

AHORA... ¿QUÉ HACEMOS CON “NUESTRA” FILOSOFÍA? *At this present... ¿what do we do with our philosophy?*

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

Theoria. Revista del Colegio de México. Junio, 2009, 19, pp. 63-78

RESUMEN: Este artículo tiene dos partes: en la primera se hace un resumen del proceso seguido en el debate acerca de si hemos tenido o no filosofías iberoamericanas, de los problemas surgidos y del estado actual de la cuestión; en la segunda se aborda el problema de cómo construir nuevos modelos de universalidad filosófica en un mundo cada vez más intercultural en el que las filosofías iberoamericanas desarrollarán un importante papel.

SUMMARY: This article has two parts; at the beginning we show how the way has been about if we have Latin American Philosophy, why we did this question and, finally how is state of affair; in the second part we raise how we can do new models to get a philosophy universality for intercultural world. At the beginning of XXI century Latin American Philosophies are going to be very important to get this goal.

De un tiempo acá ha desaparecido casi por completo, pensaba decir que curiosamente, el interrogante, “¿existe una filosofía española?”, durante largas décadas formulado con la intención casi predeterminada de ser respondido negativamente o, al menos, de serlo como problema¹. Las razones, si las había, apenas se basaban en la investigación histórica y sí en argumentos que remitían a la universalidad del pensamiento filosófico, asentada bien en modelos de carácter escolástico aunque no se dijera así explícitamente; o bien, y ahora sí, en la construcción de la razón moderna sobre los modelos de la física y la matemática. Los primeros terminaban remitiendo a la tradición católica poco atraída por las relaciones entre la razón y el Estado; los segundos lo hacían para sostener que el sur de Europa habría quedado fuera de tal sofisticación del entendimiento humano... salvo los que aún siendo sureños se habrían librado de tal oprobio. Nunca terminaba de explicarse cómo determinadas élites habían conseguido esto pero siempre se comenzaba por el resultado: que España (quiero entender que se incluía a Portugal) no había desarrollado un pensamiento filosófico salvo en sus minorías selectas. En cierta manera así parece sostenerlo Reyes Mate² cuando afirma: “No se ha parado mientes en reflexionar sobre el destino de los nacidos después de la

¹ Este es un viejo planteamiento que podemos rastrear hasta en artículos como el firmado por María Zambrano en la revista editada en México, *Las Españas* (1948), cuyo título era “El problema de la filosofía española” y que se abría precisamente con el interrogante “¿Ha existido en verdad Filosofía en España?”. En verdad, la conclusión, por aquel entonces y a diferencia de lo sucedido años después, era afirmativa y, al tiempo que nos ofrecía la clave de su razón de ser, concluía de esta manera: “Pero sistemática o no, y quizá que afortunadamente nunca pueda serlo del todo, la Filosofía española prosigue en su empeño de rescatar, de dar libertad al espíritu encerrado en el laberinto de nuestra vida.” Está recogido en VALENDER, JAMES Y ROJO LEYVA, GABRIEL, *Historia de una revista del exilio (1946-1963)*, El Colegio de México, 1999, pp. 608-614

² MATE, REYES, “Pensar en español aquí y ahora”, *Arbor. Ciencia, Pensamiento. Cultura*, 734, 2008, pp. 979-988

guerra que salen a Europa en busca de lo que aquí no hay.” (...) “Quiero decir lo siguiente: se integraron tanto en el pensamiento que encontraron en las universidades francesa, alemanas o británicas que se incapacitaron para pensar la realidad inmediata española” (...) “En el esfuerzo por liberarnos de la escolástica nos hacíamos dependientes de la buena filosofía europea.”

Hacia finales de los setenta el citado interrogante comenzó a formularse por grupos minoritarios y con otra intención: la de comprobar si era cierta, y con esa rotundidad, la tal inexistencia de filosofía española. Podría ahora, remitirme para ejemplificar los debates de aquellos años, a las Actas del Seminario de Historia de la Filosofía Española (Salamanca, 1978) pero lo haré con un libro que llevó precisamente ese título: *¿Existe una filosofía española?* por cuanto contiene las reflexiones de tres nombres que comenzaron ese diferente planteamiento: los profesores José Luís Abellán, Antonio Heredia y Diego Núñez³. Eran los años a caballo entre los finales del franquismo y los primeros pasos de la España democrática y la orientación que adquirió el debate no puede desligarse de ese contexto histórico. Indudablemente, pugnaban en el mismo tres diferentes concepciones de España: una era heredera del tradicionalismo para el cual hablar de filosofía española y de tradición católica era decir lo mismo; las otras dos orientaciones se movían en el ámbito ideológico más liberal, incluidas las posiciones más a la izquierda. Aquí, unos abogaban directamente por el rescate, que ya consideraban demasiado tardío, de las tradiciones europeas y negaban, sin más, cualquier atisbo de filosofía en España (el grupo al que se refiere Reyes Mate) mientras que una pequeña escisión, donde a su vez convivían diferentes matices, abogó por mirar hacia la historia de España y estudiarla con las técnicas propias de la historiografía para cargarse de argumentos antes de seguir manteniendo el tópico al uso. Ciertamente, por esos mismos años acaeció algo similar en el ámbito de las ciencias al crearse en 1977 la Sociedad Española de Historia de las Ciencias en cuya revista *Llull*, que se publica desde entonces de manera continuada, pueden comprobarse debates y argumentos bastante análogos, sobre todo en sus primeros números.

Ferrater Mora, de manera muy esquemática, utiliza la denominación de europeizantes e hispanizantes para esta doble actitud de quienes recorren el mismo camino en su doble sentido, “como dos lados de España” y “ambos tan auténticamente españoles, que aun los menos afectos a lo que se ha llamado, acaso con excesiva ligereza, porque es expresión multívoca y traidora, la tradición española, aun ellos han sido siempre, no sólo en el fondo, sino en la propia superficie, los más ardientes españoles”⁴. No es aplicable del todo a lo que aquí queremos decir, ni siquiera entendiéndolo en términos de grados de defensa de lo europeo y de lo español, pero sí es indicativo de la dificultad que conllevaba afrontar esta empresa cuando lo que realmente le faltaba a los intelectuales a cuyo grupo de edad pertenece el propio Reyes Mate, y sucedía a todos, era que nos faltaba la reflexión sobre España y Europa que ya habían hecho los discípulos de Ortega, es decir, por quienes hubieran sido nuestros maestros y no pudieron serlo pero sí lo fueron en otros países, principalmente de América Latina. Y, por supuesto, nos faltaba la reflexión que la generación del exilio hizo sobre la propia América. La diferencia radicó, en esos momentos de la historia de

³ SÁNCHEZ-GEY, JUANA (ED.), *¿Existe una filosofía española?*, Madrid, Fundación Rielo, 1988. Los índices de las Actas del Seminario salmantino pueden verse en www.ahf-filosofia.es

Sobre las características que ha tenido este debate en España durante estos años, los grupos que lo han protagonizado, etc. Puede verse MORA GARCÍA, JOSÉ LUIS, “Avances en el estudio de la filosofía hispánica”, JAGLOWSKIEGO, MIECZYSLAWA (ED.), *Z Misil Hiszpanskiej I Iberoamerykanskej*, Olsztyn, Instituto Cervantes e Instituto de Filosofía, 2006, pp. 13-30. Puede verse en la web citada más arriba.

⁴ FERRATER MORA, JOSÉ, *España y Europa*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1942, p. 54.

España, en que un grupo decidió ya a finales de los sesenta buscar ese eslabón que faltaba, mientras otros hacían lo que indica Reyes en las palabras citadas: prescindir de la historia de la filosofía española y buscar en Europa lo que aquí ni había ni... había habido.

Debe señalarse que, lógicamente, el Mundo Americano de lengua española apareció con anterioridad a quienes miraron hacia la historia de España pues ahí estaba América. De hecho Abellán publicó su *Filosofía Española en América* en 1966 y al Seminario, fundado por Antonio Heredia en Salamanca, 1978, asistieron desde las primeras sesiones filósofos provenientes de distintos países de la América Latina. La propia denominación del Seminario se amplió en su segunda edición (1980) pasando a llamarse Seminario de Filosofía Española e Iberoamericana con sección propia de temas americanos y un monográfico en 1992. Pero hoy sabemos que nos faltaba algo, para ser sinceros, algo muy importante: la convicción de que no podíamos estudiar la historia del pensamiento español sin conocer bien la filosofía de los países americanos. Quedaban excluidos de esta carencia quienes habían viajado a universidades americanas o quienes, por edad y por ubicación profesional, mantenían contacto personal con los exiliados. La mayoría carecíamos de esa experiencia para dar un salto cualitativo en ese proceso de estudio y para poder entender adecuadamente lo que escuchábamos a los colegas americanos. En realidad faltaban algunos años para que esto se produjese y en ese proceso debe incluirse la recuperación del pensamiento filosófico, literario y científico de los exiliados. Más allá de los grupos minoritarios que nunca perdieron el contacto⁵, para la mayoría era un mundo desconocido o conocido muy parcialmente.

Mas no creo que, a pesar de las carencias señaladas en el proceso seguido por este grupo, éste pueda ser despreciado o considerado inútil. Más bien considero que los rápidos pasos que estamos dando en la última década hubieran sido imposibles sin el trabajo realizado durante los años anteriores y sin poder ofrecer el conocimiento que de la historia del pensamiento español hoy tenemos. La consolidación del sistema democrático ha sido, por otra parte, decisiva para la consecución de estos avances. Y, a su vez, la evolución de la España democrática se beneficia del mejor conocimiento que hoy poseemos de nuestra historia.

En este orden de cosas reconozcamos que los países americanos han debido recorrer, en lo que se refiere a sus propias tradiciones filosóficas, su propio camino, con el punto añadido de que España era el país conquistador y el español, idioma del Imperio. Este proceso ha incluido –e incluye- una gran complejidad al parecerse mucho a un cruce en que caminos que han partido de puntos diferentes han de encontrarse en algún momento y en un punto para que todos ellos adquieran su sentido. Esas dificultades se refieren, primero, a un pasado común de varios siglos donde se han fijado las distintas posiciones que se establecen cuando éstas se basan en el dominio. Segundo, necesitan de la recuperación del anterior periodo indigenista que debe ser estudiado y reubicado en la historia de la nación. Tercero, deben propiciar el análisis del proceso de emancipación, no menos largo y complejo, en el que se han incorporado tradiciones filosóficas que pueden haber desempeñado nuevas formas de neocolonización cultural. Y, en cuarto lugar, la fase en que estamos: cuando los procesos de conocimiento de nuestras respectivas historias llevados a cabo hasta ahora nos han llevado al convencimiento de que ya no es posible, si queremos realmente avanzar, si no es haciéndolo desde la reciprocidad.

⁵ MORA GARCÍA, JOSÉ LUIS, “El significado de *Ínsula* en la cultura y la filosofía españolas en la segunda mitad del siglo XX (1946-2000). Un puente con el exilio” en COLECTIVO DE AUTORES, *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo II*, Universidad de Las Villas, Editorial Feijoo, 2006, pp. 79-111

Este proceso ha sido reconstruido por el peruano David Sobrevilla en el trabajo que publica la revista *Arbor* ya citada: “¿Pensar en español desde América Latina (y España)?”⁶. Ahí habla tanto de las generaciones que han ido haciendo este camino desde el siglo XIX hasta la actualidad, como de las corrientes principales que existen actualmente en América Latina donde el lugar que cabe a los historiadores de las propias tradiciones filosóficas ha de reconocerse que es, al igual que en España, aún reducido. En cambio sí ha gozado de más interés el pensamiento sobre América y lo americano cuando podría pensarse que el proceso debería haber sido inverso. Mas esta orientación ha crecido en el marco de los estudios culturales o interculturales y no tanto bajo intereses historiográficos. Aún así, pueden ya manejarse historias de la filosofía de los principales países de la América de habla española y portuguesa.

Así pues, aunque hablemos de un proceso difícil, dado que, durante los últimos siglos, los modelos canónicos dominantes en la construcción de la razón filosófica y, sobre todo, en su institucionalización se han desarrollado en la Europa del Centro y del Norte, reconozcamos que algunas circunstancias comienzan a sernos favorables. Unas tienen que ver directamente con la propia coyuntura que vive la filosofía abocada a un planteamiento intercultural superador de cualquier etnocentrismo; otras pertenecen al ámbito social, político y cultural, y todas ellas están contribuyendo a mover algunas fortalezas que creíamos inexpugnables.

El eurocentrismo, sobre el que se conformaron los Estados-Nación en el siglo XIX, ha ido resistiendo a lo largo del XX a pesar de las fortísimas crisis sufridas por la razón europea en torno a 1914 y luego con la guerra de 1939 a 1945, pero ha terminado por ceder a partir de los ochenta en que se ha abierto el tiempo que ahora vivimos bajo la impronta de la interculturalidad. Un mundo mucho más excéntrico, que está obligando a la filosofía a una reformulación en profundidad, si bien hay síntomas de desorientación para quienes añoran los modelos de racionalidad construidos a partir del XVII⁷. Vale esto, por igual, para todos los países de habla española aunque sea con

⁶ Ver nota 1, pp. 1007-1014.

⁷ Me remito, como ejemplo, a los testimonios de dos filósofos de los cuales se ha ocupado el periódico *El País* recientemente. El primero es el alemán Boris Groys quien pasó por Madrid con motivo de la presentación de su libro *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios* es entrevistado. A la pregunta “¿Cómo entiende la filosofía en una época tan poco amiga del pensamiento?” responde: “la filosofía se ocupa desde siempre de preguntas eternas que no tienen respuesta. Así que hay un espacio donde están aquellos que se han entretenido con estas cuestiones, y de lo que se trata es de hacerse un hueco. Es un lugar poblado de muertos (Platón, Kant, Descartes...) y tienes que buscar tu manera particular de ocuparte de estas preguntas que no tienen respuesta, dialogando con ellos, discutiendo, peleando si hace falta. Si son preguntas que pueden contestarse ya no serían eternas y no estaríamos hablando de filosofía.” “¿Y cómo se ha instalado usted en ese territorio?” La respuesta es elocuente: “A la defensiva.” (*El País*, 26.07.08)

El segundo testimonio es un breve artículo firmado por Víctor Gómez Pin, “De Pekín a Seul, la hora de la filosofía” (*El País*, 25.08.08) donde a la vuelta del Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Seúl deja constancia de que el “país extranjero con mayor representación ha sido Rusia. Y que también fueron numerosos los participantes españoles...” si bien señala como punto penoso “la testimonial representación de la mayoría de los países asiáticos y muchos de la Europa no comunitaria y América Latina. Pues obviamente –deja caer– no todos los continentes están homologados en lo referente al peso que en la educación se está en condiciones de otorgar a la filosofía.” A partir de aquí el profesor Gómez Pin quien debe haber constatado también que ha habido un desplazamiento de los centros tradicionales, sustituidos por otros más “exóticos” en los que aparecen Confucio o Buda, que no recuerdo me explicaran en la carrera, queda enredado en la cuestión de la universalidad de la filosofía que termina reduciendo a un estado de ánimo de pesimismo u optimismo antropológico. En fin, ambos testimonios “a la defensiva” muestran que algo se ha movido en estas últimas décadas y que cuesta mucho cambiar la propia posición. La reducción que nos propone el profesor Gómez Pin, como función de la filosofía en el tiempo actual, queda reducida a un formalismo: “educar a la humanidad a través de la filosofía equivale a posibilitar que se actualizara en cada uno de nosotros el conjunto de potencialidades que nos marcan como seres de

algunos matices diferenciadores debidos a factores sociales o políticos. Si nos referimos a cuestiones que tienen que ver con las relaciones entre nuestros propios países, sin duda, ha sido decisiva la recuperación del pensamiento de los exiliados españoles del 36, tan bien acogidos en América. Cuando digo “recuperación” lo digo desde ambos lados: desde América porque la reflexión que se vieron obligados a hacer de una realidad nueva para ellos les obligó a revisar, enriquecer o cambiar conceptos de su formación europea y esa reflexión potenció los gérmenes existentes de un pensamiento apenas germinal en los años cuarenta. Al tiempo, y esto ha sido determinante, sirvió para descubrir la España no imperial sino la republicana, en el sentido tantas veces apuntado por Ambrosio Velasco. “Desaparecerán –decía María Zambrano en uno de sus artículos de *Hora de España*- de una vez para siempre la arqueología sobre España y las disputas sobre su huella en el mundo. La huella de ahora es surco que penetra tan hondo en la naturaleza humana que alumbra zonas casi inéditas del hombre, aunque profetizadas y presentidas”⁸.

Mas esta reflexión suya ha contribuido decisivamente al conocimiento de España. La propia Zambrano lo afirmaba así de tajantemente: “Fue desde América cuando descubrí España”⁹. En general todo este artículo dedicado a Pablo Neruda debe ser tenido en cuenta para los propósitos que apuntamos en estas páginas como confesión de las nefastas consecuencias del olvido de América y por ello del olvido de nosotros mismos. “No sé –se sinceraba Zambrano en esta reflexión, tras su estancia en Chile durante parte de 1936 y 1937- pero pienso que ha tenido que ser necesario que España muestre su cara verdadera, que rompa la espesa costra formularia, el fuego de su verdadero ser, para que vuelva a parecer como Madre del Nuevo Mundo”¹⁰. Y es al final de este texto, mitad artículo y mitad confesión de sus propios sentimientos, cuando recupera la idea de “cultura hispánica” como expresión de la “cultura humana, universal, que el hombre precisa para salir del atolladero en que se encuentra”, escrito en plena guerra civil y poco antes de que comenzara la segunda guerra europea. No es sospechosa María Zambrano de afanes imperiales y probablemente fue la intelectual más lúcida contra el tradicionalismo español y contra los que ella denomina “sedicentes revolucionarios” porque considera que ambos hacen del pueblo un objeto. Los primeros porque lo hacen “*suyo* como cosa”; los segundos porque se “permitían hacer al pueblo *objeto* de sus discursos y elucubraciones”¹¹. José Ferrater Mora, en un temprano texto de 1942 publicado en Chile¹², matizaba estas palabras de Zambrano si bien, creo, manteniendo un sentido muy semejante: “En realidad –decía- el que sea auténticamente español no puede sentir la pérdida de América como la desintegración de un imperio, como un desastre, sino como un parto. Y el parto no se mide por su dolor, sino por su fecundidad, aunque esta fecundidad represente dar origen a seres independientes y separados, como lo es inevitablemente todo hijo”. Y tras un largo párrafo en que explica este hecho histórico donde libera de toda huera literatura oficial la expresión “madre de naciones” explica que no habría habido acto de generosidad pero sí la posibilidad de compartir un valor de universalidad, no en la versión imperial que sería la versión “pervertida, “veneno de la historia” sino en aquella otra en la que se expresaba el clásico

razón.” Esta reducción también me suena a posición defensiva frente a la experiencia del policentrismo a la que los exiliados españoles dieron ya respuesta cuando se encontraron con la realidad americana. Y fue mucho más interesante y abierta.

⁸ ZAMBRANO, MARÍA, “El español y su tradición”, en MORENO, JESÚS (ED.), *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, p. 143

⁹ ZAMBRANO, MARÍA, “La tierra de Arauco”, o.c., p. 223

¹⁰ *Ib.*, pp. 226-227.

¹¹ ZAMBRANO, MARÍA, “El español y su tradición”, o.c., p. 141.

¹² FERRATER MORA, JOSÉ, *España y Europa*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1942, pp. 49-50.

latino: “porque nada humano y universal puede serle ajeno”. Y esto sí es un aspecto importante en el que suele incidir Ambrosio Velasco cuando habla de este tema¹³ porque aquí se anclan las razones históricas que nos llevan a hablar de una filosofía en lengua española, iberoamericana o como quiera denominarse.

Así pues, la recuperación del uso genuino de ciertas palabras puede ser muy útil en la medida que este “descubrimiento” se basa en la reciprocidad y el reconocimiento de la mutua relación como base de una unidad que no pone en peligro la necesaria pluralidad. Quienes nos formamos en la escuela de los años cincuenta en España hemos tenido la misma prevención, o mayor incluso, hacia palabras como “hispanismo” o “hispanidad”. Después, ya en la España democrática hemos debatido en muchas ocasiones sobre esto y fue el profesor Elías Díaz, persona de trayectoria intelectual y política íntegras y gran estudioso de todo el liberalismo progresista del XIX, quien me sacó de dudas al hacerme ver que merece la pena recuperar este sentido de las palabras para evitar “cosificaciones” como las denunciadas por Zambrano. La ponencia del profesor Enver Joel Torregrosa, de la Universidad de Rosario en Bogotá, me ha reafirmado en la necesidad de recuperar algunas de estas palabras que fueron pervertidas por su utilización imperial o fascista. Su título, “Filosofía hispánica: premodernidad, modernidad y posmodernidad”¹⁴ es sencillamente una propuesta de programa de investigación y estudio que modifique los parámetros en los que hasta ahora hemos estudiado nuestras respectivas historias y lo hagamos de manera interdependiente como única forma de obtener éxito en la empresa. Valga, para eliminar cualquier sospecha, esta afirmación suya que comparto: “La hispanidad no es “Ibero-América”. La conjunción que vincula España y América no es sólo una acción mental o el deseo manifiesto de una buena voluntad comunicativa. Como Eduardo Nicol señala –citado por Enver Torregrosa-, “la hispanidad no es la españolidad, ni una simple adición de componentes separados por el mar, sino la cualidad común a los americanos y españoles que viven múltiples formas de hispanidad”¹⁵.

Por caminos, quizá, dispersos, sin un trazado previo sino mediante tanteos, en el más puro sentido machadiano del “se hace camino al andar”, lo cierto es que tanto los grupos españoles, a los que me refería, como los americanos que, más o menos directamente, se han movido en la órbita de influencia de los exiliados (si nos atenemos al caso español y hablando ya de una influencia consistente en la vida cultural y académica más allá de algunas noticias o de la edición de algunos textos, hablamos de unos veinte a veinticinco años hacia acá, no más), hemos terminado por converger. Y lo que está sucediendo en estos últimos años es que se ha producido un acelerón en la investigación de nuestras propias tradiciones, con proyectos institucionales de gran recorrido, que incluyen la investigación en archivos, la edición de obras de los que Carmen Rovira, con mucho acierto, llama “nuestros clásicos” y con la difusión de todo ello a través de actividades académicas de carácter regular. Puede comprobarse, igualmente, cómo se llevan a cabo múltiples reuniones filosóficas entre profesores de América y de España. Y todo esto nos sitúa en otro plano y en otro momento del proceso.

Hemos alcanzado ya, a estas alturas, algunos acuerdos, fruto de la investigación de décadas: Primero, que existe una filosofía en lengua española con características reconocibles en torno a una concepción humanista que bien puede comprobarse en

¹³ VELASCO, AMBROSIO, “Pensar en español en el mundo iberoamericano multiculturalista”, *Arbor*, o.c., pp. 1035-1040

¹⁴ Puede consultarse en la web www.ahf-filosofia.es

¹⁵ NICOL, EDUARDO, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961. En general todo el epígrafe al que pertenece este texto resulta interesante de ser leído hoy en día. PP. 88-102

artículos como los firmados por Eduardo Nicol, “Propiedad y Comunidad” o por Eugenio Imaz, “Angeología y Humanismo”, ambos publicados en la revista *Las Españas*, ya mencionada. El desarrollo de este punto es clave aunque su completa explicación excede las pretensiones de las breves reflexiones de este artículo pero pueden hallarse muchas respuestas en trabajos de autores americanos y españoles. Ferrater Mora, en el libro que venimos citando, publicado precisamente en Chile, lo señala taxativamente y su conclusión vale, en un sentido, para el tiempo en que fue escrito y, en otro, para el nuestro. Lo hallamos muy claramente expresado en estas palabras suyas: “Si en el mundo actual acaba por sobreponerse la libertad de la persona –lo único que verdaderamente importa- a esta terrible deshumanización que estamos ahora viviendo, no habrá que olvidar que la lucha por esa libertad esencial comenzó en España”¹⁶. Claro que no es ingenuo su autor y sabe que este tema está “demasiado circundado de honduras” pero, para explicarlo, está la investigación histórica. Segundo, que el periodo colonial fue demasiado largo y complejo como para que pueda despacharse indicando que la única filosofía fue la escolástica decadente. En este sentido, las investigaciones promovidas por el equipo de Ambrosio Velasco son fundamentales¹⁷, así como las ediciones de autores mexicanos de los siglos XVII y XVIII. Lo mismo puede decirse del trabajo que viene desarrollando la Universidad de los jesuitas en Bogotá con la edición de textos de todo este tiempo. Tercero, y esto vale para los dos últimos siglos, tengamos en cuenta las intensas relaciones recíprocas desde un punto de vista filosófico, hoy bastante mejor conocidas que hace unos pocos años gracias al trabajo de historiadores americanos y españoles.

Llegados aquí y, como punto esencial, en cuarto lugar, la constatación de que es imposible avanzar en el conocimiento de las historias de las filosofías nacionales de nuestros países si no es mediante el trabajo puesto en común, pues no son las fronteras las que determinan el ámbito del desarrollo filosófico sino la historia en la medida que nos ratifica, en cada paso que hemos ido dando, ese pasado común pero, más aún si cabe, en cuanto señala un horizonte de posibilidades para una comunidad de más de cuatrocientos millones de personas que hablan la misma lengua. Esto nos obliga a plantear nuevas formas de organización transnacionales y a un cambio radical en la forma de plantear la investigación y la docencia de la historia del pensamiento filosófico de la comunidad iberoamericana.

Este espíritu fue el que guió los seminarios que tuvieron lugar en la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad de Querétaro y la Universidad de Guanajuato en los que junto a profesores de esas universidades tomaron parte profesores de la Universidad Autónoma de Madrid durante la última semana de junio del año 2008. Lo que nos planteamos en esos encuentros fue lo siguiente: cómo potenciar la investigación y la docencia de la historia del pensamiento filosófico de nuestras respectivas tradiciones en lo que tienen de común; concretar por qué esto debe hacerse; las consecuencias que se derivan de las nuevas investigaciones en la revisión de una nueva forma de hacer la historia de la filosofía; y, finalmente, la constatación de que necesitamos organizaciones más consistentes y de carácter transnacional para poder llevar esto a cabo esta labor de carácter historiográfico.

Sobre lo primero ya he ido refiriendo, a lo largo de estas páginas, parte del trabajo hecho. Lo segundo y tercero supone una novedad importante. Hablamos de la

¹⁶ FERRATER MORA, JOSÉ, o.c., p. 58

¹⁷ VELASCO, AMBROSIO, *Republicanism and multiculturalism*, México, Siglo XXI, 2006; PONCE, CAROLINA (COORD.), *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, 2007; ROVIRA, CARMEN, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, 2004; PATIÑO PALAFOX, LUIS, *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, México, Publidisa, 2007

incorporación de todas estas tradiciones por cuanto consideramos conduce a una modificación importante de los cánones sobre los que se han escrito hasta ahora la mayoría de las historias de la filosofía. Hoy ya sabemos que es imposible conocer la modernidad filosófica, es decir, la producción de los siglos XVI-XIX sin conocer, a su vez, la producción de nuestros países –sistemáticamente negada sin apenas haberla investigado y menos conocido y difundido-. Estas tradiciones que algunos han calificado de “veladas”, otros de “heterodoxas” o “disidentes”, son enormemente útiles en la reconstrucción de un modelo de racionalidad que ha venido a colocarse en el centro a lo largo de nuestros días tras las crisis europeas ya mencionadas, precisamente cuando vivimos en un mundo excéntrico. Sobre todo porque la racionalidad centroeuropea dejaba fuera a medio mundo. La intervención de Carmen Rovira fue especialmente lúcida en este punto al reivindicar a quienes llamó no sólo nuestros clásicos sino los “imprescindibles”, teólogos que llegaron de España; autores como Gorriño, Serrano Maldonado, Gamarra; jesuitas criollos mexicanos... Mas con esto no hablamos sólo de un ensanchamiento cuantitativo, es decir, que habría que estudiar a más autores, sino de una modificación cualitativa importante por cuanto estos autores remiten a cuestiones que revisan en profundidad la forma cómo la modernidad dominante ha enfocado la instalación del hombre en el mundo, la construcción de la subjetividad, la recuperación del individuo, etc. Ya me referí anteriormente a los análisis que del pensamiento de Suárez hizo Nicol, y que sobre el humanismo ha realizado Ímaz como ejemplos de una orientación que está cobrando cada día mayor fuerza.

Con esto llegaríamos al punto sexto y último, precisamente el que da título a estas reflexiones. Una vez aquí, es decir, superadas las primeras etapas del camino, incluidas respuestas al interrogante apuntado al principio que vale para todo el ámbito hispanoamericano y no sólo para España; producidas las convergencias a que me he referido y, en definitiva, realizados todos estos avances, ¿qué hacemos ahora con nuestra (s) filosofía (s)? Quiero decir que se nos plantean cuestiones de importancia de cuya resolución se derivarán consecuencias para nuestros propios países y para la filosofía misma como forma de conocimiento. Estas serían algunas: desde dónde enfocarla, dónde colocarla tras siglos de sostener su inexistencia, cómo articularla con otras tradiciones filosóficas que han dominado la vida académica por su consistente institucionalización y así una serie de interrogantes que necesitan respuestas coherentes y consistentes.

Por supuesto que estas reflexiones deben ocupar el espacio necesario y no más para no distraer la que sigue siendo tarea básica: continuar con la investigación historiográfica que permita un mejor conocimiento de nuestros autores, de su producción y del significado de la misma así como de los mutuos préstamos recibidos y las influencias ejercidas. Para ello es necesario conocer mejor toda esa serie de procesos complejos en los cuales la filosofía se muestra deudora de experiencias de muy distinta naturaleza. Sin embargo, son muy necesarias por cuanto una de las debilidades de la producción filosófica en los países de habla española ha sido la institucionalización de todas las tradiciones que se reivindicaban frente al poder dominante. Precisamente esto las ha convertido en invisibles durante demasiado tiempo y cuando han sido descubiertas, su recolocación está siendo problemática porque modifica el *statu quo* del poder filosófico.

En mi opinión, y analizando las publicaciones del I Congreso Iberoamericano de Cáceres (1998), de las Jornadas “Pensar en español” de la Casa de América (1999) y de

la quincena del mismo nombre (octubre 2007)¹⁸, se deduce que estamos en una fase de tanteo en la cual hay posiciones más adelantadas y otras aún reticentes. Las primeras me parece que son las mantenidas por quienes desde hace más tiempo se dedican profesionalmente a la Historia de las Filosofías nacionales; las segundas forman parte del proceso de conversión intelectual de quienes se han dedicado al estudio de la filosofía, no como historiadores, y que durante tiempo fueron resistentes a aceptar la existencia de tradiciones (en plural) por cuanto esto cuestionaba una determinada concepción de la universalidad filosófica construida a partir de modelos ontológicos, onto-teológicos, físico-matemáticos o empeñados en la construidos de un lenguaje universal en la orientación neopositivista o analítica. Todos ellos poco permeables a concebir a la filosofía como saber histórico en el sentido más fuerte del término.

La diferencia en los ritmos de reflexión o los caminos que hayan de seguirse no deben evitar que se continúe trabajando en esta línea por cuanto no sólo han aparecido nuestros países y sus complejidades, cuna de la reflexión intercultural que podrá cuestionarse pero que responde a la compleja realidad de nuestro mundo, todo él puesto simultáneamente en el escaparate de la televisión o de internet y, así, de esta manera, incluso han aparecido Pekín y Seúl como ha comprobado el profesor Gómez Pin. Ya señalé con anterioridad que no recuerdo haber oído, en mis años de formación, hablar de estas ciudades como relevantes para la formación filosófica. Claro que tampoco oí hablar de México, Bogotá, Santiago de Chile o Buenos Aires. Pero, al final, lo que existe termina por manifestarse. Y en estas estamos, rodeando Jericó quizá no exactamente en círculos sino con modificaciones suaves de la trayectoria hasta encontrar una vía que nos permita con más seguridad afrontar el problema. Así pues, ya no hablamos de la existencia de una filosofía española (como se decía por entonces), hispana o iberoamericana, como acertamos a sostener hoy, sino de la correcta ubicación de la misma en el concierto del mundo filosófico. Y este punto es el que hoy por hoy no tenemos resuelto.

Hay una serie de propuestas que, sin tomar una posición definitiva, abogan por analizar el problema desde el reconocimiento de la existencia de estas tradiciones filosóficas, criticando los colonialismos recibidos pero muy recelosos, al propio tiempo como sería lógico ante cualquier propuesta y, no sólo ante ésta, de caer en el provincianismo. Sería el enfoque mantenido por el profesor Carlos Pereda que prefiere hablar de “luces y sombras”; o de Guillermo Hostos quien lo hace sobre los “desafíos” de la filosofía latinoamericana¹⁹. Ambos, por cierto, de los más interesantes y cuyas reflexiones merecen ser tenidas en consideración. Junto a esta línea, basada en la aproximación prudente, dos han sido las posiciones más conservadoras, sobre concepciones más doctrinales, y las dos siguen sosteniendo la superioridad de las tradiciones bien de lengua alemana y que, ahora, lo son de lengua inglesa. Me refiero a las que se asientan en posiciones duales: las que buscan fórmulas para una articulación de lo universal/particular y las que hablan del mismo y el otro, es decir, las basadas en la teoría de la alteridad. Podría referirme ahora a los textos de Luis Villoro o de Francisco Miró Quesada que han tenido éxito entre colegas españoles, para ver sobre

¹⁸ Menciono estas reuniones como muestra pero habrían de tenerse en cuenta los muchos encuentros realizados en los países americanos durante estos años y otros en España desde los cuales los historiadores del pensamiento español podríamos aportar la larga experiencia del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana así como de las diez jornadas ya celebradas por la Asociación de Hispanismo Filosófico donde estas cuestiones las hemos debatido con antelación y no menor profundidad aunque hayan tenido menor eco.

¹⁹ HOSTOS, GUILLERMO, “Compromiso vs. Dependencia: desafíos de la filosofía latinoamericana”; PEREDA, CARLOS, “Luces y sombras de la escritura filosófica en español”, *Revista de Occidente*, 233, 2000, pp. 21-36 y 54-70

qué bases asientan esta posición filosófica²⁰, pero la verdad es que considero que esta orientación nos permite avanzar muy poco y viene a dejar las cosas más o menos como están, sin acabar de asumir en plenitud las consecuencias que se derivan de la formulación que Villoro mantiene en su forma interrogativa. Desde luego no están hechas desde el enfoque que tiene un historiador ni tampoco desde el filósofo para quien el papel de la historia no es meramente extrínseco. Por ejemplo, no entiendo que la tarea que se encomienda al filósofo iberoamericano “que espera ser auténtico”, es decir, cuya función consista en “dirigirnos a la comunidad a la que pertenecemos sin perder nuestra integración en ella pero, a la vez, favorecer el diálogo racional, el rigor argumentativo, la claridad conceptual” tenga que ver con la utilización de uno u otro idioma o si la sospecha sólo recae en los hispanoparlantes. Con la idea expresada por Villoro: la conveniencia de “expresarnos en español o en otra lengua “más universal””, parece querer identificar universal con dominante (o que incluya un mayor número de hablantes) y eso nos sitúa en un plano extrafilosófico que podría hacerse explícito y al que podemos también referirnos si fuera preciso, pues no parece que esas sean posiciones fijas como la historia nos demuestra. Recuérdese el poder de la lengua francesa durante varios siglos. En todo caso me parece que esto no aborda el núcleo del problema a que nos referimos.

Tampoco me parece que sitúan adecuadamente el problema quienes aluden a la alteridad, a la necesidad de reconocimiento del “otro” porque las consecuencias que se derivan de este punto de vista son bastante evidentes y muy poco satisfactorias. ¿A quién le corresponde el rol del “otro”? Sucede que es mucho más difícil hablar en un mundo de todos y sin exclusiones. Es decir, que lo difícil es ser universal de verdad y no sólo serlo en el plano de la lógica o del lenguaje sino de la realidad cultural, histórica, social y personal en definitiva. Y, contra lo que pudiera parecer, el estudio de las filosofías nacionales (o culturales, sustentadas por un idioma o una historia común) lo que realmente se plantea es el asunto de la universalidad y su naturaleza, reducido durante siglos al plano de la identificación entre el entendimiento y el ser, a la remisión a un modelo de totalidad que en la realidad era muy parcial y sobre el que, directamente o no directamente, se han sustentado las fórmulas del poder durante los últimos siglos, incluida la española sobre los países americanos pero no menos de los otros imperios sobre nosotros mismos. Y en su grado de perversión –sólo en este- de los totalitarismos del siglo XX, fascismos y estalinismos, contra sus propias poblaciones.

Hemos, pues, de buscar otras fórmulas si aceptamos que a la filosofía, saber con más de dos milenios a la espalda, le queden otros dos milenios al frente y no sólo desde la posición representada por Boris Groys sino desde otra posición mucho más generosa, dicho sea en términos epistemológicos y morales por igual.

Es, en este sentido, en el que los intelectuales del exilio español del 39 –como seguramente sucede con los exiliados de otros tantos exilios de muchos países- ofrecen respuestas que deben ser tenidas en cuenta. Todos ellos, sin duda, por unas u otras razones, ofrecen propuestas de interés para nuestra actual reflexión y no es casual que así sea pues ellos estuvieron obligados a dar respuesta a una situación de crisis que lo era, al tiempo, “universal” e “individual”. Me remitiría a muchas de las reflexiones de José Ferrater Mora recogidas en libros reeditados recientemente²¹ y a muchas de las cosas escritas por María Zambrano entre 1936 y 1948, algunas de las cuales he ido

²⁰ VILLORO, LUIS, “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”; MIRÓ QUESADA, FRANCISCO, “Universalismo y latinoamericanismo”, *Isegoría*, 19, diciembre 1999, pp. 53-60 y 61-78; VILLORO, LUIS, “¿Pensar en español?”, *Revista de Occidente*, 233, 2000, pp. 105-112.

²¹ FERRATER MORA, JOSÉ, *Variaciones de un filósofo. Antología*, Ed. De Jordi Gracia, La Coruña, Edicions do Castro, 2005; *Razón y verdad y otros ensayos*, Ediciones Espuela de Plata, 2007

mencionando. De todos sus planteamientos, los contenidos en “La reforma del entendimiento” y “La reforma del entendimiento español”, publicados ambos en *Hora de España*, me parecen del mayor interés, especialmente cuando se refiere a la necesidad de “descubrir un nuevo uso de la razón más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es que habría de ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo”²². Si se lee esta propuesta desde un buen conocimiento de lo escrito por ella misma a lo largo de todos esos años puede ser realmente positiva pues, siendo su filosofía de orientación antipositivista pero consciente de la real y única dimensión histórica del ser humano, no dejó olvidó que no hay universalidad real –por más que lo sostengan la lógica o la razón pura-, que no sea aquella en que viven las personas y donde obtienen su libertad y en la que se pueda realizar. Es la idea que sostiene Ferrater cuando dice que no hay valores universalizables que no procedan de alguna cultura particular pues las “formas de universalidad se alcanzan a partir de la cultura particular”, y aquello que merece ser llamado universal es aquello que pueda ser valioso para otra cultura, la transparticularidad de estos o aquellos rasgos o actividades culturales”²³. Precisamente fue en el discurso de investidura como doctor *honoris causa* (1988) cuando dijo lo siguiente: “sólo la gente culturalmente débil, o insegura, será radicalmente incapaz de adaptarse, o al menos abrirse, a otras culturas. Sólo la gente culturalmente insegura, o débil, olvidará su cultura propia.”

En todo caso estos planteamientos que, por un lado, actúan con un carácter más horizontal, es decir, que son más dialogantes y propiciadores de descubrimientos recíprocos sin renuncias a reconocer la experiencia histórica; y que, por otro, ya tienen en cuenta que la propia historia ha dado respuestas a cuestiones que no permanecen en una “eternidad” congelada al servicio de un academicismo innecesario, me parece que marcan una senda útil para nuestros propósitos. Al haber estado atentos a las crisis de la razón europea durante el siglo XX, al haber tenido la oportunidad de realizar un “descubrimiento”, endurecido por las circunstancias pero afectuoso por el acogimiento, les permitió, a su vez, revisar toda la modernidad de manera profunda. Y ahí conectaron con esa tradición hispánica (utilizado el término en el sentido que hemos explicado) que siempre reivindicó la conciencia individual como el ámbito de la libertad, muro de contención de totalitarismos, espacio también de la razón, a la que nunca ni de lejos renunciaron porque sabían de sus logros. Pero no prescindieron tampoco de la sangre, como dice Zambrano, porque ella puede ser también expresión de la universalidad y porque es el único medio para evitar la despersonalización. Estos valores los encontraron, aunque a veces con dolor, en la América nueva, vieja Novohispania, que ahora se construía a sí misma pero que, a su vez, encontró una España que no conocía. Era una apuesta por la universalidad construida transversalmente, desde el reconocimiento de la diversidad. Esta es nuestra común aportación a la filosofía del siglo XXI.

Esta herencia, pues, me parece mucho más interesante para la reflexión actual porque se sitúa en el plano de la historia y no sólo en la lógica abstracta que es

²² ZAMBRANO, MARÍA, “La reforma del entendimiento”, o.c., p. 138. A este tema me refería con más detalle en el artículo publicado en la revista *Arbor* ya citada: “Sobre el sentido de expresarse así entre nosotros”, pp. 1061-1070.

²³ Citado por Jordi Gracia, o.c., p. 48. El texto de Ferrater está tomado de “Cultura catalana i cultura universal”, *Reflexion critiques sobre la cultura catalana*, , Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1983, p. 101

determinante para la construcción de determinados ámbitos pero tiene dificultades o es muy opaca cuando se topa con realidades individuales, sean estas las personas o las sociedades. Abogamos, pues, por revisar los esquemas desde los que se están analizando las tradiciones de lengua española e insistir en la necesidad de continuar la investigación histórica hasta que tengamos un completo conocimiento de las mismas, continuando el trabajo de archivo y de fuentes. Con ello se evitará la obtención de conclusiones precipitadas y se corregirán definitivamente, mediante pruebas documentales, tópicos fuertemente arraigados. Creemos, honestamente, que los viejos esquemas basados en la dicotomía universal/particular y similares no son útiles en absoluto sino que, más bien, impiden una reflexión que se apoye más en la mirada inductiva sobre las fuentes históricas que nos proporciona la investigación real y no sólo la especulación. Ciertamente, las cosas no son buenas simplemente porque sean nuestras. Esto sería chovinismo o provincianismo que son vicios indefendibles para un correcto uso de la razón filosófica; pero hay cosas que son buenas aunque sean nuestras porque han alcanzado ya, históricamente, el carácter de universalidad en el sentido señalado por Ferrater Mora. El propio Gaos entendió esto con prontitud a su llegada a México. No hace falta señalar dónde se originó el Derecho internacional moderno y por ello es difícil entender por qué nos cuesta tanto incorporar esto a la reflexión filosófica y transmitirlo así a la conciencia colectiva de nuestras sociedades. Estamos hablando de una cuestión filosófica que, por serlo, tiene una proyección social y política de primer orden en el mundo, a la par globalizado e intercultural²⁴ y, por consiguiente, sobre un modelo de universalidad diferente de la que soñaron en el siglo XVIII.

²⁴ El término “interculturalidad” si bien a veces se utiliza de manera análoga al de “multiculturalidad” se diferencia de manera radical de éste por cuanto incorpora criterios de discriminación acerca de cuestiones epistemológicas o morales y se aleja definitivamente del “todo vale”: A su vez, excluye los modelos identitarios que se erigen en modelo, canon de universalidad o racionalidad totalizadora que excluyen o jerarquizan las culturas de manera simplificadora impidiendo cualquier diálogo entre ellas. Es esta relación la que debe permitir, como contribución a la riqueza humana, es decir, a las formas de ser hombre, la construcción de nuevas formas de universalidad en la línea de lo indicado por Ferrater, señalado más arriba. Esto requiere recuperar la individualidad y partir de ella, teniendo en cuenta los avances realizados en el ámbito de los derechos humanos, la libertad de conciencia, etc. pero recuperando otros valores positivos que practican grupos minoritarios o no desde siglos y que han sido olvidados por los modelos de racionalidad que se han limitado a jerarquizar en base a criterios que simplifican la vida. Los países latinos han estado entre los perdedores cuando esos modelos han sido dominantes. Mas esta cuestión de carácter filosófico en realidad se ha apoyado en formas de poder de las cuales las propias élites no han sido ajenas. Es el nuevo orden de cosas el que está permitiendo comprobar nuestro potencial y convirtiendo a nuestras sociedades en emergentes. Otras también van apareciendo hasta conformar un mundo mucho más complejo y rico en posibilidades. Si eso trae nuevos retos al debate filosófico quiere decir que la filosofía está viva como todo lo que pertenece a la historia.