

EL BARROCO ESPAÑOL DENTRO DE LA CULTURA EUROPEA

En la *Historia General de la Cultura* el siglo XVII viene a considerarse como la época del barroco. Nota distintiva de esta época es el triunfo de lo dinámico-temporal frente a lo estático-espacial de la época clásica. El barroco español asimila esta nota general, pero le da un matiz muy propio que en parte contradice las tendencias del barroco europeo.

En efecto, si el barroco español tiende, como el europeo, a una visión unitaria del cosmos, esta visión no tiene por gozne, como el europeo, una teoría mecánica del universo, ni una interpretación matemática de las relaciones cósmicas. El español, más bien, mantuvo ante sí las ideas arquetipas de Platón y según ellas contempló la realidad. El fundamento de su «Weltanschauung» no fue el yo con su razón escrutadora sino la acción divina en el cosmos.

La relación entre el tiempo y eternidad es tensa en el barroco. Pero el barroco europeo se atiene al tiempo y trata, desde él, de entrever la eternidad. Motiva con esto un rompimiento explícito o implícito con la Edad Media, en que la que eternidad daba su ley al tiempo. La escisión entre la «aquendidad» — *Jenseitigkeit*— y la «aquendidad» — *Diesseitigkeit*— se hizo cada día más ineludible e insalvable en el pensamiento moderno, como expone luminosamente M. de Unamuno en el capítulo IV de su obra *Del sentimiento trágico*.

España no aceptó este rompimiento entre tiempo y eternidad, entre el «más acá» y el «más allá». Y es precisamente el intento de aunar ambos extremos lo que da el matiz peculiar al barroco español. Con esto muy es de notar que si en Europa es la *razón cartesiana* la que se siente capaz de hacer transparente al mundo hasta sus últimos entresijos, la *intuición artística* en España es la fuerza genial que realiza esas magnas creaciones del *arte*, que pasman por su belleza en las que transparece esa verdad en la que se dan la mano la eternidad y el tiempo.

Trataré de exponer tan bello tema en cuatro secciones, cada una de las cuales merece un libro. Confieso que en parte ya se ha escrito por doctos historiadores que han hecho del siglo XVII tema de sus investigaciones. Utilizándolos en mi reflexión, expongo esta breve síntesis. He aquí las cuatro secciones aludidas en las que el barroco español intenta dar solución a la

problemática europea: 1.ª En *Arte* se logra una solución única y genial. 2.ª En *Metafísica*, la solución es entrevista pero no suficientemente valorada. 3.ª En *Moral-Política*, la solución es ambigua, impuesta por la dualidad vigente entre el cristianismo y la secularización del poder. 4.ª En *Ciencia* se dio una solución benemérita, pero no logró el influjo que merecía ¹.

1.ª SOLUCIÓN GENIAL EN EL ARTE DEL BARROCO HISPANO

El Arte hispano de este período, el más genial que ha producido España, no responde a exigencias preceptivas según modelos clásicos, sino que es el correlativo de una emoción profunda, vivida en este pletórico momento por el alma hispánica. Esta emoción profunda fue originada por una tensión entre lo temporal y eterno que provoca en la conciencia epocal del español un desazonante desgarramiento. El historiólogo español Américo Castro, al preguntarse con reflexión muy madura sobre el vivir hispano, se ha respondido que es un «*vivir desviviéndose*» ². Nunca, en su larga historia, el vivir hispánico ha realizado mejor el contenido de esta fórmula vital que en la época del barroco. El español del siglo XVII ha sentido más que nunca un anhelo de infinitud. Lo infinito sobre el cual el pensamiento europeo reflexionaba para poderlo apresar de alguna manera en sus cálculos matemáticos, era para el español vida, anhelo y pasión. Es para recordar en este momento la conocida sentencia de Nietzsche: «El español ha sido un pueblo que ha querido demasiado.» De aquí que haya vuelto la espalda a las cuestiones diarias y urgentes de la existencia cotidiana para enfrentarse con los eternos y angustiosos problemas humanos. Aquí radica la razón de su íntimo desgarramiento. El arte nos lo hace sensible en esos movimientos de exaltación y de depresión que trasladan súbitamente al observador desde las claridades luminosas de los Autos Sacramentales de Calderón y de las Inmaculadas de Murillo a las tétricas visiones de Valdés Leal y a las críticas exacerbadas de Quevedo. Tal vez nunca el triunfalismo católico ha llegado a más desbordante entusiasmo. Pero a su lado se hacía sentir por doquier la depresión económica demográfica y, como secuela, el derrotismo político.

Durante este período el alma hispánica se hace patente, mucho más que en su pensamiento filosófico, en su literatura y en su arte. Esto, sin duda,

1 Para una ampliación bibliográfica y de contenido me remito al estudio que, junto con mi colega profesor Henry Méchoulan, hemos entregado para formar parte de *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von F. Ueberrweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Herausgegeben von J. P. Schobinger. Schwabe CO. AG. Verlag, Basel/Stuttgart.

En las síntesis últimas: J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 3. Del Barroco da la Ilustración, Espasa-Calpe, Madrid 1981; Alain Guy, *Histoire de la philosophie espagnole*, 2.ª ed., Université de Toulouse-Le Mirail 1985 (hay trad. españ. de la ed. 1.ª), se hallará muy a mano la bibliografía esencial sobre los temas aquí estudiados.

2 Américo Castro, *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*, 4.ª ed., Madrid 1976, p. XLIX.

constituye un gravísimo problema histórico. La respuesta al mismo parece que ha de buscarse en que la genial eclosión artística es repuesta a la vida hispánica, como el pensamiento lo es a las altas preocupaciones del espíritu. Pero el espíritu hispánico se sintió cohibido en este momento por un conjunto de motivos, que sería ahora largo de explicar y que ya hemos abordado en otros estudios de esta misma revista ³. La vida, por el contrario, irrumpió plétórica y fecunda con expansión y plenitud. Esta expansión y plenitud se resumen en un solo nombre que hizo de la vida de su pueblo el tema del gran drama nacional: Lope de Vega Carpio ⁴.

Dentro del arte literario español no todo ha sido uniformidad. Advertimos diversas corrientes que brevemente queremos recurrir.

Una muy principal entre estas corrientes es el *culteranismo* de Luis de Góngora. Unánimemente es reconocido como uno de los máximos representantes del barroco español. Puso al servicio de su ideal poético-filosófico su gran cultura clásica. De aquí el nombre de *culteranismo*, dado a su mentalidad estética. Pudiera ser estudiada desde el desarrollo interno de la estética literaria de la época o como expresión metafísica de aquel momento europeo.

Desde el desarrollo interno de la estética literaria Góngora aparece como la situación límite de un poética que se nutre de sí misma con la preocupación exclusiva de la belleza formal. Desde el renacimiento al barroco tiene lugar en España un desplazamiento que va de la serenidad de Garcilaso a la aborrecida turbulencia de Góngora a través de Herrera, el poeta de las formas coloristas y brillantes a las que satura de cultismo clásico. Góngora recoge este cultismo y con él potencia la expresión poética, desgastada en las figuras neoplatónicas del período precedente. Su creación culmen, *Las Soledades*, es pura emoción estética. Llega a carecer de tema, pues hasta la misma naturaleza no es más que un pretexto para la brillantez y el ornato ⁵.

Ahora bien; si desde la historia literaria Góngora es una situación límite, desde el interior de la filosofía es el *poeta metafísico* de la época. Su poema *Polifemo* quiere sensibilizar el afán humano de infinitud en toda su belleza y monstruosidad. Estas notas, tan relevantes en el poema, ponen en claro el intento de Góngora de lograr una armónica unidad entre elementos tan dispares como el luminoso y oscuro, lo bello y lo feo. Ante este poema Dámaso Alonso no se arredra en escribir que es «la expresión que busca el mundo moderno», cargado de tensiones y contrastes, abocado al problema del mal con intención de resolverlo. Llega a afirmar este crítico que si todo el barroco

3 Cf. E. Rivera de Ventosa, 'La "tibetización" de España en el siglo XVII. Análisis histórico-crítico de la tesis orteguiana, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 12 (1985) 79-102.

4 Sobre el tema: M. Menéndez Pelayo, *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, Santander 1949, 6 vol. (Edic. Nacional, 29-34).

5 En esta reflexión sobre Góngora nos declaramos discípulos de Dámaso Alonso que lo ha plenamente vindicado. Utilizamos especialmente los estudios sintéticos que publicó en *Poesía Española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Ed. Gredos, Madrid 1950.

es una enorme *coincidentia oppositorum*, el poema de Góngora es «la obra más expresiva del barroco europeo»⁶.

La autoridad indiscutible de Dámaso Alonso obliga a reflexionar sobre las creaciones literarias de Góngora, acusadas por Menéndez Pelayo de «*nihilismo literario*». En su cobertura pudiera dar fundamento a este juicio. Pero en su interior bulle gigante, mejor que en ningún otro hispano, la gran pasión del siglo: unidad del cosmos dentro de los tremendos contrastes que anidan en su seno⁷.

Otra corriente de gran significación literaria es el *conceptismo* de Francisco de Quevedo y Baltasar Gracián. Respecto de Quevedo bien se puede afirmar que, si se cotejan dos grandes obras del barroco español, *Las Soledades de Góngora* y *Los Sueños de Quevedo*, el contraste entre las mismas es de tal relieve que parecen reflejar dos mundos mentales distintos, pese a que ambos genios sean contemporáneos. En *Las Soledades* la naturaleza se diluye en fantásticas suntuosidades, que en su llamativa magnificencia vienen a ser mero pretexto para el desfogue expresivo del poeta. Por el contrario, en *Los Sueños* no es la naturaleza sino el hombre el centro del interés. Pero no el hombre con aspiraciones al Infinito, sino el que se halla sumido en sus envilecedores defectos. Responde esta obra a lo que ha se llamado justamente el «desgarrón afectivo» de Quevedo⁸.

Aspiraba éste, en verdad, a ver realizados los altos valores humanos. Advierte, con todo, que el hombre de su tiempo tiene muy de espaldas tales valores. De aquí su trágica amargura de desengañado con la que protesta de aquella situación en sus escritos. En la filosofía del estoicismo busca entonces apoyo a su pensar. Hasta llegar a ver en él el sistema que le hace patente las raíces ocultas de propia existencia. Su *conceptismo* viene a ser la réplica literaria de esta filosofía. Su laconismo exasperado y retorcido pretende poner al desnudo la mezquindad de quien traiciona sus altos deberes morales. Quevedo mira el mundo social que le rodea con ojo pesimista. Pero no se resigna a que siga siendo malo. Sus feroces diatribas que nos sumergen en lo profundo del infierno en uno de *Los Sueños*, titulado sarcásticamente *Las zahurdas de Plutón*, tienen la meta elevada de abrirnos a un horizonte de virtud y de honradez⁹.

En un cotejo con Góngora advertimos que Quevedo nos lleva del claroscuro incitante de la naturaleza, fiesta primaveral de la mente ligada al sentido, al mundo moral del hombre, con un claroscuro amargo y repulsivo en su macabra grandeza. Cúan lejos nos hallamos —y da gran pena— de las

6 Op. cit., pp. 413 y 418.

7 Dentro de su gran estima a Menéndez Pelayo es duro con éste por su desestima de Góngora cuando escribe: «La ceguera para Góngora no es más que una, entre una larga serie de cegueras de nuestro crítico máximo» (p. 327).

8 En la op. cit. de Dámaso Alonso, titula uno de sus apartados: *El desgarrón afectivo en la poesía de Quevedo* (p. 529 ss.).

9 Para una ampliación: P. Laín Entralgo, 'La vida del hombre en la poesía de Quevedo', en *La aventura de leer*, Austral, Madrid 1956; Gonzalo Sobejano, *Francisco de Quevedo. El escritor y la crítica*, Ed. Taurus, Madrid 1978.

humanísimas figuras, Don Quijote y Sancho, creadas por el genio de Cervantes.

Baltasar Gracián fue muy leído fuera de las fronteras hispánicas, con influjo decisivo en escritores pesimistas, como A. Schopenhauer. Parte en su filosofar ético de este hecho que cree constatado en la vida diaria: el hombre es malo. En los mismos días de Th. Hobbes piensa, como éste, que en el plano fáctico el hombre es un lobo para otro hombre. De aquí su actitud moral ante la vida y los consejos que propone para triunfar en ella.

Sus comentaristas distinguen dos etapas en su producción filosófico-literaria: la de los primeros escritos, *El Héroe*, *El Político*, *El Discreto*, *Oráculo manual* y *Arte de prudencia*; la de plena madurez, *El Criticón*. En la primera se propone dar consejos desde la situación concreta de la vida humana. Y como ésta es necesariamente un palenque de lucha, pretende enseñar a conocer las sendas y vericuetos por donde viene el triunfo y la derrota. Esto motiva en él una sobrestima de la prudencia, que pierde el sentido clásico aristotélico de la recta medida en el obrar, para declinar hacia la sagacidad y astucia, que piden tener en cuenta de modo primario las reacciones decididas y los caprichos volitarios del contrario, para usufructuarlo en lo provechoso y evitarlo en lo maléfico.

En la *segunda etapa*, el pesimismo de Gracián, antes activo y luchador, se torna pasivo y desengañado. *El Criticón* es una novela *alegórico-simbólica* en la que los dos protagonistas, Andrenio y Critilo, vienen a hacer de puntos de apoyo que facilitan a Gracián el enjuiciamiento de la vida humana. En esta obra llega Gracián a una desoladora plenitud. Se hace ostensible en ella la consumación del desengaño, tema constante de su mordiente *conceptismo*. Si en la primera etapa, su intento es enseñar al hombre a saber vivir en un mundo de falsía, en la segunda ya no se preocupa de enseñar a vivir, sino que contempla el mundo, según la frase incisiva de Correa Calderón, «cerebralmente, a través del cristal esmerilado de su raciocinio»¹⁰. Amplía este juicio A. del Hoyo en estos términos: «El segundo Gracián es el primer intelectual español moderno, el primer incorformista, un crítico insobornable, que siente su sociedad como brutal desgajamiento. Pero no sucumbe a ella, pues responde a su desafío con *El Criticón*, representación de la vida y de la sociedad. Inaugura toda una serie europea cuyos ejemplos máximos son Gulliver, Robinsón Crusoe, Candide»¹¹. Concluimos, pues, que dentro de estos matices en el desarrollo íntimo del pesimismo de Gracián, es el *pensamiento del desengaño* la nota permanente de su producción filosófico-literaria.

Al final de este juicio nos permitimos aludir a la posible *fuentes histórica* de *El Criticón*. La crítica señala la obra del filósofo árabe español Ibn Tufail,

10 E. Correa Calderón, *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, Madrid 1961, p. 189.

11 Arturo del Hoyo en *Baltasar Gracián. Obras Completas* (utilizadas en este estudio). Estudio preliminar, edición, bibliografía y notas de A. del H., Madrid, Aguilar 1960, p. CLXXXVI.

titulada *El Filósofo autodidacto*¹². Los historiadores profesionales hacen serios reparos a esta hipótesis. Tal vez ambos, Ibn Tufail y Gracián, se han inspirado en un cuento árabe. En todo caso se han advertido divergencias muy notables entre uno y otro, al relacionar razón-religión, razón-moral¹³. Sin embargo, la nota más distintiva que separa a ambos filósofos es el candor inocente que transpiran las fuentes árabes, utilizadas por Ibn Tufail con el mismo signo, frente al deprimente e ineludible pesimismo que agarrota el alma de Gracián¹⁴.

Otra corriente muy significativa dentro del barroco español es el *simbolismo* de Pedro Calderón de la Barca. Del simbolicismo hispano puede ser considerado como su plenitud plenamente consciente. Las exuberancias del *culteranismo* se unen en él a los retorcimientos del *conceptualismo* para posibilitar la ascensión a un admirable *simbolismo*. Dos momentos se deben distinguir en este simbolismo: el momento en que el hombre concreto adquiere tal carácter tipológico que le transforma en símbolo de su pueblo; y el momento en que el símbolo encarna directamente la idea.

El símbolo del primer momento, Calderón lo dramatiza en *El Alcalde de Zalamea*. Su protagonista, Pedro Crespo, hace su aparición en la escena como un hombre de nuestra vida diaria, aunque con rasgos únicos e intransferibles. A lo largo del drama su carácter va adquiriendo intensidad, nobleza y plenitud. En el momento culmen del drama, como padre suplica, con las rodillas en el suelo, por su hija. Desoído, como juez condena el desacato, sentenciando al reo. Siempre movido su espíritu por la nobilísima idea de que el honor es el mejor patrimonio del alma. Y ésta sólo es de Dios. Al final del drama, Pedro Crespo, de alcalde de una villa de Extremadura, se transforma en el símbolo de la mayor grandeza de su pueblo: la grandeza del alma.

Muy otro es el simbolismo del segundo momento: el que encarna Segismundo en *La vida es sueño*. No es éste un personaje real sino una *idea viviente*. Es el problema del destino humano, que ha tomado carne en un hombre que parece actuar como tal, pero que se mueve según el desarrollo lógico que exige la contestación a tal problema. La respuesta oscila entre el hado necesitante —filosofía estoica— a que se somete el rey Basilio, padre de Segismundo, y la libertad de éste —filosofía cristiana— que busca libremente su destino¹⁵.

Una reflexión ulterior obliga a afirmar que Calderón llega a la plenitud de su simbolismo en los *Autos Sacramentales*. Es de notar que el Renacimiento

12 E. García Gómez, 'Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián' en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 47 (1926) 15.

13 Desarrolla este aspecto J. A. Maravall, 'Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián', en 'Baltasar de Gracián en su tercer centenario 1658-1958', en *Revista de la Universidad de Madrid* 7 (1958) 379-401.

14 Véase E. Moreno Báez, *Filosofía del «Crítico»*, Santiago de Compostela 1959.

15 Ya las historias generales de la literatura resaltan estos aspectos: A. Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, 6.ª ed., Madrid 1960, II, pp. 525-570; J. L. Alborg, *Historia de la literatura española. Epoca barroca*, 2.ª ed., Madrid 1974, pp. 668-670.

había cultivado un *simbolismo ascendente*, que transfiguraba la mujer amada en un compendio de los matices más bellos del cielo y tierra. El simbolismo de Calderón tiene un signo contrario. Es descendente. Por él las realidades ultraterrenas descienden a ser protagonistas de las grandes festividades de aquí abajo.

Para comprender los *Autos Sacramentales* en su honda significación histórica es menester encuadrarlos dentro de la fiesta popular religiosa de *Corpus Christi*. Dos momentos tenía esta fiesta: la *litúrgica* de la misa solemne, a la que seguía la entusiasta y fastuosa procesión eucarística por calles y plazas, y la que hoy llamaríamos *para-litúrgica* de la representación escénica, a la caída de la tarde, del *Auto Sacramental*, compuesto para este fin por los grandes dramaturgos de la época. En primera línea, aunque no cronológicamente, Calderón. En ambas fiestas el pueblo parecía impregnado de lo sobrenatural. Una vivencia colectiva decía a la multitud que Dios estaba en medio de ella. Sólo esta vivencia colectiva hace comprensible, ayer y hoy, el simbolismo de los *Autos Sacramentales*. Sean éstos de tema histórico o imaginativo, todos ellos contribuyen a poner cerca del pueblo el gran misterio oculto que parecía desvelarse por unas horas ante los ojos de la muchedumbre, pletórica de fe. Para el más humilde labriego o menestral se entreabría, en aquel día de entusiasmo y de fruición, el misterio del cielo para hacer su presencia en la tierra. De esta suerte la unidad cósmica que en Europa los sabios intentaban apresarla en sus cálculos matemáticos, Calderón la intuye y la expresa a través de su simbolismo religioso. Y es muy de advertir que el esfuerzo genial de aquellos sabios halla un reflejo en la construcción rígidamente *intelectual* que Calderón dio a sus *Autos*, en los que el conceptismo del orden y de la proporción va al par con el deslumbrante atavio de la creación entera que rinde homenaje al «Dios con nosotros»¹⁶.

Cerramos, pues, esta primera sección de nuestro estudio afirmando, con serenidad y decisión, que por los caminos del arte literario España fue a la conquista de la admirable armonía cósmica que con la geometría en la mano estudiaban y precisaban los sabios de Europa. Galileo, evocando el *Timeo* de Platón, afirmaba que Dios había creado el cosmos en figuras geométricas. Calderón sabe de otra geometría más espiritual y simbólica, pero con innegables semejanzas a la de Galileo. No en vano ambos eran genios profundamente cristianos. Por eso nos hemos atrevido a indicar en el título de este apartado que en *Arte* España da una solución genial al gran problema del barroco europeo.

2.ª SOLUCIÓN ENTREVISTA Y NO VALORADA EN METAFÍSICA

Dentro de los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles, éste —o mejor sus compiladores— introdujeron en los últimos el tema de Dios. Desde

16 Véanse entre otros para un ulterior desarrollo: J. M. Cossío, *Racionalismo del arte dramático de Calderón*, Madrid 1939; E. Frutos, *La filosofía de Calderón en sus Autos Sacramentales*, Zaragoza 1952; W. Kaspers, 'Calderons Metaphysik nach den Autos Sacramentales', en *Philosophisches Jahrbuch* 30 (1917) 416-435.

entonces ha venido a ser una cuestión histórica si la *teología natural* —llamada más tarde *Teodicea*— forma parte de la *Ontología y Metafísica*, o es independiente de ella. No es cosa de volver ahora sobre esta cuestión filosófica, tan conocida y estudiada. Pero es necesario tenerla en cuenta para mejor comprender la aportación hispánica al llamado hoy *ontoteologismo*. La temática del mismo fue puesta muy en relieve por M. Heidegger, al dar este título a una de sus reflexiones: *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*¹⁷. Se conviene con Heidegger en llamar onto-teologismo al intento de fundamentar la ontología en la teodicea.

Más esta fundamentación puede tomar dos aspectos muy distintos. La ontoteología puede vincularse al nexo que establece el llamado *argumento ontológico*, estilo anselmiano, entre la idea de Dios y su existencia, o puede hacer referencia a lo que la escolástica ha llamado *verdad ontológica*, en cuanto a esta verdad se la concibe mensurada por la idea divina. Es una deficiencia de R. Ceñal, en su profundo estudio sobre el argumento ontológico en el siglo XVII¹⁸, que pase insensiblemente de una ontoteología a otra. Históricamente este desplazamiento no se halla justificado. San Anselmo propone el argumento ontológico como incontestablemente válido y asimismo funda la verdad ontológica en Dios. Sin embargo, Tomás de Aquino niega valor al argumento ontológico, pero asiente con San Anselmo en ver la esencia divina como fundamento último de la verdad. F. Suárez, a su vez, niega valor al argumento ontológico e igualmente niega la necesidad de fundar la verdad ontológica en Dios, por tener en sí misma suficiencia. Tesis ésta que en nuestros días hará suya X. Zubiri. De esta historia interna de la Metafísica deducimos la necesidad de distinguir los dos aspectos que hemos señalado en la ontoteología. Ciertamente que los grandes pensadores del siglo XVII, Descartes y Leibniz, conexionaron ambos aspectos en su Metafísica. ¿Qué opinaron del gran tema los españoles? Es lo que ahora quisiéramos brevemente historiar.

El primer aspecto de la *ontología*, es decir, el valor del argumento ontológico, fundado en la conexión entre el pensar y el ser, admite dos consideraciones distintas. La primera, que será la preferida por Leibniz, intenta poner en claro que el concepto de *ser perfectísimo no es contradictorio. De donde el gran pensador concluye que de este puro concepto se deduce legítimamente la existencia de Dios. Antes de Leibniz, Antonio Pérez, pensador español que vive de 1599 a 1649, fundamenta la exigencia de que Dios exista en que el ser perfectísimo se opone a la carencia de todo defecto, por ser el cúmulo de toda clase de perfecciones. Por cuanto carece de todo defecto el ser perfectísimo es un bien y no una mera quimera. No es por tanto un mero producto que la mente puede formar con su imaginación, sino una realidad claramente posible. Como tal, tiene entonces que existir, pues de lo contrario no carecería de defecto, al tener el peor de todos: el*

17 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 31-67.

18 R. Ceñal, 'El argumento ontológico de la existencia de Dios en la escolástica de los siglos XVII y XVIII' en *Homenaje a Zubiri*, Madrid 1970, pp. 245-325.

poder no ser, la contingencia. Confirma A. Pérez esta su argumentación con un recurso a la estimativa del bien, pues la experiencia nos dice que el bien real, y no ya el meramente posible, es el término de la volición razonable. Con ello no intenta A. Pérez dar una nueva prueba del argumento ontológico, sino confirmar el argumento propuesto. Y lo amplía aún más, por cuanto el ser perfectísimo, en cuanto cúmulo de todas las perfecciones, lleva en sí la doble propiedad inherente al concepto anselmiano de perfección «*simpliciter simplex*». Por la primera la perfección «*simpliciter simplex*» no dice oposición alguna a otra perfección. Por la segunda, le es inherente la posibilidad de realizarse. Luego el ser perfectísimo en el que se hallan todas las perfecciones simples es constitutivamente posible y realizable. En el momento cumbre de su *Metafísica* este pensador ve en el texto bíblico *Ego sum qui sum* (Ex. III, 14) la definición de Dios. Es decir, contempla la existencia de Dios brotando de la raíz quiditativa de su esencia¹⁹.

En los mismos días otro pensador español, Francisco González de Santa Cruz, de 1591 a 1661, aceptaba también como válido el argumento ontológico e intentaba aclararlo desde la disyuntiva «ser o no ser», aplicada a lo que es perfecto y bueno. Para él es evidente que ante esta disyuntiva el ser que es perfecto y bueno tiene esencial conexión con el ser y rechaza el no ser. Empalma ciertamente este pensador con San Anselmo. Pero la formulación que hace del argumento ontológico viene a ser semejante a la que propone Leibniz al vincular la posibilidad intrínseca al ser perfectísimo, como algo ínsito en él. De donde se deduce legítimamente la existencia del ser perfectísimo, como algo intrínsecamente necesario. También este pensador halla en la tendencia natural a amar y reverenciar el ser perfectísimo, por ser lo óptimo que puede darse, una confirmación de la prueba ontológica. Con Antonio Pérez la estimativa de los valores da un refrendo al famoso argumento²⁰.

La segunda consideración sobre este argumento pone el acento en la exigencia mental del legítimo tránsito del orden lógico al orden ontológico, del orden ideal al orden real. Matías Borrull, de 1615 a 1689, sostiene que en la esencia divina se da una prioridad lógica de la esencia respecto de la existencia. De donde el concepto de ente, aplicado a la esencia divina, incluye en sí mismo una connotación necesaria de la existencia²¹. Sobre este tema otro pensador, Juan de Ulloa, de 1639 a 1721, se mueve en su razonar dentro del clima de la filosofía moderna de un modo muy señalado, al advertir que muchas demostraciones matemáticas parten de las definiciones de los números y de las figuras. Ahora bien; en tales demostraciones,

19 Antonio Pérez, *Im primam partem divi Thomae Tractatus quinque. Opus posthumum*, Romae 1656, I, pp. 10-12.

20 Francisco González de Santa Cruz, *Lógica tripartita, id est, vocalis, realis et rationalis philosophi Aristotelis et interpretum ejus...*, Romae 1639; *Philosophia naturalis...*, Romae 1645; *Tertia pars cursus philosophici, sive Metaphysica Aristotelis et interpretum ejus*, Romae 1655 (en p. 511 el texto comentado).

21 MATÍAS BORRULL, *Tractatus duo, de essentia et attributis, et visione Dei*, Lugduni 1644, p. 362.

razona agudamente este filósofo, se da un «a priori» lógico con validez metafísica, por cuanto en la esencia metafísica, expresada por la definición, se contienen los atributos de la cosa definida. De esta suerte, por un procedimiento lógico «more mathematico» se puede llegar a demostrar la existencia de Dios. Este modo de argumentar lo parifica Ulloa con la deducción que hacen los escolásticos al razonar sobre las perfecciones divinas, deducidas de la misma esencia de Dios. De esta suerte, por un procedimiento matemático y por una deducción metafísica piensa Ulloa que el tránsito del orden lógico al orden real queda plenamente justificado ²².

El otro aspecto de la *ontoteología*, la relación de la verdad ontológica con Dios, ha sido estudiado por Martín Esparza y Artieda (1606-1689) en relación con el argumento ontológico. En su razonar parte Esparza de que se dan verdades absolutamente necesarias al margen de toda relación temporal. Ahora bien, toda verdad formal consiste en la conformidad con la verdad objetiva. Tiene, pues, que darse una entidad que, identificada con la verdad objetiva, fundamente toda verdad formal. Esta entidad no es otra que Dios ²³. Desde la historia de las ideas esta argumentación de Esparza tiene más de agustiniana que de anselmiana. En todo caso nos introduce de lleno en otra vertiente de la *ontoteología*: la que intenta desvelar la relación de las verdades eternas con Dios. Los grandes metafísicos de la época, Descartes, Leibniz, vieron esa vinculación como una exigencia para fundamentar la verdad. En esta misma línea se halla el pensamiento de Esparza quien, a su vez, desarrolla la argumentación ya propuesta por A. Pérez. Es, con todo, muy de notar que en España F. Suárez había abierto la puerta a una *ontología* autónoma —asumida hoy por X. Zubiri— al sostener que la verdad de la esencia de las creaturas no consiste en la conformidad con la mente divina ni con la idea que se halla en Dios, sino que es verdadera en sí misma, por ser tal esencia ²⁴. Sebastián Izquierdo, recogiendo este legado metafísico suareciano, formula este juicio: «El que las creaturas sean posibles no proviene de algo extrínseco a las mismas, es decir, de la omnipotencia divina. La posibilidad primaria y fundamental de las creaturas consiste en que sus mismas esencias se hallan inmunes de contradicción ²⁵.

Pensamos que en este momento el pensamiento hispano se ha anticipado a un problema al que nos han sensibilizado las acusaciones de Heidegger contra la metafísica clásica al acusarla de ser *mera ontoteología*. Tiene algún fundamento la objeción heideggeriana respecto de la tradición en línea con San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Santo y Tomás. Pero no vale ciertamente para la interpretación que da Suárez de la verdad ontológica y que hace suya S. Izquierdo en los mismos días en que Descartes

22 Juan de Ulloa, *Physica speculativa quatuor disputationibus distincta*, Romae 1713, pp. 690-696.

23 Martín de Esparza y Artieda, *Cursus theologicus...*, Lugduni 1666, I, pp. 2-6.

24 Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*. Edic. y trad. de S. Rábade..., 7 vol., Ed. Gredos, Madrid 1960-63 (el texto comentado en v. II, p. 1340).

25 S. Izquierdo, *Pharus scientiatum...*, 2 vol., Lugduni 1659 (texto citado en v. I, pp. 271-272).

y Leibniz defendían el ontoteologismo desde el doble aspecto que hemos señalado. Y de modo semejante a estos pensadores europeos en España asumían esta metafísica A. Pérez, M. Borrull, J. Ulloa y M. de Esparza. Por el contrario, S. Izquierdo recogía la herencia suareciana de la autonomía de la verdad de las esencias.

Este apretado resumen de la filosofía hispana en el siglo XVII pone en evidencia que hubo entonces la posibilidad de una gran metafísica que un conjunto de lamentables circunstancias impidieron que llegara a su madurez. En otros estudios hemos señalado las principales de estas causas ²⁶.

3.^a SOLUCIÓN EQUÍVOCA EN MORAL-POLÍTICA

Entre las notas peculiares del humanismo del Renacimiento una de las primarias es su tendencia a la *secularización*. Debemos ver ésta como un deslizamiento progresivo y acelerado hacia la valoración de los factores humanos en la cultura y en la historia. La política, siempre alerta en defensa de sus intereses, fue la primera en llegar a una total *secularización*. Con esto muy de notar: que se secularizó antes en el plano *teórico* que en el práctico. En efecto, teóricamente la secularización es total desde que Maquiavelo escribió *El Príncipe*. Me permito este recuerdo personal. Al llegar a Italia en 1939 oía y leía a diario: «La política es política. Un fin en sí último.» Se decía que B. Mussolini tenía y llevaba como *vademcum*, igual que Napoleón, la citada obra de Maquiavelo. Con este pensador político la secularización teórica de la política fue total.

No podemos decir lo mismo de la política como hecho en el siglo XVI. Otros intereses, además de los políticos, actuaron muy eficazmente en las relaciones internacionales. Pero al llegar el siglo XVII el maquiavelismo ejerce una acción práctica cada vez más eficaz que culmina en la *Paz de Wetsfalia* en la que triunfan definitivamente los intereses meramente políticos sobre toda otra consideración. Para muchos historiadores es el año de 1648 el que señala el inicio de la vida moderna por haber significado la paz de ese año el triunfo definitivo de la total secularización en política.

¿Qué actitud tomó España ante el hecho histórico de la secularización de la Moral-Política? Sabido es que hay historiadores muy firmes en negar que tuviera lugar en España un auténtico Renacimiento, estilo europeo. Se funda esta actitud, aunque sea insostenible, en que España no rompió drásticamente con la Edad Media como hicieron otras naciones europeas. No es cosa de valorar ahora este rompimiento. Pero sí de asumir el hecho innegable de que España, en la época del Renacimiento, no hizo tabla rasa de la Edad Media. Ahora bien: es precisamente el espíritu cristiano muy vigente en el siglo XVII español, el que motivará en este siglo una moral-política imprecisa, que pudiéramos calificar de equívoca y ambigua.

²⁶ E. Rivera de Ventosa, 'Presencia en Menéndez Pelayo de la historiografía clásica y de la historiografía romántica', en *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, Santander 1983, pp. 47-72.

Proviene este estado insatisfactorio de que el pensamiento español de la Edad Moderna, no quiere en modo alguno renunciar a su sentido cristiano. Ni siquiera en política. Pero, como ve el ambiente europeo saturado de las ideas de Maquiavelo, no pudo menos de enfrentarse con esta mentalidad. ¿Se podía ceder ante el maquiavelismo? Pero, ¿es que no lo exigía la eficacia política de aquel momento histórico?

Evidentemente fue necesario llegar a un *compromiso* con el maquiavelismo si no se quería quedar al margen de la marcha de la historia. Pero lo cierto es que al intentar decir en qué consistió lo esencial del compromiso hispano con el maquiavelismo los historiadores tienen opiniones muy dispares. Obviamente exponemos aquí aquella a que nos han llevado nuestras largas reflexiones.

Anotemos una vez más que el español del siglo XVII vivía intensamente el «más allá» y juntamente el «más acá» en su existencia diaria. El «más allá» le incitaba plenamente a vivirlo su religión cristiana, sentida en una unidad de fe y de culto. Pero, ¿cómo aplicar su cristianismo al «más acá» en un ambiente internacional de política secularizada? He aquí el gran problema para el pensador hispano. Ante él se siente profundamente perplejo, pues no puede dejar a trasmano su Cristianismo. Pero éste, por otra parte, le parece ya insuficiente en la lucha política. Subrayo la partícula *ya*, porque anteriormente los españoles del siglo XVI fueron decididamente hostiles al maquiavelismo por creerlo totalmente opuesto a su concepción cristiana de la vida. Culmina este historial antimachiavélico en la obra de P. Rivadeneira. Su contenido esencial se halla en el título *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para conservar y gobernar sus estados*. Nótese que lo escribe en 1595, todavía bajo la idea providencialista de que Dios nunca abandona al *Príncipe* que defiende la verdadera religión.

Unos años más tarde, ya en la tercera década del XVII, F. de Quevedo escribe *Política de Dios y gobierno de Cristo*. Se mantiene la fe en la Providencia. Pero los ojos de Quevedo ven que por doquier todo amenaza ruina en la gran monarquía hispana. Quevedo, entonces, como otros pensadores, intentaron aunar su Cristianismo con otra mentalidad que estuviera más en contacto con los problemas del tiempo y de la historia. Dos mentalidades tuvieron ante sí de las que asimilaron valiosos elementos: la mentalidad estoica y la del hoy llamado «tacitismo». Aquí es donde son más divergentes las interpretaciones de los historiadores.

Por nuestra parte, sólo en atención a la opinión contraria que da extraordinaria importancia al «tacitismo» hemos distinguido esta corriente respecto del estoicismo. Pero pensamos que históricamente no hay motivo. Ya originariamente, Tácito realiza su labor de historiador en un ambiente saturado de mentalidad estoica. Este ambiente tiene un *acmé* en el siglo XVII español, hasta poderse afirmar que el estoicismo registra en la época del barroco español un alza extraordinaria hasta llegar a ser el movimiento espiritual más importante de este período. No organiza, en verdad, su docencia en los centros oficiales de enseñanza sino que continúa la vieja tradición de esta escuela que buscó siempre influir más en la vida que en las cátedras.

En este clima tan favorable al despliegue del estoicismo los más serenos pensadores de esta época acuden al estoicismo en busca de un temple y en busca igualmente de unas lecciones de vida práctica para iluminar a los responsables en aquellos momentos difíciles. Siguen esta vía P. Fernández de Navarrete, D. Saavedra Fajardo, J. Blázquez Mayoralgo, J. Baños de Velasco, etc... Pero he aquí que es en este momento crucial cuando explícitamente se hace referencia a Tácito, como es el caso de B. Alamos Barrientos. ¿Cómo interpretar esta incuestionable presencia de Tácito que ha dado pie para que se hable de «*tacitismo*» en el siglo XVII?

Respondemos a esta pregunta con lo que hemos escrito hace unos años a propósito de este «*tacitismo*», ignorado por M. Menéndez Pelayo. Anotábamos en nuestro estudio que de las investigaciones recientes sobre el tema, como las de J. A. Maravall, E. Tierno, H. Méchoulan y J. L. Abellán se deduce que los escritores de nuestro barroco interpretan la historiografía de Tácito de modo muy distinto a como lo hace Menéndez Pelayo. Según los citados historiadores, los pensadores políticos de nuestro barroco —Alamos Barrientos, Lancina, Saavedra Fajardo, etc.—veían en la obra historiográfica de Tácito una concesión a las exigencias de la razón política en aquel momento difícil de la vida nacional. Como la moral del éxito, la única aceptada por Maquiavelo, les parecía abominable, buscaron otro modelo humano que, sin el cinismo de Maquiavelo, enseñara el arte de gobernar según las exigencias de la dura lucha política. Es en este ambiente político del barroco cuando se manipula a Tácito como el sustituto parcial de Maquiavelo. Si se rechaza el radicalismo de la política de Maquiavelo, se busca igualmente respuesta a las inquietantes preguntas de un gobierno eficaz que afronte los problemas de la hora. Conscientes aquellos pensadores políticos de que no bastaban los ejemplos tomados de las Sagradas Letras, acudieron a la razón. Y vieron en Tácito al mejor representante de la misma. Un *tacitismo* naturalista pareció a tales pensadores el camino medio adecuado entre el inmoralismo maquiavélico y las pías lecciones tomadas de los Libros Santos. Sin embargo, Menéndez Pelayo ignora esta declinación de nuestro barroco hacia un *tacitismo* a medio camino de Maquiavelo. Cuando estudia o comenta al gran historiador romano, parece que nos hallamos al polo opuesto de todo maquiavelismo. Unas líneas más antimachiavélicas que éstas no parece que puedan darse. Las trascribimos: «Toda iniquidad o tiranía, venga de arriba o de abajo, del César, del Senado o de los tributos, le parece a Tácito digna de execración.» Nada aquí de vía media entre Maquiavelo y la ética exigente. Menéndez Pelayo veía en el historiador romano al juez insobornable que dicta la histórica sentencia justiciera ^{26bis}.

Pienso, desde mi perspectiva histórica, que esta visión de Tácito cuadra mejor con la moral estoica, tan relevante en los días del mismo y en los de nuestro barroco. No es de olvidar que en aquel ambiente histórico la moral

26 bis E. Rivera de Ventosa, 'Presencia en Menéndez Pelayo de la historiografía clásica y de la historiografía romántica', en *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, Santander 1983, pp. 47-72.

senequista se hacía sentir en toda la gama de nuestra cultura: desde la mística hasta las novelas que relatan la vida de los pícaros. Ahora bien, si Tácito, una generación posterior a Séneca, transpira la exigencia moral de éste, no es de maravillar que acaezca esto mismo en nuestro barroco en el que la moral de Séneca casa perfectamente con la dura y cortante moral del historiador. Y ambos muy lejos de toda concesión al maquiavelismo.

Por el contrario, la moral cristiana que asumió tan fácilmente y sin hacer problema la moral estoica en los primeros siglos del Cristianismo, volvió a repetir su gesto en nuestro barroco del siglo XVII. Respetando otras autorizadas interpretaciones, la que terminamos de proponer nos parece la más en línea con la marcha de las ideas.

Ortega y Gasset vio la historia como sistema. Y como sistema debe ser interpretada. ¿Y qué más opuesto al sistema político maquiavélico que la marmórea frase de Tácito, reiteradamente repetida por Ortega: «Corrupte et corrumpi saeculum vocatur?»

4.ª SOLUCIÓN CIENTÍFICA A LA ALTURA DEL TIEMPO, PERO SIN SUFICIENTE ECO, NI INFLUJO

Dentro de la rigidez de la escolástica de este período se ha de advertir que todas las escuelas, excepto la lulista y suareciana, se movieron dentro de los esquemas mentales de la Edad Media. Los lulistas, sin embargo, ya se abrieron al gran problema europeo de la *ciencia universal*, problema hondamente sentido por su maestro R. Llull. Pero fue la escuela suareciana la que más cultivó la abertura al pensamiento moderno. Rodrigo de Arriaga propuso cuestiones similares a las que discutía en su tiempo la escuela cartesiana en Francia. En Portugal el jesuita F. Soares es el primero que da a conocer a Descartes en la península. La figura más destacada es, sin duda, Sebastián Izquierdo. Este y Juan Caramuel fueron los dos españoles que a mediados del siglo XVII sintieron con más hondura el nuevo espíritu científico de la época. Ambos merecen un breve comentario dentro de esta apretada síntesis.

Punto de partida en la interpretación de S. Izquierdo es el espíritu de sistema que se halla vigente en el racionalismo barroco. Este espíritu palpita en la mente de este pensador. Hasta se puede hablar de una *secularización* del espíritu de sistema en Izquierdo, al ir directamente a conocer la naturaleza sin desentenderse, con todo, de la Transcendencia.

El punto de partida de su concepción es la vuelta a la contemplación de la armonía cósmica que liga todas las cosas entre sí. En línea con una antigua tradición que inicia el pitagorismo y que cultiva durante siglos el platonismo, Izquierdo enuncia este principio de la simpatía de las formas, raíz de la admirable analogía existente entre ellas: «*Quidlibet esse in quolibet et cuncta in omnibus reperiri*»²⁷. Esta conexión metafísica de los seres exige, según

27 Sebastián Izquierdo, *Pharus scientiarum...*, op. cit., II, p. 360.

Izquierdo, una *ciencia universal*. Esta debe hacer ver los nexos íntimos de la gran armonía del Universo.

Izquierdo, sin embargo, no se propone elaborar esta ciencia universal. Su intento es previo a la misma. Más bien quiere ser una «*scientia de scientia*». Es decir: quiere contribuir a la elaboración de una *lógica inventiva*, que venga a ser una adecuada *metodología de la ciencia*. Se detiene a exponer sobre todo la que llama *Lógica íntegra*, algo no logrado a su parecer por Aristóteles. De éste asume la estructura general y su terminología. Pero juzga que es deficiente por no proporcionar una verdadera *Lógica inventiva*.

Momento esencial de la *Lógica íntegra* es el *Ars Combinandi*. Esta combinatoria no asiente tanto al carácter lógico formal de las proposiciones cuando al nexo real que la Combinatoria debe descubrir en su peculiar contenido objetivo²⁸. Cuatro hallazgos principales ha de facilitar esta *Combinatoria*: las cuestiones que han de ser resueltas; las proposiciones conocidas con evidencia inmediata; las ilaciones y nexos de unas proposiciones con otras; las deducciones de las proposiciones conocidas de un modo mediato, «*per aliud*»²⁹.

Sobre el eco que tuvo la obra científica de Izquierdo y sobre su influjo es de advertir que, aunque citado por algunos autores escolásticos del siglo XVII, especialmente de la escuela jesuita, no tiene de hecho continuidad en lo más original de su aportación, es decir, el *arte combinatorio*, como nuevo método del saber. El ambiente aristotélico obstruyó la vía abierta por Izquierdo, que se hallaba a la altura de la gran ciencia europea del barroco. Leibniz tomó de ello plena conciencia y le hizo justicia.

De *Juan Caramuel* debe advertirse en primer término que su inmensa producción literaria, admiración de cuantos a él se acercan, no responde, como a veces se ha escrito, a mera peculiaridad de su carácter, sino a exigencias de su mente. Está abierta a todo el campo de lo real, busca la unidad sintética del mismo. Por este motivo se opone a toda ruptura entre el orden natural y el sobrenatural. Pide tan sólo una autonomía conveniente de las distintas ciencias dentro de la unidad cósmica que éstas deben interpretar. Todas ellas deben constituir la enciclopedia del saber. Hasta el tema práctico de la convivencia civil, tan discutida en su tiempo de luchas religiosas, Caramuel intenta resolverlo desde los principios generales de la armonía cósmica, interpretada ésta por la enciclopedia del saber³⁰.

28 Op. cit., II, p. 279.

29 Op. cit., II, p. 354. Para una ampliación de estas indicaciones recomendamos cálidamente la obra del profesor de la Universidad de Salamanca José Luis Fuertes Herreros, *La lógica como fundamentación del arte general del saber en S. Izquierdo. Estudio del «Pharus scientiarum»*, Universidad de Salamanca 1981. Completa esta obra en otro estudio posterior: 'La lógica de S. Izquierdo: un intento precursor de la Lógica Moderna en el siglo XVII', en *Anuario Filosófico* (Univ. de Navarra) 16 (1983) 219-263.

30 Para la multitud de obras de J. Caramuel nos remitimos a las bibliografías informativas. Entre los numerosos estudios dedicados al mismo juzgamos el más sintético y orientador el de D. Pastine, *Juan Caramuel. Probabilismo de enciclopedia*, Firenze 1975.

Caramuel dispone una clasificación de saberes según las artes reales y virtuales. Las primeras dirigen la inteligencia, las segundas se aplican también a la voluntad. La reagrupación de estos diversos saberes motiva el que componga distintos *cursus*. Muestra en ello una típica preocupación escolar. El principal de ellos es un *Cursus philosophicus*. Planea dentro de él una *Gramática Universal* con la que trata de superar la Lógica de Aristóteles para ampliarla con una *Paralógica* y una *Metalógica* en las que se anticipa a la *Logística Moderna*.

Sobre filosofía del lenguaje, en vinculación con la Lógica, Caramuel reflexiona con tal clarividencia que prelude el desarrollo posterior de la *Lingüística*. Rechaza la concepción aristotélica que ve en la palabra un intermediario entre el concepto y la cosa, pues la palabra, según él, ya tiene relación directa con la cosa misma. Percibe también la conveniencia y posibilidad de una continua reelaboración de las lenguas, para que éstas respondan a la variación de los tiempos. Propone además que se estudien las diversas lenguas en uso para extraer de todas ellas la estructura de una *lengua universal*.

La doctrina de Caramuel más discutidas ha sido la filosofía *moral-jurídica*. Pero por motivos obvios nos vemos forzados a dejarla a trasmano. Sólo ella merece un estudio detenido y profundo frente a tantos malentendidos de que ha sido objeto. Por otra parte, es tema marginal a la *ciencia* que es lo que en este apartado hemos querido sucintamente exponer.

Desde esta perspectiva histórica del barroco español es justo que tratemos de recoger una de las lecciones más instructivas que en el mismo podemos leer. Esta lección a que aludimos es sin duda deprimente. Pero muy para ser tenida en cuenta. Pone bien a la vista que uno de los pecados más nefastos del saber español de los últimos siglos es su carencia de *continuidad creadora*. Dejamos a trasmano aquí a la mera repetición de las escuelas escolásticas, que pecaron por cultivar una *continuidad enervante*, pese a las alharacas de *El Filósofo Rancio* y similares.

En prueba de esta nefasta carencia de continuidad evoquemos la obra de Benito Feijoo. Historiadores de talla, en primera línea Gregorio Marañón, han ponderado su estima de la ciencia moderna y su abertura a la misma. Pero si cotejamos su obra con el breve resumen que aquí hemos expuesto, se advierte al instante que Benito Feijoo se desentiende de los mejor de nuestra cultura: literatura, arte, música, metafísica, derecho natural, etc... Baste decir que por lo que toca a nuestro gran simbolismo ni tenía posibilidad de hacerse cargo de tal tema. Tan sólo B. Feijoo se muestra sensible a la ciencia. Pero no empalma con la ciencia española sino que mira al extranjero: Bacon, Descartes, etc... Pone en marcha ese mal método hispánico que consiste en ponderar lo de fuera hasta el exceso y desconocer lo propio hasta en sus egregias producciones. Los ilustrados españoles siguieron por esta vía. Bajo su influjo Carlos III prohíbe la representación pública de los *Autos Sacramentales*. Pero unos años después W. Goethe se entusiasma leyendo *La hija del aire* de Calderón. El simbolismo, tan cultivado por el arte

hispano y tan desconocido por la Ilustración, comienza a ascender por el horizonte de la cultura europea. Para reproche nuestro lo comenzamos a estimar en España cuando nos enseñaron a estimarlo los extranjeros.

No fue negativo el barroco español respecto del barroco europeo. Sí fue muy negativo el olvido, por desestima, en que le hundió el siglo siguiente. En detrimento de una de las vertientes más esplendorosas de nuestra cultura.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA