

La actualidad de una filosofía humanista del sur en A. Ortiz-Osés, C. Thiebaut y F. J. Martín. Puntos de referencias para una identidad territorial e histórica

ASTRID MELZER-TITEL

Universidad de Leipzig

La filosofía actual en España. El estado de la cuestión en Alemania

Trabajar en Alemania sobre filosofía española suele dar pie a muchos comentarios que terminan citando ese refrán alemán: “Me suena a “español””¹ que suele utilizarse para expresar que algo no está muy claro o que se trata de algo poco fiable y raro. Investigar sobre filosofía española no es pues algo habitual para los filósofos, hispanistas e historiadores de habla alemana. La imagen que se tiene de la filosofía española, aún incluso de la filosofía contemporánea y a pesar de haber finalizado la era de Franco, sigue marcada de prejuicios, que rechazan la producción filosófica en España definiéndola como literatura y teología.

En los manuales alemanes sobre filosofía contemporánea las referencias a filósofos españoles son muy escasas o inexistentes, lo cual es muy sintomático a la hora de analizar la presencia de la filosofía española en las líneas de investigación de la filosofía alemana actual. Sirvan de ejemplo la *Philosophie der Gegenwart* (Filosofía contemporánea) de Joseph Speck, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Las corrientes principales de la filosofía actual) de Wolfgang Stegmüller y la *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, (Enciclopedia, filosofía y ciencia) editada por Jürgen Mittelstraß, que no mencionan ni a un solo representante de la filosofía española. La mayoría de los manuales de pensadores y monografías se limitan a la presentación de José Ortega y Gasset, así por ejemplo en el *Philosophenlexikon* (Diccionario de filósofos) de Anton Hügli und Poul Lübcke y en la obra *Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts* (Los grandes filósofos del siglo XX), editada por Bernd Lutz así como en la *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen* (Filosofía actual detallada), editada por Julian Nida-Rümelin. En *Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert* (Filosofía de la Europa occidental del siglo XX) de Hermann Noack en cambio no sólo se habla de José Ortega y Gasset y de Miguel de Unamuno sino que también se mencionan en la bibliografía a José Luis Abellán y a Julián Marías². Por lo menos en alguna nota a pie de página se cita incluso a Xavier Zubiri y a Ángel González Álvarez. El *Philosophenlexikon* (Diccionario de filósofos) de Werner Ziegenfuss y Gertrud Jung cita a los representantes de la filosofía española del siglo XX José Luis Aranguren, Saturnino Álvarez Turienzo y Emilio Lledó. Dos libros que se dedican exclusivamente a la vida y la obra de filósofas han incluido en su selección a algunas filósofas españolas.³ La obra editada por Heidemarie Bennent-Vahle define a Celia Amorós como la primera filósofa feminista de España.⁴ Además se hacen mención de Victoria Camps, Amelia Valcárcel y María Zambrano. El libro *Philosophinnen* (Filósofas), editado por Margit Rullmann, presenta de forma más detallada a María Zambrano. La obra y la persona de María Zambrano están en el centro de

¹ Este refrán proviene del siglo XVI y concretamente de la época de Carlos V., quien durante su reinado implantó unas modas y costumbres españolas en Alemania. Cf. *Die sprichwörtlichen Redensarten im Deutschen Volksmund: nach Sinn und Ursprung erläutert von W. Borchardt*, ed. von G. Wustmann Leipzig, Brockhaus, 1894, p. 442.

² José Ortega y Gasset und Miguel de Unamuno son los que se nombran por la mayor parte en relación con la filosofía y literatura en España. Se renuncia aquí a un sumario de la bibliografía de investigación en Alemania sobre ambos personajes.

³ H. Bennent-Vahle, *Philosophinnen Lexikon*, Aachen, ein-Fach-Verlag, 1989 y M. Rullmann, *Philosophinnen*, 2 vol., Dortmund, Edition Ebersbach im eF-eF-Verlag, 1995.

⁴ Cf. H. Bennent-Vahle, op. cit. 14. Del feminismo en España generalmente se ocupa entre otros un artículo de Angela Birner, *Der Feminismus in Spanien*, en: C. Gürtler et al. (eds.), *Frauenbilder-Frauenrollen-Frauenforschung*, Wien, Geyer-Edition, 1987.

un libro de Monique Dorang, que analiza el mundo de los intelectuales en España durante la guerra civil y en el exilio posterior así como los afanes de Zambrano por desarrollar una razón poética.⁵ Recientemente la Revista *Die Philosophin* ha dedicado todo un número a la filosofía feminista que se hace actualmente en España.⁶

La hispanística alemana apenas se ha dedicado a cuestiones filosóficas. La *Bibliographie der Hispanistik* (Bibliografía hispanística), editada por Christoph Strosetzki, se concentra en la clasificación cronológica de los trabajos de investigación de la literatura, la filología y la civilización españolas.

En cuanto a obras de la historia de la filosofía hasta el siglo, XX la *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (La breve historia del mundo de la filosofía) de Joachim Störig y la *Illustrierte Geschichte der westlichen Philosophie* (Historia ilustrada de la filosofía occidental) de Anthony Kenny ignoran la filosofía española actual. El compendio de historia de la filosofía recopilado por Ueberweg afirma todavía en su decimoquinta edición de 1953 que no merece la pena ocuparse de la filosofía española porque carece de importancia hasta el momento. Asegura además que la mayoría de sus representantes del siglo XIX mantuvieron una filosofía escolástica-eclesiástica completamente estéril.⁷ Al menos E. Lindsay, el autor escocés del artículo correspondiente a la historia de la filosofía en España, después de desarrollar un breve resumen histórico de la filosofía en España y de mencionar a algunos de sus representantes, añade una bibliografía sobre la filosofía en España que aproximadamente contiene tres páginas pero que no fue actualizada desde la edición posterior a 1928.⁸ La *Philosophie des 17. Jahrhunderts* (La filosofía del siglo XVII), publicada en el año 1998 y editada por Jean Pierre-Schobinger⁹ ofrece una reelaboración exhaustiva de la filosofía de la península ibérica de ese tiempo. En el artículo sobre Federico Nietzsche y su filosofía vital publicado en la *Geschichte der Philosophie* (Historia de la filosofía) de Curt Friedlein editada en 1984 encontramos la cita siguiente: ““España, el país sin renacimiento”, no ha producido en la modernidad ningún pensador de talla internacional exceptuando a Ortega y Gasset”.¹⁰ La *Geschichte der Philosophie* (Historia de la Filosofía) de Ernst R. Sandvoss contiene un capítulo sobre España que, además de referirse a Ortega y Gasset, menciona a representantes de la filosofía española del siglo XX y que presenta brevemente las obras de Gregorio Marañón, Joaquín Xirau, Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo y José Ferrater Mora. Wilhelm Totok incluye en su *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (Manual de la historia de la filosofía) en el apartado sobre el siglo XX un extenso capítulo sobre Ortega y Gasset.¹¹

En las más importantes revistas alemanas de filosofía -*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, *Zeitschrift für philosophische Forschungen* und *Philosophische Rundschau*- los artículos sobre la filosofía en España, sobre filósofos y filosofas españoles así como los escritos por filósofos y filósofas españoles son igualmente una excepción. Analizando los artículos publicados en dichas revistas entre los años 1990 y 1999 he constatado los resultados siguientes: 1. En la totalidad del período

⁵ M. Dorang, *Die Entstehung der razón poética im Werk von María Zambrano*, Frankfurt a. M., Vervuert, 1995.

⁶ *Die Philosophin. Forum für Feministische Theorie und Philosophie*, Feministische Philosophie in Spanien (Número especial ed. María Isabel Peña Aguado), 26, 2002.

⁷ *Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie: zur Philosophie des Auslandes von Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, Basel, Schwabe & Co., 1953, 5. Teil, p. 357.

⁸ Hay que señalar que el capítulo sobre la filosofía en Portugal se presenta como un aprendiz dentro de la filosofía en España y (además en letras pequeñas) y ocupa un espacio de solamente siete líneas. Si tenemos eso en cuenta el espacio dedicado a España en esta enciclopedia es considerable.

A esa manera la parte de España al contenido total de la enciclopedia verdadero considerable.

⁹ Contenido en *Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, völlig neu bearbeitete Ausgabe, Basel Schwabe & Co, 1998.

¹⁰ C. Friedlein, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, Schmidt, 1984, p. 323.

¹¹ Cf. W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, Bd. III, p. 528ss.

analizado se publicó solamente una reseña en la que se hablaba de tres libros de un filósofo español contemporáneo.¹² Así mismo hay una reseña de un libro alemán redactada por Julián Pacho.¹³ 2. Los cuatro artículos editados en esas revistas, escritos por catedráticos españoles, son los siguientes: La ponencia de José María Ripalda “Philosophie als Dichtung und Verdichtung” durante el Simposio Internacional de la Sociedad Hegeliana,¹⁴ el artículo de Luis Sáez Rueda “Für ein “tragisches” und “offenes” Konzept der Rationalität”,¹⁵ el artículo de Jesús Padilla-Gálvez “Was leistet die semantische Interpretation der Wahrheit?”,¹⁶ y el artículo de Miguel A. Lizano-Ordovás ““Eikasia” und “Pistis” in Platons Höhlengleichnis”,¹⁷. 3. Solamente un artículo ofrece un panorama sobre la situación de la filosofía actual en España: se trata del artículo de Volker Rühle, “Zur Situation der Philosophie in Spanien”.¹⁸ El autor trata de las dificultades que se desprenden de trabajar sobre la filosofía española.

De autores de habla alemana se han publicado hasta ahora solamente dos libros que se ocupan expresamente de la filosofía en España.¹⁹ La idea del libro del austríaco Ivo Höllhuber del año 1967 surgió, como cuenta el mismo autor, al leer al hispanista francés Alain Guy.²⁰ Ivo Höllhuber se ocupa de un periodo histórico más largo atendiendo también al ámbito hispano-americano. Por razones editoriales Höllhuber tuvo que renunciar a su intención de citar las fuentes en lengua original con la traducción en alemán. Höllhuber tiende a acentuar una historiografía nacional como cuando por ejemplo detalla trece logros españoles por los que España debería incluirse en la lista europea de méritos de la cultura mundial, si la hubiera. Si bien el trabajo de Ivo Höllhuber es muy loable, corre el peligro de identificar a España en un tono patético con los clichés más habituales y sostiene que Don Quijote y Sancho Panza siguen viviendo “en el pecho de cada español de verdad”²¹.

En lo que a la discusión filosófica se refiere hay que resaltar las *Beiträge zur Philosophie aus Spanien* (Aportaciones a la filosofía de España), editado por Volker Rühle en 1992,²² donde se recopilan textos de Mariano Álvarez Gómez, Gustavo Bueno, Félix Duque, Emilio Lledó, Felipe Martínez Marzoa, Javier Muguerza, Juan Manuel Navarro Cordón, Andrés Ortiz-Osés y José María Ripalda. Dichos textos permiten acercarse a las discusiones recientes sobre el lugar que ocupa la filosofía en España y sus perspectivas. En algunas de las líneas argumentativas que siguen algunos autores queda puesta de manifiesto la estrecha relación que existe en España entre la filosofía, la mitología, la tradición histórico-político.

Las traducciones de libros españoles sobre la historia del pensamiento en el siglo XX al alemán han aumentado en los últimos años. Para conocer la situación de la vida intelectual española durante el régimen de Franco es imprescindible la obra de Elías Díaz,²³ publicada en 1983 y traducida al alemán casi diez años después, en 1992. Las traducciones de dos libros de

¹² Cf. *Zeitschrift für philosophische Forschungen*, Frankfurt a. M., 4/1991, p. 646ss. La reseña redactada por Thomas Gil trata de las obras de Javier Muguerza *La razón sin esperanza* (Madrid, Taurus, 1977, 2ª ed. 1986), *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo* (Madrid, fondo de cultura Económica, 1990) und *Ethik der Ungewißheit*, München/Freiburg i. Br., Alber (1990).

¹³ Cf. *Zeitschrift für philosophische Forschungen*, Frankfurt a. M., 2/1990.

¹⁴ Cf. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 4/1991, pp. 415-430.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 3/1996, pp. 343-361.

¹⁶ Cf. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Frankfurt a. M. 3/1994, pp. 420-434.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 3/1995, pp. 378-379.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 1/1995, pp. 124-130.

¹⁹ Cf. I. Höllhuber, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, München/Basel, Reinhardt, 1967 y V. Rühle, *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*, Freiburg i. Br./München, Alber, 1992.

²⁰ Cf. A. Guy, *Les Philosophes Espagnols*, 2 vol., Toulouse, Edition privats, 1956.

²¹ Cf. I. Höllhuber, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, p. 228.

²² Cf. V. Rühle, *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*. Cf. también la reseña de E. Colomer en: *Pensamiento*, vol. 53, Nr. 206, Madrid, Universidad Comillas-Madrid, 1997, p. 342ss.

²³ E. Díaz, *Intellektuelle unter Franco. Eine Geschichte des spanischen Denkens 1939-1975*, Frankfurt a. M., Vervuert, 1992.

Javier Muguerza: *Ethik der Ungewißheit* y *Ethik aus Unbehagen*,²⁴ ayudan a entender el discurso ético en España.

Interesante resulta constatar ciertas tendencias en los discursos filosófico-culturales que se ocupan tanto de la caracterización como de las perspectivas de la filosofía en España y sobre todo el hecho de que a la hora de acentuar las peculiaridades de la filosofía española se utilicen argumentos que también hacen referencia a la cuestión del espacio geográfico-territorial.

Humanismo del renacimiento como punto de referencia en A. Ortiz-Osés, C. Thiebaut y F. J. Martín

La importancia que algunos filósofos españoles otorgan al renacimiento y especialmente al humanismo es un punto de referencia destacable a la hora de caracterizar la filosofía en España. Dos líneas de argumentación son fundamentales en lo que a esta caracterización se refiere. De un lado se mantiene la tesis de que la filosofía española actual no es reconocida porque se basa en raíces humanistas que no se pueden explicarse con las categorías del pensamiento moderno-racionalista. Al mismo tiempo sin embargo se discute que el pensamiento moderno está al final abogando, a su vez, por una vuelta a las concepciones e ideas del renacimiento como salida a la crisis actual de la filosofía.

Existen diferentes interpretaciones en cuanto a los conceptos de humanismo, renacimiento. En los textos de los que me voy a ocupar se los identifica con época histórica que se extiende desde el siglo XV hasta el XVII y a la que se considera como comienzo del pensamiento moderno. Es importante señalar que todos coinciden en calificar a la modernidad como no-realizada. Son justamente estos conceptos los que preocupan también a Ernesto Grassi.²⁵ Su interpretación del Renacimiento y del Humanismo podría ayudar a la comprensión de la filosofía española fuera de sus fronteras. Sus observaciones sobre la primacía de la palabra poética frente al pensamiento racional y el uso de la metáfora en su tarea de des-ocultamiento del origen a través del lenguaje mítico en el renacimiento podrían relacionarse con el transfondo filosófico de Andrés Ortiz-Osés. En opinión de Grassi el contraste entre la Edad Media y la Modernidad queda puesto de manifiesto en la primacía del pensamiento y del lenguaje alegórico, en la concepción del carácter originario del lenguaje poético y de la función filosófica de la metáfora. Esto significaría una inversión total de la concepción tradicional medieval de las relaciones entre filosofía y poesía por la que aún hoy se siente amenazada la filosofía analítica.²⁶ Grassi señala además la estrecha relación existente entre las tesis humanistas y las del idealismo romántico. El significado que los románticos daban a la metáfora, la ironía así como al ingenio demostrarían esta estrecha relación. De ahí que los románticos volvieran su mirada a España en busca de una tradición espiritual diferente de la francesa de marcado carácter racionalista.

Visto de este modo la recuperación de una tradición renacentista, tal y como la promueven algunos filósofos españoles, adquiere más coherencia aumentando su significado como expresión de la filosofía española. Ella implicaría considerar la infravaloración de la filosofía española hasta nuestros días como resultado de la victoria de una filosofía moderna y racionalista en Europa. Aquélla quedó arraigada en el humanismo del renacimiento, que por mucho tiempo fue considerado como medieval y poco moderno en el canon europeo, al contrario que el racionalismo de la ilustración que prevalecería más tarde. La infravaloración

²⁴ J. Muguerza, *Ethik der Ungewißheit*, Freiburg i. Br./München, Alber, 1990 y J. Muguerza (ed.), *Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien*, Freiburg i. Br./München, Alber, 1991.

²⁵ Lo señala también Francisco José Martín, *La raíz humanista del pensamiento español*, en: *El Basilisco*, Nr. 21, Oviedo, 1996.

²⁶ Cf. E. Grassi, *Einführung in die philosophischen Probleme des Humanismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, p. 145.

de la filosofía española podría además entenderse como el resultado de una moda que provocó la reorientación europea del humanismo renacentista hacia el pensamiento racionalista.

Una filosofía latino-mediterránea (Andrés Ortiz-Osés)

Ortiz-Osés ha desarrollado su concepción de una filosofía latino-mediterránea dentro del marco teórico de la hermenéutica simbólica. Para él se trata de una re-visión de las imágenes del mundo, de una re-(y contra) interpretación del mito. Primero, aclara que lo germánico significó una apertura para la latinidad decadente, y que ofreció un acceso a métodos investigadores de trabajo así como la reestructuración ilustrada de su mentalidad restrictiva. Justamente aquí es donde Ortiz-Osés quiere “recuperar la vertiente más luminosa y soleada de nuestra tradición *humanista*, aquella a cuyo trasluz el racionalismo nórdico queda como desleído y sombrío, abstracto y puritano. Con esto replanteamos la cuestión de una filosofía *latino-mediterránea*: la cual se situaría en un *estar* o *estancia* intermedia entre la filosofía nórdica del ser racioempírico y la mitología tropical del ser sedente/sedante[...].”²⁶ El mito que surgió de la historia latina y griega consiste, según él, por una parte, en la dualidad entre el elemento indoeuropeo vencedor, que se expresa en la fundación de Roma, y el elemento preindoeuropeo subyacente en la cultura agrícola mediterránea. Por otra parte, en Grecia se produce una reunión legendaria del elemento indoeuropeo vencedor y del elemento preindoeuropeo subyugado. Esa mezcla de los elementos protomediterráneos y neolatinos parangona el sincretismo realizado en Grecia, entre la sedentaria cultura aborígen mediterránea y la posterior cultura nómada indoeuropea. Aquí se juntan un elemento septentrional y un elemento austral. Partiendo de ese esquema antropológico se podría decir que hay una razón oficial del tipo indoeuropeo tras la cual subyace una experiencia profunda de la vida nocturna, cíclica y lunar, la del *sensus*. Entre ese *sensus* como sentido posplatónico y sentimiento epicúreo por un lado y aquella razón oficial como mensura jurídica y estoica por otro existe una lucha que divide el alma latina que a su vez se expresa en la alta escolástica nearistotélica y en el renacimiento neoplatónico respectivamente. El punto álgido para Ortiz-Osés está en la conjunción de *ratio* y *sensus* en la razón afectiva de Agustín de Hipona y sus seguidores renacentistas. En su opinión eso equivaldría a una filosofía de la vida basada en el *sensus communis* que aquí significa más bien *con-sensus*: “La necesidad de consentir para que algo sea, una especie de criterio de validez basado en la validación de nuestra voluntad.”²⁷ El fundamento de ese concepto es la validación de nuestra voluntad. Admite como precondition básica una hipótesis, o sea: un acuerdo silencioso generalmente aceptado. Aquí se manifiesta también la relación con el pensamiento simbólico en Ortiz-Osés: *Sensus* como la razón afectiva significa que las almas de los seres humanos contienen ciertas ideas o imágenes originales comunes.²⁸ Sólo de este modo puede presuponerse un *consentimiento* según lo determina Ortiz-Osés: como cierto sentido original que se sirve del alma como intérprete o mediador. Al introducir la idea del *consentimiento* Ortiz-Osés pretende una revisión de la filosofía latino-mediterránea que devolvería términos como afecto, afectividad, sentimiento y emoción al marco de la discusión filosófica. Son términos que fueron postergados por la hegemonía de las filosofías nórdicas pero en los que la pasión se introducía con doble fuerza en momentos críticos. Ortiz-Osés opina que las filosofías nórdicas no reconocen que debajo de cada relación de la verdad existe una distribución de sentido que puede tener un significado como valoración. Aquí Ortiz-Osés trabaja con dos maneras de

²⁶ A. Ortiz-Osés, *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995, p. 92 (Acentos en el original).

²⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 94.

²⁸ Véase la alusión a Carl Gustav Jung, especialmente *Über die Archetypen des kollektiven Bewusstseins*, y *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation*, en C. G. Jung, *Gesammelte Werke*, editado por Lilly Jung-Merker y Elisabeth Rief, vol. 9, octava edición, Olten 1992.

pensar: una septentrional y otra austral. El pensamiento cognitivo anglo-americano elogia el saber de las cosas, de afectos y de estructuras, pero olvida al mismo tiempo el pensamiento simbólico, cuya tarea u objeto es la investigación de conjuntos, sujetos o relaciones. Ortiz-Osés juzga que la primera manera de conciencia tiene características como igualdad e indiferencia. A la segunda como conciencia típicamente latina atribuye sagacidad e ingenio tal como se expresa sobre todo en la obra de Gracián.³⁰ Sin embargo no se trata de renunciar a una razón sustantiva, según Ortiz-Osés, sino de complementarla con una razón implicativa que él denomina *razón axiológica*. La tarea de una razón verdaderamente postmoderna es actuar como razón axiológica o valorativa que efectúa una nueva evaluación de la cultura como lugar de fusión, de mezcla y de reunión, e igualmente efectúa una relación correlativa³¹ de nuestras actitudes y posiciones frente a la vida y la muerte.³² Ortiz-Osés ve en esa función mediadora, o relacional, el sentido de la filosofía española como un entendimiento de sentido y de razón postmoderno que, por la conexión de sentido y sentimiento, forma parte del concepto del consentimiento. Se trata de la nueva interpretación del Ser ontológico como Estar onto-axiológico. “Mientras que el Ser dice explicación (verdad), el *Estar* dice implicación (sentido): se trata de interpretar el Ser por el Estar y la verdad por el sentido. Tras preguntarnos secularmente por el sentido de la verdad, bueno sería hoy replantearnos la verdad propia del sentido: pues en su *relaciocinio* se funda y funde todo *raciocinio*.”³³ Con los trabajos de Ángel Amor Ruibal, Eugenio Trías y Xavier Zubiri, Ortiz-Osés demuestra que esa idea de sentido predomina en la filosofía española.

El camino que persigue tal filosofía latina tiene un desarrollo que Ortiz-Osés liga a las siguientes personas: Augustinus, Nikolaus von Kues igual que Giordano Bruno y Tommaso Campanella, Giovanni Battista Vico, Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Henri Bergson y Miguel de Unamuno. Todos ellos se caracterizan por una concepción intuitiva de lo real, por la misma fuerza vital y un sentimiento holístico correspondiente al tipo panteístico.

Ortiz-Osés propone esa filosofía del sentido, surgida del culto específico humanista de la sensibilidad, como prototipo de la tradición latina.³⁴ Según él, la tradición humanista del renacimiento vuelve a elaborar el pensamiento de Agustín para quien sólo el alma es capaz de sentir porque el sentido es anímico.³⁵ La razón latina también sería imaginable como razón sensible y sensual; Zubiri la llamaba *inteligencia* sentiente.³⁶

Ortiz-Osés considera que el humanismo renacentista ha originado una teoría de la sensibilidad que se basa en un conocimiento que le da sentido y que fue incentivada por Bernardino Telesio y Tommaso Campanella.³⁷ Según la interpretación de Ortiz-Osés, Telesio entiende el percibir simbólicamente como algo cálido, señal de extensión positiva, mientras que el frío astringente sirve de símbolo de la contracción negativa. La propuesta de una filosofía cálida y cromática surge pues de la fuerza imaginativa latino-mediterránea frente a la frialdad nórdica. Por lo tanto, no significa justificar un pensamiento más débil, sino uno que sea más sensible. Campanella define la razón en el sentido de autoconciencia como *sensus inditus*. Partiendo de dicha definición, continua Ortiz-Osés, los otros sentidos se deben entender como *sensus additus*. La razón como entendimiento y como capacidad intelectual es considerada inferior respecto del sentido. Sólo el sentido y su fuerza perceptiva intelectual

³⁰ Cf. A. Ortiz-Osés, *Visiones del mundo*, p. 95.

³¹ Ortiz-Osés se refiere aquí expresamente a las teorías de Amor Ruibal; véase A. Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 87ss.

³² Véase A. Ortiz-Osés, *Filosofía de la vida (Así no habló Zaratustra)*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 64.

³³ A. Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, p. 95s. (Acentos en el original).

³⁴ Cf. A. Ortiz-Osés, *Visiones del mundo*, p. 95.

³⁵ Cf. *Ibíd.* y Ortiz-Osés, *La razón afectiva*, p. 11, igual que Agustín, *De ordine*, en: *Opera*, pars II, 2, Turnholt MCMLXX.

³⁶ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Tercera edición, Madrid, Alianza, 1984.

³⁷ Cf. A. Ortiz-Osés, *Visiones del mundo*, p. 95.

conducen a la verdad rumbo a la verdad. Si bien la verdad como tal es inalcanzable, por lo que algunos pensadores como Giovanni Battista Vico hablan de lo probable, de lo creíble que se podría interpretar como sentido de la verdad, o como sentido de verdad; como de una metáfora o de un símbolo de la verdad. Según Ortiz-Osés, la función clave del *sensus* latino-mediterráneo consiste en ser un cruce de concepto y acontecimiento, una conexión entre sentir, saber y comprender – todo eso que implica el término *gustus*, el carácter clásico del buen gusto. Ortiz-Osés se refiere a la obra de Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* en la que ve una recuperación del sentido específicamente latino del término *gustus* que había perdido su vitalidad con la llegada del racionalismo de la Ilustración.

El prototipo de una filosofía latina del sentido es, siguiendo a Ortiz-Osés el *raciosensismo*, la conexión entre *ratio* y *sensus*. En esa concepción del mundo está basado el acontecimiento originalmente latino del renacimiento que podría ser considerado como nueva fundación de la Roma pagano-cristiana. Justamente en la síntesis de paganismo y cristianismo, de clasicismo greco-romano y subjetividad judío-cristiana está la clave del renacimiento que, en consecuencia, consistiría en la relación de elementos hebreos, patriarcales y del Antiguo Testamento, con los elementos paganos, mediterráneos y matriarcales.³⁸ La visión arquetípica del mundo latino-mediterráneo llega a su culminación durante el renacimiento. De un lado porque el paganismo mediterráneo encuentra su personificación, intercesión y adopción en el catolicismo y de otro porque de esa concepción del mundo nace el hombre como microcosmo o persona que interviene entre las oposiciones. Ahí es donde surge el personalismo latino que se diferencia del individualismo anglo-germano. La diferencia, según Ortiz-Osés, consiste en que el individuo parece estar integrado en una especie de estructura interiorizada, mientras la idea de la persona define al individuo no estructural, pero comúnmente. Se integra en una especie de urdimbre de sentido. Es posible que la tipología nórdica ofrezca una mayor libertad personal (el individuo como nómada), mientras que la tipología del sur más bien disponga de entrelazamiento o unión³⁹.

Al fin y al cabo, se trata de un discurso que pasa subliminalmente por toda la filosofía hispano-latina y -restringiéndose al siglo XX- que se expresa en diversas corrientes y bajo diferentes nombres, por ejemplo el raciovitalismo de Ortega y Gasset, el sentimiento trágico de Unamuno, el correlacionismo de Amor Ruibal, la moral del talante de Aranguren, la psicología de la urdimbre de Rof Carballo, el pensamiento transustanciador de Bacca, la razón-poética de Zambrano, la teología cosmoteándrica de Panikkar y la filosofía del límite de Trías.⁴⁰ Para Ortiz-Osés no es nada extraordinario que corrientes culturales de la oposición, como la de Mayo de 1968, y la llamada postmoderna encuentren inspiración en las latitudes mediterráneas. Cree que esas corrientes son específicamente latino-mediterráneas cuyo mensaje consiste en la moderación del pensamiento lineal del norte, en atemperarlo en el sur.

El culto latino-mediterráneo de la *sensibilidad* ni es algo ya superado ni algo vencido, ya que la sensibilidad es indivisible, sintética y copulativa, y no analítica o desglosable. El aporte latino al mundo cultural reside en poner la *razón pasional* al lado de la *razón impasible*: ella aporta vida a la razón, experiencia a la filosofía, sentido a la verdad y alma al espíritu⁴¹.

La metáfora de una modernidad del sur (Carlos Thiebaut)

Con la metáfora de la modernidad del sur aboga Thiebaut por la investigación de una modernidad austral que (como en Ortiz-Osés) resulta de un contraponer el norte y el sur. La imagen de nuestra época, la de la modernidad, debe ser entendida de otra manera, y eso sólo

³⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 97.

³⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 98.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 101.

⁴¹ Cf. *Ibíd.*, p. 103.

sería posible mediante un concepto de subjetividad que se despidió de un sujeto solitario, aislado, epistémico y cartesiano. La crítica de ese concepto de subjetividad no es nueva, ya aparece en las críticas del formalismo kantiano y más tarde en las reflexiones sobre los límites y callejones sin salidas a las que lleva la filosofía de la conciencia tal como fue desarrollada por Richard Rorty y Jürgen Habermas. Esa subjetividad monológica, individual y segmentada es el verdadero problema del proyecto de la ilustración. Thiebaut sigue en parte una de las tesis de Max Weber⁴² con su conjetura de que era del norte de donde vino el predominante concepto de modernidad, que representa el centro de autocomprensión de la filosofía y que sirvió de eje para los esfuerzos por una reconstrucción de la razón práctica mutilada. Por eso, dice Thiebaut, el inacabado proyecto normativo, sin embargo, debe ser lo contrario de la modernidad del sur. “La mentalidad moderna que se ha desarrollado con la filosofía de la conciencia sería la de las moralidades básicas o meramente intencionales cuyo cumplimiento y cuya frustración provocaban aquellas sensaciones de rebeldía, decadencia o acomodo a lo real que marcaban la cruz de nuestro presente. Por el contrario, aquella otra modernidad no realizada [...] que se configura hasta la prolongación primero manierista y luego barroca del proyecto renacentista -y que con metáfora insegura puede, precisamente, caracterizarse como “modernidad del sur”- parecería vehicular una noción de subjetividad compleja, dialógica y en la que las diferenciaciones de las esferas cognitivas, normativas y expresivas se encuentran enlazadas en un proyecto constructivo.”⁴³ Thiebaut insiste en el carácter provisional de la metáfora de la modernidad austral para no caer en la tentación de convertir esa propuesta en una tesis fuerte en el contexto histórico. Propone la búsqueda, si no de una solución, sí al menos de otra posibilidad de autocomprensión de la modernidad en el camino descrito.

Un examen del proyecto inacabado de la modernidad mostraría que la Europa austral del siglo XVI y XVII habrían desarrollado una serie de técnicas, estrategias e inventos que supondrían un concepto de subjetividad tal como necesitaría la filosofía hoy en día. “La idea que subyace bajo ese proyecto puede resumirse en que el significado -todo significado- es producto de una actividad que se construye, que se opera, y en la que intervienen todos los aspectos de la realidad humana. Esa articulación material de estrategias constructivas y de dimensiones expresivas, estéticas y normativas de la acción y del lenguaje [...], esa no diferencia entre los componentes materiales de la acción y sus principios reguladores, participa y genera una complejidad subjetiva. En efecto, esa articulación material y compleja supone y construye un sujeto complejo.”⁴⁴ Exactamente esa articulación construye un sujeto complejo. Thiebaut toma como ejemplo la construcción del lugar del espectador al usar una perspectiva dinámica y multifocal en las topologías del arquitecto italiano Francesco Borromini (1599-1667), la mudanza del enfoque fuera del lienzo del pintor español Diego Velázquez (1599-1660),⁴⁵ la espiritualidad de Ignacio de Loyola (1491-1556) y las técnicas reflexivas de la novela moderna que se ponen de manifiesto en el *Lazarillo de Tormes* (1554) y más tarde en la obra de Miguel de Cervantes (1547-1616). En aquel tiempo y en los diferentes niveles de la inteligencia, de la voluntad y de la imaginación se empezaban a desarrollar estrategias no-lineales abstractas y a crear de ese modo una variedad de significados, es decir: la modernidad. En una investigación sobre la ficción literaria en las

⁴² Cf. Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 3, noventa edición, Tübingen, Niemeyer, 1990 (reprint 1988), vol. 1, pp. 17-206.

⁴³ C. Thiebaut, *Sujeto complejo, identidad narrativa, modernidad del sur*, en: C. Castilla del Pino: *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza, 1989, p. 135.

⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 136.

⁴⁵ Especialmente se discute el cuadro de Velázquez *Las Meninas* bajo ese aspecto. Cf. C. Justí, *Diego Velázquez und sein Jahrhundert*, Munich, Borowsky, sin año, pp. 585-591. “Es el cuadro del trabajo de un cuadro. Los originales están afuera; al incluirlos en el cuadro, nos darían con la espalda; pero se revelan a través del espejo. Vemos lo que veían ellos- no lo que vio el pintor [...]” [*Ibíd.*, p. 588]. “En pocas palabras, vemos los que están presentes como se ve la platea desde el escenario, quiero decir que desde el puesto del rey, porque en el espejo en la pared él aparece al lado de la reina.” [*Ibíd.*, p. 587].

novelas de la época moderna de España Wolfgang Matzat comprobó que la génesis del *Don Quijote* de Cervantes parece estar ligada al nacimiento de la subjetividad moderna. La misma está marcada por una interioridad y una autoconciencia que se constituyen en la experiencia de la diferencia con el mundo exterior⁴⁶.

La continuación de un inacabado proyecto moderno podría redescubrir dimensiones que están escondidas y olvidadas en el canon predominante de nuestras auto-interpretaciones filosóficas: la modernidad del sur. Si bien no se puede hablar una recuperación repentina. La posibilidad de generalizar actitudes reflexivas y transformarlas en principios de nuestras organizaciones sociales y políticas, oculta muchos riesgos y posibilidades para fracasar, según Thiebaut. “Aunque es necesario reconocer que no es sencilla la desmemoria de intuiciones y estructuras que han sido adquiridas por medio de laboriosos procesos de aprendizaje, se nos impone el recordatorio de que es fácil el olvido de la causa por la que fueron adquiridas esas capacidades y el del motivo por el cual deben ser a toda costa conservadas. Porque el otro lado de la modernidad es la barbarie.”⁴⁷ Thiebaut sigue apostando pues por la modernidad. Sólo que el camino que lleva hacia ella podría ser otro.

La raíz del pensamiento español (Francisco José Martín)

Según el criterio de Francisco José Martín el humanismo ha llegado a ser históricamente un sinónimo de erudición y sabiduría clásica cuyo interés estaba centrado en las artes literarias y el estudio de idiomas. Su crítica a las interpretaciones tradicionales del humanismo (Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller) es precisamente la de que dichas interpretaciones solamente reconocen el valor histórico cultural de humanismo, pero no su importante significado filosófico. Éste queda reducido al redescubrimiento de Platón y Aristóteles, marcando así el carácter puente entre la Edad Media y la Modernidad, entre la escolástica y el racionalismo.

Martín se refiere a las investigaciones de Ernesto Grassi sobre los problemas filosóficos del humanismo que le llevaron a la conclusión de que el pensamiento humanista no surgía de una confrontación lógico-especulativa con la metafísica tradicional sino del análisis y de la interpretación del lenguaje. El humanismo no cuestiona las relaciones lógicas entre el objeto y el pensamiento, sino la manifestación del objeto en y a través del lenguaje. En vez de la verdad lógica como *adequatio* habría que tener en cuenta el problema del surgimiento y de la manifestación, y en vez de por la *ratio* y por el método deductivo, el humanismo se explicaría mediante la estructura del *ingenium*. El método del descubrimiento o del des-velamiento es, como señala Martín, propio del pensamiento barroco, tal y como fue desarrollado (entre otras cosas) por Baltasar Gracián y Giovanni Battista Vico.⁴⁸ Grassi sostiene que fueron Juan Luis Vives y Gracián quienes juzgaban necesaria la competencia filosófica del *ingenium*, del idioma y del pensamiento ingenioso y sus respectivas funciones cognitivas, retóricas, literarias y morales. Al descubrir las relaciones semejantes entre las cosas, el hombre ingenioso llegaría a una conclusión inteligente y sutil de la nueva realidad que no se puede deducir racionalmente.

Una interpretación de este tipo abre un camino metodológico para el estudio del pensamiento español, un camino que pasaría por estudiar la relación entre la filosofía y la literatura españolas. Dicha relación debe ser entendidas como la continuación de la tradición humanista del pensamiento. “Desde la perspectiva humanista, las relaciones entre la filosofía y la literatura, entre el pensamiento y el estilo, no son objeto de un nuevo interés de la

⁴⁶ Cf. W. Matzat, *Frühneuzeitliche Subjektivität und das literarische Imaginäre*, en: Matzat y B. Teuber (eds.), *Welterfahrung - Selbsterfahrung. Konstitution und Verhandlung von Subjektivität in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*, Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 356.

⁴⁷ C. Thiebaut, *Sujeto complejo, identidad narrativa, modernidad del sur*, p. 144.

⁴⁸ Cf. F. J. Martín, *La raíz humanista del pensamiento español*, en: *El Basilisco*, Oviedo, 21/1996, p. 91.

filosofía, sino que son relaciones internas e inherentes al mismo ejercicio filosófico. La insistencia de los humanistas en quererse llamar retóricos no hay que entenderla como si éstos considerasen su propia labor como distinta de la filosofía o como no filosófica; se trataba, más bien, de tomar distancia *contra* el modo escolástico de concebir la filosofía y a la vez afirmar un nuevo modo de entender el ejercicio de la filosofía: el que empieza su reflexión precisamente por el lenguaje, por la retórica.”⁴⁹ Por eso, dice Martín, para el estudio adecuado del pensamiento hispano como continuación de la tradición humanista, uno debería proveerse de las correspondientes categorías. En consecuencia ciertos juicios sobre la cultura española demuestran solamente la ineficacia de sus propios criterios de análisis. Para obtener categorías adecuadas se debería atender a la tradición humanista y a conceptos tales como el del *ingenio*, la *agudeza*, la metáfora, etc. que muestran la inseparabilidad de pensamiento y estilo.

En su trabajo *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista* (1999) Martín ejemplifica el entrelazamiento del pensamiento y del estilo con ayuda de los textos de Ortega y Gasset. Allí califica el lenguaje de Ortega y Gasset como un *lenguaje ingenioso*, perteneciente a la tradición humanista.⁵⁰ Martín diferencia esa tradición en la filosofía española de un tradicionalismo que estaría marcado, entre otras cosas, por un aislamiento cultural y un formalismo religioso. La tradición humanista, en cambio, y su *modus* de filosofar han sobrevivido en la cultura española y han abierto una puerta para el estudio del pensamiento hispano.

En las propuestas analizadas aquí se promueve una reflexión sobre una época histórica en la que el concepto de ser humano todavía no correspondía con el del racionalismo cartesiano o con la posterior idea de sujeto del idealismo alemán. Se trata de un concepto de modernidad no realizado que, teniendo en cuenta sus términos básicos y estratégicos, debería ser revalorizado. Al mismo tiempo un espacio que desde la Europa Central es percibido como periférico vuelve a ser tema de interés. Dos son las líneas de argumentación seguidas: por un lado se constata que hasta ahora la falta de reconocimiento de la filosofía en España está basada en raíces de las que no se puede razonar con las categorías de un pensamiento cartesiano, racional y moderno. Por otro lado y en vista de la crisis actual de la filosofía se promueve una reflexión sobre las ideas y conceptos del humanismo renacentista que podrían ofrecer alternativas a los callejones sin salida en los que está metida la filosofía moderna. Se trata de una perspectiva procedente del espacio mediterráneo entendido como centro de experiencias y estrategias modernas en el arte y la literatura.

Los autores aclaran primero el origen histórico y geográfico de la filosofía en España y señalan las tradiciones de la misma que hay que buscar en el humanismo renacentista y en el espacio mediterráneo austral. No obstante en los conceptos de Carlos Thiebaut, Francisco José Martín y Andrés Ortiz-Osés, no se equipara el sur o el espacio mediterráneo con España. Los autores mencionados defienden en sus concepciones una manera de pensar determinada cuyas raíces están en la parte austral de Europa. Por eso se considera el espacio mediterráneo la causa y el trasfondo cultural del renacimiento, del barroco, del humanismo (y de la postmodernidad). La filosofía en España sólo puede ser valorada desde dichas tradiciones de pensamiento arraigadas en el humanismo renacentista ya que las categorías del pensamiento moderno han llevado a juicios equivocados sobre el contenido y el valor de la filosofía española (Martín). Se trata de ideas de una modernidad tal como fue desarrollada por representantes del humanismo renacentista cuyas ideas quedaron postergadas por el racionalismo y la ilustración. Reflexionar sobre el humanismo supone para los autores tratados una oportunidad de salir del dilema de la filosofía moderna, y estiman además dicha oportunidad como una posible revalorización de la filosofía española respecto a su papel en la Europa actual.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 92 (Acentos en el original).

⁵⁰ Cf. F. J. Martín, *La tradición velada. Ortega y Gasset y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva S. L., 1999, p. 106f

El llamamiento a una rehabilitación de la filosofía española no sólo se muestra como resultado de un movimiento diferenciador frente al racionalismo cartesiano, sino que implica además un distanciamiento del tradicionalismo en la filosofía española, es decir, un alejamiento de la Escolástica.

El espacio mediterráneo y el humanismo renacentista como puntos de identificación

En los conceptos de Ortiz-Osés, Thiebaut y Martín, los aspectos del humanismo, renacimiento y barroco son considerados elementos de la cultura mediterránea. Esa referencia histórica y geográfica se puede interpretar apuntando a la pregunta por la identificación del posicionamiento personal dentro de la filosofía actual de España.

La defensa que los autores hacen del sur o del espacio mediterráneo se relaciona concretamente con el renacimiento y el humanismo. Se trata de un tiempo que se puede entender como umbral de una época hacia una era nueva en la que el fortalecimiento económico, político y cultural del “norte” sustituye sucesivamente al predominio de la cultura del “sur” o “mediterránea”. En el transcurso de la modernidad, que iba acompañada de un acelerado desarrollo técnico, social y cultural, los conocimientos, normas y objetivos se fueron desvalorizando y anquilosando paulatinamente. Surgió una ideología de cambio y los discursos, valores y normas de generaciones anteriores fueron declarados como obsoletos en todos los aspectos.⁵¹ Desde el trasfondo de los métodos postmodernos y deconstructivistas releer el renacimiento nos devuelve al comienzo de modernidad. Repensar la tradición podría ser un camino para poder enfrentar los requerimientos de nuestro tiempo (Ortiz-Osés). Esto implica la superación de todo lo viejo y al mismo tiempo una búsqueda de continuidad. La ruptura con el pasado siempre está ligada a la intención de reanudar los elementos de la historia previa a la ruptura.

La reconstrucción que hace Ortiz-Osés⁵² de una región mediterránea en la que, según él, se generaba el pensamiento español, también es importante bajo otro aspecto. Peter Frankenberg y Jörg Schuhbauer destacan el papel de los valores y el significado del espacio en el transcurso de la civilización humana que pueden llevar a procesos de conciencia modificados y locales. “Eso significa que factores que originalmente influían en el abandono de un campo vuelven a revalorizarse, de tal manera que se los utiliza para la construcción de una nueva pertinencia a ese campo.”⁵³ Los primeros románticos alemanes, por ejemplo, se acercaron a España a través de su poetología y su concepto de arte. Friedrich Schlegel consideraba el idioma español como una materia de estudio para mujeres.⁵⁴ En la literatura española buscaban una poesía pura de la Edad Media, encontrando en ella su ideal de lo romántico: “Dado que el arte poético español ha quedado del todo sin influencia extranjera

⁵¹ Al contrario, Oskar Negt juzga que la competencia histórica, la capacidad de memoria y la capacidad de utopía son una calificación clave en la producción de identidad. [Cf. O. Negt, *Lernen in einer Welt gesellschaftlicher Umbrüche*, en: H. Dieckmann y B. Schachtsiek (eds.), *Lernkonzepte im Wandel: die Zukunft der Bildung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1998, p. 43].

⁵² Entre otros, Benno Werlen señala el carácter constructivo de regiones que se debería entender menos como hechos “naturales” que construcciones culturales, sociales, económicos y jurídicas con una respectiva historia especial. [Cf. B. Werlen; *Regionale oder kulturelle Identität? Eine Problemskizze*, en: *Berichte zur deutschen Landeskunde*, Trier, tomo 66, 1/1992, p. 25].

⁵³ P. Frankenberg y J. Schuhbauer, *Raumbezogene Identität in der Geographie im Lichte neuerer Veröffentlichungen: Theoretische Grundlagen, Maßstabsfragen und konzeptionelle Zugänge*, en: G. Bossong et al (eds.), *Westeuropäische Regionen und ihre Identität. Beiträge aus interdisziplinärer Sicht*, Mannheim, Palatium-Verlag en J-und-J-Verlag, 1994, p. 17.

⁵⁴ Cf. R. Blanco Unzué, *Die Aufnahme der spanischen Literatur bei F. Schlegel*, Frankfurt a. M., Lang, 1981, p. 79ss.

⁵⁵ Cf. F. Schlegel, *Aus den Vorlesungen zur Geschichte der alten und neuen Literatur. Zwölfte Vorlesung* (1814), en: *Friedrich Schlegel: Kritische Schriften*, ed. de W. Rasch, Munich, Hanser, 1957, p. 437.

⁵⁶ Cf. F. Schlegel, *Tiecks Übersetzung des Don Quixote von Cervantes* (1799), en: *Ibíd.*, p. 178.

alguna y netamente romántica, dado que la poesía cristiana de caballeros andantes de la Edad Media de esa nación es la que más ha prevalecido dentro de los tiempos de la educación más nueva y ha alcanzado la forma más artística, seguramente aquí es el mejor lugar para determinar el carácter propio de lo romántico.”⁵⁵ Friedrich Schlegel llama moderna a la prosa de Cervantes.⁵⁶ Es precisamente la figura de Don Quijote la que experimenta un cambio pasando de ser interpretado como un símbolo de atraso a convertirse en un mito que subraya el aspecto positivo de la falta de la ilustración que hasta ese momento era interpretado como una carencia. August Wilhelm Schlegel, por ejemplo, felicita a los españoles por la falta de una Ilustración española y de esa manera transforma la carencia histórica en la condición positiva de la posibilidad de identidad nacional y poética. Lo comenta Friedrich Wolfzettel: “La experiencia del atraso se convierte en lo humano así como en el prototipo del rechazo idealista.”⁵⁷ Otra transmutación de las experiencias españolas se encuentra en el trabajo de Ernst Robert Curtius y Eugen Lerch. En los años 20 del pasado siglo todos los asuntos españoles fueron tratados con cierto criterio ideológico. Después del Tratado de Versailles, por ejemplo, Karl Vossler exigía una fuerte reducción de las doctrinas francesas. España ganaba en importancia y atención, y sus “valores eternos” eran considerados normas ejemplares para vencer la crisis del mundo posbélico. El país volvió a ser el símbolo prometedor para la conciencia moderna, a ser un modelo nuevo. Para Curtius la falta de la modernidad constituye el carácter ejemplar de la España actual: dado que la era moderna termina, ya no es necesario lamentarlo. De esa manera, los desarrollos sociales, hasta entonces interpretados como síntomas de enfermedad, se transforman en perspectivas optimistas. “España [...] nunca ha sido un pueblo moderno. Hoy, sin embargo, cuando termina la era moderna, no hará falta lamentarlo. En el nuevo clima histórico que hoy se anuncia por todas partes, se valoraran otras cosas diferentes que las de la modernidad. Tendencias modernas son el racionalismo, la democracia, las máquinas, la industria, el capitalismo. Francia, Inglaterra y en parte Alemania han realizado esas tendencias intensivamente, España no. Pero si un día la fertilidad de esas tendencias se agotara, se ofrecería una nueva oportunidad histórica para aquellas pequeñas naciones, que hasta ahora estaban en el trasfondo o habían quedado atrás. Los mismos fenómenos de la vida española, que hasta ahora se interpretan como síntomas de enfermedad, deberían pues iniciar una perspectiva optimista.”⁵⁸ La falta de la modernidad está transformada aquí en una “modernidad no realizada”. La historia intelectual de España que hasta entonces había estado minada por actitudes sociales, políticas y culturales, experimenta aquí su revalorización bajo premisas nuevas. Eso demuestra una vez más que las concepciones de términos como renacimiento, barroco y modernidad deben ser analizadas en un contexto de evaluaciones ideológicas, científicas, artísticas y políticas, sin olvidar las funciones que tienen dichas evaluaciones. A la luz de las opiniones de los primeros románticos alemanes así como de los debates sobre la modernidad de España tras la primera guerra mundial, las ideas de Thiebaut, Martín y sobre todo de Ortiz-Osés se nos presentan como una adopción de esa perspectiva extranjera.

La recuperación de una existencia y un estilo de marcado carácter mediterráneo implica una identidad territorial. En opinión de Peter Weichardt la importancia de esta identidad territorial se debe en parte “a la percepción de una identidad subjetiva o específica de un grupo de un territorio concreto, de ahí su distancia frente a las representaciones mentales o

⁵⁷ F. Wolfzettel, *Vom nationalen Symbol zum literarischen Mythos der Nation. Funktionen des Don Quixote in Spanien zwischen der Romantik und der Generation von 1898*, en: H. Berding (ed.), *Mythos und Nation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, p. 226.

⁵⁸ E. R. Curtius, *Spanische Perspektiven*, en: *Die neue Rundschau*, año 35, tomo 2, Berlín y Leipzig, 1924, p. 1239. Cf. También D. Briesemeister, *El auge del hispanismo alemán (1918-1933)*, en: J. de Salas y D. Briesemeister (eds.), *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*, Frankfurt a. M., Vervuert, 2000, p. 267-284.

ideológicas de otras zonas.”⁵⁹ Esa es una idea que recogen también Ortiz-Osés y Thiebaut. Ortiz-Osés diferencia los habitantes de la región mediterránea de los del norte de Europa. Con aspectos antropológicos y filológicos marca su pertenencia a la cultura mediterránea y su arraigo en un pensamiento propio que se traduce en una concepción vital típica del humanismo.

Thiebaut contrapone su metáfora de la modernidad del sur a un concepto de modernidad procedente del norte de Europa. La metáfora de la modernidad del sur nos hace retroceder hasta el proyecto renacentista al incluir las versiones manieristas y barrocas. Esta modernidad está marcada por una compleja noción de subjetividad cuyo carácter dialogante abre un espacio de encuentro con las esferas cognitivas, normativas y expresivas. La modernidad del norte, en cambio, proviene de la filosofía de la conciencia que presupone una subjetividad monológica, individual y segmentada. Por otra parte, la identidad territorial afecta también el campo de los sistemas sociales, y apunta a una identidad de grupo que percibe un determinado territorio como parte de un sentimiento de pertenencia, que al mismo tiempo opera como medio para la formación de una conexión del grupo, que significa un elemento parcial para la representación ideológica de un “nosotros”.⁶⁰ Ese sentir un 'nosotros' caracteriza la formación de una identidad de grupo mantenida gracias a la uniformidad de la comprensión del mundo.⁶¹ También Michael Erbe concluye en la dimensión histórica de una identidad regional con su opinión de que ciertos comportamientos, expresiones y pensamientos son explicables históricamente, y así pueden servir para la diferenciación de un grupo o asociación frente a otros.⁶² Thanos Lipowatz señala la importancia del inconsciente en la formación de una identidad colectiva, así como a la hora de aceptar una ley y respetar las diferencias en una cultura. Las regiones reproducirían un provincialismo empobrecido si negaran el hecho y la necesidad de una unidad mayor.⁶³ El entusiasmo que despierta una identidad regional basada en un “alma común” conlleva asimismo una aversión hacia la nación, puesto que el desplazamiento de la nación aportaría muchas ventajas a la identidad regional entendida como ideología común. La nación, igual que la región, satisfacen ciertas exigencias imaginarias de identificación que creen poder elevar de este modo la autoestima. En opinión de Lipowatz, la responsabilidad de los intelectuales es trabajar y sublimar ese narcisismo simbólica y colectivamente.⁶⁴ He aquí una cuestión interesante: a diferencia de otras construcciones fieles a la tradición, aquellas elaboradas por los autores citados no se remiten a una nación, sino a un lugar que no puede ser identificado con un país concreto o con la nación española.

Dieter Goetze habla de identidad territorial ya que justamente en relación a España no parece adecuado hablar de identidades regionales. Una peculiaridad de la situación española consiste en que “el marco vital de referencia y, consecuentemente, también el horizonte colectivo de significado sobre la identidad y procesos diferenciadores no necesariamente coincide con demarcaciones ‘regionales’, pero sí demuestra una base territorial.”⁶⁵

Ortiz-Osés entiende el espacio mediterráneo como esencial para la comprensión de una filosofía española, una filosofía latino-mediterránea cuyas fuentes se hallan en aquel

⁵⁹ P. Weichart, *Raumbezogene Identität. Bausteine zu einer Theorie räumlich-sozialer Kognition und Identifikation*, Stuttgart, Steiner, 1990, p. 20.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁶¹ Cf. P. Gleber, *Region und Identität: eine allgemeine Einführung*, en: G. Bossong, et al. (eds.), *Westeuropäische Regionen und ihre Identität*, sin año, p. 7.

⁶² Cf. M. Erbe, *Die historische Dimension regionaler Identität*, en: G. Bossong, et al. (eds.), *Westeuropäische Regionen und ihre Identität*, sin año, p. 41.

⁶³ Cf. T. Lipowatz, *Über kollektive Identifizierungen: Die Nation*, en: *Von der Liebe zur Nation. Zur Politik kollektiver Identifizierung*, Fragmente 32/33, Kassel, Universidad integrada de Kassel 1990, p. 153.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 154.

⁶⁵ D. Goetze, *Identitätsstrategien und die Konstruktion sozialer Räume: eine spanische Fallstudie*, en: R. Lindner (ed.), *Die Wiederkehr des Regionalen: über neue Formen kultureller Identität*, Frankfurt a. M. y Nueva York, Campus, 1994, p. 187.

humanismo renacentista que sólo ha podido mantenerse de un modo latente frente a la hegemonía de la filosofía racionalista. La toma de referencia de un determinado espacio territorial contribuye a activar estrategias que pueden ser de gran ayuda para encontrar una salida a los entresijos del pensamiento actual.

El espacio adquiere pues un carácter simbólico cuyo efecto debe tenerse en cuenta a la hora de valorar su importancia para la representación de significados. Ortiz-Osés menciona, por ejemplo, la filosofía cálida o cromática que emerge de la fuerza imaginativa latino-mediterránea frente al frío y al rigor nórdico. Movimientos culturales como la postmodernidad se han inspirado -según Ortiz-Osés- en las latitudes mediterráneas, por lo que se trataría de movimientos específicamente latino-mediterráneos cuyo mensaje insiste en atemperar el pensamiento lineal y crudo procedente del norte.

Todas las propuestas se parecen en su búsqueda por continuidad que a menudo sigue a experiencias históricas de ruptura. Detlef Briesen y Rüdiger Gans, entre otros, consideran las tendencias a la autoconvicción como causantes de una búsqueda de lo duradero, en especial en el siglo XIX. Estas tendencias delatan el temor ante la modernidad, ante el desorden social y moral así como el temor al anonimato. Son una búsqueda romántica de la totalidad. En ese sentido, también el debate sobre el carácter nacional de España, que se inició en el siglo XIX estaba influido por la búsqueda generalmente romántica de continuidad⁶⁶.

El recurso a la historia de una región determinada puede entenderse por un lado como una tendencia a la individualización, y por otro como una integración del individuo en un espacio históricamente constante que ofrece una orientación o punto de apoyo.⁶⁷ Esta tendencia a la individualización expresaría además un rechazo al fenómeno de la globalización.

La concepción de Ortiz-Osés de una filosofía latino-mediterránea puede entenderse como el resultado de su orientación hermenéutica, que está muy vinculada a una concepción antropológico-cultural del sentido. La filosofía del sentido es aquí el punto de partida para su concepción. En el trabajo de Thiebaut la metáfora de la modernidad del sur nace del esfuerzo por comprender la moral, dentro del programa de una ética narrativa, como una construcción compleja de la subjetividad moderna, igual que la identidad también es siempre el resultado de una construcción compleja. Thiebaut cree que esas estructuras fueron desarrolladas en una serie de técnicas y estrategias en la Europa austral del siglo XVI y XVII y ayudarían a comprender la ética actual de manera diferente. Al contrario de Ortiz-Osés y Thiebaut, la concepción de Martín parte directamente de la comprobación de una exposición insuficiente de la dimensión filosófica del humanismo dentro de la historia de la filosofía. Al referirse a las tradiciones filosóficas del humanismo renacentista está hablando a favor del reconocimiento de la filosofía española. De ahí que su proyecto pueda ser calificado como intento de crear identidad invocando la tradición y su especificidad.

No se trataría tanto de sustituir la idea predominante de modernidad por otra, sino más bien de establecer compromisos cambiando los criterios de valorización de los conceptos hegemónicos de modernidad. Compromisos que apuntan a una síntesis y que al ser revisados ofrecen nuevas perspectivas y abren nuevos caminos.

Visiones y perspectivas

Las mencionadas concepciones de la filosofía contemporánea en España pueden ser consideradas como reacciones de la elaboración de experiencias de ruptura con tradiciones y

⁶⁶ Cf. D. Núñez, *La historia del pensamiento español y el problema de España*, en: J. L. Abellán et al. (eds.), *Existe una filosofía española?*, Sevilla, Constantia, 1988, p. 145.

⁶⁷ Cf. D. Briesen y R. Gans, *Regionale Identifikation als "Invention of Tradition"*. *Wer hat und warum wurde eigentlich im 19. Jahrhundert das Siegerland erfunden?*, en: *Berichte zur deutschen Landeskunde*, vol. 66, Trier, 1/1992, p. 67.

de la pérdida de las mismas⁶⁸ y como indicios de un cambio de perspectiva en la historiografía española. De ahí que sea de suponer que se trata igualmente de posibilidades de autoposicionamiento o de ofertas de identificación para el presente de España. A diferencia de la visión pesimista que prevalecía hasta ese momento, esas identificaciones parten de una visión positiva acerca de la historia y cultura españolas y sustituyen el diagnóstico de un complejo de inferioridad por un llamamiento al reconocimiento de la historia intelectual y filosofía españolas. Dicha estrategia de rehabilitación sería también una forma de continuar con una tradición filosófica en España que adopta la especificidad de la filosofía española como rasgo típico de identidad común.

En las tendencias siguientes se pueden notar algunas analogías:

a) Por lo que concierne a la visión histórico-filosófica las tradiciones de filosofía en España hay que buscarlas en el humanismo renacentista, es decir, en la extensión de ese proceso en el manierismo y en el barroco. En lo que al aspecto geográfico se refiere dichas tradiciones se entienden como trasfondo cultural del espacio mediterráneo, del sur de Europa. Esta cultura mediterránea representa el comienzo del renacimiento y del barroco. En la determinación de la génesis histórica del pensamiento español, Ortiz-Osés va más allá que Martín y Thiebaut al valorar la conciencia latino-mediterránea como una etapa previa al pensamiento español humanista en cuya base crecía la filosofía en España.

b) En su argumentación los autores suponen que se puede explicar y evaluar la filosofía en España desde ese “estar en el sur” sujeto al renacimiento. Las categorías de un pensamiento moderno, cartesiano y racionalista, rechazadas en su mayoría por la filosofía española, no son idóneas para comprender el pensamiento español y llevan inevitablemente a juicios errados.

El humanismo renacentista en España es considerado el comienzo de una idea diferente de modernidad. Una modernidad que no seguía la marcha triunfal del racionalismo y de la Ilustración en Europa. Se trata de una época donde el autoentendimiento del hombre todavía no estaba marcado por el racionalismo cartesiano. No obstante, esa idea de modernidad fue reprimida a consecuencia de la hegemonía de racionalismo y la ilustración por la que no llegó a realizarse.

c) En el análisis del desarrollo social se pueden notar afinidades en los respectivos proyectos con la teoría de la postmodernidad filosófica: en el siglo XX, una idea racionalista de modernidad ha sido confrontada cada vez más con problemas para los cuales no podía ofrecer soluciones. Había llegado a su fin. Resultaba necesario señalar formas plurales de modernidad. Una reflexión o una nueva mirada a sus planteamientos podría ofrecer una salida al dilema contemporáneo de la filosofía y de las ciencias.

El énfasis en el humanismo renacentista y en el espacio mediterráneo, como origen de la filosofía en España, se discute como un principio de solución. Se señala especialmente el comienzo y la existencia de una idea diferente de modernidad en España cuya realización estaba obstaculizada por la hegemonía de un concepto de modernidad sobre todo racionalista. De esta manera la supuesta falta de valor de la filosofía de España, es decir, su presunta falta de la modernidad no sólo es valorada positivamente, sino que además se la expone como una especificidad de la filosofía española. En el marco de esa interpretación se presenta al humanismo renacentista como un umbral hacia la época moderna en cuyo transcurso el predominio de la cultura “del sur” o “mediterránea” fue sustituido sucesivamente por el fortalecimiento económico, político y cultural del norte.

En las concepciones aquí presentadas se demuestra el derecho a una competencia histórica, que cumple una función clave e identificadora, tanto en el sentido de recuerdo como en el de utopía. La identificación histórica se produce mediante la idea de un pasado especial. Ella unifica a los habitantes del espacio mediterráneo y se manifiesta en formas de expresión

⁶⁸ Cf. V. Rühle, *Zur Situation der Philosophie in Spanien*, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1/1995, p. 125.

y maneras de pensamiento específicas. Se construyen espacios donde se constituye una idea de modernidad, que es guardada conscientemente y que es resucitada frente a otra modernidad que predominaba hasta ahora, pero que no hallaba soluciones.

Estas propuestas coinciden en su búsqueda de la continuidad que tan a menudo sigue a experiencias históricas de ruptura. Representan una meditación de las experiencias de ruptura con tradiciones en cuanto que en ellas se hace referencia a un tiempo que tiene continuidad y que, siendo comienzo o recomienzo, vence todo lo viejo al añadir elementos de la historia previa a la ruptura. Dichas propuestas son también una expresión del discurso contra la globalización que está presente en los estudios de la cultura en España. Ese discurso invita a una reflexión de las características culturales del espacio mediterráneo. Una reflexión que es resultado tanto de la perspectiva individual como de las percepciones y miradas desde fuera a lo propio. Aquí se revela el punto esencial del cambio de perspectiva que abandona una visión pesimista de la historia, con las consiguientes desventajas para la imagen del país, en favor de una *modernidad del sur*.