

LA ESFORZADA SINGULARIDAD DEL CASTELLANO FILOSÓFICO Y ENSAYÍSTICO: ¿EN POS DE LO UNIVERSAL?

Cuando uno se acerca a la producción ensayística y filosófica en castellano, no digamos en catalán, desde un ámbito cultural distinto, en el caso del que esto suscribe, el francés, la primera impresión que se extrae es especialmente ambigua. La riqueza del siglo XX español es, en este sentido, digna de ser subrayada, pero esto no se traduce en una difusión en el extranjero que esté a la altura de esta calidad intelectual. La pregunta que el autor de estas líneas se ha ido haciendo es la siguiente : ¿este desnivel o desequilibrio se debería a una tara ingénita del castellano filosófico y ensayístico ? ¿O su razón de ser habría que encontrarlo en una desviación hispánica de la modernidad ? La situación peculiar del que esto suscribe (español afincado en Francia desde hace años) propicia un doble movimiento en el que el autor se transformará, en función del momento de la argumentación, en más o menos « francés », en más o menos español. Creemos que es un opción dialógica y perspectivista apropiada para encarar un problema muy complejo del que sólo deseamos aclarar sus contornos más relevantes.

En este sentido, quisiera articular este artículo a partir de dos fechas, de dos grandes filósofos franceses que emitieron dos juicios sobre la filosofía española, que encierran dos planteamientos de hondo calado. El primero fue propuesto, casi de pasada, por Bergson, en su famosa visita a España de 1916. Se trata, en particular, de la primera conferencia en el Ateneo de Madrid, el 2 de mayo de 1916¹. El autor de *Materia y memoria* señaló desde el principio de su intervención su idea de que la filosofía era una ciencia que estudia “la realidad concreta y completa”. No era, de ningún modo, el mismo tipo de visión que tenía Husserl, cinco años antes, cuando defendía el carácter riguroso y metódico de la “ciencia filosófica”, aunque tuviese esta última una parecida pretensión de comenzar desde abajo, desde las cosas mismas². Bergson defendía que, de la misma manera que un artista ve mejor las cosas exteriores que los demás seres humanos, el filósofo veía también mejor la vida interior, el alma, que el común de los mortales. Y añadía poco más tarde : contrariamente a la opinión de los españoles con los que había hablado que ponían en duda la existencia de una tradición filosófica española, España era “tierra de misticismo”, “tierra también de la filosofía” porque los místicos, los especialmente genios, pero no nombra ninguno, tuvieron “una visión clara y directa de la vida interior”. Lo que aportaría específicamente la filosofía con respecto a la mística es el método, que compensaría parcialmente el genio de dichos místicos y místicas,

¹ . « Conférence de Madrid sur l'âme humaine », in *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, pp.1200-1215.

² . *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.

para que “todos nosotros” podamos ver directamente “las cosas de la vida interior”. La filosofía sería en este sentido una especie de mística democratizada gracias a su organización metodológica. De las palabras de Bergson se deduce que lo que a los españoles le habría faltado es la universalización democrática y el método.

Años más tarde, en 1933, Bergson volvía sobre esta cuestión en una carta a Romeyer. En ella señalaba que entre filosofía y teología hay un intervalo. “Pero me parece —decía él— que he reducido este intervalo, introduciendo en la filosofía, como método filosófico, la mística, que había estado excluida de ella hasta entonces”³. Vemos, pues, que la mística, no es, como en 1916, una mejor visión del alma, que le faltaría el método para llegar a ser filosofía, sino que es, en sí misma, un método, que, alejado de la filosofía, habría sido introducido en la filosofía. El mismo Menéndez Pelayo, del que no tuvo seguramente noticia el filósofo francés, tuvo que reconocer en su *Historia de los Heterodoxos*, que Miguel de Molinos poseía « claridad y método ». Y añadía que los dos caminos para llegar a Dios en su obra eran la « meditación » y la « contemplación »⁴.

No quisiera profundizar esta cuestión tan sumamente compleja. Lo que sí quisiera subrayar es que a Bergson, preocupado siempre por la paz y la concordia europea, le preocupó la cuestión nacional en lo que se refiere a las tradiciones filosóficas⁵. Estos puentes que lanzaba entre filosofía y misticismo, con relación a España, no hubieran sido del gusto de un Manuel de la Revilla, para quien la « pobreza de nuestra filosofía » contrastaba con « la riqueza de nuestra mística »⁶. Bergson se interesó también por la cultura y la civilización norteamericana, estando en estrecho contacto con Willian James, uno de los máximos representantes del pragmatismo. Un modo empírico del pensar constituía, según él, la genuina tradición filosófica anglosajona. Y se interesó, como no, por la especificidad de la tradición filosófica francesa. En este sentido, la conferencia de Madrid es preciso vincularla estrechamente con un artículo inmediatamente anterior, « La philosophie française », publicado el 15 de mayo de 1915⁷. En él se dice que, en lo que se refiere al fondo substancial de la filosofía francesa, ésta

³ . *Mélanges*, op.cit., p.1507.

⁴ . M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, vol.II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, p.179. Es en el quicio abierto entre las observaciones de Bergson, antes señaladas, y las del erudito santanderino, que hay que encontrar las pistas que llevan a la apuesta original filosófica de María Zambrano.

⁵ . Para estas cuestiones, consúltese la biografía intelectual de Philippe Soulez et Frederic Worms, *Bergson*, Flammarion, Paris, 2007.

⁶ . Citado por José Luis Abellán en su *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Espasa, Madrid, 1996, p.450. Contamos, desde hace poco, con una estupenda edición de sus obras : Manuel de la Revilla, *Obras Completas*, F.Hermida, J.L.Mora, D.Núñez y P.Ribas (eds.), UAM ediciones, Madrid, 2006.

⁷ . Publicado en *La Revue de Paris*, e incluido en *Mélanges*, op.cit., pp.1157-1189. Fue reeditado, con la colaboración de Le Roy, en 1933.

se ha apoyado siempre en la ciencia, ha tenido un gusto particular por la psicología y la observación interior y, en tercer lugar, ha mostrado cierta desconfianza hacia lo rígido y lo enorme. Da la impresión de que para él, en lo de la ciencia, la filosofía francesa se emparenta con la anglosajona, en lo de la observación de la interioridad se vincula con la peculiar « filosofía » española, que es la mística, y se distancia de la « logomaquía » sistematizadora germánica, que Bergson ve representado en un filósofo del que siempre quiso distanciarse : Hegel.

En cuanto a la forma de la filosofía francesa, Bergson sostiene, en dicho artículo, que es inherente a ella el confiar en que lo más difícilmente conceptualizable sea expresable en la « lengua común ». Defiende la « fuerza y flexibilidad de la lengua francesa » y recalca que la filosofía francesa no ha inventado neologismos, sino que confía en un « ensamblaje ingenioso de palabras usuales ». Además, insiste en que la filosofía francesa se expresa analíticamente en términos simples. Mucho se podría decir de todo esto. Destacaría, una vez más, su pretensión de distanciarse de lo que él ve como oscuridad o carácter abstruso germánico y el modo, bien latino, de ensamblar palabras de uso común, con ingenio. Pero, cuidado, el ingenio no es un modo de acercar metafóricamente lo que está naturalmente alejado, sino un modo de ensamblar lo que es de entrada « la lengua de todo el mundo », como dirá, años más tarde en su artículo de 1934, « Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français »⁸. En este texto tardío reitera muchos de los motivos del texto de 1915 —lo que es bastante significativo en cuanto a la constancia de su visión— y se remite de manera mucho más evidente a la figura tutelar de Descartes, pese a no citarlo, al afirmar que los filósofos franceses han tenido la necesidad de desarrollar su pensamiento « en elementos claros y distintos ». De esta forma, el ingenio está bien embridado por la *mathesis* cartesiana, sin que ello sea un impedimento para que otra línea de pensamiento, tan francesa como la del autor del *Discurso del método*, se deje llevar por la exploración del sentimiento y de la intuición, que es la encarnada por Pascal. Así como la línea intelectualista que va de Descartes a Voltaire se acomodaría a ser traducida, la línea sentimental, que iría de Pascal a Rousseau, sería —dice Bergson— « intraducible »⁹.

El planteamiento, como se ve, es más complicado de lo que parece. Si volvemos a los rasgos genéricos de la filosofía francesa que Bergson enunció en 1915, se puede comprobar que ni siquiera la línea sentimental está desconectada de la ciencia, como el pensamiento

⁸ . También recogido en *Mélanges*, op.cit., pp. 1513-1517.

⁹ . Jean Wahl sostendrá, años más tarde, que es un honor para la filosofía francesa inaugurar el s.XVII con “dos extremos, Descartes y Pascal”. En *Tableau de la philosophie française*, Fontaine, Paris, 1946, pp.48-49.

pascaliano lo atestigua. Pero un problema nos atenaza de inmediato. Bergson había elogiado la medida, la racionalidad, de la filosofía francesa, el que fuese —y subrayo— « amiga de lo universal », pero ¿cómo puede ser enteramente universal, ir « derecha a lo general sin cesar de ser concreta », si una de las líneas que la conforman presenta dificultades inmensurables para ser traducida ? ¿Se sentía Bergson heredero, sin decirlo, de la tradición cartesiana antes que de la pascaliana ? ¿Pero no elogiaba en Pascal su capacidad de auscultar la interioridad del alma humana, algo que congeniaría con su pretensión de desvelar los « datos inmediatos de la conciencia » ? Lo que sí es cierto es que Bergson no define claramente las características que harían de un texto algo susceptible de ser traducible y lo que nos deja aún más en la perplejidad : no aclara el vínculo entre universalidad y traducibilidad.

Dejemos por el momento las cosas tal cual. Lo que le puede al lector desazonar es el hecho de que la tradición filosófica española, si la hubiere, se definiría, al modo de una superficie exterior dejada por un molde, negativamente, por su poco ligamen con la ciencia, su gusto por utilizar una lengua que no es común, sino más bien previamente literaria o « literaturizable »¹⁰, y la ausencia de parejas fundadores, complementarias y dicotómicas, a no ser que nos remitiésemos a Unamuno y a Ortega...Demasiado cercanos a nosotros.

Bergson hablaba de la tradición filosófica española sin conocer obviamente lo que daría de sí el variopinto y sólido siglo XX en España, tanto en el ensayo como en la filosofía propiamente dicha. Sus conocimientos sobre la mística, a la que volverá en su último libro, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, estaban condicionados más por la tradición neoplatónica, Plotino a la cabeza, que por su conocimiento de la mística española. Pese a todas estas limitaciones y a lo sumario de sus observaciones, podemos atrevernos a sostener que el *dispositivo místico* forma parte de uno de los ríos subterráneos del pensamiento ibérico, no tanto porque hubiese renacido en el siglo XX, sino porque se engarza de manera sutil con cierto ensayismo y ciertas modalidades de filosofía, al sur de los Pirineos. Cuando decimos « dispositivo » queremos decir con ello que la mística, además de ser una proclividad agudizada con la unificación tecnológica del planeta¹¹ (pensemos en Oteiza o en Valente, por

¹⁰ . Se ha obviado desgraciadamente el hecho de que Ortega y Gasset no trabaje el pensamiento, no elabore su filosofía, sino a partir de una materia verbal literaturizable. Su basamento para pensar no es una lengua común, sino una lengua « protoliteraria », si se me permite la expresión. Esto lo he querido demostrar, entre otras cosas, en un artículo sobre *Meditaciones del Quijote* : « Méditations d'un promeneur à travers la forêt ou les limites de la description chez Ortega y Gasset ». En un libro colectivo, en prensa, sobre el paisaje, Presses Universitaires de Rennes.

¹¹ . Cuanto más poder inexplicable e inabarcable, cuanto más injustificable se presenta, más se vuelve favorable el terreno de las místicas, sea con Felipe II o con Franco o Stalin. La mística no es impotente ante el Estado ; más bien, sigue una línea de fuga peculiar, que lo aleja de él, sin querer afrontarlo de un modo reformista o revolucionario.

poner unos ejemplos de artistas y poetas, no tan alejados de la filosofía, como se pudiera imaginar) es una estrategia del pensar y una forma de espiritualidad que puede ser adoptada parcialmente, sin ser nunca reestablecida plenamente¹². Lo vemos en Unamuno, en su interés por los alumbrados, por Molinos, en su obsesión por el motivo sofocleano y calderoniano del nacimiento y de la vida como sueño, que décadas más tarde retomará con mayor maestría si cabe María Zambrano. Lo vemos en artistas como Valle-Inclán, cuyo ensayo, *La lámpara maravillosa* plantea, paso a paso, una vía contemplativa hacia el misterio poético. También lo podemos constatar en Giner de los Ríos y en discípulos como Luis de Zulueta, en los que cierta mística, de tonalidad panteísta, se hermana con una formación estética y ética, propia del liberalismo humanista, de corte institucionalista, de las primeras décadas del siglo pasado¹³. Citemos la importancia de una mística sumamente mesiánica en los ensayos deslumbrantes y delirantes de Juan Lárrea o incluso en el interés de un Aranguren por la mística castellana, o, por qué no decirlo, en las inmersiones en busca del límite de un Eugenio Trías. Pero incluso la intensidad e importancia de la contemplación y de la meditación en un pintor ensayista como Ramón Gaya¹⁴.

A mi modo de entender, la mística no es más que un desvelador de una pasión del pensar ibérico, seguramente más importante que el hecho mismo místico : su pasión por lo real, por lo concreto, por lo singular. Bergson no alcanzaba a ver—obnubilado por los pliegues de un alma, en el fondo bastante cartesiana— que la pasión por lo real es lo que hermana lo más recóndito de nosotros mismos con lo táctil, lo matérico, el envés invisible de lo visible. Lo real, esa fibra de lo existente que no puede reducirse a la realidad, que forma parte íntimamente de ella sin explayarse ni pública ni socialmente. Una preocupación rigurosa por lo real de la realidad, si se me permite la expresión, la encontramos en Ortega y Gasset, en Zambrano, en Zubiri, por poner a tres grandes titanes de la filosofía española, y sin ser tan

¹² . Jorge Oteiza, *Quousque tandem...!*, Pamplona, 1994 [1ªed.1963]. José Angel Valente, *Obras Completas*, vol.2, *Ensayos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

¹³ . Giner de los Ríos, Francisco, *El Arte y las Letras y otros ensayos*, edición, introducción y notas de A.Sotelo, Fundación José Manuel Lara, Clásicos andaluces, Sevilla, 2007. [Recoge ensayos entre 1862 y 1902]. Miguel de Unamuno, *Tres ensayos (¡Adentro! La ideocracia. La fe)*, Rodríguez Sierra, Madrid, 1900. « La vida es sueño », *La Nación*, 26 de febrero de 1917, recogido en *De esto y de aquello*, Espasa-Calpe, 1973. Ramón del Valle-Inclán, *La lámpara maravillosa*, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, 1995. [La 1ª edición es de 1916, pero los artículos que lo componen son de 1912]. Luis de Zulueta, *La edad heroica. Tres conferencias dedicadas a los jóvenes*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1916 ; *La oración del incrédulo. Ensayos sobre el problema religioso*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1920, 267 pp. María Zambrano, *La España de Galdós*, Taurus, Madrid, 1960. « Miguel de Molinos, reaparecido », *Insula*, enero 1975, nº338 y « Miguel de Molinos, la guía », manuscrito M-151, consultable en la Fundación Zambrano de Vélez-Málaga.

¹⁴ Juan Larrea, *La Espada de la Paloma*, Ediciones Cuadernos Americanos, nº47, México, 1956. Ramón Gaya, *Obra completa*, 4 tomos, Pre-Textos, Valencia, 1990-2000. José Luis López Aranguren, *Obras Completas*, vol.6, *Estudios literarios y autobiográficos*, Madrid, Trotta, 1997. Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Círculo de Lectores, 2003. [La 1ª ed. : 1991 en Destino].

rigurosa, aunque quizá más lúcida e intuitiva, la hallamos en ensayistas tan distintos entre sí como Ramón Gaya o García Calvo¹⁵. ¿Por qué el pensamiento ibérico, o iberizante (estaría tentado de incluir a Albert Camus e incluso a Clément Rosset en esta particular genealogía, extrayéndolos del pensamiento francés)¹⁶, por contraste con otras tradiciones filosóficas, habría experimentado esta búsqueda incansable de lo real, esta voluntad heroica de salvar lo real de la realidad, si se me permite esta expresión, de honda raigambre orteguiana? Sinceramente, no lo sé. Y si no lo supiese, no sería éste momento de explicarlo.

De lo que sí podemos tomar buena nota es del hecho de que, con la excepción de Ortega y, sobre todo, de Zubiri, esta búsqueda de lo concreto no ha ido emparejada con la ciencia¹⁷. Siguiendo las sugerencias de Bergson, ¿nos habríamos quedado con lo concreto sin la generalidad, sin la universalidad? Sinceramente, no lo creo, aunque sigo con la tentación de decir: sí, hemos perdido indudablemente una buena porción de la última.

Es el momento ahora de convocar el segundo planteamiento, mucho más reciente, con respecto a la filosofía española. Se trata de Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes en 1991, en su último libro, *Qué es la filosofía*, se planteaban el problema de las tradiciones nacionales en filosofía¹⁸. El lector recordará que en él se planteaban la ligazón del pensamiento con la tierra y la resolución de esa ligazón en « desterritorialización » ilimitada como movimiento peculiar de todo pensamiento creador y emancipador. El pensamiento filosófico se desgajó, se desgaja, debe desgajarse de la tierra, de toda delimitación de la tierra en territorio, en nación, o peor aún, en Estado¹⁹. Spinoza, Nietzsche y, seguramente Hume, encarnarían, sobre todo el primero, este movimiento de cortar amarras con lo identitario, con la raíz, con aquel girar centrípeto y neurótico que es enterrarse en la tierra y no enterarse, parafraseando a Bergamín.

Pese a ello, Deleuze y Guattari sostenían en el libro la existencia de tres grandes tradiciones nacionales en la filosofía europea: la inglesa, la alemana y la francesa. El pensamiento, históricamente hablando, se habría reterritorializado en la época moderna, conformándose, de alguna manera, dentro del molde del Estado-nación y del espíritu del pueblo. Algunos rasgos

¹⁵. José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de Metafísica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1996. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1986 [1955]. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1995. Ramón Gaya, *Obra completa*, tomo I, Pre-Textos, Valencia, 1999. Agustín García Calvo, « Sobre la realidad, o de las dificultades de ser ateo », en *La venta del alma*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1980.

¹⁶. Clément Rosset, *Le Réel, l'imaginaire et l'illusoire*, Biarritz, Distance, 2000. *L'Ecole du réel*, Paris, Éditions de Minuit, 2008. Albert Camus, *L'envers et l'endroit*, Gallimard, 1958.

¹⁷. Encontramos también una vigorosa y original búsqueda de lo concreto en Ferrater Mora (*De la materia a la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1999; *Razón y verdad y otros ensayos*, Espuela de Plata, Sevilla, 2007) y en Ramón Xirau (*Sentido de la presencia. Ensayos*, FCE, Tezontle, 1997 [1953]).

¹⁸. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les éditions de Minuit, Paris, 1991.

¹⁹. Consúltese todo el capítulo cuarto, titulado « Géophilosophie », op.cit., pp.82-108.

característicos perfilarían una especie de « filosofemas » o de « opiniones filosóficas », ampliamente compartidas en el seno de cada país : un cierto nomadismo en el caso de la filosofía anglosajona, una búsqueda de lo absoluto en el de la alemana, un recentramiento en la conciencia, en el de la francesa. Pero, ¿por qué sólo tres naciones europeas, se preguntan Deleuze y Guattari, pudieron construir colectivamente una filosofía nacional propia? Dos razones son aducidas. En Italia y en España podrían haber llegado a construirla, si no hubieran sido tan dependientes de la Iglesia Católica y, sobre todo, si hubieran roto con ese “compromiso católico” entre la figura y el concepto que dio lugar a eso que se denomina con el término de « conceptismo »²⁰. La primera observación, pese a su importancia, no es tan original como la segunda, por lo que no nos detendremos en ella. La segunda no sólo es más sugerente sino que además incide frontalmente en el núcleo de su libro, a saber, la distinción entre la filosofía como creadora de conceptos y el arte como creador de perceptos y afectos. La « filosofía » española no habría llegado a ser plenamente filosofía por mantener sus ataduras con lo figurable, con algo, por ejemplo, tan « perceptible » como la metáfora.

Quisiera prolongar las finas, pero problemáticas observaciones de Deleuze y Guattari. Lo que le habría pasado al pensar español es el haber caído históricamente en la dependencia de la retórica, de una tradición retórica determinada, la asiánica, que hacía del florilegio verbal su más acusado rasgo. El pensar francés, inserto en una escuela retórica de corte ático, más medida y menos colorida, habría tenido menos reparos en extraerse de ella, como lo prueba el contraste notorio entre Descartes y Gracián²¹. Una Iglesia católica, vaciada totalmente de sus más prístinos valores, y esclerotizada en una gestualidad ritual, habría favorecido un estilo de retórica, inocuo en cuanto a su capacidad crítica y a su inventividad, pero verdaderamente narcotizador de mentes y corazones. Habríamos perdido lo universal al internarnos por los meandros de la verbosidad.

Claro está, el grave inconveniente del « camino asiánico », como yo lo llamaría, sería el de su traducibilidad. ¡Cuánto escritor español ha habido —pienso en cierto Ramón Gómez de la Serna, en buena parte de Cela, en unos cuantos críticos de arte postmodernos, hoy en día en ejercicio— que, por mor de lucimiento, ha sacrificado el pensamiento en los altares de la verborrea más vacía ! ¡A fuerza de decir mucho, no decían ni dicen nada ! Los filósofos no

²⁰ . Op.cit., pp.98-99.

²¹ . Me guío, para estas consideraciones, del libro fundamental de Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, Albin Michel, Paris, 1994 [1980]. Los jesuitas habrían sido, en España y en Italia, incluso en Francia, la compañía propagandista por antonomasia del asianismo, de un ciceronismo asiánico, plenamente cristiano. La diferencia es que en la Europa del Sur llegan a ser el discurso dominante, mientras que en Francia no. Lo cierto es que en España se encuentran también corrientes áticas, de raíz senequista y estoica, mucho más sobrias, amantes de las sentencias y mucho menos de la agudeza y del ingenio.

quedaron inmunes a este influjo insidioso. Ortega fue un excelente postciceroniano pagano, un tanto mundano, por cierto, pero en su versión más asiánica ; Bergamín se desató en una pirotecnica tan lúcida como enrevesada ; el último Unamuno jugó magistralmente con la paradoja de las palabras en un momento, los años treinta, en que los cuchillos se afilaban, y en que lo menos propicio para poder envainarlos era producir la perplejidad y el desconcierto ; Sánchez Ferlosio escribió y sigue escribiendo unos ensayos tan deslumbrantes y pertinentes como retorcidos en su sintaxis y poco accesibles al común de los mortales.

De todo este lamento que acabamos de hacer —tan galo, por cierto, que casi no nos reconocemos en él, ni sabemos quién lo dice, pese a las verdades como puños encerradas— se deduce una sencilla constatación. ¿Cómo demonios traducir todos estas obras sin par ? Tal vez el lector no se lo haya planteado, pero hay que reconocer que es todo un problema, no apto para mentes cartesianas. En un encuentro que organicé en la Universidad del Maine, en Le Mans, (Francia), pusimos sobre la mesa el problema de las resistencias a la traducción. Traducir es vencer resistencias, remar a contracorriente de ellas y con ellas. Nos ayudaron en esta tarea de elucidación Marie Laffranque, que en paz descansa, Maria Poumier, Karine Durin, Yves Roullière y Marina Mestre, a los que desde aquí agradezco sinceramente su contribución. Vimos, entre otras cosas, cómo las resistencias a la traducción eran atribuibles a diferentes factores : culturales, editoriales y retóricos. Culturales porque el pensar ibérico, pillado en la pinza formada por el hispanismo y los estudios de Filosofía, estaba desprovisto de todo lugar académico. Retóricos por la escuela asiática en la que nos insertamos, nos guste o no. Editoriales porque todas las obras filosóficas y, no digamos, ensayísticas que han ido traducéndose al francés, (se podrían contar con los dedos de las dos manos), en los últimos años, se albergaban en pequeñas editoriales, que no por ser muy dignas, cuidadas y meritorias, no dejan de ser minoritarias, literarias, y, a veces, como en el caso de Zambrano, colecciones feministas. Pero, en muchos casos, eran resistencias más sutiles, resistencias ante palabras, ante expresiones, ante sonoridades, ante una carnalidad y musicalidad del propio pensar verbalizado en español. La paradoja de todo esto es que percibir estas singularidades nos permitía pensar más universalmente.

No es exactamente que el pensar en español haya tenido dificultades para ser universal (me refiero a las sugestivas tesis de Reyes Mate), es que, sencillamente la escritura española de ese pensar ha planteado problemas allende nuestras fronteras²². El pensar en español se ha coagulado históricamente en una escritura peculiar de lo « filosofizable ». Esto es

²² Reyes Mate, *Penser en espagnol. Précédé de De la langue à l'universel*, Collège International de Philosophie, Paris, 2001.

seguramente lo más curioso de todo este proceso histórico : nos hemos vueltos ciegos con respecto a nuestro propio lenguaje, a nuestra propia lengua, a golpe de cincelarlo impenitentemente. Pensar la traducibilidad de las lenguas filosóficas, de la nuestra, nos ayuda a escribir con mayor conciencia crítica y, también, a contenernos²³. No creo en absoluto que el problema sea una supuesta accesibilidad mayor de ciertas lenguas a los arcanos del pensar. El castellano —como cualquier otra lengua dotada de una mínima tradición filosófica, y ni siquiera con necesidad de esta condición— accede, puede acceder a lo universal. El problema es que nos hemos enfangado históricamente por una vía un tanto autista, que ha entronizado la magia de la palabra como magia del pensar.

Estas tesis de un galo, seguramente demasiado severo, son dignas de ser no sólo escuchadas, sino tenidas en cuenta y valoradas en toda su radicalidad. Podrían recordar en parte a las tesis que enunció Eduardo Nicol, allá por los años cincuenta. La misión de la filosofía española era, según él, la de « elevarse al nivel de universalidad que es propio de la ciencia »²⁴. La ciencia era, según este exiliado barcelonés —fijémonos en el contraste con las ideas defendidas por Bergson y si me apuran incluso con las de Husserl, mentor parcial de Nicol— el orden de la comunidad racional fundado en principios objetivos. La aceptación de este orden era el *ethos* de la vocación filosófica. El problema de la filosofía española residía, a su parecer, en que se había plegado a ser simple ensayo, es decir, en vez de presentar lo universal con relación a lo universal, que es lo propio de la ciencia filosófica, había obligado a presentar lo particular sobre fondo de lo universal. El ensayo sería, según él, un género menor, femenino, *retórico*, fragmentario, ingenioso, mientras que la filosofía accedería a la verdad por medio de un sistema, sería un género mayor, masculino, englobante como un cosmos. El mal de la filosofía española lo detectaba Nicol en el circunstancialismo de corte orteguiano que ponía en entredicho la voluntad universalizadora de la ciencia. ¿Por qué, por ejemplo, traducir *Meditaciones del Quijote* si en medio de consideraciones de orden general el autor se lanzaba a quejarse acerca del destino de España o de la situación caciquil de la Restauración, cosas que a ningún lector extranjero pueden interesar ? No se podía hacer ciencia, no se podía uno situar en un plano rigurosamente universal porque lisa y llanamente no parábamos de pensar en España, en Cataluña, en el País Vasco, en Euskadi, en Euskal-Herria, o como diantres se llame, en sus esencias intangibles, en su ser y en su comunidad de destino en... lo empecinadamente particular. Como podrá apreciar el lector, leo a Nicol desde nuestro

²³ . Barbara Cassin (sous la dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Le Robert/Seuil, Paris, 2004.

²⁴ . Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, FCE, México, 1998 [1961], p.145, en especial pp.120-167 y 211-278.

presente y qué duda cabe que su crítica era oportuna y pertinente por mucho que sus presupuestos filosóficos pecasen de idealismo ahistórico, de desconocimiento del legado orteguiano (sobrevalorándolo para mejor criticarlo en bloque) y seguramente de falta de generosidad.

Me remito a una única afirmación, gruesa de calado: « los grandes ideadores, los inventores, los renovadores, han sido siempre los sistemáticos. Ningún paso grande en la filosofía —entiéndase bien, ni uno solo— ha sido promovido por estos pensadores ensayistas que figuran en su historia justamente como figuras menores »²⁵. ¡Qué gran injusticia, que gran error cometido con la historia del ensayismo, especialmente con el del siglo XX ! ¿Osaríamos pensar un momento que no tuvieron el carácter de ideadores ni de inventores toda la obra de Walter Benjamin, de Sartre y de Camus, de Adorno y Sloterdijk, de Foucault y Deleuze ? ¿Ciertos libros de Heidegger y de Bergson no son, en sentido estricto, maravillosos ensayos ?

Creo que en toda valoración del legado del siglo XX, y en particular del pensamiento español, es preciso que entre en juego el ensayo. Si comprendemos bien lo genuino del ensayo en nuestro país, comprenderemos mejor la « escritura » que la historia nos ha legado como modo de escribir la filosofía en castellano. Destacaré cuatro elementos genéricos. En primer lugar, el ensayo se configura históricamente en la desmembración y descodificación de lo que la retórica había ido decantado institucionalmente, en Occidente, a lo largo de los siglos, en el orden de las letras, de la política y de la jurisprudencia. Ahora bien, dicha operación recupera y recicla, libremente, modos de persuasión y figuras retóricas de la antigua retórica, interiorizándolas en una relación bilateral, callada e intimista, con el lector. Todo ello se produce de tal forma que el ensayo, amparándose en una peculiar complicidad con el escepticismo, sin asumirlo plenamente, busca interrogantes y abre dudas, antes que dejar sentadas respuestas definitivas. Así pues, el pensamiento filosófico, verdaderamente original, no podía surgir en tierras ibéricas —aprovechando las diferentes olas de modernización y de modernidad que irrumpen a partir de finales del siglo XIX, y asumiendo las inercias retóricas, pero también el rico potencial que dejaban— sino en estrecha relación dialéctica con el ensayismo, con *un modo de decir bello ; libre*, sin embargo, de las ataduras retóricas.

En segundo lugar, el ensayo va ligado íntimamente a la modernidad. Seguirá habiendo modernidad mientras haya ensayo y viceversa. Lo propio de la modernidad es la multiplicación de saberes, en su mayor parte científicos, y al mismo tiempo la insuficiencia de dichos saberes, es decir, el hecho de que no pueden solaparse de manera exacta a la realidad y

²⁵ . Op.cit., p.259.

menos dar cabida íntegra a lo real y de que, en caso de que se solapasen como anillo al dedo, siempre quedaría un saber intersticial que es el ensayo. El ensayo no sólo tapa las grietas de nuestras supuestas certidumbres, sino que sobre todo teje motivos que ayudan a esos saberes a ponerse en cuestión. Y lo hace por medio de una repriminización del lenguaje, pues no hay nada que mancille tanto el verbo como los lugares comunes, la charlatanería ambiente, la infantilización y estupidización y, en definitiva la ideología que lo oculta todo. En este sentido, el ensayo es *decir intersticial de lo real*.

En tercer lugar, el ensayo es un extraño saber, siempre a prueba, siempre provisional, siempre inacabado (como lo vio con lucidez Adorno)²⁶. Pero, ¿un saber de qué? De lo singular, de lo singular en su tenaz singularidad y aquello que es tenazmente singular no es este papel en su mudez tonta, sino aquello que la mente extrae constructivamente de lo real. Y es esta mutua construcción lo que le asegura su derecho a existir en la multiplicidad del mundo. El mundo está hecho de cosas pequeñas, supuestamente pequeñas, y el ensayo es una lente privilegiada de estas cosas pequeñas que hacen mundo, que son mundo, mundo plural de todos. El ensayismo en lengua castellana, si me apuran, el ensayismo ibérico, es un incansable explorador del mundo abigarrado en su pequeñez ingénita y ésta es su gran modernidad, universal, por cierto. Los escritos de Bergamín dedicados al arte del toreo son de una fascinante belleza y de una inusual pertinencia metafísica. Los ensayos de Ortega acerca del papel del bibliotecario, de la biblioteca, trazan con maestría inigualable los problemas ligados a una cultura desmedida y sin pauta²⁷. Qué decir del ensayo de Ramón Gómez de la Serna sobre el circo, por cierto, comentado con tino por Walter Benjamin, y de sus deslumbrantes indagaciones. Otro tanto podríamos decir de los títeres en D'Ors, de la guerra en Ferlosio o de los libros de la infancia en Fernando Savater²⁸. El ensayo ibérico es *el microscopio de lo singular, en su desbordante vitalidad, en su desenfreno universal*. Esta es la razón de que el ensayo tienda a multiplicar los subgéneros pues a cada objeto, convertido en cosa por su varita mágica, le propone un decir adecuado. Y así tenemos cómo se dan monodialogos en Unamuno, guías en Zambrano, greguerías en Ramón, pecios en Ferlosio y disparates en Bergamín, por poner algunos ejemplos granados.

²⁶ . Theodor W. Adorno, « El ensayo como forma », (en *Notas de literatura*, Ariel, Barcelona, 1962).

²⁷ . « Misión del bibliotecario », 1935, en *Obras Completas*, tomo V (1932-1940), Taurus/Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2006.

²⁸ . Ramón Gómez de la Serna, *El circo*, Espasa-Calpe, Austral, 1968. [1ª ed. : 1917]. José Bergamín, *La claridad del toreo*, Turner, Madrid, 1994. Eugenio d'Ors, *Teatro, títeres y toros. Exégesis lúdica con una prórroga deportiva*, Renacimiento, Sevilla, 2006. Rafael Sánchez Ferlosio, *Campo de Marte. I. El ejército nacional*, Alianza Editorial, Madrid, 1986 ; *Sobre la guerra*, Destino, Barcelona, 2007. Fernando Savater, *La infancia recuperada*, Taurus, 2002, [1ªed.1976].

En cuarto lugar, tenemos que pensar el ensayo, sobre todo en el caso español, como una máquina textual en interacción constante con la filosofía. El ensayo no es siempre una literatura *in potentia*, como lo ha sostenido Claire de Obaldia recientemente²⁹. Tampoco es una filosofía *in potentia*. Ni mucho menos algo totalmente separado de la filosofía. No es algo forzosamente femenino, ni lírico, ni menor, con respecto a la masculinidad, la épica y la grandeza de la filosofía, tal y como lo sostuvo Nicol. Sencillamente es *la palabra libre y envolvente que, a mi modo de entender, impregna todo proyecto filosófico* digno de ese nombre. Pero se basta a sí mismo, no es un eterno adolescente y nada le impide a un autor compaginar ambos decires y saberes o descartar, provisional o definitivamente uno de ellos. Entre filosofía y ensayo hay un ancho campo de interrelaciones recíprocas y muchas veces no sabemos cuándo termina uno y cuándo empieza lo otro. Esta es, tal vez, la enrevesada « postmodernidad » que vivimos...desde Montaigne.

No me gustaría terminar con una conclusión, dada la complejidad de las cuestiones aquí tratadas. Creo, en el fondo, que no me interesa saber si hemos tenido una verdadera tradición filosófica. Nuestra atormentada historia, todavía presente, hace ridícula toda pretensión restauradora. La historia está llena de ruinas y de destellos. Pero es que, sobre todo, he llegado a la conclusión de que me interesa detectar y recorrer las fronteras de esa supuesta tradición, sus transferencias, conexiones y cortocircuitos con otras tradiciones. Me atrae pensar que el interés de Pessoa y de Zambrano por el estoicismo, por encima de las diferencias insuperables entre ambos autores, tiene un regusto común, muy ibérico. Me estimula pensar que el interés filosófico de un Caillois por las piedras preciosas tiene algo de nuestra pasión por lo singular aunque no tenga una madre española, como Camus. Me causa respeto pensar lo alemán que es Zubiri en su manera de pensar, no sólo por beber de la fenomenología. Me complazco en pensar la diferente coloración del término « ensimismamiento » en Ortega, Bergamín o Zambrano y en lo mucho que hacemos sufrir a los que quieran traducirlo con tacto y rigor. Me asombra lo nórdico, lo escandinavo que hay en Unamuno y me revuelve las tripas, para bien y, muchas veces, para mal, lo que de castellano y, sobre todo, de vasco hay en él. Sueño con algún mundo composable con el nuestro en el que todos estos labradores del pensar ibérico hubiesen sido admirados y escuchados en las mejores universidades y foros del mundo, y traducidos al máximo de lenguas posibles e imaginables, incluido el de las ballenas. Sueño con que Derrida, filósofo francés de origen sefardí, hubiese dialogado con Ortega, con

²⁹ . Claire de Obaldia, *L'esprit de l'essai. De Montaigne à Borges*, Seuil, 2005.

Unamuno, con Zambrano, que tanto le hubieran aportado en sus postreras meditaciones sobre el perdón, la piedad y la hospitalidad.

El castellano, filosófico y ensayístico, se modulará en la forja de lo que seamos capaces de pensar. Permítame, querido lector, confesarle que desearía que fuese muy moderno en su ductilidad y capacidad de percusión y muy arcaico en su contacto con lo real. No es la lengua común ni una lengua lastrada de pegotes retóricos lo que nos tiene que dictar lo que pensemos, sino ese roce mágico en el que lo singular se vuelve universal. Sin más adornos, sin más sofisticaciones presuntamente objetivas.

En definitiva, quiero pensar que la riqueza impresionante de nuestro ensayo, por encima de sus alambicados requiebros, es la baza mejor que contamos para pensar y escribir mejor, en este siglo XXI, inmenso e incierto, la indómita singularidad de lo real : repristinando el verbo que nace en nosotros, sí, pero sin que el ensayo caiga en lo particular ; conectándonos mejor con la ciencia, también. Pero sin depender exclusivamente de ella y sin olvidarnos nunca de lo concreto. Abriendo el ensayo a la filosofía, sí, pero sin quedarnos con lo divulgador, ni tampoco con lo abstruso. Pese a todo, seguiremos rumiando el resto, el residuo, que toda traducibilidad infinita deja tras de sí. Esta es nuestra esforzada y modesta universalidad, aquí y ahora.

Ricardo Tejada (Université du Maine)