

Fenomenología y hermenéutica del teatro barroco español: hacia una conciliación europea

Jesús Alberto Martín Martínez. Universidad de Salamanca (USAL, España)

Recibido 05/02/2026 • Aceptado 30/04/2026

Resumen

Es de notable actualidad determinar el papel que juega España en y con Europa. Esta problemática hunde sus raíces en la Modernidad, momento del florecimiento de las grandes actividades del espíritu humano que arroja un hecho histórico asombroso: España brilla en arte, Europa en la ciencia o filosofía, ¿a qué se debe esta disparidad en el reparto?

He abordado la respuesta a esta problemática desde una perspectiva metodológica basada en la fenomenología y hermenéutica del teatro barroco español con un anclaje vitalista de los conceptos freudianos de *eros* y *thanatos*, y en intertextualidad con la disputa *quijotesca* que se realiza en la filosofía contemporánea española, evidenciando la existencia de «dos culturas» españolas paralelas, renacentista y barroca, en función de la interpretación que del concepto de vida tomemos de la celeberrima novela cervantina.

Filosofía y teatro se funden en la «razón narrativa», tan característica de nuestra filosofía. En la representación teatral se nos hace patente la pluralidad de perspectivas, tantas como espectadores, que son los diferentes modos de ver la vida, que confluyen en la pregunta fundamental de la filosofía: ¿quiénes somos los europeos?

Palabras clave: vida, Quijote, filosofía española, teatro barroco, Europa.

Abstract

Phenomenology and hermeneutics of spanish baroque theater. Towards a european reconciliation

It is of considerable relevance to determine the role that Spain plays in and with Europe. This problem has its roots in Modernity, a moment of the flowering of the great activities of the human spirit, but: Spain shines in art, Europe in Science or Philosophy. What is the reason for this disparity in the share-out?

I have approached the answer to this problem from a methodological perspective based on the phenomenology and hermeneutics of Spanish Baroque theater, with a vitalist anchoring of the Freudian concepts of *eros* and *thanatos*, and in intertextuality with the quixotic dispute that carry out in contemporary Spanish philosophy, demonstrating the existence of «two parallel Spanish cultures», Renaissance and Baroque, depending on the interpretation of the concept of life we take from Cervantes' famous novel.

Philosophy and theater merge in the «narrative reason» so characteristic of our philosophy, which allows us to ask ourselves the fundamental question of philosophy: who are we Europeans?

Keywords: life, Quixote, spanish philosophy, baroque theater, Europe.

Fenomenología y hermenéutica del teatro barroco español: hacia una conciliación europea

Jesús Alberto Martín Martínez. Universidad de Salamanca (USAL, España)

Recibido 05/02/2026 • Aceptado 30/04/2026

§ 1. Introducción

En este artículo el lector encontrará una interpretación del teatro barroco español, concretado en Lope y Calderón, desde la filosofía española contemporánea, concretamente la fenomenología de Ortega¹ y la hermenéutica de Unamuno, respectivamente.

La metodología narrativa coincide con la de una obra de teatro de tres actos (*v.* Vega, 2016), partiendo de un conflicto, que además es un hecho. Correspondiendo al primer acto su planteamiento, al segundo acto el desarrollo del conflicto en la historia, y su superación y conciliación en la historia europea, al tercer acto.

El conflicto, y asombro², que da origen a este artículo filosófico dramático se halla en la exégesis de este asombroso e indudable hecho que formulo en forma de pregunta de investigación: ¿por qué en la Edad Moderna España brilla en el arte y Europa en la ciencia o la filosofía?

En el segundo acto he seguido una metodología de carácter especulativo, en el sentido planteado por la filosofía hegeliana, es decir, interpretar el teatro del Siglo de Oro español desde la filosofía española contemporánea: mirarnos y pensarnos desde el despliegue dialéctico, de raíz vitalista, de los conceptos freudianos de *eros* y *thanatos* en la cultura moderna a través de su desarrollo racional en nuestra Historia.

En el tercer acto, que funge a modo de conclusión, el lector encuentra una catarsis o salvación a través de una reconciliación europea con perspectiva de guía de vida para este mundo convulso que se abre ante nosotros.

¹ Es importante indicar que no se trata de la fenomenología de Husserl en Ortega, sino de la fenomenología de Ortega, *v.*: San Martín (2012).

² Asombro filosófico y conflicto dramático comparten demiurgo en cuanto que creador de sus respectivos universos.

En esta unión entre la filosofía y el teatro, el acto poético corre el telón que oculta el ser (*aletheia*). Corramos el telón, y desvelemos su verdad.

§ 2. Primer acto: cultura mediterránea y cultura germánica

En el capítulo «Cultura mediterránea» de *Meditaciones del Quijote*, Ortega y Gasset dedica unas breves páginas, pero de gran calado a las dos culturas que configuran la vieja Europa. En este punto encontramos la clave para responder al momento de asombro y conflicto planteado.

Nos situamos en el año 1517, el monje Lutero clava vehemente en la puerta de la iglesia de Wittenberg sus 95 tesis teológicas sobre la indulgencia, siendo la interpretación de la Biblia el hecho disruptivo que originaría el cisma. Para los luteranos o protestantes se trata de una interpretación personal, para los católicos la interpretación corresponde en exclusiva a la Iglesia, su única autoridad.

El arrojo del monje tendrá unas repercusiones culturales determinantes en el devenir de nuestra historia europea. La religión ha configurado el panorama cultural, incluso económico del Viejo Continente desde la Modernidad.

La traducción de la Biblia al alemán por el propio Lutero, y la invención de la imprenta, aseguran que no falte una Biblia en cada hogar de Alemania. Como cualquier hecho histórico, su dimensión solo se comprende con la perspectiva del tiempo, que nos delata sus consecuencias.

El despertar cultural que propició el hecho de tener que aprender a leer y escribir para interpretar las Sagradas Escrituras, actividad preceptiva para ser, además de un buen cristiano, un buen ciudadano alemán, encontraría su némesis en territorio papal, pues dicha actividad sesuda está encomendada de manera exclusiva y excluyente a los doctores de la Iglesia católica, y al objeto de hacer efectivo este poder, se crea la institución político-jurídica de la Inquisición, desencadenando en la población un fundado temor a pensar fuera de los límites marcados por la doctrina católica ortodoxa, y además, en cuanto que institución político-jurídica, el Tribunal del Santo Oficio tiene la jurisdicción y competencia de vigilar y castigar a quien ose infringir la ley.

Sin embargo, el pensamiento o la actitud hacia la filosofía, es una actividad natural a los seres humanos: «todos los hombres tienen, por naturaleza, el deseo de saber» (Aristóteles, 980a). ¿Acaso los españoles o los mediterráneos no somos seres humanos?

Reyes Mate (*v.* CSIC: 2021) nos ofrece una pertinente respuesta a esta pregunta retórica que nos encamina por la senda hacia la consecución de la tesis planteada: «la Inquisición española yugula la libertad del pensar dejando como salida posible la metáfora artística a través de la expresión literaria». El arte se convierte en la máscara que esconde el díscolo rostro del filósofo, siendo en la literatura donde encontraremos su filosofía.

Podemos adelantar, aunque trataremos posteriormente con más detenimiento las implicaciones filosóficas latentes, que, en la cultura germánica o protestante, la conciencia, el «Yo», se convierte en protagonista del pensamiento filosófico germánico, mientras que, en la cultura mediterránea, la conciencia sale al mundo, pues el acto es la materialización de la voluntad en el mundo, la obra es objeto de pensamiento filosófico³.

En este punto nos acecha otra pregunta: ¿en qué momento de la historia de la literatura podemos encontrar las raíces de nuestra filosofía española? Es menester, por tanto, acotar la temporalidad de nuestro estudio, situando en la Modernidad el origen de la filosofía española. Hay varios caminos, ya recorridos, que nos llevan a esta afirmación:

- a) Es en este punto de la historia donde se produce el cisma de la religión y de la cultura europea.
- b) Dejando de lado todas las disputas historiográficas que abundan en nuestro acervo académico, nos encontramos en el primer momento de la historia en el cual podemos referirnos, desde un rigor más o menos científico, al concepto de nación española. Puede argumentar el lector, en contra de lo planteado, que ya existían filósofos de primer orden «españoles», como Séneca o Averroes, pero

³ Con una precisión quirúrgica, Julián Marías clarifica el sentido de estas dos culturas, desde la contraposición de los conceptos «profundidad-superficie», correspondiendo a la cultura germánica las realidades profundas, y a la mediterránea la de la realidad de las superficies, e indica con meritorio tacto que no se trata de dos realidades ontológicas categorizadas en superior o inferior, sino «dos dimensiones distintas de la cultura europea integral» y «nos propone integrarlas en un cultura europea» (Ortega y Gasset, 2024: 126-127, N. del Ed. 38).

no es menos cierto que no practicaban filosofía española *stricto sensu*. Séneca era culturalmente romano, y Averroes musulmán medieval.

- c) En la Modernidad nos encontramos por primera vez con una filosofía pensada desde una perspectiva genuinamente española, y este pensar en español no se reduce al español de Europa, sino que incluye al español de América.

Queda evidenciado que es en la Edad Moderna donde encontramos el origen del conflicto y asombro planteado, y solo desde la comprensión de la Modernidad integral, y el devenir histórico del conflicto, podemos atisbar a comprender el mundo en el que vivimos.

2. 1. El problema de las dos modernidades filosóficas

Los hechos estudiados en el punto anterior nos llevan a concluir que existen dos «modernidades» en el continente europeo. Por un lado, tenemos una modernidad filosófica española la cual ancla sus raíces y su fundamentación fuera de la conciencia, en la vida. Por otro lado, tenemos una modernidad filosófica europea que surge con Descartes, el racionalismo, cuyas raíces y fundamentación de la realidad se encuentran en la conciencia, en el *cogito* y el subjetivismo, la verdad es la verdad de la lógica y de las matemáticas:

[En *Meditaciones del Quijote*] Ortega quiere llamar la atención sobre lo que el Barroco español pone de relieve: frente a la cultura científica laminadora de toda cualidad, el arte español muestra la complicación de la realidad, una complicación plasmada perfectamente en las meninas de Velázquez o en el episodio del Quijote «El retablo de Maese Pedro», momentos en que se ve la realidad reduplicada en diversos planos especulares unos de otros y, por tanto, irreductibles a la geometría plana cartesiana decretada por la Modernidad europea. [San Martín, 2012: 89]

El descubrimiento del Nuevo Mundo, el encuentro con otros seres humanos o el nacimiento del comercio y mercantilismo, son acontecimientos que hacen que la modernidad filosófica española disponga de una fundamentación anterior, cronológicamente hablando, y una validez, en cuanto que reconoce y aborda la problemática del nuevo orbe global, «que se antoja incapaz para la duda metódica de

René Descartes sobre la autonomía de la razón respecto del mundo exterior» (Beneyto, 2024: 73).

§ 3. Segundo acto: el *Quijote* o el origen de la filosofía española

Si España no hubiera pasado por el erasmismo, no nos habría dado el Quijote.

Marcel Bataillon (1966: 805)

La Modernidad española comienza el día 19 de septiembre de 1517: un navío con bandera danesa arriba a la costa de Tazones (Asturias), un joven Carlos de Habsburgo se encuentra entre la tripulación del Engelen. Nos situamos históricamente en el Renacimiento, apenas un año antes Erasmo de Rotterdam publica la *Educación del príncipe cristiano*, con gran acogida entre los humanistas españoles, entre los que cabe destacar, para el caso que nos ocupa, a Francisco de Vitoria. Ambos posibilitan las coordenadas con las que comprender el mundo de Carlos V.

La utopía es la aportación característica del Renacimiento y el humanismo. En estas utopías subyace con fuerza la idea de paz universal, que será el sustrato sobre el que piensan, y realizan, los tres personajes más característicos en el humanismo y erasmismo español: Carlos V, Erasmo de Roterdam, y Francisco de Vitoria. Este es el caldo político-social en el que se cuece la obra literaria y, por ende, filosófica, que dará origen a nuestra modernidad.

Erasmo de Rotterdam escribe la *Educación del príncipe cristiano* dedicado al joven emperador Carlos V, con una carga potente de pedagogía moral para su buena directriz política, y que es, además, la respuesta al *Príncipe* de Maquiavelo caracterizado por la «amoralidad» que debe guiar al buen gobernante en las cuestiones de Estado. A primera vista, podemos entrever que será la moral⁴, en cuanto asunto humano, la que debe guiar la política del joven emperador, siendo el valor de la instauración de la paz la aportación más significativa de Erasmo al utopismo renacentista.

⁴ En este punto podríamos situar el interés de la filosofía española hacia los asuntos morales.

El dominico Francisco de Vitoria desde la Universidad de Salamanca, conmocionado por los atroces relatos que recibe del Nuevo Mundo respecto a los tratos inhumanos de los conquistadores sobre los indígenas, desarrollará un pensamiento jurídico que será considerado como el antecedente de los derechos humanos del siglo XX, y la creación de una «*Communitas orbis* o Comunidad humana universal» (Beneyto, 2024: 11), en aras de conseguir la instauración de la paz universal.

Esta aportación utópica tendrá una consecuencia fundamental en la configuración del nuevo orbe: ahora el Paraíso debe estar en la tierra, el reino de los cielos se debe hacer terrenal, la vida del hombre, de aquí y ahora, se convierte en prioridad.

El concepto de vida es la clave para entender el cambio de paradigma medieval al moderno; pero no es el concepto en abstracto, sino la concreción de la vida en un ser humano que vive en la tierra, y no en el cielo.

La pregunta fundamental de la filosofía ya no recae sobre una idea, sobre Dios, sino que ya se ha definido en la materia⁵. Este es el paso del teocentrismo al antropocentrismo que caracteriza el Renacimiento.

Miguel de Cervantes ha concretado al hombre moderno en el hidalgo Don Quijote. Ya no describe la epopeya del héroe, sino que narra las aventuras en la búsqueda de la hazaña que le lleven a hacer realidad su utopía, la instauración de la idea de justicia en el mundo terrenal⁶.

El caballero Don Quijote es la caricatura grotesca de un viejo mundo que se desvanece. Alonso Quijano es el retrato de un hombre moderno, mundano y vulgar. El héroe hecho hombre, y, por tanto, mortal.

La sombra del Caballero de la Triste Figura eclipsa toda la cultura española, a medida que el lector se adentra en su lectura, el legendario hidalgo y su obra, mutan en una pregunta filosófica de primer orden para los hispanistas:

Lejos, sola en la abierta llanada manchega la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogación: y es como un guardián del secreto español, del equivoco de la cultura española. [Ortega y Gasset, 2004: 359-360]

⁵ Idea materializada en *El hombre de Vitruvio* del genio renacentista Leonardo Da Vinci.

⁶ Cfr. *La ciudad de Dios* de san Agustín. Así como esta obra dio origen a la filosofía medieval en cuanto ascenso a los cielos de la ciudad de Jerusalén, y con ello de los asuntos humanos, con este giro antropológico, con acento en la concreción material, supone el origen de la modernidad, y para el caso que nos ocupa, la novela de *Don Quijote* sería nuestra «ciudad de Dios».

3. 1. El Quijote: la bisagra entre Renacimiento y Barroco

En este punto vamos a ver cómo la obra *Don Quijote de La Mancha* es la bisagra entre el Renacimiento (s. XVI), y el Barroco (s. XVII), en la modernidad española.

El concepto de vida subrepticio a la cultura es la clave para entender la modernidad española, y así vamos a comprender la obra del *Quijote, i. e.*, el comienzo de la filosofía española.

La primera parte, de 1605, corresponde al momento de plenitud, el hidalgo sale de la aldea a realizar su propia utopía. La segunda parte, de 1615, corresponde al momento de decadencia, el hidalgo regresa a la aldea.

De esta manera tenemos una configuración de la cultura moderna española formada por una lucha de opuestos, por una dialéctica de raíz vitalista, *eros* y *thanatos* en terminología freudiana.

El *eros* o impulso de vida guía el inconsciente de la cultura renacentista:

Las pulsiones de vida se rigen por el principio de vinculación que tratan de lograr nuevas síntesis y uniones entre elementos y entre sujetos. [Vázquez, 2001: 59]

El Renacimiento se caracteriza por el antropocentrismo, conforme lo hemos visto en el punto anterior. El hombre renacentista es un hombre henchido de vigorosidad, el descubrimiento de América, y el descubrimiento de sí mismo, de su protagonista posición en el nuevo orbe, desbordan de optimismo el ánimo del hombre moderno, el nacimiento de la nueva ciencia, guiada por el método experimental, esto es, la concreción de la idea en la materia, le hacen comprender el mundo sin la necesidad de la divinidad⁷. Ahora es el dueño usufructuario de la Creación. *Carpe diem* y *homo homini deus* será el credo del hombre renacentista.

Su opuesto, el *thanatos* o impulso de muerte guía el inconsciente de la cultura barroca:

⁷ La confianza del hombre moderno implica su independencia de Dios para explicar y dominar el mundo, como el niño que necesita «matar» al padre en la psicología freudiana, o la muerte de Dios proclamada por Zaratustra en la pluma de Nietzsche.

Las pulsiones de muerte tienden a desunir y a conducir regresivamente al ser vivo a su estado inorgánico [...] estas pulsiones vueltas primariamente hacia el propio sujeto tienden a la autodestrucción, y vueltas secundariamente hacia el exterior, se manifiestan como impulsos de agresión más o menos destructores y mortales. [Vázquez, 2001: 59-60]

El Barroco es una época de repliegue del hombre en sí mismo, el fin de las utopías tan características del siglo anterior, enfermedades que asolan el continente, guerras de religión entre católicos y protestantes, conducen al hombre del Barroco al despertar del sueño del esplendor renacentista, el pesimismo antropológico desborda el ánimo del hombre barroco: decadencia y desengaño⁸.

Memento mori y *Homo homini lupus*, será el credo del hombre del Barroco.

La Segunda parte de 1615 es el regreso a su aldea, su viaje interior. Don Quijote se pliega sobre sí mismo, se cierne sobre él la noche oscura del alma, «quiero decir, que se murió»⁹ (Cervantes, 2015: 1335).

El concepto de desengaño es fundamental para entender la cultura moderna barroca, es la gran aportación de la filosofía española a través de la literatura. En el Barroco español la verdad aparece como desengaño de este mundo, el cual es solo una ilusión, la verdad se «des-vela» (*aletheia*), corriendo el velo que lo cubre, aparece ante nosotros el mundo tal cual es, su ser.

Un punto importante en el que debemos prestar atención es que el «des-engaño» barroco no nos lleva al escepticismo, o que sepa lo que es la «cosa en sí» o el «noúmeno». Esos conceptos son de la filosofía alemana, anclada en la conciencia, no son unos parámetros válidos para nuestra filosofía arraigada en la vida.

Nuestro «des-engaño» ofrece una herramienta del conocimiento para buscar las fuentes del engaño o encantamiento, y superarlo. No es un camino sencillo, implica dolor y lucidez, y es en ese preciso momento donde se percibe con nitidez que todo es mentira, que toda su vida ha sido un sueño, una locura. Nos muestra la tragedia de la existencia en términos unamunianos.

⁸ «Des-engaño» como quitar o correr el velo que escondía la verdadera naturaleza humana cruel del ser humano en términos hobbesianos.

⁹ He pretendido unir el concepto de *noche oscura del alma* de san Juan de la Cruz expresado como metáfora de unión con Dios en el poema homónimo del místico abulense, con el «des-engaño» de Alonso Quijano que al final de la novela muere, y así lo expresa Cervantes.

En la obra del *Quijote* se nos muestra este proceso de encantamiento y «desencantamiento» del mundo, la primera y la segunda parte respectivamente, pero siempre de raíz vitalista, no se trata de la verdad o error en términos matemáticos. Esto es el distintivo claro de la filosofía española frente a la europea.

3. 2. *La filosofía española en conflicto a cuenta del Quijote*

Para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar, España es el problema primero, plenario y perentorio.

José Ortega y Gasset (2004b: 89).

Nos encontramos en el desenlace de la decadencia iniciada en el siglo XVII, la tarea intelectual en este momento será la regeneración de España. En tamaña tarea se encuentra la clave de la disputa de nuestros filósofos, que no es otra que la pregunta siguiente: ¿qué es España?

La disputa confronta dos generaciones, la famosa generación del 98 caracterizada por la crisis y angustia existencial del pesimismo finisecular, y la generación del 14 que alberga optimismo. En ambos casos la pregunta fundamental, y fundacional, es la cuestión nacional, convertida en filosofía¹⁰ y materializada en la interpretación que del *Quijote*, personaje y novela, hacen Unamuno en *Vida de Don Quijote y Sancho* de 1905 y Ortega en *Meditaciones del Quijote* en 1914.

La respuesta a esta pregunta es abordada desde una postura diametralmente opuesta por nuestros filósofos, pero no desconocida para nosotros. Ortega lo hará en clave renacentista, con el ímpetu y optimismo tan característico de ese momento histórico. La aborda mirando al exterior, hacia el «Nuevo continente» que ha descubierto en su viaje de estudios en Alemania. Unamuno lo hará hacia dentro, tan característico del Barroco y de la generación del 98, no es necesario acudir al exterior para regenerar España, pues la medicina para nuestra alma atormentada se encuentra en nuestra cultura, en nuestra literatura, en nuestra filosofía encontraremos nuestra esencia regeneradora, concretamente en nuestros místicos: san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila.

¹⁰ Es conveniente aclarar que nos encontramos ante una pregunta filosófica porque se pregunta por la esencia de España, por la primera causa en términos aristotélicos.

Para ambos pensadores la respuesta, por ende, está en nuestra literatura, en la obra que inauguró nuestra modernidad, en *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, lo que conocemos como «quijotismo». Pero para Ortega la clave está en Cervantes, y lo aborda en la obra *Meditaciones del Quijote*, y para Unamuno la clave está en Don Quijote, y lo aborda en la obra *Vida de Don Quijote y Sancho*.

El quijotismo orteguiano se comprende desde el *carpe diem*, el quijotismo de Unamuno se entiende desde el *memento mori*.

Observa el perspicaz lector que en el quijotismo orteguiano late con fuerza la utopía renacentista y el espíritu del hombre del Renacimiento, lo importante es cómo ve ese mundo Cervantes a través del héroe Don Quijote, su perspectiva.

Por el contrario, en el quijotismo unamuniano encontramos la concepción de la vida barroca, la angustia de la inmortalidad, la ansiada salvación ante el dolor de la fugacidad de nuestra vida. Para el rector de Salamanca lo importante es la interpretación de la obra de Cervantes, casi en clave teológica: cómo vive Don Quijote su sufrimiento existencial.

3. 3. Ortega y Gasset o lo vulgar hecho filosofía

El Quijote representa para Ortega la clave de la realidad española, tan problemática, tan contradictoria, el problema de su destino.

Julián Marías (2024: 24).

Conforme al planteamiento que estamos desarrollando, situamos al filósofo madrileño en la estela del vitalismo renacentista, del *carpe diem*, del erotismo o impulso de vida. Afronta la problemática de la regeneración nacional como un proyecto compartido, nuestro quehacer. El hidalgo sale de la aldea, nuestra voluntad de aventuras, el descubrimiento del nuevo mundo. Nuestro héroe se caracteriza por ver real lo imposible, por querer una sociedad más justa, o en terminología marxista, por transformar el mundo desde nuestra propia voluntad¹¹:

¹¹ La tesis sobre Feuerbach n.º XI de Karl Marx: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx y Engels, 1974:12). V.: Vedda (2018), donde examina la lectura de la obra cervantina bajo la lupa de E. Bloch y G. Lukács.

Existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición, en una palabra, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes, porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. [Ortega y Gasset, 2024: 227]

En *Meditaciones del Quijote* encontramos la celeberrima sentencia «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo» (*ibidem*: 77) que da sentido al estudio de la modernidad española desde el mundo contemporáneo, tal y como lo estamos abordando en el presente artículo.

De momento, y sirva de aperitivo al lector, podemos advertir que esa unión «yo y mi circunstancia» configura la realidad, el «Yo» no es algo aislado del mundo exterior, tal como lo plantea la modernidad cartesiana. Y en la segunda parte de la sentencia «si no la salvo a ella, no me salvo yo», nos remite al título *Meditaciones del Quijote* que coincide con el propósito de la obra, esto es: una meditación como salvación, salvar la circunstancia española.

La unión del «yo» con «mi circunstancia» es la clave para entender la propuesta fenomenológica de Ortega. En este sentido, encontramos en las *Meditaciones del Quijote* un concepto de filosofía que no solo cumple con un estándar de belleza estética nunca visto hasta entonces, sino que resume su propuesta fenomenológica, «la filosofía es la ciencia general del amor: dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnimoda conexión» (*ib.*: 55-56), porque une el mundo con mi vida a través del logos, del ejercicio filosófico, conformando así la realidad, lo que nos lleva a tomar la realidad como perspectiva.

Es importante aclarar que esa perspectiva no es relativista o escéptica. En *El tema de nuestro tiempo*, del año 1923, aborda este estudio señalando que, frente al modelo racionalista de hacer ciencia y filosofía a lo largo de la historia, se nos abre una nueva dimensión con la teoría de la relatividad de Einstein: ahora no es la razón quien somete al mundo, sino que también la razón se puede someter a la realidad exterior. Para el caso que nos ocupa, no es la cultura una expresión secular de la racionalidad normativa, sino que también es la vida la que gobierna la cultura. Es justo en esta obra donde encontramos la profundidad filosófica de «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo», pues es esa conexión holística, codependiente, entre el Yo o sujeto cognoscente y el mundo circundante, la que configura la realidad. Por lo

tanto, realidad como perspectiva, y no como realidad absoluta por no existir un yo aislado de su circunstancia desde la que conoce. Esta es la clave para comprender la relación dialéctica entre cultura y vida. Ambas se reconocen en esa «omnímoda conexión», influyendo la cultura en la vida, y la vida en la cultura.

En la obra de *Don Quijote*, el hidalgo y Sancho representan esa dialéctica entre cultura y vida, donde Quijote representaría esa cultura racional normativa que guía a la bruta materia, que sería Sancho, y al mismo tiempo, es esta bruta materia, esta vulgaridad la que marca el camino al hombre docto, que sería Don Quijote¹².

En el mismo texto afirma Ortega que el propio pensar es una función vital, como es la respiración, o las actividades fisiológicas del páncreas, necesarias para que el organismo esté vivo, «llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto que nos trascienden de lo biológico “vida espontánea”» (2022: 53). Pero también tenemos otra realidad, además de la puramente natural, que es tan necesaria como la primera, a la que llamamos *cultura*, que es la cultura o segunda naturaleza del hombre, que sería la expresión «nouménica» de la vida, conceptualizada e independiente de su origen.

La cultura es el «noumeno» o «cosa pensada» derivada de la función vital «pensar». La condición *sine qua non* de la cultura es la vida. Por tanto, la vida es la realidad más radical, y no la conciencia:

Simmel, que ha visto este problema con mayor agudeza que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano, la vida del hombre -o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico- tiene una dimensión trascendente, en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa en algo que no es ella, que es más allá de ella. [Ortega y Gasset, 2022: 50]

Esta fenomenología «vulgar» de Ortega tiene dos ejes fundamentales, uno lo encontramos en el rechazo al positivismo, al frío hecho, se acerca así nuestro filósofo al vitalismo que encontró en su estancia de estudios en Alemania, pero, sin duda, este rechazo del positivismo está en la base de su propuesta filosófica: abrazar el positivismo implicaría rechazar lo que rodea al hecho, *i. e.*, la circunstancia. Por otro

¹² Este gobierno de la vida sobre la razón es completamente imposible con los estándares del racionalismo cartesiano. Podemos afirmar que efectivamente hay una modernidad europea y una modernidad mediterránea, y, por ende, una filosofía genuinamente española.

lado, huye del subjetivismo, del idealismo, característico de la filosofía alemana, en cuanto que ahogaría la vitalidad:

Que el Ortega que ha pasado por Marburgo, lo único que percibiría en Simmel es su orientación hacia la vida, frente a los neokantianos de Marburgo más orientados hacia la conciencia. [San Martín, 2012: 68]

En todo caso, observamos que lo importante en este punto es concebir una fenomenología de Ortega cuya realidad más radical es la vida, y no la conciencia, es decir, es en esa unión entre el «Yo» y «mi circunstancia», en cuanto que doto de sentido, me uno a ese mundo circundante, establezco una conexión lógica con lo que me rodea mediante el acto amoroso de la «filo-sofía».

3. 4. Unamuno o la razón de la sinrazón

El comentario de Unamuno a la vida de Don Quijote y Sancho entraña, como movimiento lírico, una revelación del espíritu quijotesco del autor, acaso la mejor autobiografía espiritual de un español moderno.

Manuel Azaña (1934: 23-24).

55

eikasía
N.º 137
Extra, junio
2026

El nexo de unión entre Don Quijote y la interpretación que de él (Azaña, 1934) hace Unamuno en la citada obra, la encontramos en la segunda parte del *Quijote*, la que consideramos en este artículo la parte barroca, el repliegue en uno mismo. El regreso del hidalgo a la aldea simboliza el regreso de Unamuno a las fuentes de nuestra historia para encontrar la salvación o la regeneración de España. No las encuentra en la historia académica, sino en la búsqueda de una recreación mítica de Don Quijote. Se sitúa así el rector de Salamanca en la estela del Romanticismo alemán, concretamente en Herder, al considerar esta corriente que todos los pueblos tienen un alma histórica¹³.

¹³ Dicho concepto alemán es recogido en España por la Institución Libre de Enseñanza de finales del siglo XIX, con un fuerte impacto por ser objeto de la institución «gineriana» la búsqueda de esa identidad nacional, y por ello, muy cercano a la simbología de paisaje castellano en su interpretación quijotesca. V. Ortega Cantero (2007).

Esta alma histórica la encuentra Unamuno en la figura de Don Quijote y Castilla, pero no en la novela, sino en el personaje¹⁴.

En este punto cabe recordar una diferencia clara con el quijotismo de Ortega. A este no le importa en absoluto el personaje del hidalgo. Lo significativo es la novela, cómo Cervantes, desde una posición perspectivista, ve su mundo, la realidad que vive; mientras que para Unamuno lo relevante es Don Quijote:

¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que allí pongo y sobrepongo y sotopongo, y lo que ponemos allí todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía. [Unamuno, 1983: 311]

Este pasaje de la obra *Del sentimiento trágico de la vida* de 1913 y, por tanto, posterior a la *Vida de Don Quijote y Sancho* de 1905, nos ofrece dos claves fundamentales para abordar en el presente artículo:

- a) La importancia de la figura de Don Quijote en la filosofía unamuniana.
- b) Invitación a estudiar la obra cervantina desde una perspectiva hermenéutica, pues su significado está en las interpretaciones que los lectores han dado a la obra, creando nuestro poso filosófico.

56

Unamuno aborda la interpretación quijotesca en su obra *Vida de Don Quijote y Sancho*. Si en Ortega salíamos fuera, a la circunstancia, con Unamuno, se produce un giro introvertido. Volvemos dentro, tan dentro, que en la obra *Vida de Don Quijote y Sancho* encontramos una «recreación mítica del Quijote» (Close, 2015: 1472).

Para Unamuno, la obra *Don Quijote de la Mancha* es nuestra Biblia¹⁵, en ella encontraremos nuestra salvación. *Don Quijote de la Mancha* representa al «Redentor de

¹⁴ Advértase que Unamuno rompe un paradigma en la construcción mítica de la historia de España, pues esta siempre había recaído sobre personajes y hazañas como Don Pelayo o El Cid, más cerca de la leyenda o el mito que de la «realidad histórica». Este cambio de paradigma es consecuente con la interpretación que estamos haciendo en el presente artículo al situar el comienzo de la filosofía española en la Modernidad, concretamente la publicación de la obra de *El ingenioso hidalgo Don Quijote*.

¹⁵ En la lectura del *Quijote* en clave hermenéutica señala Unamuno, en el prólogo a la segunda edición de *Vida de Don Quijote y Sancho*, que «el Quijote es de todos y cada uno de sus lectores, y que puede, y debe cada cual, darle una interpretación, por así decirlo mística, como a las que a la Biblia suele darse. (Unamuno, 2024: 134). Esta cita nos indica todo el potencial hermenéutico, en el sentido originario que Schleiermacher otorgaría al término, en cuanto interpretación de las Sagradas Escrituras, y que el rector de Salamanca hace de la obra cervantina.

España»¹⁶ en esta religión nacional, cuyo fin sería la regeneración, y salvación de España, en esta búsqueda que han emprendido los filósofos españoles que estamos tratando, y como texto sagrado debe abordarse su interpretación desde la hermenéutica.

Para tal ejercicio hermenéutico, será menester volver a esa disputa sobre la interpretación de la Biblia entre católicos y protestantes. Para estos últimos, decíamos que se trata de un Cristo interior, que habita en la conciencia de cada lector, lo que implica su libre interpretación. En cambio, para los católicos, hay un Cristo histórico y concreto, es decir, en el mundo y no en la conciencia, la salvación está en la vida, fuera del yo, en las obras.

Desde esta perspectiva sitúa Unamuno a Don Quijote como el «Redentor de España» (*ib.*) o ese «Cristo histórico y concreto», el héroe de la filosofía española.

La obra del Manco de Lepanto es la clave para comprendernos a nosotros mismos, la filosofía española no puede referenciarse en la filosofía alemana, no hay que salir fuera, sino que hay que buscar en «nuestro yo concreto», ese es el camino de nuestra salvación, nuestra inmortalidad. Este es el punto fundamental para entender la propuesta filosófica unamuniana, que busca una verdad que se encuentra en la encrucijada entre la filosofía y la religión:

Este agónico conflicto, insiste Unamuno, no tiene solución racional, pues desemboca en la contradicción entre una tesis y una antítesis que no se dejan conjugar en una síntesis conforme a la razón, aquí se halla para él la fuente y el origen de nuestro sentimiento trágico de la vida. [Garrido, 2009: 35]

Nos hallamos ante la vieja contradicción entre fe y razón, tan característica de la filosofía medieval, pero no va a apostar nuestro filósofo por nuestra Razón escolástica, sino que, y por paradójico y contradictorio que nos resulte, va a encontrar la salida a esta aporía por la vía de la filosofía alemana, concretamente en la concepción de la voluntad de Schopenhauer como fuerza irracional, y en un vitalismo con aroma

¹⁶ En la nota a pie de página n.º 3 de la página 157 de *Vida de Don Quijote y Sancho* encontramos la expresión «Redentor de España» para explicar «Caballero de la fe» que puso Unamuno. La aclaración del editor dota de más sentido, tanto para el lector actual, como para la interpretación que estamos dando, a la propia obra en cuanto que salvador de la presumible expiración de España en el contexto de crisis en que fue escrita.

nietzscheano, donde lo vital se opone a lo racional. Obsérvese la contradicción como un punto distintivo de esta filosofía, que es la de Unamuno, y que es la de su Don Quijote, y que es, por tanto, del quijotismo. La contradicción se nos presenta como la esencia de la filosofía española. Busca Unamuno una salvación que huya de la filosofía cartesiana, de la verdad matemática¹⁷.

Don Quijote encuentra esa fuerza irracional en el amor a Dulcinea, tan irracional que esa Dulcinea que él ama no existe, solo está en su *enajenada* cabeza, es esa voluntad la que le impele a «desfacer» entuertos por los campos de Castilla. Una fe creadora de vida, en cuanto que le mueve a hacer el bien en el mundo.

Es la pasión, la fuerza irracional y no la razón, entendida esta en clave escolástica, el eje de la contradicción entre fe y razón en Unamuno.

Toda creencia que lleva a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira lo que lleva a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad, y no la concordancia lógica, que lo es de la razón. Si mi fe me lleva a crear o aumentar vida, ¿para qué queréis más pruebas de mi fe? Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas [...]. En juego de palabras cae toda la lógica que no se basa en la fe, y no busca en la voluntad su último sustento. [Unamuno, 2024: 284]

58

Pasemos ahora a interpretar el teatro del Siglo de Oro español, desde la interpretación que hacen del *Quijote* en el Siglo de Plata español.

3. 5. *Lope de vega o la vulgaridad se hizo comedia*

La concreción que estableció Maquiavelo respecto a la realidad política efectiva o material le ha hecho pasar a la historia con el título del «Galileo de la ciencia política», la misma razón esgrimo, si se me permite tal licencia, para considerar semejante título a Lope de Vega como el «Galileo de la ciencia de la comedia», de la misma razón lo fue Cervantes respecto de la prosa.

A nuestro dramaturgo le situamos históricamente en el inicio de la Modernidad en el siglo XVI, Renacimiento, esto es, en ese momento de optimismo, de plenitud, del

¹⁷ Véase que tanto para Unamuno como para Ortega el concepto de vida subyace a toda nuestra cultura, y es la clave para entender la obra cervantina, evidenciado la tesis que defiendo en este artículo, de que hay una modernidad española vitalista y una modernidad europea racionalista.

carpe diem, del impulso de vida, del eros, que en el caso de Lope se hizo carne. De aquí podemos inferir, y en concordancia con Ruiz Ramón (1986) que el teatro de Lope es un teatro volcado hacia fuera. Será el aparato conceptual del filósofo madrileño desde donde interpretaremos la propuesta teatral del «fénix de los ingenios». Estamos, por lo tanto, en la primera parte de la obra *Don Quijote de la Mancha*.

Si decíamos que en la fenomenología de Ortega la condición *a priori*¹⁸ de la cultura es la vida espontánea como realidad más radical, en Lope lo encontramos en su teatro, que estiliza poéticamente¹⁹ la «vida espontánea» del pueblo, sus tradiciones, esto es, conforme a lo visto previamente, la cultura.

Las fuentes de su creación artística son las historias de carácter popular. Aquí radica su éxito teatral, lleva a los corrales de comedia las historias épico-nacionales, las grandes epopeyas, pero traducidas para el pueblo, es decir, ha pasado el filtro de «vulgaridad» para ser asumido por el pueblo más llano:

...y escribo por el arte que inventaron / los que el vulgar aplauso pretendieron, / porque, como las paga el vulgo, es justo / hablarle en necio para darle gusto. [Vega 2016: 151]

Esta es la esencia del *Arte nuevo de hacer comedia*, Lope ha creado un método científico de producción teatral, personajes arquetípicos con valores efectivos y reiterativos como el poder o el honor que dan vida a cualquier episodio nacional, esta es la fórmula.

Como vemos, la propuesta teatral del «monstruo de la naturaleza», mantiene parte de la tradición literaria en lo referente a las historias épicas de grandes hazañas, pero sus personajes ya no son un hombre universal, un héroe griego o un caballero medieval, Edipo o Arturo, sino que es un hombre vulgar español en su circunstancia histórica, como el público de sus comedias, con sus preocupaciones, sus sueños, sus

¹⁸ Retorciendo la terminología kantiana, ya que, conforme a lo visto previamente en el apartado dedicado a Ortega, ahora no es el sujeto el que pone esas condiciones *a priori* de espacio y tiempo para el conocimiento; ahora están «fuera» del sujeto cognoscente.

¹⁹ De manera magistral Azorín aborda la capacidad de Lope de poetizar el mundo que le rodea. V. Azorín (1960).

miedos, sus valores, es decir, un hombre en circunstancia²⁰, y en perspectiva, conforme vimos con Ortega.

El hecho de que Lope introduzca al hombre vulgar en su producción teatral significa que el mundo antiguo y medieval, con sus grandes hazañas y epopeyas de héroes, queda acotado, se hace finito para que este hombre vulgar pueda habitar en él. Aquí radica el éxito de su teatro, él no produce obras de teatro desde una torre de marfil ajeno a la vida del pueblo, él mismo pertenece al vulgo, habita su mundo, vive en el Madrid de la Corte de Felipe II, sus múltiples aventuras amorosas no son con exóticas princesas, son con mujeres del vulgo. El pueblo paga por ver sus obras porque las entiende y admira, porque se identifica de forma cómica con las calamidades de su cotidianidad, estamos ante lo que hoy llamamos cultura de masas, o cultura del espectáculo: un espectáculo que dirige la mirada hacia un pasado remoto y legendario que infla el orgullo patrio chovinista, pese a que esa no es la realidad de los espectadores, cumple su función de entretener y alienar al vulgo de sus desdichadas vidas. Y, además, mantiene alejada a la Inquisición por no tener su teatro, precisamente, un carácter subversivo.

3. 6. Calderón o el dramatismo intelectual

Aunque tu cabeza diga que se te ha de derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en el que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar.

Miguel de Unamuno (2024: 447).

Situamos históricamente a nuestro autor en el segundo siglo de la Modernidad, en el barroco siglo XVII. Conforme al esquema que venimos desarrollando es el momento de la decadencia del Imperio, la quiebra de los ideales del humanismo renacentista, el impulso de *thanatos* rige el ánimo del hombre barroco, *memento mori*.

El concepto de vida sigue guiando al hombre de la modernidad española, pero ya no se expande como en el Renacimiento, no sale fuera en busca de un Nuevo Mundo,

²⁰ Del mismo modo que Don Quijote no supuso una ruptura con los libros de caballerías, sino que creó una historia de un caballero medieval, pero ya no era un héroe, solo era un hombre vulgar, esa es la novedad del Renacimiento, el origen de la filosofía española.

ahora se repliega al interior. Sería esa segunda parte del *Quijote* en la que el hidalgo regresa a la aldea, y por supuesto, es el momento del desengaño.

Calderón y Unamuno comparten no solo *alma mater*, sino también toda una filosofía, que es la némesis de Ortega y Lope; y, de acuerdo al estudio de F. Ruiz Ramón (1986) el teatro de Calderón se vuelca hacia el interior, mientras que la filosofía del rector de Salamanca lo hace hacia la salvación. Parece que la vieja ciudad castellana invita al recogimiento.

La vida es sueño de 1635 tiene una característica que provoca una ruptura con el paradigma artístico de la escuela de Lope, ya que rompe con esa «circunstancialidad» y lo eleva a universal al abordar temas puramente humanos. Capta su esencia, pero del humano terrenal, por eso este viaje hacia el interior, hacia la esencia de lo humano. Calderón es el dramaturgo del Barroco y de la contrarreforma por antonomasia. Veamos la materialización de estos aspectos en *La vida es sueño*:

- El desengaño barroco se nos presenta en el príncipe Segismundo, quien representa la vida como un sueño, y el despertar de ese sueño será el «desengaño», que no es otra cosa que el «des-velamiento», la *aletheia*, el descubrimiento de la verdad. Pero, este proceso de desvelamiento de la verdad, ¿es un acto de conciencia de verdad lógica matemática (cartesiano), o, por el contrario, es un acto de obras de vida como dice Unamuno?
- De la contrarreforma tomamos dos conceptos muy relevantes en el asunto que nos ocupa, la libertad y la igualdad, y que serán protagonistas del siglo siguiente, la Ilustración:
 - *Igualdad*: típico tópico del Barroco es la vida como teatro, engaño y «desengaño», fugacidad de la vida, la muerte todo lo iguala, todos los seres humanos, independientemente de las riquezas o de la condición social. Todos somos iguales, todos pereceremos. Entonces, ¿por qué preocuparnos de la desigualdad social o material? La vida en este mundo se caracteriza por ser *tempus fugit*, un suspiro en el reloj de Dios, y, además, esta vida solo es apariencia, un baile de máscaras, el gran teatro del mundo. La vida es sueño, el mundo verdadero se produce al despertar, que es el morir. Pero es solo una igualdad espiritual, *vanitas vanitatis*.

- *Libertad*: el concepto de «libertad» supone un cambio fundamental con el mundo anterior, especialmente con el griego, pero también con el medieval²¹. El héroe griego se caracteriza por asumir su destino, es decir, el *fatum*, lo fatídico, lo preestablecido. Nace con un designio que debe cumplir, y su carácter heroico se mide en virtud de cómo soporta ese destino sobre sus hombros. Por el contrario, el héroe del Barroco actúa con libertad, su actitud heroica se mide en virtud de cómo ha cambiado su destino.

El príncipe Segismundo es condenado desde su nacimiento porque los astros predicen que va a ser un mal rey, pero Segismundo no es un héroe clásico, su virtud no radica en su temple para soportar su castigo encadenado, cual Prometeo. Segismundo es un héroe moderno, posee libertad para salvarse de su fatídico destino, y este es su carácter heroico, la salvación.

Una exégesis de este concepto de libertad nos lleva a la interpretación católica y protestante de la Biblia, que como hemos visto, es un hecho histórico fundamental para comprendernos. Para los protestantes, rige la omnipotencia divina, todo se encuentra sujeto a la voluntad de Dios. Es la predestinación de la fe. Por lo tanto, solo podemos salvarnos por la fe, y esta se encuentra en la conciencia, en nuestro interior, en el *cogito*, en términos cartesianos. En la cultura mediterránea, católica, la libertad es lo que hace responsables de sus actos a los hombres, en cuanto que son actos libres²² y, por lo tanto, dueños de su destino, su salvación se produce por las obras, es decir, por su acción en el mundo.

En *Introducción literaria a la filosofía* de García Bacca (1964) vamos a encontrar la consistencia, y coexistencia, de estas dos culturas, y que explico en los siguientes párrafos.

Partimos de un hecho: «Que estoy soñando, y que quiero / obrar bien, pues no se pierde / obrar bien, aun entre sueños» (Calderón, 1992: 175).

²¹ En la primera parte del *Quijote*, el hidalgo asume su destino («desfacer entuertos por el mundo») sin miedo. En cambio, en la segunda parte, aparece el «des-engaño», se da cuenta que no es Don Quijote, sino Alonso Quijano, la locura de Don Quijote fue pretender alcanzar la inmortalidad con sus hazañas, y muere como tal, sus hazañas serán recordadas, ha alcanzado la salvación.

²² La libertad y la responsabilidad son conceptos íntimamente unidos, no puede haber responsabilidad que carezca de libertad, y viceversa.

Nos aparece en la historia de la filosofía una duda que es coetánea a la duda cartesiana²³, la duda calderoniana. Durante la obra de *La vida es sueño*, Segismundo entra en una «congoja infinita» (Unamuno, 2024: 447) por no saber diferenciar entre sueño y realidad durante las trampas que le pone su padre, el rey Basilio, quien con esas artimañas intenta reafirmarse en su postura inicial: que Segismundo será un mal rey, y obrando desde su racionalidad, ha actuado correctamente, ya que, en cuanto que rey, se ha guiado por la Razón, por la ciencia, por los astros, y ha supuesto que el bienestar de su reino y de sus súbditos, es superior a la libertad de su hijo, y por tanto este, en cuanto que futuro rey, debería permanecer toda la vida encadenado para evitar el terrible destino para su reino.

Expuesto brevemente el tema de la obra dramática, pasemos a utilizar ambas dudas para ayudar a superar el conflicto al príncipe Segismundo.

Con el método cartesiano guiado por la verdad lógico-matemática nos resulta imposible ayudar a Segismundo para saber si sueña o está despierto, no puede tener una certeza del mundo exterior a la *res cogitans*, la verdad indudable, o indubitable, se queda atrapada en su conciencia.

Pero con la duda calderoniana sí que es posible, pues Segismundo se da cuenta que, si obra bien, acto independiente del estado del sujeto, ya sea sueño o vigilia, podrá cambiar su destino y, por tanto, obrar bien es lo que importa, esto es, el acto material de la libertad que se realiza en el mundo:

Que cada cual es hijo de sus obras, y que se va haciendo según vive y obra. [Unamuno, 2024: 158]

Y además posee dos vertientes o dimensiones:

- a) Física y metafísica al mismo tiempo: existe de hecho, y, de hecho, existe.
- b) Derecho, el deber moral de obrar bien con independencia de la materia o existencia del mundo.

Por tanto, esta duda calderoniana es cierta en lo material: *ser*, contingente; y en lo formal, *deber ser*, necesario.

²³ Es asombrosa la proximidad cronológica de ambas dudas, el *Discurso del método* de Descartes data del año 1637, y *La vida es sueño* de 1635.

Estamos ante una gran aportación de la filosofía española disfrazada de literatura, se cumple el hecho con el que inaugurábamos el presente artículo, la filosofía española se esconde en su literatura:

El subjetivismo [racionalismo cartesiano] llega mediante la duda a un absoluto: a la realidad de la conciencia. Empero, en iguales circunstancias, tratadas teatralmente y no metódicamente, el español [realismo ético] llega a otro absoluto: a la moral al «obrar bien». [García Bacca, 1964: 265]

En este punto se funde la filosofía de Unamuno con el teatro de Calderón: «la vida es el criterio de la verdad, y no la concordancia lógica, que lo es de la razón» (Unamuno, 2024: 284) porque «no se pierde obrar bien, aun entre sueños» (Calderón, 1992: 175).

§ 4. Tercer acto: hacia la conciliación europea

Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho a la vulgaridad y lo impone donde quiera.

José Ortega y Gasset (2005: 380).

Nuestra época histórica es la Postmodernidad, el consecuente lógico de la Modernidad que hemos estado explorando en los puntos anteriores. En este punto vamos a asomarnos, y si acaso intentar comprender, nuestro mundo actual sirviéndonos del aparato filosófico visto.

La Modernidad es el periodo histórico de desarrollo de la Razón, y su entronización en su último siglo, la Ilustración (siglo XVIII), siendo el hombre vulgar el protagonista de la historia. Esta Modernidad condujo al ser humano a un proceso emancipatorio, mientras que la Postmodernidad se nos presenta como un momento de repliegue. El hidalgo vuelve a la aldea, una época barroca, conforme a lo visto anteriormente.

La Postmodernidad es la época regida por la «muerte» de la Razón²⁴, ante esta devastación, el «hombre masa» se erige como el protagonista de nuestra historia. Es su

²⁴ Observamos una secuencia lógica en el devenir de la muerte de la diosa Razón en sus diferentes manifestaciones desde el fin de la Edad Moderna hasta nuestros días: Nietzsche, considerado el primer

momento histórico, la vulgaridad hecha «ser-en-el-mundo» en términos heideggerianos. Nos encontramos ante un hombre individualista y fetichista de la marca, que se burla de la *episteme*²⁵, por ignorancia o por voluntad. Su mundo es la *doxa*, opinar de todo sin saber de nada, y pretender ridiculizar la *episteme* a golpe de meme²⁶, un conocimiento grotesco, superficial y deformado de la compleja realidad, de extrema simpleza de asimilación, y más fácil propagación. Se siente como un postmoderno Prometeo. Ha robado a la élite intelectual, su adversario natural, el conocimiento para entregársela al mundo en forma de *doxa*, de meme, se siente con «derecho» a que su *doxa* sea respetada como *episteme*, «derecho» que incluye en casos extremos el uso de la fuerza bruta, y nunca mejor dicho:

De diez cabezas, nueve / embisten y una piensa. / Nunca extrañéis que un bruto / se descuerne luchando por la idea. [Machado, 1995: 219]

Hostil hacia todo lo que represente un mínimo tufillo intelectual, desprecia e ignora el esfuerzo histórico de los predecesores que han construido el mundo social en el que vive, considera que el estado de bienestar, la democracia y los derechos de los que goza, han estado siempre ahí desde el origen de los tiempos, como si fuera algo natural.

Este «hombre masa» se encuentra en el sustrato de la barbarie del siglo XX²⁷, y la historia da indicios de estar repitiéndose ante nuestros ojos, resulta evidente observar en nuestros días un terrible paralelismo con lo sucedido hace exactamente un siglo, sirvan estas palabras de Primo Levi para comprender la similitud expresada:

Todo extranjero es un enemigo. En la mayoría de los casos esta convicción yace en el fondo de las almas como una infección latente; se manifiesta solo en actos intermitentes e incoordinados, y no

posmoderno proclamaría la muerte de Dios, Foucault la del Ser Humano, y con Adorno la muerte de la Razón, después de la barbarie de Auschwitz y la imposibilidad de escribir poesía.

²⁵ Utilizo la distinción platónica entre *episteme* y *doxa* para referirme a la *episteme* como conocimiento intelectual o docto, y a la *doxa* como mera opinión o vulgar.

²⁶ Tomando en cuenta la cultura como esa segunda naturaleza del hombre, será ese «meme», derivado del griego *mimesis*, quien funge de «unidad de trasmisión cultural» (Dawkins, 2002: 251).

²⁷ En *Eichmann en Jerusalén*, Hannah Arendt (2006) aporta los conceptos de «banalidad del mal» y «hombre común», siendo este último el agente protagonista por acción u omisión de la barbarie nazi, por lo que ofrece una cercanía conceptual con el «hombre masa» de Ortega.

está en el origen de un sistema de pensamiento. Pero cuando éste llega, cuando el dogma inexpresado se convierte en la premisa mayor de un silogismo, entonces, al final de la cadena está el Lager. [Levi, 2008: 9-10]

La historia de la filosofía del Viejo Continente tiene mucho que ofrecernos en la actualidad. Nietzsche (2007) nos propone una «historiografía crítica» que mira al futuro, en contraposición a la «monumental» y «anticuaria» que empequeñecen al hombre actual o funge de experiencia puramente erudita, respectivamente. Además, esa nueva ciencia histórica útil para la vida, se encuentra en consonancia con nuestra filosofía. Y dirigirnos a ella nos brinda una oportunidad de interpretar nuestra cultura actual desde el diagnóstico hasta su salvación, quizá esta sea buena ocasión para traer a nuestra realidad *De Europa meditatio quaedam* (Ortega y Gasset, 2010: 73-139)²⁸. Ahora la circunstancia a salvar no es España, como en 1914, sino que es Europa.

Ortega continúa en esta meditación el problema planteado en 1914 para salvar la circunstancia española: mirar hacia fuera, hacia los albores de nuestra civilización, la Modernidad²⁹. Como hemos visto, no es una mirada nostálgica, reaccionaria o conservadora, todo lo contrario, se trata de una mirada que admira la vitalidad y optimismo hacia el futuro, la fe en el progreso. En clave político-social lo característico de esta época son las utopías. No tenemos una América³⁰ donde traer lo irreal a lo real. Tenemos Europa, el proyecto político de Europa, como una «ultranación de naciones»³¹, con un proyecto en común desde nuestras raíces modernas, que coincide con la conciliación de las dos culturas que configuran nuestro continente, la cultura germánica y la cultura mediterránea, esto es, «integrarlas en una cultura europea» (Ortega y Gasset, 2024: 127)³². Siendo así entendida la Unión Europea como una unión

²⁸ A colación de la citada conferencia de Ortega en Berlín, se hace realidad aquel apodo peyorativo que Unamuno puso a Ortega de «europeizador» (v. San Martín, 2012: 62).

²⁹ Esta interpretación de postmodernidad como no ruptura con la modernidad la encontramos también en Habermas con su *Teoría de la acción comunicativa*. Lo interesante es que no vemos la modernidad como un proyecto fallido, dando esta idea coherencia al desarrollo del presente artículo.

³⁰ «América es la idea de Europa» (Zea, 1942: 69).

³¹ Aunque este planteamiento lo propone en *La rebelión de las masas* de 1929 como unos «Estados unidos de Europa», tiene una gran resonancia en la obra *España invertebrada* de 1921, en el sentido que aquel proyecto común para España implicaba un reconocimiento de particularismos periféricos, pero sin caer en el nacionalismo, que implica la exclusión, y no la inclusión.

³² Se trata de la nota a pie número 38 que realiza Julián Marías como editor de la obra de Ortega. Lo interesante es que desde las *Meditaciones del Quijote* Ortega ya tiene el proyecto europeo entre sus planes.

de culturas, y no como una mera unión financiera. Tener un proyecto político, que en cuanto político hunde sus raíces en la cultura, y esta, las hunde en la vida, conforme hemos visto, es el principal antídoto contra los nacionalismos y patriotismos excluyentes.

Los derechos humanos reconocidos en todas las legislaciones europeas después de la Segunda Guerra Mundial encuentran su fundamentación filosófica en la Revolución francesa, el gran triunfo de la filosofía en su vertiente práctica o política, la utopía política de la Modernidad materializada en tres principios fundamentales: Libertad, Igualdad, y Fraternidad. No obstante, estos principios ya latían en nuestra cultura, en la modernidad española, en el Renacimiento: el desafío jurídico que supuso para Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca la consideración de los indígenas como seres humanos, y, por ende, legitimar jurídica y moralmente la conquista, se resolvió a favor de crear una «*Communitas orbis* o Comunidad humana universal que incluía a todos los seres humanos, ya fueran cristianos o infieles, cuyos derechos y deberes eran semejantes, procedentes de la ley natural» (Beneyto, 2024: 111) donde todos los seres humanos somos iguales. Asistamos al antecedente histórico de la Declaración Universal de los Derechos Humanos del siglo XX:

De esta manera, los principios de esta nueva comunidad global sobre los que Vitoria reflexionó, y que posteriormente se consolidaron como las bases del derecho internacional, han influido también en las relaciones internacionales y la geopolítica de los últimos cuatro siglos. [Beneyto, 2024: 72]

Se trata de reubicar a este hombre postmoderno en el cosmos, desde una perspectiva que encuentre su eco en las raíces de nuestra cultura, es aquella máxima del sofista Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, pero nos encontramos en otro mundo:

Los viejos absolutistas cometieron en todos los órdenes la misma ingenuidad. Parten de una excesiva estimación del hombre. Hacen de él un centro del universo, cuando es solo un rincón. Y este es el error más grave que la teoría de Einstein viene a corregir. [Ortega y Gasset, 2022: 153]

Es el momento histórico de expandir nuestro concepto de vida, como realidad más radical, a todos los seres vivos del planeta. Esta debe ser la nueva dimensión incluyente

de los derechos humanos, que es nuestra esencia, nuestra identidad europea, nuestro sello de calidad que guíe nuestra actividad industrial, cultural, o política, con el que atravesar vigorosamente el umbral de la nueva época en la Historia Universal, la era digital. Debemos desplazarnos del centro de nuestro mundo moral y jurídico, e incluir, para reconocer en él, a todos los seres vivos que, en cuanto vida, cohabitan con nosotros en omnímoda conexión.

Por estas razones esgrimidas, los bulos o los discursos de odio ponen en jaque a nuestras democracias: son antidemocráticos, por el simple hecho de ser contrarios a la vida³³.

El «criterio de vida como verdad» de Unamuno, la concepción orteguiana de «filosofía como ciencia del amor» o el «realismo ético» de Calderón nos sirven como herramientas que proporcionan un mínimo horizonte moral para navegar con el ímpetu de Ulises o Don Quijote en estos tiempos donde, parafraseando³⁴ a Gramsci, el viejo mundo se muere, el nuevo está por llegar, y en ese claroscuro surgen los monstruos.

El nuevo imperativo categórico que debe guiar al ser humano, parafraseando a Adorno³⁵: debemos orientar nuestro pensamiento y acción de modo que Gaza no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (1975), *Dialéctica negativa* (José María Ripalda, trad.). Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (2006), *Eichmann en Jerusalén* (Carlos Ribalta, trad.). Barcelona, Debolsillo.
- Aristóteles (1985), *Metafísica*. Madrid, RBA.
- Azaña, Manuel (1934), *La invención del Quijote y otros ensayos*. Madrid, Espasa-Calpe, en *Biblioteca Nacional de España*, <<https://bndigital.bne.es/bd/card?oid=0000256683&site=bdh>>, [22/03/2025].
- Azorín[, José Martínez Ruiz] (1960), *Lope en silueta*. Buenos Aires, Losada

³³ Advierta el lector que precisamente este concepto de vida humana ha sido el hilo conductor del presente artículo.

³⁴ La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en ese interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados» (Gramsci, 1999: 37).

³⁵ «Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante» (Adorno, 1975: 365).

- Bataillon, Marcel (1966), *Erasmus y España* (Antonio Alatorre, trad.), 2.^a ed. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Beneyto, José María (2024), *La conquista, el imperio y la paz. Vitoria y Erasmo ante Carlos V.* Madrid, Cátedra.
- Calderón de la Barca, Pedro (1992), *La vida es sueño.* Madrid, Cátedra.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (2015), *Don Quijote de la Mancha.* Barcelona, Planeta.
- Close, Anthony (2015), «Las interpretaciones del Quijote», en Ignacio Echevarría (ed.), *Don Quijote de la Mancha.* Barcelona, Planeta, pp. 1471-1506.
- CSIC Cultura Científica (2021), «¿Existe una filosofía en español? Un nuevo libro del CSIC ofrece las claves del pensamiento iberoamericano», 4 de marzo, en *CSIC.es*, <<https://www.csic.es/es/actualidad-del-csic/existe-una-filosofia-en-espanol-un-nuevo-libro-del-csic-ofrece-las-claves-del-pensamiento-iberoamericano>>, [26/03/2025].
- Dawkins, Richard (2002), *El gen egoísta* (Juana Robles y José Tola, trads.). 14.^a ed. Barcelona, Salvat.
- García Bacca, Juan David (1964), *Introducción literaria a la filosofía.* Caracas, Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Garrido, Manuel (2009), «Unamuno y la generación del 98», en M. Garrido; N. R. Orringer; L. M. Valdés, y M. M. Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX.* Madrid, Cátedra, pp. 29-41.
- Garrido, M.; Orringer, N. R.; Valdés, L. M., y Valdés, M. M. (coords.) (2009), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX.* Madrid, Cátedra.
- Gramsci, Antonio (1999), *Cuadernos de la cárcel*, t. 2, cuaderno 3 (Ana María Palos, trad.). México D.F., Era.
- Levi, Primo (2008), *Si esto es un hombre* (Pilar Gómez Bedate, trad.), 1.^a ed. Barcelona, El Aleph.
- Machado, Antonio (1995), *Campos de Castilla.* Madrid, Cátedra.
- Marías, Julián (2024), «El primer libro de Ortega», en José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote.* Madrid, Cátedra, pp. 17-29.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich (1974), *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, 2.^a ed. Barcelona, Grijalbo.
- Nietzsche, Friedrich (2007), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (Dionisio Garzón, trad.). Madrid, EDAF.
- Ortega Cantero, Nicolás (2007), «La valoración patrimonial y simbólica del paisaje de Castilla (1875-1936)», en *Ería*, n.º 73-74, pp. 137-159, <<https://reunido.uniovi.es/index.php/RCG/article/view/1580>>, [12/03/2025].
- Ortega y Gasset, José (2022), *El tema de nuestro tiempo.* Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, José (2024), *Meditaciones del Quijote* (Julián Marías, ed.), 19.^a ed. Madrid, Cátedra.
- Ortega y Gasset, José (2010), *Obras completas, tomo X (1949-1955): obra póstuma e índices generales.* Madrid, Taurus.
- Ortega y Gasset, José (2005), *Obras completas, tomo IV (1926-1931).* Madrid, Taurus.
- Ortega y Gasset, José (2004b), *Obras completas, tomo II (1916).* Madrid, Taurus.
- Ortega y Gasset, José (2004a), *Obras completas, tomo I (1902-1915).* Madrid, Taurus.
- Ruiz Ramón, Francisco (1986), *Historia del teatro español: desde sus orígenes hasta 1900*, 6.^a ed. Madrid, Cátedra.
- San Martín, Javier (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset.* Madrid, Biblioteca Nueva.
- Unamuno, Miguel de (2024), *Vida de Don Quijote y Sancho*, 18.^a ed. Madrid, Cátedra.

- Unamuno, Miguel de (1983), *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Sarpe.
- Vázquez Fernández, Antonio (2001), *Freud y Jung: exploradores del inconsciente*. Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- Vedda, Miguel (2018), «El más extraño pensamiento. Sobre algunas lecturas marxistas del Quijote», en *Cerrados*, n.º 47, vol. 27, pp. 98-111, <<https://doi.org/10.26512/cerrados.v27i47.19673>>, [12/03/2025].
- Vega, Lope de (2016), *El arte nuevo de hacer comedia*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Zea, Leopoldo (1942) «En torno a una filosofía americana», en *Cuadernos Americanos*, n.º 3, vol. 3, pp. 63-78, <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvx2b1>>, [14/03/ 2025].