equilibrio entre lo cotidiano y lo fantástico, o mejor, la familiaridad de ambos términos desde el principio de nuestra literatura, impide que en España se desarrolle un pensamiento verdaderamente trágico. Hay que esperar hasta Unamuno para encontrar fundada la desespera-

19. KARL VOSSLER: *Algunos caracteres de la cultura española*. Madrid, Espasa, 1962 (4.^a edc.), p. 71.

20. FARINELLI, A., en sus *Consideraciones sobre los caracteres fundamentales de la literatura española* (Madrid, 1922) define el realismo de las primeras manifestaciones de la literatura española, cantares y romances, como una aversión a lo fantástico. Diferencia fundamental de lo que en la misma época ocurre en el resto de las literaturas románicas.

ción en el desgarramiento ontológico que para él constituye el ser del hombre. Este ambiente de firmeza y confianza en el que se desarrollan las concepciones poéticas de la literatura no tiene una fuente exclusiva —el catolicismo—²¹, también en los ambientes paganos de nuestra literatura solemos encontrarlo, siendo el estoicismo el que está a la base de su inspiración en estos casos.

Resulta un tanto paradójico, y habría que relacionarlo con la “asincronía” del pensamiento español de la que hemos hablado en páginas anteriores, que en una época en la que el hombre científico trabaja para acabar con la concepción mágica del mundo —Copérnico, Galileo, Descartes, etc.— en España nuestros autores estén complaciéndose en esa visión del mundo que muy bien podríamos denominar “realismo mágico”. Entre los inventores de la ciencia moderna antes aludidos y Cervantes, Lope, Tirso, Calderón, etc., se da uno de los mayores distanciamientos que jamás se haya producido en nuestra historia, pues se trata de una aprehensión poética de la realidad frente a la científica. La ciencia luchaba por regirse con conceptos naturalistas y no especulativos, pretendiendo ser exclusivamente una ciencia natural. De alguna manera se puede decir que intentaban dejar de ser realistas. Por el contrario en España nuestros mejores hombres de letras y ciencias aún estaban identificados, y su fuente de inspiración no era otra que los sentimientos y pensamientos populares, o si se quiere su propia historia, con lo que quedaban definitivamente atados al realismo. En estos momentos el realismo español está con respecto al naturalismo renacentista europeo en una relación insuficientemente aclarada. Encontramos tendencias claramente naturalistas en algunos campos, como la geografía, la náutica, las matemáticas, la botánica²², que sin ser señeras sí tiene gran importancia en el desarrollo de la ciencia europea, o, en un espacio más próximo al nuestro, el caso de Huarte de San Juan, creador de la psicología diferencial. En todo caso en este, como en tanto otros temas, es necesaria una investigación profunda que dilucide tan importante cuestión en orden a conocer la posición de la cultura española con

21. Esta reducción de influencias es legítima en el caso del barroco, como muestra HERMANN WEISSER, en su *Calderón und das Wesen des Katholischen Dramas*, Friburgo, 1926

22. Cfr. MENÉNDEZ Y PELAYO: “Esplendor y decadencia de la cultura científica española”, *La ciencia Moderna, 1894*. Reeditado en *La Ciencia Española*, Madrid, CSIC, 1953, II, pp. 403 y ss. Véase también José E. Echegaray, *Historia de las matemáticas puras en nuestra España*. Discurso leído en la Real Academia de Ciencias en el acto de recepción de Echegaray, el 11 de marzo de 1866. Madrid, Aguado 1866.

respecto al Renacimiento. Es de suma importancia, y revela las lagunas historiográficas existentes, la recomendación que hace Vossler de no “inquirir demasiado las opiniones, juicios y sentencias sobre la naturaleza de los literatos y artistas españoles de los siglos XVI, XVII, sino, antes bien, contrastar la autenticidad de su fe en ella”²³. No hubo en España reacción alguna contra el naturalismo, porque en gran medida este fue extraño a las concepciones del mundo de la época. No encontramos ni la exaltación divinizadora de la naturaleza de escritores y científicos europeos, ni la condenación de la misma desde las filas calvinistas y de toda suerte de puritanismo. Entre el Universo natural—creado por Dios— y las imágenes del mundo que nos proporcionan las concepciones literarias, religiosas y filosóficas no encontramos oposición alguna. Lo poético, lo religioso y lo metafísico no modifican el orden jerárquico establecido. Dios no es suplantado por la naturaleza. Catolicismo, estoicismo y iusnaturalismo romano, podía estar en la base explicativa de tal situación. También ayudaba a dejar las cosas como estaban la neutralidad ética que respira la naturaleza aristotélica y que el averroísmo asumió sin especial dificultad. En suma, que la naturaleza tanto para la imaginación como para la fe es una parte de la realidad.

Dámaso Alonso junto a este realismo pone una importante tendencia idealista de la tradición españolas cuyos ejemplos irían en la línea de la lírica culta del renacimiento —Juan Manuel, Santillana, Juan de Mena—, y la lírica del barroco —Garcilaso, Herrera, Góngora— hasta Juan Ramón Jiménez, Jorge Guillén, Vicente Alexandre, etc. “Este eterno dualismo dramático del alma española será también la ley de unidad de su literatura. Y es probablemente también esa tremenda dualidad la que da su encanto agrio, extraño y virginal a la cultura española, y es ella —la dualidad misma y no ninguno de los elementos contrapuestos que la forman, considerados por separado— lo que es peculiarmente español”²⁴. Esta capacidad de síntesis de la literatura española es subrayada también por el hispanista inglés Aubrey F.G. Bell²⁵.

La escuela menéndez-pidaliana ciertamente acepta la existencia de una corriente minoritaria de tipo idealista en la tradición española, pero insiste en que la línea realista es la mayoritaria y “la más característica y definidora”²⁶.

23. *Op. cit.*, p. 79.

24. DÁMASO ALONSO, “Escila y Caribdis de la literatura española”, en *Estudios y ensayos gongorinos*, Madrid, 1967, 2.ª edc. p. 27.

25. BELL, A. F. G.: *Cervantes*, University of Oklahoma Press, 1947.

26. MENÉNDEZ Y PIDAL, *op. cit.*, p. 659. *Farinelli*, comenta esta idea de

Ortega, en cambio, parece decidirse por dos tipos de tradición española, de acuerdo con su división social en minorías y masas. Por ejemplo, hablando de la Edad Media, escribe: “Existió un arte noble, que era “convencional”, “idealista”, esto es, artístico, y un arte popular que era realista y satírico”²⁷. Pero en el caso del Quijote nos dice que tales características aparecen fundidas, siendo tal unión el elemento más sobresaliente de la obra cervantina. “No existe libro alguno —escribía ya en *Meditaciones*— cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande, y, sin embargo, no existe libro alguno en que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su propia interpretación. Por esto, confrontado con Cervantes, parece Shakespeare un ideólogo. Nuca falta en Shakespeare como un contrapunto reflexivo, una sutil línea de conceptos en que la comprensión se apoya”²⁸.

Las causas de esa enorme capacidad de síntesis de la producción intelectual española, “integralismo hispano” lo denomina Américo Castro, no se deben a ninguna suerte de a priori antropológico, constitutivo del hombre hispano, sino más bien a la urdimbre de la vida española constituida geográfica e históricamente por componentes circunstanciales, como su situación, excéntrica desde el punto de vista europeo, pero de auténtica encrucijada desde la experiencia histórica de un pueblo tantas veces militarmente conquistado y culturalmente colonizado.

LA VERTIENTE MORAL, CONSTANTE DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

Ortega plantea en *Meditaciones* uno de los enigmas fundamentales a la hora de conocer la identidad cultural de España y es la caracterización de nuestro país como proyecto histórico. El esfuerzo de abstracción realizado por el análisis histórico de la realidad española, con ocasión de su juicio sobre la restauración canovista, obtiene un resultado sumamente provocador, pues, plantea la importante cuestión de la

Menéndez y Pidal y refiriéndose a las primeras letras castellanas escribe. “El poeta, el juglar o el rapsoda no tiende hacia otras esferas que las bien visibles y tangibles de su hogar y de su patria. Su musa es austera, llana y sencilla; huye de la exaltación, no pretende inventar; los hechos observados constituyen su dominio preferido; y procede enlazándose fraternalmente con la historia, desdeñando sueños y quimeras”. “Consideraciones sobre los caracteres fundamentales de la Literatura Española”, en *Divagaciones hispánicas*, Barcelona, 1936, I, p. 93.

27. *La deshumanización del arte*, op. cit., III, p. 359, nota (1).

28. *Op. cit.*, I., p. 360.

conexión entre la vida, vida social se entiende, y el pensamiento que produce esa vida y por ello mismo la expresa. Adelantándose a alguna de las propuestas más fructíferas de la Sociología del Conocimiento, en concreto a Goldmann (*El Hombre y el Absoluto, Introducción al pensamiento de Kant*), escribe:

“El intelecto ha sido el encargado de suscitar y organizar los intereses tranquilos y estáticos, como son el buen gobierno, la economía, el aumento de los medios, de la técnica. Pero ha sido la característica de nuestro pueblo haber brillado más como esforzado que como inteligente.

Vida española, digámoslo lealmente, vida española, hasta ahora ha sido posible sólo como dinamismo.

Cuando nuestra nación deja de ser dinámica, cae de golpe en un hondísimo letargo y no ejerce mas oficio vital que soñar que vive”²⁹.

La intuición orteguiana da de lleno en el corazón de la polémica sobre los caracteres nacionales de nuestra cultura, en general, y de nuestro pensamiento, en particular. Al ver la vida española como “dinamismo”, está indicándonos que hay que ir tras las huellas de ese esfuerzo común si queremos captar los frutos más logrados de esa vida. Versará la reflexión hispana, en consonancia con su propia concepción de la filosofía como tarea de orientación de la vida, sobre la propia acción, es decir, encontraríamos una filosofía de la acción que, dadas las específicas circunstancias de España —monarquía católica impulsora de ese dinamismo del que habla Ortega—, sería una filosofía moral convergente con la imagen de mundo social de la concepción religiosa dominante.

La tendencia moral de la filosofía de un pueblo no se explica desde supuestos más o menos organicistas, como es el caso de Goldmann al atribuir la producción de filosofías morales a naciones enfermas desde el punto de vista político y social, y filosofías racionales y científicas a las que han resuelto sus problemas de convivencia social, sino que la filosofía moral, allí donde se produce, bajo la circunstancia histórica que le haya tocado en suerte, trata de responder a los problemas que se derivan de la acción de la sociedad. Es verdad que Ortega, que nos da las pautas para comprender nuestra tradición, no sacó nuestras conclusiones, y tiene una visión negativa de nuestro desarrollo intelectual. Ni su adscripción kantiana primero, ni su ruptura con ella, mas siempre

29. ORTEGA: *Meditaciones del Quijote, op. cit., I*, p. 338.

ilustrado, le permitieron valorar la producción filosófica moral de nuestro siglo de Oro. Como dice Aranguren “la moral de Ortega es una moral de la perfección y no una moral del deber”³⁰, sin percibir que en lo mejor de la escolástica española, Suárez y la Escuela de Salamanca, no existe desacuerdo con su formulación. En ellos la moralidad era primaria y metafísicamente la conveniencia con la naturaleza racional del hombre.

Resulta innecesario insistir aquí en el carácter moral de los escritos filosóficos, religiosos y literarios del Renacimiento español, pues, refiriéndonos sólo al campo de lo que desde las investigaciones de Bataillon³¹ se ha denominado el erasmismo español, y al margen de toda discusión sobre la existencia o no de un auténtico renacimiento español, lo que representa ese movimiento cultural no es otra cosa que una interpretación moral de la visión cristiana del mundo. Se trataba fundamentalmente de una reacción moral, en cierto sentido paralela a la de Lutero, contra la inmoralidad y paganización de la Cristiandad. Las obras de los hermanos Valdés pueden servir para testificar nuestro planteamiento³².

Lo mismo se puede decir del barroco español. En tanto que movimiento cultural nacido de una doble dinámica: defensa de las verdades religiosas del catolicismo y ataque a las herejías y a sus propagadores, se inviste inmediatamente de un tono moralizante que le imprime carácter. Ello ocurre no sólo en la producción filosófica (Suárez, Vitoria, etc.) y en la literatura religiosa (desde la mística a los autos sacramentales), sino también en las obras literarias de carácter profano, donde por ejemplo, el concepto de honor establece y realiza un nuevo tipo de hombre; no es el hombre del renacimiento de dotes y cultura universales, heredadas del mundo antiguo, ni el hombre armónico y natural del clasicismo francés, ni el espíritu iconoclasta del enciclopedismo, se trata más bien del señor de las cosas, animales y plantas, del mundo, de cuyo uso y custodia dependía su suerte toda, en esta y en la otra vida. En su estudio sobre el honor en los siglos XVI y XVII Américo Castro nos pone al descubierto que precisamente el deshonor consiste en romper la armonía establecida, emparentando tal concepto con el de justicia. “En

30. ARANGUREN, J. L.: *La ética de Ortega*, Madrid, Cuadernos Taurus, 1959, 2.^a edc. p. 52.

31. BATAILLON, M.: *Erasmus y España*. México, F.C.E., 1966.

32. Cfr.: VALDÉS, A.: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. (1528) Clásicos Castellanos, Madrid, Espasa Calpe, 1956; *Diálogo de Mercurio y Carón* (1529). Clásicos Castellanos, Madrid, Espasa Calpe, 1954.

VALDÉS, J. DE: *Diálogo de la doctrina cristiana*. (1529) México, UNAM, 1964.

España —escribe Castro— se daba en el siglo XVII una estrechísima cohesión social; en materia religiosa, en política, en la admisión de los principios que dan valor al individuo en la colectividad, había llegado a establecer acuerdo unánime; la discordancia del individuo con la sociedad en cualquiera de sus puntos producía la infamia³³. El fondo sociológico y moral de esta consideración del deshonor no excluye, antes bien lo supone, el fundamento espiritual, sin que esto quiera decir que todos los rasgos de carácter estoico que Américo Castro descubre en la cultura española de esa época no sean ciertos.

El interés por la cultura del barroco, cultura contrarreformatora, no persigue la recuperación de la experiencia de una realidad definitivamente superada y muerta. Su utilidad reside no en sus posibilidades ideológicas y políticas, sino en algo mucho más profundo: en la necesidad de su recuperación para la conservación de nuestra propia identidad cultural a través del recuerdo de su poesía, arte e ideología.

La relevancia de lo moral sobresale en otro importante periodo de nuestra historia, la segunda mitad del siglo XIX, en el que tanto en el orden político, como en el filosófico, científico y literario España hace una gran esfuerzo, con resultados desiguales, para alinearse con los países del entorno europeo. Así, vemos que la moralización de la vida social es uno de los temas preferidos del krausismo español en sus diversas etapas históricas: académica, institucionista y regeneracionista³⁴. Otro tanto es preciso decir de la Renaixença catalana, en torno a la Universidad de Cervera, donde la escuela de Martí de Eixalá y Llorens y Barba, introductores en España del historicismo filosófico de Herder y del jurídico de Savigny, alimentaba “las posibilidades morales de una clase media, arropada no sólo por los recursos económicos, sino también por «el sentido religioso de la vida predicado por el romanticis-

33. CASTRO, A.: “Algunas observaciones acerca del concepto del honor en los siglos XVI y XVII”, en *Revista de Filología Española*, 1916, p. 49.

34. GINER DE LOS RÍOS había escrito: “Son la Moralidad y el Derecho, contra lo que a veces suele entenderse, dos ordenes igualmente extensos, pues que ambos abarcan *toda* la conducta humana: dos modos o formas de realización del bien. No cabe entre ellos la menor oposición, habiendo de ser necesariamente justo lo que es moral, y viceversa, manifestándose esta armonía en la mutua relación por virtud de la que hay un *Derecho para la Moralidad*, en cuanto ésta puede ser considerada como un fin para la vida, y necesitar de medios y condiciones jurídicas para su cumplimiento; y una *Moralidad para el Derecho*, en cuanto éste, como un bien que es en sí, debe también ser realizado por el hombre, sólo por el puro motivo de ser bien”. *Principios de Derecho natural sumariamente expuestos*. (En colaboración con Alfredo CALDERÓN). Madrid, Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo, s.f., p. 21.

mo»”³⁵ Insistir en este punto con respecto al pensamiento proveniente del catolicismo de la época no es necesario, pues sólo el nombre de sus figuras más representativas —Balmes, Orti y Lara, Donoso—, remite a una concepción del universo en el que la vida moral ocupa un lugar preeminente³⁶.

35. Cfr. GIL CREM ADE S, J. J.: *Kr ausist as y Liberales*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975, p. 15.

36. Cfr. GÓMEZ-HERAS, J. M.: *Cultura burguesa y restauración católica*. Salamanca, Edt. Sígueme, 1975. CAPOMAR FORNIELES, M. M.: *La cuestión religiosa en la restauración*. Santander, Sociedad Menéndez y Pelayo, 1984; URIGÜEN, B.: *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*. Madrid, Centro de Estudios Históricos, C.S.I.C., 1986.