

De *El discreto*, de Gracián, a *El hombre mediocre*, de José Ingenieros, tres siglos de modernidad olvidada¹

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

Durante mucho tiempo se ha sostenido que España, y los países latinos en general, habrían carecido de filosofía. Y eso ha llevado a negar que hubiéramos tenido modernidad. Este artículo, estableciendo un puente entre dos obras bien distantes entre sí, *El discreto* (1646), de Baltasar Gracián, y *El hombre mediocre* (1913), de José Ingenieros, prueba la naturaleza del pensamiento filosófico escrito en lengua española que se apoya en una forma literaria en cuanto se atiene a la existencia misma de las personas y de las cosas sin renunciar a las ocasiones. Esta estrategia exige universalizar a partir de los tipos y no de las ideas porque tiene como objeto la vida como realidad radical.

Palabras clave: filosofía, literatura, modernidad, barroco, positivismo

¹ Una versión reducida de este texto fue presentada en el Simposio: “La filosofía nuestroamericana ante los retos de la memoria y la responsabilidad históricas”, coordinado por Antolín Sánchez-Cuervo y Horacio Cerutti en el marco del 54 Congreso Internacional de Americanistas (Universidad de Viena, 15-20 de julio de 2012).

Abstract

For a long time it has been held that Spain, and Latin American countries in general, have lacked philosophy. This has led to deny that we had modernity. This paper established a bridge between two Works that are far apart in time, El discreto (1646), by Baltasar Gracián, and El hombre mediocre, by José Ingenieros (1913), and proves the nature of philosophical writing in Spanish language, which is based on a literary form that is consistent with the existence of people and things without sacrificing occasions. This strategy demands to universalize from the types, and not from ideas, because life is intended as fundamental reality.

Keywords: Philosophy, Literature, Modernity, Baroque, Positivism

Ha sido un tópico de largo recorrido sostener que España no ha tenido filosofía. Este tópico, expresa y pertinazmente mantenido más que argumentado por las élites filosóficas, se ha ido camuflando, durante los últimos años, en opiniones más suaves, menos contundentes si se quiere, pero defensoras del fondo sobre el que se asentaba: cierta pereza intelectual que impedía la investigación histórica. La falta de investigación, a su vez, ha ido retroalimentando aquella pereza, hasta hacer difícil la salida de ese círculo. En fin, son cuestiones ya tratadas en muchos lugares y, desde hace mucho tiempo, por distintos investigadores. Deberían estar ya superadas a estas alturas para que pudiéramos permitirnos situar el foco allí donde podemos aclarar puntos y hacer un juicio sobre la historia más ajustado a cómo han sido las cosas. Es importante aclarar el pasado por cuanto de esta acción se deriva que, en el futuro, la filosofía pueda ocupar el lugar adecuado en la construcción del Estado, es decir, de nuestros Estados y del lugar que ocupan en el marco del concierto de las naciones. Esta vieja expresión de comienzos del XX podríamos adaptarla a lo que hoy llamamos globalización o internacionalización del poder y de la comunicación.

Los esfuerzos que algunos intelectuales, provenientes, en general aunque no en exclusiva, del exilio han llevado a cabo hasta nuestros días por corregir en profundidad estas consecuencias, no han sido suficientemente eficaces. Los errores han sido tan persistentes que han terminado por contaminar las tradiciones filosóficas del sur de Europa y de la América de lengua española o portuguesa.

Desde que se escribieron algunos de aquellos artículos a los que me refiero, bien del propio Gaos, de Zambrano o, indirectamente, de Nicol, se ha hecho mucha investigación tanto en España como en Portugal y, también, aunque algo menos de la que hubiéramos deseado, en algunos países americanos. Generalmente se ha hecho con coste personal, en oposición a los grupos dominantes en las respectivas comunidades filosóficas. Ha habido, en definitiva, muchas dificultades para conseguir una normalización en el reconocimiento de las tradiciones filosóficas que no se han considerado dominantes en la llamada “Modernidad”. Hablamos del periodo que condujo a una refundación de la filosofía por parte de los grupos sociales emergentes a comienzos del XVII y en los Estados que entonces nacían.

Esta tendencia, sostenida durante demasiado tiempo, ha hecho, como Pedro Calafate ha explicado con mucho acierto, que nos hayamos fijado en un conjunto limitado de países y autores, tradicionalmente reconocidos. Las consecuencias de esta miopía habrían sido graves: confundir “lo que conozco” con “lo que existe”. Hablamos de un problema epistemológico que un filósofo no se puede permitir; y a este se añade otro de carácter político y cultural: “dar lugar a un colonialismo interno” (Calafate, 1999: 11). Ambas formas de mirar las cosas nos han despistado mucho y, probablemente, nos han confundido hasta producir los muy negativos efectos denunciados por Calafate, con graves consecuencias que se extienden más allá del propio ámbito de la filosofía.

En el mejor de los casos se ha llegado a sostener que habríamos desarrollado un pensamiento “literario” y, en el peor, que habríamos sido un país de novelaría. Mas, ni siquiera hemos llegado a comprender en profundidad —salvo algunas personas dotadas de gran lucidez— cuál habría sido la relación entre una y otra, es decir, entre aquel saber al que llamamos filosofía y este otro al que llamamos literatura; más aún, no sabemos muy bien cuándo y por qué, es decir, en qué condiciones históricas se habrían producido esas relaciones, salvo que, a estas alturas, alguien defienda cualquier causa de carácter constitutivo o algo similar sobre nuestra supuesta incapacidad para filosofar.

De los que tuvieron lucidez, si bien les faltó un punto de investigación en sus brillantes intuiciones, Unamuno habría sido de los primeros en darse cuenta. Su texto, tantas veces citado, acerca de dónde se encuentra “nuestra filosofía, la filosofía española” ha sido leído, olvidando lo que pocos párrafos antes había escrito sobre Europa y que quizá hoy adquiere más actualidad, si cabe, aunque no ha dejado de tenerla durante décadas: “¡Europa! esta noción primitiva e inmediatamente geográfica nos la han convertido en una categoría casi metafísica. ¿Quién sabe hoy ya, en España por lo menos lo que es Europa? Yo solo sé —se respondía el propio Unamuno— que es un chiolete. Y cuando me pongo a escudriñar lo que llaman Europa nuestros europeizantes, paréceme a las veces que queda fuera de ella mucho de lo periférico —España desde luego, Inglaterra, Italia, Escandinavia, Rusia...— y que se reduce a lo central, a Franco-Alemania con sus anejos y dependencia” (Unamuno, 1983: 330-331)².

² Es conocido que la primera edición de esta obra es de 1913, publicada por la editorial Renacimiento. Nelson Orringer ha mostrado los antecedentes de esta obra en el *Tratado del amor de Dios*, redactada entre tres y cinco años antes (Ver Orringer, 2005).

Bastantes años después, y en circunstancias bien diferentes, María Zambrano publicaba en la revista *Las Españas* un artículo titulado “El problema de la filosofía española” (recogido en Valender y Rojo, 1999: 608-614). Nuestra filósofa afinaba algunas de las intuiciones unamunianas al afirmar que la filosofía, “lo que más importa o lo más necesario”, requiere de continuidad y vigencia. La cuestión reside en si ella genera, o no, esas sus propias cualidades o si depende de que el Estado las permita; o si no existe propiamente Estado sin vigencia y continuidad de la filosofía, el saber que debe legitimarlo. En definitiva, si una tradición filosófica se caracteriza por el lugar que ocupa respecto del Estado como estructura política de un espacio geográfico, del grupo humano que en él habita; y si, continuando este argumento, después lo haría como soporte de la nación desde el momento en que esta realidad tuvo su nacimiento. No se trataría, pues, de sostener el tópico acerca de la supuesta falta de filosofía sino de plantearlo en términos que nos permitan conocer qué filosofía hemos desarrollado de acuerdo al desarrollo del propio Estado y de la nación. Es ahí donde debe plantearse la famosa cuestión acerca de si nuestra filosofía ha tenido una dimensión literaria y, por consiguiente, no sistemática y si de ser esto así, por qué habría sido. Y, finalmente, a qué consecuencias nos conduciría. Claro que esto no debería excluir el debate acerca del propio papel que la literatura tiene en esa misma construcción del Estado; o por qué una —literatura— prima sobre otra —filosofía— en según qué tradiciones, es decir, por qué una u otra son dominantes en unas tradiciones y tienen un carácter secundario en otro. Lo que es insostenible, a estas alturas de la historia, es defender que haya tradiciones que tengan la exclusiva de la filosofía. O que sea tan sencillo fijar cuáles son las “otras voces”, como parecía sugerir el libro editado por John Welch (2010).

Las cosas han sido más complejas y no se pueden enmascarar las relaciones de poder que se dirimen en los debates sobre la

primacía de unas tradiciones sobre otras ni eso se reduce a una cuestión técnica. Ahí residen algunas claves de lo que hemos sido y no hemos sido, y de lo que han sido y no han sido otros. Además, estas reflexiones deberían llevarnos a estudiar cómo se han llevado a cabo los préstamos de unas a otras tradiciones y, lo que es más complejo, cómo se han completado los bucles en la recepción de lo propio, tras haber sido leído por otros. Todo esto tiene que ver con la construcción de la filosofía y con su lugar en relación con cada Estado y cada sociedad. Es la historia de lo que hablamos y, por consiguiente, lo hacemos del futuro.

Carlos Fuentes, y sirva esta mención en su recuerdo, lo decía con mucha elegancia hace ya unos años: “[...]no hay mercado global sin mercado local. No hay información global sin información local. No hay relación internacional sin política nacional. Y no hay, localmente, estado o empresa suficientes para cubrir los territorios cada vez más amplios de la educación, el avance tecnológico, las iniciativas desde abajo, la capacidad del barrio, la pequeña empresa, la cooperativa agraria, y más allá de cada persona y de cada familia para identificar y diversificar con autonomía sus gustos, sus filiaciones, sus identidades múltiples” (Fuentes, 30 de noviembre de 2006). Se trata, en definitiva, de cómo construir los modelos de racionalidad que, llegando a ser universales, saltan por encima de lo particular sin respetar el ámbito en el que definitivamente han de asentarse. Esto exige, también en filosofía, saber qué pretensión de universalidad es viable históricamente y si es preciso y hasta imprescindible, para construirla, conocer las historias que abarcan ámbitos nacionales o culturales.

Viene este largo preámbulo a dar razón del título de esta intervención que se basa en una reflexión sobre dos textos: español el primero, de Baltasar Gracián, publicado en 1646 durante la época barroca; y argentino, el segundo, de José Ingenieros, publicado en 1913, precisamente en Madrid, poco antes de comenzar la gran

guerra y después de haber publicado un texto de psicología biológica y al tiempo que editaba su *Sociología Argentina*. Así pues, situados al comienzo y casi fin de la modernidad, tienen en común que abordan el estudio de tipos, no propiamente de ideas abstractas, y que no se sitúan en el plano en que el pensamiento es susceptible de ser tratado de acuerdo a las leyes de la lógica formal sino que reflexionan en ese otro plano donde discurre la vida. Se orientan, desde su propia diferencia, como elogio del discreto y el vituperio del mediocre a corregir un desajuste con un mismo propósito: el que existe entre el hombre y el mundo donde vive. En la corrección de ese desajuste se la juegan —concepción bien propia del barroco, por cierto— tanto el individuo como el mundo, que, a su vez, no es otra realidad que la formada por los propios individuos.

¿Por qué reflexionar a partir de los tipos en vez de hacerlo a partir de las ideas? Se trata de una pregunta no fácil de responder pero que, de poder hacerlo, aclararía mucho sobre una de las características del pensamiento español y, probablemente, de la América de lengua española. Se trata de esa orientación que busca universalizar a partir de los tipos y no a partir de los conceptos. Orientación, por cierto, que está en la base de por qué hemos sido considerados como más proclives a la literatura que a la filosofía y más a lo concreto que a lo abstracto; por qué estamos situados en esa orientación que algunos, Zambrano entre ellos, han denominado “realismo español”.³ Con acierto sostiene nuestra filósofa que se trata de una cuestión que viene “de lejos” y, más aún,

³ Así tituló un ensayo Arturo Serrano Plaja: *El realismo español* cuyo subtítulo quizá no ayuda mucho: “Ensayo sobre la manera de ser de los españoles” al trasplantar al plano de la naturaleza lo que halla su razón de ser en la historia (Buenos Aires, PHAC, 1943). Poco antes, María Zambrano había dedicado unas páginas en *Pensamiento y poesía en la vida española* a este mismo tema (ver Zambrano, 2004: 125-135).

que “en el realismo van envueltos tanto la forma del conocimiento como la forma expresiva, como los motivos íntimos, secretos, de la voluntad”. “Lograr entreverlo —apostilla María Zambrano— sería vislumbrar el horizonte máximo de nuestra vida”. Cuestión, pues, importante que sitúa el debate en otro punto bien diferente de la simplicidad con que frecuentemente ha sido abordada la cuestión de la filosofía española. No fue casual que Zambrano se fijara tan pronto en dos autores poco atractivos para los filósofos de su tiempo: Pérez Galdós y Marcelino Menéndez Pelayo. El primero pasaba, en el ámbito de Ortega y Gasset, por escritor popular cuyos personajes se arrastraban por la mediocre España de la Restauración; el segundo era visto como representante del tradicionalismo católico, precisamente la “vieja” España que impedía el nacimiento de la nueva. Claro, María Zambrano supo ver en las novelas de Galdós cómo en las épocas de crisis, que “borran la caracterización general de las cosas y personas”, “quedan más descarnados los modelos humanos, y en ellos el novelista debe estudiar la vida, para obtener frutos de un Arte supremo y durable” (Pérez, 1972: 180). Esto la llevó a leer *Misericordia* y a interpretar a su protagonista, Benigna, en la mejor línea de esa tradición realista española a que nos referimos (Zambrano, 1998b: 29-32). Así pudo deducir que algunas dualidades que han venido atravesando la sociedad española, y sus saberes de legitimación, podían deberse a una “deficiente asimilación del pasado”, es decir, deficiente conocimiento del mismo, lo que habría provocado la imposibilidad de dar respuesta a esa pregunta que se hará bastantes años después, a comienzos de los cincuenta, cuando escriba en La Habana *Delirio y destino*: “pero, ¿qué había pasado de verdad en España?” (Zambrano, 1998a: 73). Ella se apoyó en esos dos escritores y no se olvide que ambos habían escrito una historia de España en clave literaria. De Menéndez Pelayo dice que habría escrito una especie de “libro sagrado” cuando en verdad lo hizo casi en forma literaria

porque la *Historia de los heterodoxos* no deja de ser una historia literaria como lo son los *Episodios nacionales*. Historia de personajes, de protagonistas que se enfrentan con el mundo y lo hacen de manera ambivalente, oblicua, en escorzo, mostrando la naturaleza paradójica de esas relaciones del ser humano con esa otra realidad que llamamos “mundo”. Bien podría haber escrito Menéndez Pelayo la historia de las heterodoxias, su naturaleza, la lógica teológica implícita en sus tensiones con la ortodoxia, etc., pero lo hizo sobre las peripecias vitales de sus protagonistas, sazonzando la narración de anécdotas personales y comentarios irónicos cuando no mordaces, hasta terminar encariñándose de los mismos, a su manera, sin mostrarlo a las claras. Y en el encariñamiento con sus heterodoxos nacía el encariñamiento con la propia España frente a la incompreensión denigrante del mundo moderno. Alguien dijo, en una ocasión, que nadie se enamora del motor inmóvil y eso debió pensar Menéndez Pelayo al construir esta visión poética de la historia de España. María Zambrano, tan alejada políticamente del escritor santanderino, sintonizó con esa historia como protagonista ella misma, heterodoxa al fin y al cabo, representante en el siglo XX de una historia que venía de lejos.

Así pues, no ha sido un problema de incapacidad sino de inutilidad por el cual España optó por una determinada modernidad mientras Francia e Inglaterra optaban por otra. Ciertamente, España estuvo primera en ese proyecto. Lo estuvo en los inicios del Renacimiento y lo estuvo a comienzos del XVII. Claro, lo hizo en distintas circunstancias: estuvo en el proyecto utópico de la creación de un proyecto “universal” coincidiendo, en el tiempo, el primer intento de unidad de los reinos cristianos con la construcción del proyecto de monarquía universal sobre la base de una cristiandad renovada; lo estuvo, también, en el tránsito al Barroco justamente con la teoría del desengaño, antecesora en el tiempo a la confianza en la razón.

No es momento ahora de analizar las propuestas que nacieron del humanismo renacentista que constituyeron la base de lo que pretendió ser, al tiempo, Corte e Imperio o de conformar una unidad política sobre la base que se mostraría anacrónica casi a continuación. Si acaso, recordar la tesis que, con acierto, sostiene Grassi a propósito de la *ratio vivendi* que rige la filosofía de Luis Vives y que consiste en atender al principio de necesidad antes que a cualquier otra consideración, es decir, regirse por la imperiosa necesidad que obliga al ingenio a ampararse en la “actividad inventiva”, que nos saque de los apuros del vivir. Esta dimensión de la razón es anterior —en la vida y lo habría sido también en términos históricos si de la modernidad hablamos—, a la respuesta intelectual (Grassi, 1993; 11-12). La corrección cartesiana fue, pues, posterior. Y lo mismo sucedió, en términos políticos, con la propuesta comunitaria de nuestros teólogos que fue, por eso mismo, incapaz de secularizarse, lo que sí llevaron a cabo, a partir de las mismas bases escolásticas, los teóricos del pensamiento político en Inglaterra que lo hicieron sobre la base de los derechos del individuo como realidad previa a la comunidad.

Cuando una sociedad queda fragmentada en agrupaciones de tipos, inarticuladas entre sí, como le sucedió a España a comienzos del XVII, la razón analítica es sencillamente inútil porque ésta explica regularidades pero no las excepciones o las situaciones singulares. Quienes entrevieron que se estaba produciendo una disociación entre los individuos y las nuevas formas de organización política en un mundo que comenzaba a extenderse y “globalizarse” —si se me permite este abuso del lenguaje— trataron de denunciarlo lógicamente en clave, es decir, en un lenguaje críptico, a los censores del orden teocrático hacia el que había derivado la vieja utopía cristiana.

Como muy bien ha explicado José Antonio Maravall:

es el espectacular y problemático desajuste de una sociedad en cuyo interior se han desarrollado fuerzas que la impulsan a cambiar y pugnan con otras más poderosas cuyo objetivo es la conservación. Donde la resistencia a estos cambios fue mayor, sin que en ningún caso pudieran quedar las cosas como estaban, no se dejaron desarrollar los elementos de la sociedad nueva y se hallaron privilegiados todos los factores de inmovilismo. En tales casos, como el de España, los efectos de la crisis fueron más largos y de signo negativo (1983: 69).

En definitiva, no tuvieron en cuenta que había tres factores que modificaban radicalmente la situación de España: la extensión geográfica del territorio, la cantidad de gente, es decir, la población que había de ser organizada y, sobre todo, la heterogeneidad de lo que se llamaron durante mucho tiempo razas, y que hoy denominamos culturas. Mas, si el viejo modelo de razón-fe medieval era ya inviable, el que estaba a punto de comenzar en Francia e Inglaterra era, por entonces, inútil para la Corte española. La escolástica servía para legitimar la cosmovisión de la monarquía católica pero no daba cuenta de los problemas singulares, concretos, circunstanciales de las gentes que vivían bajo ese modelo; por el contrario, la razón analítica podía dar cuenta de las regularidades pero tampoco de las excepciones. Que Cervantes abordara la cuestión de la locura como inadecuación de la instalación del hombre en el mundo antes de hacerlo con la normalidad era, por paradójico que pueda parecer, perfectamente lógico. Tuvo la genialidad —él mismo como ingenioso— de inventar un género nuevo, la novela, para dar cuenta de esa situación.

Así pues, en España la sospecha fue anterior a la razón y no es casual que intelectuales como Schopenhauer (Losada, 2011) o Nietzsche o Marx se fijaran en España cuando esa misma razón sufrió crisis severas. Debería esto tenerse en cuenta cuando se analizan las llamadas filosofías de la sospecha o los procesos que

se agrupan bajo el epígrafe de lo irracional. Antes que Schopenhauer lo habían hecho otros autores del XVIII y comienzos del XIX pues ninguno quedó al margen de esas propuestas que surgieron en aquella primera mitad del XVII español: Cervantes, Gracián o Calderón. Y lo mismo sucederá después. Nos da cuenta J. Bertrand de las numerosas traducciones cervantinas al alemán y de cómo en Alemania se celebró “con gran fervor” el tercer centenario de 1905 y la cantidad de ediciones y traducciones que de *El Quijote* había en la Biblioteca Municipal de Munich (Bertrand, 1950: 205). No es casual, en absoluto, que esto fuera así pues la atención sobre el proceso español era tan necesaria como inevitable, con la única salvedad de que no fue estudiado en términos históricos sino en términos de naturaleza humana o de “Cultura”, utilizado este término en el sentido alemán. En este modelo de interpretación la deriva hacia la singularidad o rareza estaba a la vuelta de la esquina. Hicieron una valoración del barroco español en clave alemana, utilizando la dialéctica sujeto-objeto en el contexto del idealismo que, después, cerrando el bucle, hemos terminado por interiorizar nosotros mismos. De ahí han nacido las imágenes de España —o América Latina— y de Europa como realidades contrapuestas en términos de “barbarie y civilización” (*Facundo*, de Sarmiento y de Vasconcelos, por citar dos ejemplos bien claros) o de anomalía frente a normalidad. No es casual tampoco que José Ingenieros escribiera un libro intitulado *La cultura filosófica en España* (1916) que trataba de mostrar ese mismo dualismo que había leído en Sarmiento, aplicado a la tradición “civilizada” de Cataluña frente a la barbarie del teocratismo castellano. Ahora se trataba de salir de un “absurdo histórico”, como califica Ingenieros al intento de mantener un imperio teocrático universal concebido por los primeros monarcas de la casa de Augsburgo. Es, en este punto, en el que debe situarse la función de la literatura por cuanto, como ha visto con mucho acierto Raquel Asun, en este proceso “lo lineal y

lo objetivo serán destruidos por la literatura que impone modelos y referencias, que selecciona los temas y ofrece la posibilidad de un tratamiento a su altura. Es precisamente la literatura la que crea un ámbito nuevo”. Y añade un poco más adelante: “*El héroe, El discreto, Oráculo manual* ejemplifican genialmente el proceso de enriquecimiento del escritor, cada vez con más evidencia dueño de un saber que quiere hacer total en cuanto intenta que abarque el sentido de la existencia misma; y dueño de una palabra que aspira a convertirse, por la sutiles connotaciones que a ella acuden, en único vehículo de verdad” (Asun, 1990; las cursivas son mías). Literatura, claro, que opera como filosofía o, dicho de otra manera, que realiza la función que había realizado, hasta ese tiempo histórico, la filosofía que se escinde entre la cátedra y el papel, entre la escolástica universitaria y la que deriva en otra clave por donde se inicia en España, mediante un escorzo, ese tiempo que se ha llamado de la Modernidad. Los géneros que llamamos literarios se convierten en medios de realización de fines filosóficos, pues no otros parecen ser la “búsqueda del sentido de la existencia” y la de constituirse en “único vehículo de verdad”.

No conocía, hasta leerlo en la edición de José Ingenieros, lo sostenido por Julio Cejador en su prólogo a *Guzmán de Alfarache*, en la edición casi contemporánea del texto unamuniano y que apenas ha sido recordado:

Dicen por ahí que no ha habido filosofía en España, y realmente si algo ha habido en España, ha sido filosofía. Por ella carga tanto a no pocos la lectura de *Guzmán de Alfarache*, y por no tener paladar para saborear la filosofía española es por lo que muchos no leen el *Criticón* ni entienden el Libro de Buen Amor, desprecian el *Corvacho* ni aun el *Quijote*.

Porque todo eso es filosofía española y sus autores son los ingenios españoles. Pintar por pintar, describir por describir es cosa que nunca se hizo en España, y si a eso llaman algunos el arte por

el arte, como meollo del ser del artista, en España no hubo jamás artistas, como no hubo filósofos. Pero si la moral es filosofía y lo más entrañable de la filosofía, hubo en España filosofía y hubo filósofos: ¡demasiados filósofos y demasiado filósofos! Los que piden que se les descargue el *Guzmán de Alfarache* piden menos filosofía.

Hasta aquí llega la cita de Ingenieros pero el texto de Cejador continúa en los siguientes términos que hubiera debido incluir para comprender adecuadamente el juicio de este jesuita, autor de una voluminosa obra sobre lengua y literatura españolas:

Si arte es llevar a un libro la vida y la vida no son más que las costumbres como brotes del carácter y de la voluntad, vive Dios, que también hubo en España artistas: esos mismos moralistas filósofos.

Porque ese es el nervio de toda nuestra literatura y ese el valer de todos nuestros ingenios: la nota ética. No moral abstracta y desollada: que no sería arte. No arte por el arte, charlar por charlar: que no sería filosofía. No tesis ni testarudez en llevarlo todo a un fin moral por tema de conciencia religiosa o filosófica: que no sería ni filosofía ni sería arte, sino cartilla de dómine a palmetazo limpio o catecismo a puro cañazo de párroco (Cejador, 1913: 7-8).

Me llamó la atención que un positivista argentino reprodujera este texto de Cejador y que le sirviera, a su manera y probablemente sin haber entendido bien el sentido del mismo por haberlo cortado antes de lo preciso, para rescatar del que llama siglo “agonizante”, a “tres grandes genios”: Quevedo, Saavedra Fajardo y Gracián. Y, si bien, no acierta a decir nada extraordinario de Gracián, no duda en asignarle “el primer rango entre los moralistas españoles de su siglo” y reconocer que “su mérito, como pensador, consiste en cierta unidad de criterio moral —un desdeñoso escepticismo— para apreciar los hombres y la sociedad. Sinopsis singular de fuentes

heterogéneas, Gracián acaba por adquirir una personalidad propia como estilista y como pensador” (Ingenieros, 1913: 151). Seguramente establece una separación más que discutible entre las funciones de “moralista” y “filósofo” que no sé si se pueden proyectar a las de “moralidad” y “filosofía”, mas no por eso dejó de quedar fascinado por esta forma de escritura y por seguir su senda en *El hombre mediocre*, texto casi contemporáneo, aunque algunos años anterior, al intitulado *La cultura filosófica en España*, cuya génesis sería interesante conocer así como conocer, también, si hay alguna conexión entre ambos. Lo que Cejador había asociado: filosofía y ética, decir literario y sentido filosófico del mismo, como expresión de la cultura española, queda disociado cuando no enfrentado en el juicio de Ingenieros. Sin embargo, que a Ingenieros no le pasara desapercibido ni el comentario de su contemporáneo español ni el significado de estos literatos españoles en su propio texto cuya pretensión era explicar la cultura filosófica española es muy significativo. Indica, en ambos, la sensibilidad por una tradición que no se había comprendido bien por no haber separado el juicio sobre la situación política de la España del XVII y el juicio sobre los escritores que la diagnosticaban y prescribían.

La distancia de tres siglos de historia, dos tiempos históricos diferentes entre Gracián e Ingenieros, salvo que, cuando escribe Ingenieros el ensayo sobre *El hombre mediocre*, pudiera aplicársele, en términos de análisis de la realidad argentina, el mismo calificativo de “agonizante” que aplicó él mismo al siglo español de Gracián, debe ser tenida en cuenta; pero, también, debemos apreciar si hay una continuidad en la forma de acometer el análisis de situaciones que siguen considerándose excepcionales, singulares, de la otra cara de la modernidad con la que se compara esta forma de modernidad que fue, en su construcción, anterior. Gracián estuvo casi en el principio, en aquel tiempo de cuyas características hemos dado cuenta, calificándola como de crisis (nombre que da a los capítulos

de *El críticón*); Ingenieros lo está en este otro tiempo de comienzos del XX, también de crisis de la razón. Caturelli señala que el detonante de *El hombre mediocre* habría sido el agravio a que habría sometido a José Ingenieros el presidente Sáenz Peña al designar al segundo de la terna para la cátedra de Medicina Legal (Caturelli: 470). Sin embargo, Hugo Biagini, autor del estudio preliminar de la más reciente edición (2011) toma distancia de esta interpretación tan restringida, para situarlo hacia 1910 como fruto de un curso impartido en la Facultad de Filosofía, “siendo publicado su núcleo duro en el diario *La Nación* y en los *Archivos de Psiquiatría* al año siguiente y poco más tarde, bajo forma libresca, durante el traslado de su autor a la península ibérica” (Biagni en Ingenieros, 2011: 10).⁴ Es importante este matiz por cuanto lo sitúa como una obra de reflexión cuyo carácter adquiere un alcance mayor que simplemente dar respuesta a una cuestión personal.

En realidad, el momento de Argentina era muy interesante, con fuertes contradicciones en el paso del gobierno de Figueroa (1906-1910) al de Sáenz Peña (1910-1914) antes de la primera gran guerra. Se situaba entre el modelo europeo que se admiraba y un país “anarquizado, pobre, con la tercera parte de su territorio ocupado por los indios, sin moneda propia y sin capital federal. En 1910, en cambio, podía exhibirse como la expresión más acabada de la civilización europea en América, con un servicio de educación formidable, una clase media que lo destacaba de otros países del continente, una gran continuidad institucional y una clase dirigente importante” (Luna, 2007: 136). Quizá fuera esa distancia, entre unos y otros sectores de la sociedad, el problema más importante y lo que está detrás del diagnóstico que esconde el libro de Ingenieros. La opción por el eurocentrismo, como recuer-

⁴ Señala Biagini que “el propio Ingenieros pudo haber implementado el libro con esa finalidad”, la de responder a la decisión de Sáenz Peña, pero que “la exégesis indica que su contenido primigenio resulta bastante anterior”.

da Biagini a propósito de la carta crítica publicada por Ingenieros en la *Revista de América*, el mismo año de su famoso libro, en que arremetía contra el criollismo y el indigenismo, hacía de este tiempo en Argentina también un anacronismo. En este caso se debía al intento por adelantarse al mismo sin recorrer las mismas etapas que la Europa admirada que, a su vez, se enfrentaba a la terrible crisis de la gran guerra. Es decir, a un fracaso que daría paso, poco después, al fascismo y al nazismo.

Se trata, en ambos casos, de influir en los procesos sociales pero, de manera bien diferente, por cuanto la naturaleza del anacronismo al que se enfrentan también lo es: la edad dorada conseguida o la edad dorada por conseguir; o, dicho de otra manera, hablaríamos de la recurrencia al clasicismo como referencia para la recuperación frente a la civilización como objetivo. O, aún de una tercera: el discreto —la *aurea mediocritas*— como modelo enfrentado al mediocre como impedimento al desarrollo lleva a sostener un pesimismo lúcido, en el caso de Gracián, y una posición ambigua, cuando no reaccionaria, por parte de Ingenieros.

El jesuita aragonés fue, tras Cervantes, quien se dio cuenta de que había que ofrecer las claves que deben regir la vida del hombre en el mundo y su lugar natural. Se resumirían en dos: saber y obrar. El saber, lógicamente, ha de serlo, precisamente, del mundo y la acción debe serlo sobre uno mismo. Esta es la diferencia entre el barroco y la época posterior del progreso a la que ya pertenece Ingenieros, confiado en que la ciencia, guiada por una moral del ser superior, opuesto al mediocre, será capaz de cambiar el rumbo de los acontecimientos. Para ambos valen, con contundencia, las palabras antes mencionadas de Raquel Asun sobre la no linealidad y objetividad del orden de los acontecimientos, aunque bien pudiera parecer otra cosa en el plano de la lógica pues esta ciencia reduce los acontecimientos a la linealidad y objetividad, pensando que es realizable el control del mundo por parte del pensamiento

humano. Mas el mundo, y el tiempo podríamos añadir, es todo menos una línea recta. Por el contrario, ambos están llenos de recovecos y ángulos ciegos ante los que hemos de estar prevenidos. El más capaz será precisamente el discreto. Para José Ingenieros es la actitud defensiva, hasta la honestidad como ejemplo de esa actitud, el freno que impide acceder al desarrollo y la emancipación. Basta que haya hombres superiores, creativos, impulsores, imaginativos, ajenos a la discreción de la medida, para que el progreso sea posible. También es cierto que los dos escritores, tan distanciados en el tiempo, buscan dotar de un sentido la existencia, pero su pertenencia a épocas tan diferentes marca, a su vez, las estrategias: de repliegue en el caso de Gracián; de proyección social y política si hablamos del escritor argentino. En todo caso, estamos hablando de un pensamiento de estructura literaria puesta al servicio del pensamiento filosófico. Filosofía que ni renuncia a los seres concretos, ni cambia estos por conceptos elaborados racionalmente como sus realidades alternativas. Hacer concepto aquí, al modo de Gracián, y en esto no está tan distante Ingenieros con el puente de Nietzsche, es saber atenerse a las cosas mismas, a las circunstancias y, sobre todo, a las ocasiones, singulares por definición, pero no ajenas a las regularidades que la razón debe descubrir para enseñarlas.

Así pues, no hablamos de un pensamiento irracional, pues racional es y bien racional, pero si se opone al geométrico o cartesiano lo hace porque no busca replegarse en un movimiento de autoconciencia buscando en ese proceso el conocimiento, confiando en que la realidad externa sea igual a la realidad pensada o, si no, haciendo que lo sea, sino proyectando sobre la experiencia cotidiana la capacidad de iluminar que se le supone. Mientras el primero representa un acto de violencia con la realidad, el segundo hace lo propio consigo mismo, pero mitigando la violencia con el buen

gusto del propio lenguaje, lo que ni siquiera es capaz de hacer la otra forma de conocimiento.

Por decirlo metafóricamente, es la diferencia que hay entre el gran barco que cruza el océano sin necesidad de atender a las mareas o a las olas, incluso modificándolas o alterando el mar en su navegación si es necesario para seguir el rumbo fijado de antemano; y el barco, de menor tamaño —fuera antes igual de grande o no lo haya sido nunca—, que lo ha de hacer sorteando obstáculos, sin cambiar nada, y buscando no hundirse para llegar, también, al lugar elegido. Dos formas de pensamiento, dos técnicas del comportamiento, si así quiere decirse, nacidas de experiencias distintas, complementarias entre sí y ni mucho menos antagónicas como se ha mostrado.

Durante demasiado tiempo se ha analizado este proceso en términos dialécticos considerando que el primero era el filosófico mientras el segundo era literario dicho de manera más despectiva que otra cosa. Grave error. La fortísima recuperación de Gracián, desde hace más de una década, lo ha puesto de manifiesto. Esta nueva edición del libro de Ingenieros viene a ratificar su vigencia. Quizá sean las épocas de crisis en las cuales se nos aparece con más lucidez este autor pero no tendría por qué ocurrir solamente en esos tiempos pues, como señala el puertorriqueño Rubén Soto, “Gracián pone en paralelo la mayor prudencia con la más sazónada madurez” y eso tiene que ver con el sentido de la ocasión, a la que siempre está unida la misma prudencia, en otra cosa no consiste la filosofía “sino en conocer la ocasión de cada cosa” (Soto, 2005: 43 y 44). Esta es la modernidad que me parece ha quedado olvidada, aquella que descubrió Ortega, sería interesante saber a través de quién, y que le llevó a recuperar conceptos como la perspectiva, la circunstancia, etc., para volver a situar la vida “como principio radical”. Quizá fuera el desarrollo de la biología en la segunda mitad del XIX y la primera del XX, junto a la idea de evolución y de his-

toria, los que impulsaron esta renovación no ajena a una revisión de la propia historia de España. Pero no fue suficiente, bien porque no fue capaz o porque no quiso afrontar las consecuencias. Pedro Cerezo ha sido quien ha abordado, con más insistencia, en los últimos años, la cuestión de las fuentes barrocas de Ortega que ya apuntara Maravall hace muchos años, pero aún cuesta romper la inercia de no pensar en ello cuando se trata de corregir principios que se creen asentados.

La propuesta de Gracián fue, con seguridad, conservadora: no hacer mudanza en tiempos de crisis era su lema. Habría propuesto mantener el equilibrio del mundo cortesano, que no se modificara el equilibrio que el cosmos tiene tal como le ha sido fijado por la Providencia. Es bien sabido que, al tiempo, puso de manifiesto los mil y un resortes del poder y cómo defendernos de ellos ya que no se les puede modificar pues las cosas “son como son”. Mas, con las estrategias expuestas ¿acaso no se cambia el mundo? Seguramente no se hace de manera dialéctica, perpendicular a la realidad, en términos de sí o no; se hace de forma oblicua, en términos de “pero”... que lleva a fin de cuentas cuando se busca “el hombre en su punto”⁵, diálogo entre el canónigo oscense Manuel Salinas y el autor, que les lleva a concluir lo difícil que es conseguir tal hazaña. Será el autor el que testifique que “no hay bastante aprecio para un hombre en su punto” ya que antes había sido el canónigo el que había confesado que “no hay estrella fija de la luna para acá” o, dicho de otra manera, que hay “continua mutabilidad en todo”, por lo cual, “o se crece o se declina, desvariando siempre de tanto variar” (ver Ingenieros, 1916: 108 y 109). Poca soberbia le cabría a la razón cuando la lógica de los acontecimientos se le escapa, cuando sabemos que a ellos solo pertenece porque el mundo es autónomo, que se rige por sus propias leyes. Ser hombre en su punto es ser culto, como el sobrio arte griego, ejemplo para el propio hombre

⁵ Ese precisamente es el título del “realce” que figura como número XVII.

que para serlo —para ser hombre— ha de ser culto y aliñado, y estas cualidades deben afectar al saber y al querer, a la inteligencia y a la voluntad por igual. Recordaba el rector de la Universidad de Lisboa las palabras de George Steiner cuando mencionaba las contradicciones de la modernidad que han llevado a que las “humanidades” no hayan humanizado por cuanto la misma cultura que produjo el gran arte musical o literario fue el que causó las masacres del siglo XX.⁶ El pensamiento graciano es un pensamiento de la voluntad y no sólo de la inteligencia pues saber y no hacer es cosa de gramáticos y no de filósofos. Saber es imprescindible para vivir y no se vive si no se sabe, o lo que es igual, no puede haber voluntad ajena al saber pero debe serlo sin afectación, en la distancia justa:

Demás de ser deliciosa, que realmente lo es esta gran comprensión de los objetos, y más de los sujetos, de las cosas y de las causas, de los efectos y afectos, es provechosa también. Su mayor asunto, y aun cuidado, es discernir entre discretos y necios, singulares y vulgares, para elección de íntimos; que así como la mejor treta del jugar es saber es saber descartarse, así la mayor regla del vivir es saber abstraer(se) (Gracián, 1993: 117).

Y aquí damos un paso más: si vivir es hacerlo de manera sazónada, en un equilibrio inestable siempre, por cuanto todo cambia de manera permanente; si vivir es una hazaña, una heroicidad, en estos términos gracianos sería lo contrario: la de quien se sabe obligado a ser héroe —agónico podríamos decir pidiéndole prestada la palabra a Unamuno— pero que no debe aparentarlo para no caer en la ridiculez o el engolamiento y, por consiguiente, está obligado, igual y paradójicamente, a ser un antihéroe que no puede caer en

⁶ Palabras de apertura en el XVI Congreso Iberoamericano de Enseñanza Universitaria. Universidad de Oporto, 24 de junio de 2012.

hazañería ya que la realidad, el mundo cambiante, las circunstancias dejan en nada aquello que parecía un ejemplo de comportamiento inmutable. No hay nada peor que un héroe ridiculizado por las circunstancias. El héroe deber ser, pues, discreto, lo que no deja de ser una paradoja pero, al igual que casi todo en el juego de espejos de la escritura graciana, también aparente, pues esta sería la única manera de ser héroe de verdad. Es el revés donde está la verdad y casi nunca en el envés.

Pues este paso nos lleva, como le llevó al propio Gracián, a recordar a Don Quijote quien quiso ser héroe porque creyó que todo lo sabía ya que lo había leído en los libros y, por eso mismo, realmente cayó en el ridículo. Quedó en “hazañoso” —de hacer— cuando quiso dar una lección al mundo de cómo debían ser las cosas en su acontecer pero como héroe fue lamentable, tan solo salvado de la tragedia por la comicidad cervantina. Olvidó que antes de saber, se entiende que a través de experiencia, hay que “desaprender” (Gracián, 1993: 117).

Así pues, al fondo de la reflexión graciana está, como decíamos, la reflexión cervantina a la que quiso corregir en lo que hubiera podido tener de ejemplarizante aunque, considero, siguiendo la interpretación de Valera, que no fue así por cuanto el propio Cervantes ya ridiculizó y caricaturizó a los andantes de “abatida hinchazón”; y no solo a los pasados sino a los que hubieren de venir y, si bien sintió ternura por su personaje hasta dejarle morir en paz para ser recordado, eso tiene sentido porque en Don Quijote moría un proyecto que merecía ser recordado pero no realizado. Era de los españoles mismos.

Gracián, medio siglo después (o menos si nos guiamos por la fecha de edición de la segunda parte del libro cervantino) va más por lo derecho, y la ternura ya ha desaparecido: “Parecen —dirá— increíbles tales hombres, pero los hay de verdad, y tantos que tropezamos con ellos y les oímos cada día sus ridículas proezas, aunque

más las quisiéramos huir, porque si fue enfadosa siempre la soberbia, aquí reída, y por donde buscan los más la estimación topan con el desprecio; cuando se presumen admirados, se hallan reídos de todos” (118-119). ¿Y quiénes son? Pues aquellos que no son capaces de unir la diligencia a la inteligencia y viceversa, y quienes, sobre todo, no saben que la vida debe ser una “culta repartición”, título del último realce que muestra las estaciones de la vida de un “discreto”. Si los dones se distribuyen en el tiempo de la vida, de poco valen las definiciones cerradas. Se ha de narrar y descubrir un lenguaje que sea camino y estaciones, esos mojones del camino que recuerdan el paso y la estancia, lo singular y lo universal, biografía e Historia, “gran madre de la vida, esposa del entendimiento e hija de la experiencia”, “la que más deleita y la que más nos enseña” (133). Y no perder de vista al personaje, cada ser humano, cada tipo, pues no hay vida sin vivientes y son estos quienes pasando el espejo van mostrando el paso del tiempo y los distintos efectos que producen los saberes: poesía, filosofía, cosmografía, astrología, filosofía moral... en cada una de esas etapas o jornadas del vivir concreto pues “hácese muy diferente concepto de las cosas, y con la madurez de la edad se sazonan los discursos y los afectos” (135). De tal modo que el propio Gracián no tuvo más remedio que compendiar su filosofía en una novela, en una historia concreta pero ejemplar, la de Cratilo y Andrenio, dos tipos al fin de cuentas, símbolos ellos mismos pero reales en cada tipo, es decir, en nosotros mismos. Universalización de vuelta, no previa, es decir, no hecha a la ida, sino concepto que se hace mientras se va volviendo, al tiempo que se vive y, claro está, se vive haciendo concepto.

Demasiado tiempo nos ha pasado desapercibida esta forma de filosofar en clave literaria porque literatura hemos llamado a los discursos siempre que hay tipos o personajes en el discurso pero, con Cejador, sabemos ya que la vocación de esta escritura fue siempre filosófica porque fue España la sociedad donde podían surgir,

y así sucedió, pensadores que reflexionaran sobre el devenir de la vida, precisamente porque era la vida, antes que el pensamiento, la que estaba en crisis. Y estaba en crisis porque había fracasado la forma de pensamiento sobre la que se había intentado justificar la vida, bien por haberse anticipado, bien por haber sido concebido al margen de la vida o por no haberla tenido suficientemente en cuenta.

Recuperar el pensamiento obligaba a servirse de tipos, de personajes que hicieran creíble la rectificación que pasaba, antes que por cualquier otra, por la creación de un hombre discreto, por *El discreto*, y eso exigía géneros que la preceptiva moderna ha asignado a la literatura. Descubrir esto requiere fijarse en la experiencia colectiva que subyace a la creación filosófica y, en el caso concreto que nos ocupa, en la experiencia de la España que pasa del Renacimiento al Barroco. Si se hubiera hecho esto no habríamos pensado que estábamos excluidos de la filosofía moderna.

El caso de José Ingenieros es muy diferente pero ha de estudiarse dentro de una cierta continuidad con lo dicho. ¿No quería, acaso, Argentina —los argentinos— ser héroe(s) de novela? ¿Se habían planteado si había correspondencia entre los deseos o sueños y las condiciones reales en su historia tras cien años de independencia? A partir de estos interrogantes, ¿quién es ese hombre mediocre del que nos habla José Ingenieros? O, ¿quién sería su antagonista?

Son preguntas que no se responden fácilmente, si bien parecen anticipar la teoría de las minorías selectas de Ortega, muy vinculada a los ideales de la generación de las vanguardias, años de vitalismo, culto a la vida, al deporte, la música, el cine, las formas de expresión... que, sin embargo, coinciden con la primera gran guerra y la posterior crisis en España y en los años treinta de Argentina.

Cuando Ingenieros habla de los ideales basados en la experiencia, libres de adherencias metafísicas o de fantasías, está proponiendo la idea de un “emprendedor”, como ahora se dice. Es un

ideal de juventud y, por eso, se queja ante Cervantes de que hiciera salir a su “héroe” en “persecución de la quimera” a “tan avanzada edad” (Ingenieros, 2011: 137). No estoy seguro de que Ingenieros hubiera entendido bien a Cervantes ni de que Don Quijote representara al idealista que Ingenieros buscaba. Un desajuste importante se produce en la obra del positivista argentino salvo en un punto: la recuperación de la singularidad frente a la masa o la medianía. Para ello reinterpreta el concepto de *aurea mediocritas* y no está, me parece, tan lejano del propuesto por Gracián aunque sí deviene por otro camino que se aproxima a un sentido epicúreo: “Un mediano bienestar tranquilo es preferible a la opulencia llena de preocupaciones” nos recuerda, citando el proverbio árabe (147), para negar que el concepto clásico tuviera algo que ver con el hombre mediocre cuyas características estudiaba la psicología moderna. Estaría de acuerdo siempre que hablemos de un hombre superior, opuesto radicalmente al vulgar “aguafuerte” de la mediocridad. Curiosa esta mezcla de positivismo e idealismo (de los ideales) que lleva a Ingenieros a considerar a Sancho Panza como “la encarnación perfecta de esa animalidad humana. En su persona resume las más conspicuas proporciones de tontería, egoísmo y salud” y encarna los apetitos frente a aquellos ideales, el servilismo frente a la dignidad, la credulidad... y “las absurdas creencias imitadas de la ajena” que provienen de los “delirios originales de su cabeza”, es decir de su amo. Y cierra su curioso argumento Ingenieros apoyándose en Unamuno:

A todos [se refiere a los autores españoles condescendientes o defensores de la figura de Sancho] respondió con honda emoción el autor de la *Vida de Quijote y Sancho*, donde el conflicto espiritual entre el señor y el lacayo se resuelve en la evocación de las palabras memorables pronunciadas por el primero: ‘asno eres y asno has de ser y en asno has de parar cuando se te acabe el curso de la vida’; dicen los biógrafos que Sancho lloró, hasta convencerse de

que para serlo faltábale solamente la cola. El símbolo es cristiano. La moraleja no lo es menos: frente a cada forjador de ideales se alinean impávidos mil Sanchos, como si para contener el advenimiento de la verdad hubieran de complotarse todas las huestes de la estulticia (Ingenieros, 2011: 170).

Curiosa, también, esta forma de argumentar del escritor argentino por cuanto no queda claro si realmente Don Quijote, de cuya cabeza habrían salido “delirios originales”, está cerca de ser un hombre superior, ya que aquellos se convierten en “absurdas creencias” al ser imitadas por Sancho. Si los ideales del hombre superior lo son, ¿por qué tendría que ser negativa su imitación? Algo no entendió bien de la obra cervantina o se le fue la mano al querer poner el énfasis en la creación, como actividad virtuosa, frente a la imitación. Y tampoco es muy claro que Unamuno fuera un buen aliado para justificar su propuesta. Simplemente, cuando se opera con tipos o personajes la construcción del pensamiento se debe a otra lógica distinta —la de la ironía— de la que parecía carecer José Ingenieros. Su propuesta es lineal y, como nos había advertido Raquel Asun (ver Ingenieros, 1916) la literatura rompe esa forma de argumentación para situarse en otras formas sutiles que no sé si fue capaz de entender. Por eso, precisamente, hay un desplazamiento de los conceptos a los personajes, porque con ellos es más fácil atender a las sutilezas. Mas Ingenieros escribe un libro de combate, con la dialéctica propia del lenguaje conceptual, y eso le impidió obtener el rendimiento que su propuesta inicial pudo haber tenido. Suele ocurrir a los filósofos cuando escriben novelas.

La propuesta de Ingenieros deriva en una crítica al sistema democrático o hacia la que pudiéramos llamar difusión democrática de la cultura que habría sufrido un deterioro. Ahí está su referencia explícita a Sarmiento quien habría tomado “en la borrasca el timón” para pilotar “un pueblo hacia su ideal. En la aurora mira lejos un Ameghino y descubre fragmentos de alguna Verdad en for-

mación. Y todavía varía en sus dominios: fórmase en su derredor, como el halo en torno a los astros, una particular atmósfera donde su palabra resuena y una chispa ilumina: es el clima del genio. Y uno solo piensa y hace: marca un evo” (Ingenieros, 2011: 186). Con seguridad son aceptables algunas de sus críticas a la democracia que “prácticamente ha sido una ficción” o discutibles sobre su funcionamiento práctico, pero lo son menos las que hace sobre sus bases teóricas cuando afirma que “es una mentira de algunos que pretenden representar a todos” pues “la premisa de su mentira fue la existencia de un ‘pueblo’ capaz de asumir la soberanía del estado. No hay tal: las masas de pobres e ignorantes no han tenido, hasta hoy, aptitud para gobernarse: cambiaron de pastores” (187). Mas, ¿esto es válido universalmente, por ejemplo, para Inglaterra o lo era solamente para Argentina? ¿Cómo se plasma su modelo de la “aristocracia del mérito” como régimen ideal frente a las que considera mediocracias? ¿Qué significa la expresión “justicia en la desigualdad”? (190) ¿Es una vuelta al despotismo ilustrado o algo semejante?

En España, Costa había, poco antes que Ingenieros, apelado al “cirujano de hierro” como forma de superar una situación oligárquica y caciquil. Por algunas cartas sabemos que su propuesta buscaba no un militar, como ha solido decirse, sino a un intelectual de la talla de Giner de los Ríos, Ramón y Cajal o Pérez Galdós. No anda muy alejado Ingenieros cuando en su último capítulo, intitulado “Los forjadores de ideales”, recupera a Sarmiento o Ameghino, un maestro y reconocido naturalista argentino que falleció el mismo año que Joaquín Costa, es decir 1911, como “el genio pragmático” y el “genio revelador” cuya reciedumbre moral quedaría resumida en el último epígrafe del libro: “La moral del genio”. Puede parecer, ahora sí, paradójico que apele a la fe como “la fuerza del genio” pues la fe es “como la antítesis del fanatismo”, por cuanto “la fe es tolerante: respeta las creencias ajenas” (212).

Sería interesante preguntarse de qué fe habla Ingenieros y, finalmente, cómo podemos reconocer al poseedor de esa fe tolerante, es decir, al genio.

La recuperación de su obra en esta reciente edición, que continúa la importante difusión que siempre ha tenido en Argentina, indica que, pese a las muchas contradicciones que el libro encierra, toca algunos puntos de alta sensibilidad como lo hizo Costa o como lo haría después Ortega. ¿Era la ideología del liberalismo individualista y conservador? ¿Era una forma de defensa de los movimientos del proletariado? Vistos así tendrían interés histórico pero lo importante sería saber por qué se reeditan ahora en lugares tan alejados tanto Gracián como Ingenieros y por qué son tan leídos.

Quizá se deba, efectivamente, a que, en última instancia, la confianza (o la desconfianza) se asienta en el ser humano, en los hombres de carne y hueso en la medida que encarna aquellas virtudes positivas (o las negativas, si no neutrales, como le parece a Ingenieros la honestidad) que se consideran excelsas y que hacen a los hombres (a algunos) ser “genios”. Solo nos faltaría por saber qué hacemos con los demás seres, también de carne y hueso.

Sólo la literatura ha abordado estos asuntos a lo largo de siglos, con la perspectiva de no dejar indiferente al lector. Y han sido esos grandes personajes los que han simbolizado estas virtudes o aquellos vicios. Al final sabemos que es preciso verlos y palparlos en la lectura para poder confiar —o no— en ellos, una vez conocidos y no solo estudiados. Difícil, en todo caso, confiar cuando no hay en quién, y no solo en qué, hacerlo. Desafortunadamente —dicho a favor de la Fortuna, esa hada heredada del Barroco—, esta modernidad no ha sido apenas recuperada para construir esa “buena” vida que el hombre debería vivir... para ser, sencillamente, persona.

Bibliografía

- Asun, Raquel, 1990, “Introducción” a Baltasar Gracián, *El héroe / El discreto / Oráculo manual y arte de prudencia*, Barcelona, Planeta.
- Bertrand, J. J., 1950, *Cervantes en el país de Fausto*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- Calafate, Pedro (dir.), 1999, *Historia do Pensamento Filosófico Português*, I, Lisboa, Caminho.
- Cejador, Julio, 1913, “Prólogo”, a Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, Madrid, Renacimiento, pp. 7-8.
- Fuentes, Carlos, 30 de noviembre de 2006, “No hay discurso sin nuestra voz” (Resumen del discurso en el Foro Iberoamericano 2006), *El País*, Madrid.
- Gracián, B., 1993, *El discreto*, O.C., t. II, Madrid, Biblioteca Castro / Turner, , pp. 93-183.
- Grassi, E., 1993, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Emilio Hidalgo-Serna (trad.), Barcelona, Anthropos.
- Ingenieros, José, 1916, *La cultura filosófica en España*, Madrid, Imprenta de M. García y T. G. Sáez.
- _____, 2011, *El hombre mediocre*, Hugo Biagini (estudio prel.), Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Losada, J. L., 2011, *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación*, Universidad de Valladolid.
- Luna, F., 2007, *Breve historia de los argentinos*, Buenos Aires, Planeta.
- Maravall, J. A., 1983, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1983.

- Orringer, N., 2005, *Tratado del amor de Dios*, Madrid, Tecnos.
- Pérez Galdós, B., 1972, “La sociedad presente como materia novelable” (Discurso leído ante la Real Academia Española con motivo de su recepción en 1897), en Benito Pérez Galdós. *Ensayos de crítica literaria*, Eduardo Bonet (ed.), Barcelona, Península.
- Serrano Plaja, A., 1943, *El realismo español. Ensayo sobre la manera de ser de los españoles*, Buenos Aires, PHAC.
- Soto Rivera, R., 2005, *Ocasión y fortuna en Baltasar Gracián*, Puerto Rico, Publicaciones Editores, pp. 43 y 44.
- Unamuno, M. de, 1983, *El sentimiento trágico de la vida*, A. Sánchez Barbudo (ed.), Madrid, Akal.
- Valender, J. y G. Rojo Leiva, G., 1999, *Las Españas. Historia de una revista del exilio (1946-1963)*, México, El Colegio de México.
- Welch, J., 2010, *Other voices. Readings in Spanish Philosophy*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Zambrano, M., 1998a, *Delirio y destino*, Madrid, Centro de Estudios de la Fundación Ramón Areces.
- _____, 1998b, “Misericordia”, en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Jesús Moreno (pres.), Madrid, Trotta.
- _____, 2004, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Mercedes Gómez Blesa (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva.

(fecha de aceptación)