

FILOSOFIA Y NACION

1. Introducción¹

El título de este trabajo pone a la consideración del lector un tema recurrente en la historia de la filosofía europea contemporánea. Los grandes filósofos del siglo XIX y siguiente, sin renunciar a su vocación cosmopolita y sin pretender reducir el alcance universal de su discurso, no sólo han hablado y se han dirigido a la nación, a la nación particular, en determinados momentos solemnes de su vida, sino que la idea misma de nación ha llegado a ser para ellos motivo principal de reflexión y aun fuerza impulsora de su obra y pensamiento. Alemania, Francia, Italia, Inglaterra, Portugal, España, etc., ofrecen ejemplos de un nutrido e importante grupo de filósofos y de científicos penetrados de profundo espíritu nacional, de cuya idea y sentimiento sacaron ánimo y compromiso no sólo para hacer ciencia o filosofía sin más, sino para reflexionar sobre una cuestión que no deja de ser interna al propio ejercicio filosófico, cual es la de preguntarse por el estatuto de una filosofía propiamente *nacional*².

Es cierto que ha habido excesos y que la idea de nación, cuando no ha llevado a catástrofes nunca suficientemente lamentadas, ha desembocado a veces en teorías difíciles de contrastar, sostenidas más por la fuerza de voluntad (o de lo que sea) que por la fuerza de argumentos bien fundados. Pero eso ha ocurrido también con otras ideas que, mezcladas o no con aquélla, pocos discuten que forman parte esencial del acervo cultural humano. En nombre de la religión, de la ciencia, del capital, del proletariado o de la democracia... la humanidad ha cometido errores y ha hecho cosas muy graves (genocidios, destierros, reclusiones, guerras...) y no por eso se ha de desconocer la presencia de lo sagrado en la vida, ni dejar de fomentar la investigación o la creación de riqueza, ni abandonar la justicia social o el deseo de promover aquellas formas de convivencia política que se consideran más adecuadas a la dignidad del hombre... Y es que religión, riqueza, trabajo, deseo de

¹ El origen de este trabajo fue una conferencia dada por el autor en la Universidad Católica Portuguesa (Lisboa) en noviembre de 2004. De ahí el estilo a veces directo y coloquial de algunos pasajes.

² Aunque no es tema de este trabajo el caso español, no estará de más notar que la posibilidad y sentido de una filosofía nacional ha sido una cuestión relevante en nuestro ámbito desde mediados del siglo XIX hasta hoy. No sólo hay que recordar a este respecto las diversas polémicas de la ciencia española protagonizadas entre otros por Laverde y Menéndez Pelayo. Por varios motivos merecen ser recordados también autores como Balmes, que en 1846 se propuso en su obra mayor (*Filosofía fundamental*), hacer filosofía expresamente *española*; o Ramón y Cajal, que ante la penosa impresión que le causaba de estudiante no ver citado ningún compatriota suyo en los libros de medicina, se dijo: “No, España debe tener anatómicos, y si las fuerzas y la voluntad no me faltan, yo procuraré ser uno de ellos” (*Los tónicos de la voluntad*); o Unamuno, que vislumbraba “una interpretación, una concepción del universo, y de su vida y de su destino, *hispánica*, una filosofía brotada de nuestro verbo universal...” (*Comunidad de la lengua hispánica*, t. IV de Escelicer); u Ortega, que desde su juventud llamó la atención sobre la importancia de considerar toda obra científica desde un punto de vista además *nacional*. Escribió a este respecto con atrevida expresión: “La humanidad no existe todavía: es un ideal. En tanto que vamos y venimos, la única realidad es la nación, nuestra nación” (*La ciencia romántica*, t. I de las O.C.).- Para una introducción actual a la cuestión de la filosofía *española* puede consultarse: M. CRUZ HERNANDEZ: “El papel de la ‘Historia de la filosofía española’ en el conjunto de los estudios filosóficos históricos”, en A. Heredia (Ed.): *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 1978) 27-35.- A. PINTOR-RAMOS: “Historia de la filosofía española. Algunos problemas teóricos”, en *Ib.*, 37-82.- G. BUENO SANCHEZ: “Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española”, *El Basilisco*, 2ª ép. (1990): 48-85; Id.: “Sobre el concepto de ‘Historia de la filosofía española’ y la posibilidad de una ‘Filosofía española’”, *Ibid.* (1991): 3-25; Id.: “Historia de la ‘Historia de la Filosofía Española’”, *Ibid.* (1992): 21-48, nº 13; A. HEREDIA SORIANO: “Existencia y consistencia de la filosofía española”, en *¿Existe una filosofía española?* Constantina (Sevilla): Fund. F. Rielo, 1988, pp. 47-55; Id.: “Laverde y su proyecto de reforma filosófica (1856)”, *El Basilisco*, 2ª ép. (1992): 51-60, nº 12; Id.: “Debate sobre la filosofía española. La polémica de 1857”, *La Ciudad de Dios*, 212/2 (1999): 415-439; Id.: “Espacio, tiempo y lenguaje de la filosofía hispánica”, en E. FORMENT (Ed.): *Filosofía de Hispanoamérica*. Barcelona: Univ. de Barcelona, 1987, pp. 43-59; Id.: “Hispanismo filosófico: Los problemas de su constitución”, en J. L. ABELLAN (Coord.): *El reto europeo*. Madrid: Trotta, 1994, pp. 133.142; Id.: “Filosofar en español”, *Diálogo Filosófico*, 14/40 (1998): 61-66.- C. BEORLEGUI: “El problema de las filosofías nacionales”, *Información Filosófica*, Año II/1 (2003): 5-22-

saber, derecho de gentes..., son cauces o lugares naturales por donde discurre y camina indefectiblemente la vida humana desde que tenemos memoria de nosotros mismos como especie; son recursos que se nos ha dado para ser en la historia. Por eso el valor esencial de aquellas ideas está siempre al abrigo de los errores que el hombre pueda cometer; y por eso es posible y aun necesario acercarse a ellas de vez en cuando, para relacionarlas de mil formas entre sí y hurgar en ellas buscando su realidad más profunda, más verdadera. Entre esas ideas (realidades siempre por hacer) contamos lógicamente a la nación.

Téngase además en cuenta que los contenidos que enuncian tales ideas no se nos aparecen a manera de mónadas clausuradas a cal y canto, sin ventanas al exterior, ciegas para ver más allá de su propio límite. Ni siquiera las concebimos yuxtapuestas unas sobre otras como lo están los sillares de un edificio, sujetos simplemente a leyes de la mecánica y la física. Las genuinas realidades a que aquéllas responden, sin poder desprenderse —claro está— de lo físico, se rigen más bien por leyes químicas y biológicas, leyes eminentemente históricas y culturales, pues las vemos indefectiblemente fusionadas, imbricadas unas en otras, siempre compenetradas, siempre relacionadas históricamente entre sí..., formando en realidad un organismo que acciona y reacciona bajo el dinamismo de fuerzas interiores y exteriores de muy diversa índole.

En este ensayo deseo fijar la atención en las relaciones que puedan establecerse *in genere* entre filosofía y nación, a fin de que el lector interesado pueda sacar consecuencias para iluminar el debate que de antiguo se ha dado entre nosotros acerca de si es posible una filosofía *española*; esto es, una filosofía definida históricamente por una determinada y concreta nacionalidad europea que llamamos España. Para que mejor se entienda mi propósito he de decir que parto del supuesto de que esa hipotética filosofía, como enmarcada que está en lo que se ha llamado civilización occidental, arranca de la tradición grecorromana y judeo-cristiana, de la que sería en todo caso un punto de vista, una perspectiva histórica y, como tal, sujeta a las condiciones de tiempo y de espacio. Esto supuesto, creo con la inmensa mayoría de quienes han meditado sobre esta cuestión que la filosofía sin más es de suyo a la vez universal y particular, cosa del interior (las ideas) y del exterior (las circunstancias), de la razón pura y de la razón histórica... Y hay buenas razones para sospechar que esto último, lo particular, lo exterior, lo histórico, lo singular..., no son meros sucedáneos, apéndices o acompañantes, lacayos subordinados de supuestos señores principales, de cuyos servicios pudiera prescindirse a discreción. Son ni más y ni menos que el “lugar” de su *encarnación*, la cara visible de la única realidad existente, mutuamente condicionada en la estructura dual constitutiva de su ser ahí. Por eso, toda acción que pretenda reducir la filosofía a una de sus “caras”, sea substanciándola en sociología del conocimiento (en cualquiera de sus formas) o en pura y abstracta metafísica, lo que en verdad acaba haciéndose es matarla sin comprenderla. Es el precio de todo “idealismo”, que también se da en posturas materialistas disfrazadas a veces de “ciencia y tecnología”. En todo caso posturas incapaces de comprender lo “diferente” como parte del hecho filosófico.

Como consecuencia de esta breve reflexión, y siempre en función de clarificar el tema propuesto, podemos preguntarnos también por lo que podemos considerar lo *auténtico* en filosofía. Es evidente que de la respuesta que se dé dependerá la solución que se adopte en la tan debatida cuestión de las filosofías nacionales. ¿Qué es pues lo *auténtico* en filosofía: lo universal o lo particular, lo interior o lo exterior, la razón pura o la histórica? O como diría Ortega, ¿las ideas o el cuerpo de profesores encargado de enseñarla? ¿Qué es lo *auténtico* en filosofía: la nación a que pertenece el filósofo o su obra? Para el gran maestro madrileño no cabe duda: la obra, las ideas. Pero aquí parece que no fue consecuente con su propia filosofía expresada tempranamente en la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia, y si

no la salvo a ella no me salvo yo”³. Yo y mi circunstancia somos una estructura unitaria de integración, luego la autenticidad ha de caer lógicamente de ambos lados, pues ambos lados me pertenecen sin que sea posible una circunstancia sin un yo y viceversa. Por tanto, en una palabra, tan auténtico en filosofía es lo interior como lo exterior, lo universal como lo particular..., pues no se da ni puede darse una dimensión sin la otra, sin que por eso sean ambas lo mismo. Una cosa es distinguir en función del análisis y otra descoyuntar la realidad. Pues todo ser vivo, y la filosofía lo es en tanto criatura del filósofo, no tolera para seguir viviendo más que una distinción metódica. Aquí como en tantos otros ámbitos la regla de oro está marcada: distinguir para unir. Lo auténtico, pues, de la filosofía lo es todo, aunque de distinta manera. Y sin más preámbulo, entremos en materia.

2. Filosofía y nación

Procedamos ante todo a distinguir estos conceptos para después, si es posible, unirlos y sacar consecuencias. Es claro que en principio “filosofía” y “nación” enuncian ideas muy distintas. Sin entrar en definiciones sumarias de escuela, siempre problemáticas por su parcialidad, convengamos genéricamente que filosofía es en sentido recto un tipo especial de *conocimiento*; y nación, en primera instancia, un tipo especial de *sociedad*. Siendo pues conceptos y realidades distintos ¿habremos de concluir que no hay relación entre ellos? De ningún modo, pues es claro que no hay conocimiento humano ni por tanto filosofía al margen de la sociedad o nación en que necesariamente se produce. El “buen salvaje” es un mito, una metáfora, un símbolo para enseñar que el hombre tiene por sí virtud natural de origen, no de ejercicio, para ser bueno y sabio. Para serlo de veras se requiere educación, y eso no lo puede dar una “gacela” o una “loba” o la “selva”, sino otro hombre con medios para ello, un hombre en sociedad. Y el filósofo, como hombre que es antes que otra cosa, no es sino un ser histórica y necesariamente inserto en un espacio y tiempo determinados, en una cultura concreta, en una sociedad natural relativamente perfecta dotada de propios y característicos valores que llamamos nación, y que es la circunstancia inmediata que le permite hacer regularmente su vida física, moral, intelectual y espiritual, y en medio de ella, ese saber especial que llamamos filosofía. Hay pues entre ésta y aquella, la nación, entendida principalmente en sentido sociológico, una estrecha relación⁴.

Esta relación es en primer lugar natural y constitutiva, por lo que es posible detectarla a lo largo del proceso de formación de ambas realidades. Estas han ido tomando con el tiempo diferente figura en extensión y en intensidad, en forma y contenido, pero siempre relacionadas de alguna manera entre sí desde el mismo origen de la filosofía. Si convenimos en que ésta, tal como la concebimos en Occidente, nació en la colonia griega de Mileto y que Tales, Anaximandro y Anaxímenes fueron los primeros “filósofos”, es claro que antes que la “filosofía” fue la “nación” griega y su colonia jónica del Asia Menor; es decir, que aquella surge ante, bajo, cabe, con, contra, de, desde, en, entre, hacia, para, por, según... la nación. El nacimiento de la filosofía no se explica sólo por la admiración o deseo de saber, que decía Aristóteles; el nacimiento fue además “preposicional”, pues se la ve enlazada siempre aunque de diversa manera (procedencia, compañía, tiempo, lugar, modo, lengua...) con la comunidad esencial constitutiva a que pertenecían los primeros filósofos como hombres. No es el caso mostrar ahora el influjo de la epopeya homérica en el origen de la filosofía natural jónica, pero basta señalarlo para

³ J. ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones del Quijote*. O. C., I (Madrid 1963, 6ª ed.) 322.

⁴ Federico de CASTRO: "El concepto de nación como postulado de la historia general", *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla*, t. III (25-IV-1871): 23-30; (25-VI-1871): 121-128; (25-III-1872): 559-571.- Carlos RUIZ DEL CASTILLO: Voz “Nación” en *Diccionario de Ciencias Sociales, II* (Madrid, 1976) 301-303.

persuadirse de la estrecha conexión que existe entre la filosofía recién nacida y el suelo nutricional espiritual de la nación⁵. Cada una ha prestado a la otra un peculiar servicio.

Cuando la filosofía griega entra en Roma mediado el siglo II a. C. después de haber sido rechazada por los antiguos y rigurosos moralistas republicanos, no actúa en vacío como si el mundo romano fuera *tamquam tabula rasa*. La semilla filosófica fue depositada en un suelo cultural originario...; en, bajo, cabe... una comunidad esencial constitutiva distinta en parte de Grecia. Por ello, sin dejar de ser filosofía, adquiere ésta en Roma rasgos propios derivados de lo que genéricamente podemos llamar “lo latino”..., por más que, como dijera con verdad el clásico Horacio, *Graecia capta ferum victorem cepit*⁶. Quienes se ponen a filosofar (Cicerón, Lucrecio, Varrón, Séneca, Epicteto...) tienen ante sí no sólo la tradición escolar griega de que dependen y admiran, sino el largo pasado de su pueblo o nación con todos sus elementos constitutivos de espacio, tiempo, costumbres, religión y lengua. Lo que se llama filosofía *romana* está contenida en las obras de sus filósofos, sujetos individuales, y cada uno de ellos (hombres de carne y hueso que piensan y escriben) es el resultado de una unidad de integración estructurada que actúa y se refleja por necesidad en la obra pensada y escrita. De ahí el sello particular del pensamiento filosófico “romano”, transparente al observador atento que no ha quedado atrapado en el grandioso y benemérito positivismo de Mommsen. Quienes han penetrado en el sentido íntimo de aquel pensamiento han podido comprobar los matices de originalidad en él contenidos. El interés de la filosofía romana está precisamente en que no fue mera imitación servil del modelo griego, sino en su adaptación al lenguaje y mundo romanos. Ello ha dado por resultado en la Historia de la filosofía una perspectiva propia relativa al mundo natural, político y social (sensible sobre todo a lo práctico, apegada a la experiencia y realidades concretas) y la creación de una terminología técnica que ha condicionado, caracterizándolo, el desarrollo del pensamiento occidental⁷. No extraña pues aquel ufano y excesivo deseo de Cicerón expresado con tanto énfasis en el *De officiis*: “Sería cosa gloriosa y admirable que los latinos no necesitáramos para nada las filosofías de los griegos, y lo conseguiremos, ciertamente, si yo puedo desarrollar todos mis planes”⁸.

⁵ Vid. W. JAEGER: *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México, 1971) 150-151.

⁶ “Cautiva Grecia, cautivó a su vez al fiero vencedor”. Vid. J. Alsina: “Prólogo” al libro de Jean BAYET: *Literatura latina* (Barcelona, 1985) 8. La traducción que doy es literal, pero la prefiero por más expresiva.

⁷ El uso del latín -afirma Bayet- “resulta un embarazo para el ejercicio del pensamiento puro, una carencia de precisión en el diseño (agravada por la falta del artículo), pero, para escritores artistas, ello representa una tentadora riqueza de tonos difusos, por demás difíciles de manejar” (J. BAYET: *Op. cit.* en n. 6, pp. 28-29).- El gran historiador español, Américo Castro, cita el siguiente párrafo de Franz Cumont: “Los romanos, muy diferentes de los griegos a este respecto, en todas las épocas de su historia, han juzgado las teorías y las instituciones ante todo por sus resultados prácticos. Siempre sintieron por los ideólogos el desprecio que experimentan por ellos los hombres de guerra y los hombres de negocios. Se ha notado a menudo que, en el mundo romano, la filosofía se desvía de las especulaciones metafísicas para concentrar toda su atención en la moral. Más tarde, del mismo modo, la Iglesia romana dejará a los sutiles helenos las controversias interminables sobre la esencia del Logos divino, o sobre la doble naturaleza de Cristo. Las cuestiones que apasionan y dividen a los cristianos de Roma son las referentes a la conducta del vivir, tales como la doctrina de la Gracia” (Américo CASTRO: *La realidad histórica de España* (México, 1973, 5ª ed.) 117-118).- Cf. Franco VOLPI: “Heidegger et la romanité philosophique”, *Revue de Métaphysique et de Morale* (juillet-septembre 2001): 5-18, nº 3.-Alois DEMPFF: “Philosophie de l’Histoire de la philosophie”, en *La Philosophie de l’Histoire de la Philosophie* (Paris, 1956) 69, 75-77.

⁸ Guillermo FRAILE: *Historia de la Filosofía I* (Madrid, 1965, 2ª ed.) 657.- El mismo Plotino, que tanto hizo por recuperar el esplendor de la filosofía griega, no fue un simple imitador. En su sistema neoplatónico se trasluce de alguna manera la circunstancia romana, haciendo sufrir sobre todo a Platón una profunda transformación.- Otro concepto griego que experimenta el sello romano es el de “justicia”, inclinándolo más a lo jurídico y a lo debido que a lo prudencial. Así aparecen el “*ius gentium*” en Cicerón y la idea de justicia en Macrobio como “*servare unicuique quod suum est*” (*Ib.*, pp. 659, 781).

Cuando la filosofía se mezcla y une con el pueblo judío de la Diáspora, anunciando lejanamente una nueva época histórico-filosófica, no se pierde la filosofía sino que se transforma; toma otra orientación que le viene precisamente del lugar de su “nacimiento”, de la nación de quienes reflexionan –los piadosos judíos helenizados de Alejandría–, que a su vez influyen, sobre todo Filón, en la última manifestación de la filosofía griega, el neoplatonismo, y no menos en los orígenes de la filosofía cristiana e islámica. En realidad es una nueva y más depurada aspiración religiosa, propia de aquella época intermedia entre la Antigüedad y Edad Media, la que hace que la filosofía se abra sin más a nuevos campos de reflexión. Lo significativo para nosotros es ver cómo esa aspiración común a armonizar la filosofía con la religión da por resultado formulaciones diferenciadas, explicables no sólo por la diferente aplicación de la lógica abstracta a los sistemas griegos sino por la diversa comunidad esencial constitutiva en que son recibidos: pueblo judío (Filón), Roma cristiana (Justino), mundo greco-romano pagano (Plotino), mundo islamizado (Al-Kindi). Todos intentan conformar la filosofía con las respectivas raíces culturales y religiosas de que dependen. Ninguno se limitó a copiar, sino a recrear en, para, con, desde, ante... su ámbito la herencia griega recibida. La universalidad de la filosofía no fue obstáculo para que se coligara con la diferencia cultural del pueblo receptor, ofreciendo cada uno a su vez una respuesta (una perspectiva, diría Ortega y Gasset) con pretensión de validez universal.

La nueva conciencia religiosa e ilustrada en sus distintas versiones poco o nada tenía que ver con la de los antiguos poetas ni con los dioses del Olimpo griego o del Panteón romano. Era una fuerza que empujaba a la misma filosofía a la purificación del principio originario, a la afirmación de una Unidad trascendente (concebida de forma distinta en cada una de las áreas o naciones culturales), principio único de todo ser y conocer. Misteriosamente enlazaba esta aspiración con la que se inició la aventura filosófica en los presocráticos, sólo que ahora aquel arjé venía envuelto en cuatro modelos filosófico-religiosos unificadores de otras tantas conciencias comunitarias, origen y efecto a su vez de diferentes nacionalidades.

No es que la filosofía griega se hubiese perdido en aquel renacimiento religioso, como insinúa mi querido y siempre admirado maestro Guillermo Fraile⁹. Lo que hizo más bien fue transformarse, abriéndose a nuevos ámbitos de exploración y reflexión, como él mismo reconoce en otro lugar¹⁰. En cada uno de esos ámbitos se quiso hacer filosofía sin más, y en cada uno resultó condicionada por el peculiar y respectivo *sitz im Leben* o “mundo de la vida”: lengua, religión, costumbres, territorio, clima, historia común... No es extraño pues que al igual que Cicerón que, estimando en mucho lo griego quiso hacer filosofía “latina”, sin por eso dejar de ser filosofía, Filón de Alejandría, llamado el “Platón hebreo”, judío helenizado, intentó elaborar una filosofía “más verdadera” que la griega empujado por el acerbo de su propia cultura étnica; o Justino, palestino de Samaria, formado también en la tradición filosófica griega, partiendo de ella y sin dejar el tribón, el hábito típico entonces de filósofo, intentó igualmente elaborar una filosofía “más segura y provechosa” por concordar con la fe cristiana predicada desde hacía apenas cien años en su nación¹¹; o Plotino, egipcio helenizado, bien instalado en la Roma imperial pagana, hizo la síntesis más pura y acabada de filosofía greco-romana, estimulado por los valores antiguos de aquel viejo mundo en transformación; o el más lejano al-Kindi, persa islamizado, conocido como el primer gran filósofo musulmán, elaboró su sistema de pensamiento estimulado por la herencia griega implantada en su país por los cristianos sirios (neoplatonismo), recreándola sobre la base de la fe coránica que asimismo recibió en y de su nación.

⁹ Guillermo FRAILE: *Op. cit.* en n. 8. Tomo II (Madrid, 1960) 3.

¹⁰ Id., *Op. cit.* en n. 8, pp. 685-687.

¹¹ San JUSTINO: “Diálogo con el judío Trifón”, en *Padres apologistas griegos*. Siglo II. Introducciones, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno (Madrid, 1954) 314-315.

Idéntica relación entre filosofía y nación vemos a lo largo de la Edad Media. La filosofía que se hace durante esos más de mil años, toda ella marcada por la fe religiosa, tiene no obstante distinta configuración según la nación a que pertenecían los filósofos. Estos se mueven en los tres universos religiosos conocidos, y aun cuando usan idénticos elementos base de origen greco-latino, configuran sistemas singulares debido sin duda, entre otras condiciones, a la herencia cultural de la comunidad esencial constitutiva a que pertenecen y se adaptan. Además, tras la disolución del Imperio romano a fines del siglo V comienzan a surgir las nuevas nacionalidades, y con ellas centros de poder, espacios, tiempos, lenguajes y medios diferenciados; en resumen, plurales “moradas vitales” que impregnan de peculiar sello la obra cultural de sus moradores, entre ellos la de los filósofos... españoles, franceses, italianos, ingleses...¹². Y esto ocurre así también en las épocas moderna y contemporánea, y acaso con mayor contundencia y claridad por el papel estructurador y dinamizador de la conciencia social que ha jugado el Estado desde el siglo XV en adelante. Y es que, como escribe con sobrada razón Américo Castro, “en la vida se encuentra tanto el yo pensante como lo que da ocasión al pensamiento: todo existe y se da en la totalidad básica y omniabarcante de la vida, la cual está en ella misma...”¹³.

También dejó dicho unos años antes Ortega y Gasset que “pensar es dialogar con la circunstancia”¹⁴. Y qué duda cabe que en la circunstancia de cada cual, aparte la familia, comunidad esencial constitutiva primaria, la nación ocupa junto a ella un lugar destacado, aunque secundario, por las posibilidades de toda índole que ofrece para configurar la vida¹⁵. Quiere esto decir que la nación forma de suyo, cualquiera que sea el momento evolutivo en que se halle, un elemento primordial del propio pensamiento. De ahí que, como dijo el mismo Ortega en otro lugar, toda obra o acción humana (escribir libros de filosofía o de ciencia por ejemplo) es en algún sentido, además de una obra o problema científico o filosófico, una obra y problema “nacional”. La nación es pues parte integrante de nuestra realidad más personal..., “y si no la salvo a ella no me salvo yo”; esto es, si no la conozco y la amo y la sirvo y no busco su sentido con el esfuerzo y sudor de mis mejores obras, mi futuro queda como suspendido en el aire..., perdido y sin orientación. “Benefac loco illi quo natus es”, afirma el mismo Ortega con frase bíblica, como recordándonos la existencia de un sagrado mandamiento más de índole universal y natural.¹⁶

¹² La expresión “morada vital” es una figura historiable puesta en circulación por Américo Castro. Pretendió superar con ella la mera caracterización psicológica de los pueblos poniendo más bien el acento en la estructura vital desde la que es posible comprenderlo en sus grandes y pequeños hechos. Cada pueblo, grande o pequeño, la tiene e impregna de ella a sus naturales, entre los cuales se cuentan los filósofos (*Op. cit.* en n. 7, pp. 109-115).- Cf. José Luis GOMEZ MARTINEZ: *Américo Castro y el origen de los españoles* (Madrid, 1975) 111-114.

¹³ A. CASTRO: *Op. cit.* en n. 7, p. 116.

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET: “Prólogo a la “Historia de la Filosofía”, de Emile Bréhier”, en OC, VI (Madrid, 1964, 6ª ed.) 391.

¹⁵ Jakob FELLERMEIER: *Compendio de sociología católica* (Barcelona, 1960) 31.

¹⁶ J. ORTEGA Y GASSET: *Op. cit.* en n. 3.- Se me ocurre aquí hacer una glosa a propósito del *natus es* de la frase bíblica. “Natus” es vocablo emparentado con “natura”, “nativus” y “natio”, y los cuatro derivan de “nascor”, que significa nacer, criarse, formarse, venir al mundo, etc. Así pues, el término “natio” (nación) remite a “lugar de origen y nacimiento”. Ahora bien, ¿cuál es ese lugar primero para nosotros y, por tanto, nuestra “nación” primera y más natural? Sin lugar a duda, la *madre*. Ella constituye por sí misma nuestro *ius soli* primordial; en ella somos implantado y de ella respiramos, nos alimentamos, vivimos..., nos hace posible. De ella oímos las primeras frases o palabras, quizá no recordadas con claridad, pero sin duda las más importantes para nuestra salud afectiva. Pero ella no está sola; es ella y su circunstancia (física y espiritual; la patria y la patria, la historia con todos sus ingredientes), que ha de salvar (en el sentido orteguiano) si ha de salvarse ella. La madre, pues, y su circunstancia nos constituye, y a su vez nosotros hemos de salvarla (madre y circunstancia de ella) para salvarnos. La madre es la mejor imagen y símbolo real de la nación. Y así como no nos quedamos en la madre, pero partimos siempre de ella y la llevamos dentro; es nuestro supuesto

3. Filosofía nacional

La relación entre nación y filosofía parece pues clara y natural. Puede afirmarse sin miedo a errar que la filosofía ha sido hecha siempre en una nación; esto es, en un tipo determinado de sociedad. Y eso, ni los más acérrimos defensores de la universalidad de la filosofía lo niegan, pues que tampoco niegan el carácter sociable del filósofo en cuanto hombre. Pero ¿puede haber una relación tal que lleve a la filosofía a convertirse en *nacional*? Esto ya no se ve tan claro. Todo depende del tipo de relación que se establezca entre una y otra entidad. La relación puede ser de muy distinta clase y, dentro de cada una, tener distinta intensidad.

En principio podemos establecer que la filosofía (los filósofos y la práctica filosófica) puede relacionarse genéricamente con la nación en forma político-administrativa, económica y ética. La *primera forma* tiene que ver con la acción típica del poder político de la nación que a través de sus órganos institucionales regula, reglamenta u organiza la filosofía en planes de estudio, libros de texto, programas, titulaciones, cuerpo docente, etc. Dicha acción conduce a una filosofía “administrada” que por la autoridad de quien depende (instituciones nacionales) podríamos llamar “nacional”¹⁷. La *segunda forma* de relación tiene que ver con la creación de medios de todo tipo puestos a disposición de los filósofos todos de una nación para facilitar o estimular su labor. Aquí cabe también una cierta apelación a lo nacional por el lado geográfico y representativo de la acción intentada. Por ejemplo, puede haber y de hecho hay congresos, sociedades, editoriales, premios, becas, bibliotecas especializadas..., llamados nacionales o de alcance nacional. La *tercera forma* de relación es de tipo más personal y libre, más creativo e íntimo, y tiene que ver con el grado de compromiso que cada filósofo asume en su obra con los rasgos que considera más propios de la tradición filosófica de su país, dando por resultado un producto, una obra filosófica que, por transparentar de forma notable esos rasgos, bien puede llamarse y con atribución más ajustada que en los casos anteriores, “nacional”. Ya se ve pues que en este campo puede haber, y de hecho hay, varias lecturas de la tradición nacional. Lo esencial es que dichas lecturas puedan presentar para su legitimación apoyos históricos positivos de cierta densidad y representación, pues es en la historia propia donde está la condición y posibilidad de una filosofía nacional en el sentido propuesto.

Esto nos lleva a afirmar que no toda filosofía hecha en una nación es igualmente nacional, lo que no significa que una filosofía de baja o nula intensidad nacional no sea buena filosofía en sí misma o que no contribuya a su modo a una obra “nacional” por el enriquecimiento que supone del patrimonio filosófico común¹⁸. En algún sentido toda filosofía es nacional; esto es, arrastra algo de la nación a que pertenece el filósofo, pero no todas tienen el mismo grado de nacionalidad. Por otro lado tampoco el apelativo

inevitable y originario..., así la nación. Y el filósofo, por mucha y profunda filosofía que fabrique, no deja de ser humano y tener madre... Filosofía nacional es la que se configura como genuina filosofía en el espacio, tiempo y lengua de una “matria/patria” en el sentido propuesto. Ella pretende dar respuesta a los problemas filosóficos universales en perspectiva de la vivencia histórica peculiar de la nación. Esas respuestas, aun racionalizadas, arrastrarán el *humus* de los primeros balbuceos..., como el hombre que ha tenido madre. Por tanto, el problema fundamental de la filosofía nacional es el problema mismo de toda filosofía desde Platón: pensar el ser y el no ser, lo uno y lo otro, lo particular y lo universal, el *humus* y el *cosmos*...

¹⁷ Sobre la existencia, caracteres y condiciones de este tipo de filosofía puede consultarse: A. HEREDIA: “La filosofía en el Bachillerato español”, en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 1978) 83-86.

¹⁸ En España, por ejemplo, todos los que hacen filosofía son filósofos españoles, pero no todos hacen filosofía igualmente *española*. Es claro que Unamuno, Ortega y Gasset y María Zambrano, entre otros, hacen filosofía *española* en un grado más o menos elevado; no así en cambio Amor Ruibal o Zubiri, cuya producción filosófica, siendo española por el lugar de nacimiento, y además de una calidad excelsa como filosofía, no lo es *española* en el mismo sentido y grado que la de los anteriores.

“nacional” es por sí mismo garantía de calidad filosófica. El apelativo se refiere únicamente a la actitud y compromiso del filósofo en su obra con aquello que considera ser la tradición o una de las tradiciones genuinas de su pueblo en este campo. Partiendo de la tradición; esto es, pensando “preposicionalmente” en ella y desde ella, integrándola, se puede hacer buena o mala filosofía, pero será filosofía nacional porque hay en ella una perspectiva o punto de vista especial que nace de prestar atención a ciertos temas y problemas, modos y géneros de expresión, fuentes y corrientes o escuelas..., que tienen que ver con la “morada vital” en que se ha desenvuelto la vida histórica de su pueblo...; en definitiva, en toda filosofía nacional hay un empeño por clarificar, por comprender, la propia vida colectiva, por buscar su sentido histórico para mejor explorar su presente y las posibilidades de futuro.... La filosofía nacional eleva la vida e historia nacionales a objeto filosófico con todas las consecuencias, y a su vez, la cultura nacional ofrece las condiciones de posibilidad y explicativas de la filosofía que emerge en y de ella.

Ahora bien, un mismo autor puede escribir obras de muy distinto tipo y compromiso, según sea el objetivo principal que persiga en cada momento. Puede dar a luz obras eminentemente nacionales o no (caso de Ortega y Gasset, por ejemplo, y de otros muchos filósofos), pero lo que no puede renunciar es a que su obra de contexto y objetivo nacionales sea filosófica, que es el sello común de distinción de su gremio en cualquier parte donde se dé. En resumen, que la filosofía nacional, si ha de ser registrada en los repertorios de la actividad filosófica, no puede dejar de ser filosofía. Será de buena, mala o regular calidad, como ocurre con todos los objetos materiales o espirituales, aparte que la calificación dependerá de los criterios de valoración, pero en todo caso ha de mostrar en su constitución un minimum filosófico exigible.

Lo que ella aporta es sólo, como diría Ortega y Gasset, una diferencia llamémosle exterior: ser una filosofía de proximidad hecha a, ante, bajo, cabe, con, contra, de, desde, en, entre, hacia, hasta, para, por... la nación..., pero no por eso menos filosofía y, por tanto, con no menos pretensión de validez universal. Porque, como hemos dejado dicho más arriba, lo exterior no es sin más lo inauténtico de la filosofía. Lo exterior y visible no son sucedáneos de lo interior sino el “lugar” de su encarnación, su “cuerpo”. La perspectiva nacional, limitada y relativa, es la condición para que lo universal y absoluto se revele. De ahí la importancia y necesidad de prestar atención a las filosofías nacionales. Es a través de ellas como accedemos a la filosofía sin más. Pero eso sí, con la ventaja de no perder la riqueza de los matices que suelen desaparecer en una consideración puramente lógica y formal (sintética en suma) de la historia de la filosofía. Por ello una historia nacional de la filosofía, al asumir ésta como parte integrante de la cultura de un pueblo, puede contribuir de manera más notable que otra elaborada con criterio puramente lógico o abstracto a que el pueblo del que se predica comprenda y conozca mejor los problemas filosóficos. Los ve como naciendo de sí mismo, de su propia vida. Un motivo más para calibrar su importancia y la necesidad de su estudio¹⁹.

Pero debemos recordar que el mismo concepto de filosofía nacional no ha gozado de buena prensa. Se ha negado ese carácter sobre todo a la filosofía de los países ibéricos e iberoamericanos, negación compartida durante mucho tiempo por amplios sectores de esos mismos países. Incluso se ha negado que tuviéramos ninguna filosofía. Hoy ha cambiado la situación, pero aún está muy extendida la conciencia de que en nuestros países no ha habido filosofía nacional propiamente dicha (o al menos una filosofía digna de ser historiada), y por eso muchos no comprenden todavía qué es lo que se quiere decir con eso

¹⁹ No tiene pues nada de extraño que un autor tan poco proclive a las filosofías nacionales como Karl Praëchter, dijera que “es importante para el método de la historia de la filosofía el considerar a ésta en estrecha unión con toda la vida cultural de una nación” (Cit. por Emilio LLEDÓ: *Lenguaje e historia* (Barcelona, 1978) 234.

de filosofía portuguesa, española, hispánica o iberoamericana, y mucho menos comprenden la utilidad que pueda tener el conocimiento de unas filosofías nominadas con tales gentilicios²⁰.

Es evidente también que nuestras respectivas historias nacionales de la filosofía, a pesar de la mayor presencia institucional alcanzada en los últimos tiempos, no se hallan aún sólidamente establecidas en el ámbito académico y docente. La filosofía española, por ejemplo, continúa teniendo una posición muy débil entre las disciplinas hermanas de su Facultad al no ser considerada por lo general como asignatura obligatoria en la formación histórico-filosófica de nuestros estudiantes. Y en la Enseñanza Media, a esa edad en que el adolescente toma contacto por primera vez con la cultura de su pueblo de una forma orgánica, reflexiva y crítica, puede decirse que brilla por su ausencia. Más aún, los juicios de valor, equívocos e ironías que han de oír con harta frecuencia sobre tales filosofías –sobre su nombre, contenido y estatuto científico– reflejan un ambiente enrarecido y difícil, duro, escasamente permeable a la comprensión, capaz por su reiteración de insensibilizar para siempre al joven oyente para esta rama del conocimiento que tan estrechamente le toca. Lo que aún se dice o escribe a veces está bien claro: no se entiende ni la existencia ni la utilidad ni el sentido de nuestras “pobres” filosofías nacionales... Trabajo arduo es pues intentar someter a rigor analítico y prueba histórica el cuerpo no siempre erguido y bien plantado de esas filosofías. Pero precisamente por ello la tarea es tanto más urgente y necesaria.

4. Disquisición sobre una falacia

Lo primero que hemos de intentar para no quedar atrapados en la indiferencia o desgana es descubrir la falacia y la inconsecuencia que hay detrás de todo este asunto. Por ceñirme al campo más cercano a mi experiencia, pero aplicable sin duda al ámbito portugués e iberoamericano, resulta que quienes niegan la existencia de una filosofía española propiamente dicha (o portuguesa e iberoamericana) lo hacen en virtud de un juicio de valor. Como dichas filosofías no tienen importancia ni corren por los ríos de los manuales más acreditados de Europa ni los grandes pensadores que en ellos figuran han contado con ellas para nada..., no existe. Como no vale, no existe: esta es la falacia que consiste en confundir un juicio de valor con otro de existencia. Piénsese que el juicio de existencia se refiere al mero hecho de “estar ahí” una cosa, y el de valor a una relación de ella con ciertos criterios que se supone miden su calidad o importancia respecto de algo. Suelo repetirlo a mis alumnos: “Yo no soy importante, pero existo”. Pues igual pasa con las filosofías iberoamericana, portuguesa y española. Además, para saber si son o no importantes o al menos para averiguar su valor, hay que conocerlas y estudiarlas, pues de lo contrario la adhesión a los juicios de valor es puramente mimética y ciega. Cosa que no dice nada bien de quienes tienen por oficio el pensamiento libre y crítico. Aparte de que todo juicio de valor se hace siempre en función de un determinado fin; es siempre relativo y condicional. El hecho es que no todo vale igualmente para todo. Probablemente, quienes una vez purificados de la falacia se pongan a estudiar nuestras filosofías nacionales sacarán la conclusión de que su conocimiento es inútil para comprender la marcha general de la filosofía en ciertas épocas, pero no así en otras; y en todo caso admitirán que su conocimiento es importante y valioso para comprender a los pueblos de quienes se predica y las han producido. Si es que no es ya necesario para replantearse el mismo concepto de filosofía sin más.

²⁰ Carlos BEORLEGUI: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (Bilbao, 2004) 23-25, 33ss.- El debate sobre la cuestión de las filosofías nacionales sigue abierto en todo nuestro ámbito lingüístico (Perú, Méjico, Argentina, Chile...), con muy ricas aportaciones conceptuales y metodológicas.

¿Pero cómo se explica que algo tan evidente y de tanto bulto (nuestras respectivas filosofías nacionales) se haya puesto en duda alguna vez o haya sido despreciado hasta el punto de haber obstaculizado durante tanto tiempo la normalización de su estudio? Se me ocurren dos razones: la ignorancia o el exceso de preocupación originado por la adhesión pétrea a doctrinas herméticas, lo que puede originar una cierta estrechez conceptual y metódica poniendo en peligro el sentido histórico tan necesario para tratar este tipo de realidades. Normalmente van asociadas ambas razones, pero pueden darse por separado. Dejando a un lado la ignorancia, cuyas causas son muchas veces ajenas a quienes la sufren y fácilmente resoluble con tiempo y buena voluntad, detengámonos en la segunda, la más corrosiva y pertinaz, precisamente porque parece que nace de una pretendida toma de postura científica²¹.

El investigador que se interna en el campo de la historia encerrado, que no abierto, en rígidos supuestos de escuela, no suele ver lo que tiene delante si no es dando una vuelta más de llave a su particular área de supuestos. Desde esa atalaya, a veces verdadera torre hermética, lo divisa todo y fuera de allí le resulta muy difícil ver otra cosa que sí mismo. No es que patrocinemos una neutralidad imposible tal como pretendió en su tiempo el positivismo. Como dice Lledó, “la historia se hace desde un determinado presente histórico, al que el historiador no puede ni debe rehusar, pero esto es muy distinto de proyectar sobre la historia el entramado de un sistema, y buscar en ella su confirmación”²². Sabemos que sin prejuicios –nuestros andadores mentales– no es posible ver ni pensar, pero tan necesario es tenerlos como darnos cuenta de que los tenemos y ponerlos en cuarentena siempre que lo exija el análisis metódico de la realidad. Para eso se requiere, además de competencia teórica y corrección en el uso de los procedimientos, dejarse llevar de la pasión de verdad, la única que de veras nos puede empujar a mirar más allá de los necesarios prejuicios, genuina virtud heroica del auténtico intelectual.

El historiador excesivamente preocupado por rígidos supuestos de escuela o por cualesquiera otros que no sea el deseo de la pura verdad de la cosa (siempre difícil, siempre por alcanzar...), se conduce al modo de aquel sorprendente espectador que ante los espejos de feria se deja llevar del dicho “así es, si así os parece”, y en vez de reírse de sí mismo piensa que la realidad es tal como allí se le ofrece. De pronto se ve excesivamente gordo o flaco o deformado por cualquiera de sus puntos corporales y, como angustiado, pide con toda seriedad y urgencia remedio a sus supuestos males. Si esto ocurre delante de nosotros no cabe duda que lo tomaríamos por alguien que ha perdido el juicio, pues es claro que no se da cuenta de la naturaleza propia de aquellos espejos, destinados precisamente a deformar la imagen y hacer reír en consecuencia. El historiador excesivamente preocupado tampoco es consciente a veces de la naturaleza propia de los materiales (libros o textos) que se le ofrece a su consideración. No se da cuenta de que son antes que otra cosa lenguaje que pide de suyo antes de nada ser leídos. Se conduce al modo de un miope muy particular que, connaturalizado tanto con sus anteojos (su rigidez ideológica), no le permite “ver” más allá de lo que alcanza su graduación, y los libros o textos no se les aparecen como tales en su horizonte sino disfrazados de su enferma imaginación y, por tanto, anulados su sentido más originario. Tanto el historiador miope como el contemplador de los espejos de feria ven físicamente los mismos objetos que una

²¹ Es el investigador que, al decir de Emilio Lledó, procede de forma *antihistórica*. Una tal posición “busca en la historia no sólo la confirmación de un determinado sistema, desde el que se parte para interpretarla, sino la automática eliminación de toda filosofía que no se pueda armonizar con aquella de que se parte. Esta actitud parece arrancar de un punto de vista científico, pero en el fondo no es sino una postura dogmática. Su pretensión no es objetiva sino subjetiva. No se trata de que el pensamiento se adecue a la realidad intentando seguirla en su desarrollo, sino de que la realidad se acomode al pensamiento siguiéndolo en su esquematización” (Emilio LLEDÓ: *Op.cit.* en n. 19, pp. 238-239).

²² *Ib.*, 239.

persona de buena visión, sólo que la “lente” o la “mente” de aquellos, inconscientemente por lo general, hacen sufrir a estos una tal transformación, que se les presenta desnaturalizados.

Por ejemplo, si llevamos a una biblioteca a un investigador muy escolastizado en no importa qué escuela negadora de la filosofía de nuestros países y le mostramos con toda la ingenuidad del mundo estanterías repletas de libros de Lógica, Epistemología, Metafísica, Teoría del conocimiento, Ontología, Cosmología o Filosofía de la Naturaleza, Ética, Teología natural, Historia de la filosofía, Estética, Antropología, Filosofía de la ciencia, de la cultura o de la historia, etc., etc, escritos por españoles o portugueses e iberoamericanos de todos los tiempos, y le decimos: -“He aquí la filosofía española, portuguesa o iberoamericana”. Nuestro buen hombre, si es que no nos espeta la negativa a bocajarro por no poder ver unidos términos aparentemente tan contrapuestos para él, nos dirá: -“Espere”. Tomará al azar algunos libros y, apenas ojeados, se volverá a nosotros diciendo tajantemente: -“¡En España (o en Portugal o en Iberoamérica) no hay filosofía!”. -“¡Cómo! -replicaremos-, ¿no están ahí los libros?”. Nuestro acompañante nos echará una mirada entre escéptica y burlona, dándonos a entender que aquello no merece la pena de ser leído; o dicho con otras palabras, que la supuesta filosofía que se dice que hay en Iberoamérica, España o Portugal no tiene tal o cual supuesta calidad, no tiene importancia y, por tanto, no merece ser estudiada. Es como si no existiera. He aquí pues la falacia o confusión de juicios de que más arriba hemos denunciado.

Ahora bien –preguntamos–, ¿resuelve la negativa para la ciencia el enigma que se tiene delante? ¿Lo explica o comprende? Evidente no. De ahí la esterilidad científica de la visión excesivamente preocupada. Porque, a la verdad, los libros con los nombres de sus autores y fechas a pie de portada seguirán allí, testimonios mudos de épocas próximas y lejanas. Más aún, llegarán otros nuevos, las estanterías se llenarán y habrá que habilitar más espacio para contenerlos... Pero nuestro hombre seguirá en sus trece y no admitirá la realidad que tiene delante de los ojos. ¿Por qué? Porque su visión padece distorsión producida por su “lente”, y no se da cuenta de algo tan sencillo como que un libro de filosofía o de lo que quiera que sea (por muy mediocre que parezca o muy alejado que esté de nuestra posición doctrinal) es antes que nada *lenguaje*, texto muerto que está pidiendo de suyo diálogo, solicitando lector para volver a ser *texto vivo* y mostrar así el complejo mundo que lleva dentro²³. En definitiva, nuestro hombre no variará de opinión porque, falto de la pasión de verdad y de sentido histórico, que le haría salir de su miopía, carece de órganos elementales para interesarse por otra cosa que no caiga bajo el signo de su visión. Si de él dependiera, nuestras filosofías nacionales y las de otros muchos países, guardadas en bibliotecas inmensas, estarían condenadas a un permanente silencio. En el fondo, tal actitud antihistórica manifiesta falta de respeto por el lenguaje y nula comprensión de la naturaleza cultural de la filosofía.

Esta, como producto que es del hombre de carne y hueso, está enraizada en la cultura y en la historia, y ello lo testimonia mejor que otro tipo de historia las historias *nacionales* de la filosofía. “Las cosas y los hombres –escribía hace algunos años un célebre teólogo salmantino– estamos en el lugar y en él somos: somos desde él, con él y por él, en una interpenetración que termina haciendo que ese lugar en cuanto tal nos configure a nosotros y que nosotros lo configuremos a él. El lugar es una realidad que pertenece no sólo al mundo de la física o de la metafísica. No sólo está en relación con el espacio sino con el ser; y desde uno y otro establece el marco en el que la vida humana recibe consistencia y

²³ E. LLEDÓ: *Op. cit.* en n. 19, pp. 77-80, 136-137, *passim*.

sentido”²⁴. También, por extensión, y como lo hemos mostrado más arriba, toda filosofía está en un lugar, en una cultura, y es en él y con él. Tratemos, pues, ahora de los caminos que, en mi opinión, pueden conducir a tener una tal historia según lo pide la hora actual. Nos moveremos en el terreno de los principios y con la mayor brevedad posible.

5. Sobre el método

Es doctrina bien establecida que un método, para que pueda cumplir a satisfacción su papel, ha de acoplarse a la índole del objeto que investiga, pero por otro lado, también es sabido que el mismo método puede contribuir por su parte a descubrir o perfilar la índole de su objeto; a abrir otros caminos que conduzcan a un conocimiento más rico y profundo del objeto. De ahí que la ciencia y su método deben ser siempre contemplados en interacción, conjuntamente, pues la realidad y su verdad que en aquella se descubre no se nos dan nunca al margen del camino recorrido. No vale pues cualquier método para no importa qué tipo de realidad ni tampoco descansar en uno para siempre, como si no le afectase el descubrimiento de un nuevo dato o punto de vista. Ello significaría tanto como introducir el azar como ley suprema de la ciencia o el ir a tontas y a locas en el trabajo intelectual; significaría en última instancia estancar los conocimientos en un punto fijo y cerrar los ojos y los oídos al curso siempre móvil de la realidad histórica²⁵. Es claro pues que el método que haya de emplearse en el estudio de las filosofías nacionales exige ante todo adecuación a la realidad histórica de éstas, pero por otro lado estas mismas realidades histórico-filosóficas se nos harán más ricas y patentes en su verdad compleja gracias al método que se aplique, el cual se verá afectado (rechazado, enriquecido o corregido) por lo nuevo que se descubra en aquellas realidades. De ahí la necesidad de abordar la cuestión metódica teniendo a la vista los modos de ser y obrar de los términos en cuestión (punto de vista ontológico y de los principios) antes que meternos de hoz y de coz en estrategias concretas de procedimiento (punto de vista técnico y pragmático).

Parto pues aquí de un concepto genérico de metodología como la búsqueda y construcción de un camino dado en parte y siempre por hacer para llegar a una realidad histórica dada también en parte y siempre por hacer. No se trata por tanto ahora de describir métodos concretos de acercamiento a las filosofías nacionales. No voy pues a referirme ni al método histórico-crítico ni a ninguna técnica especial de investigación. Sobre estas cuestiones sabemos que hay mucho escrito y, no sólo eso, sino practicado usualmente por una asamblea de investigadores como ésta. No cabe pues pensar que se me haya invitado a hablar aquí de los recursos y procedimientos que ustedes emplean ordinariamente en su trabajo. Lo que a mí se me ha podido pedir, creo, ha sido exponer los aspectos esenciales que, según mi punto de vista y cualquiera que sea el procedimiento emprendido, encierra la ocupación metódica con la realidad filosófica nacional. Pues bien, una historia nacional de la filosofía pide con mayor razón que otra alguna la búsqueda y construcción de un procedimiento de amplio espectro. Y ello porque lo exige la índole y realidad de su objeto, que es a la vez histórico-filosófico e histórico-nacional. Una filosofía nacional forma parte indivisa de la historia general de la filosofía y de la historia particular de la nación. Y si aquella no puede hacerse lícitamente teniendo sólo en cuenta el proceso lógico de las ideas que contiene, pues éstas son siempre ideas de un espíritu encarnado que

²⁴ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL: *El lugar de la teología* (Madrid, 1986) 14.- Algunos aspectos de interés sobre la relación filosofía y nación o cultura pueden verse en *El mundo como responsabilidad* (Barcelona, 1961) 16-48.

²⁵ Escribía Menéndez Pelayo en su madurez que “nada envejece tan pronto como un libro de historia. Es triste verdad, pero hay que confesarlo. El que sueña con dar ilimitada permanencia a sus obras y guste de las noticias y juicios estereotipados para siempre, hará bien en dedicarse a cualquier otro género de literatura, y no a éste tan penoso, en que cada día trae una rectificación o un nuevo documento” (M. MENENDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos Españoles* (Madrid, 1965) 24, t. I.-

obedece a estímulos de muy diverso origen, mucho menos debe seguirse la exclusiva vía lógica y doctrinal para estudiar y comprender el nacimiento, evolución y desarrollo de las llamadas filosofías nacionales. No se olvide que éstas son un elemento de conocimiento y comprensión tanto del sujeto de quien se predica (la nación) como de la misma idea o imagen de la filosofía sin más.

Obsérvese además que tanto la realidad histórica de las filosofías nacionales como el conjunto de técnicas y procedimientos que permiten hallarlas y describirlas no se nos dan en estado puro sino mediante una teoría, que es como la luz o faro (conjunto de ideas) que ilumina el campo que se trata de conocer y aun el camino para mejor recorrerlo. Pero una teoría es un “artefacto” múltiple y heterogéneo hecho no sólo de conocimientos puros sino de deseos, prejuicios, intereses y sentimientos, muchas veces inconscientes o desviados del fin propio de la investigación. Hoy se habla con mucha insistencia de la “inteligencia emocional”. De ahí que en todo método globalmente considerado debemos distinguir además de la *teoría* que nos permite ver y significar, las diversas *técnicas de trabajo* que nos permiten actuar de una determinada manera y la compleja *realidad* histórica a que se aplica, que es en definitiva la piedra de toque de todo el proceso... Realidad que se nos da a los historiadores a través de las *fuentes*. Se ha de contemplar además, como parte integrante del mismo método, una *deontología*; esto es, un para qué se investiga, el conjunto de valores o motivaciones que sostienen el trabajo del investigador. Este puede marrar si condiciona su trabajo intelectual a otra cosa que lo que pide de suyo su oficio, que no es sino la búsqueda y esclarecimiento de la verdad de la cosa misma; en nuestro caso, la historia nacional de la filosofía. Va dicho, pues, que a esa verdad no se llega sólo por el camino de la técnica o de la teoría. Naturalmente, el investigador puede poner su oficio al servicio de otros fines llegando incluso a emplear consciente o inconscientemente medios no adecuados. Pero el lector atento y bien formado sabrá distinguir y evaluar el producto de la investigación en cuanto obra histórico-filosófica.

Ciertamente que no podemos acercarnos a las filosofías nacionales ni a sector alguno de la realidad sin prejuicios, pero estamos obligados por diversos títulos a contrastarlos con la piedra de toque de la realidad que se nos revela a través de ciertos procedimientos. Cuatro son pues los elementos esenciales del método: teoría (luz), técnica de aproximación (pragmática), deontología (ética profesional) y la realidad (fuentes) que se trata de investigar. Un método adecuado y bien aplicado está llamado a modificar (enriquecer o corregir) la teoría. Esta a su vez, modificada, puede favorecer una mirada más penetrante de la cosa y descubrir en ella nuevos perfiles. El método pues es una especie de círculo abierto y dinámico en que todos los elementos que lo componen están imbricados y contribuyen a crear ciencia bien fundada. La libertad del investigador (una libertad relativa y razonada) se da sobre todo en la asunción de una u otra teoría y en los fines a cuyo servicio pone la investigación; en cambio hay menos juego para una libertad responsable en cuanto a la competencia profesional y uso de los procedimientos técnicos que se supone debe tener todo investigador en el ejercicio de su oficio a fin de que su producto sea una obra bien hecha desde ese punto de vista interno. Por último, el investigador se debe a la realidad histórica, a la verdad posible que de ella sea dable decir en cada momento con los medios disponibles, y en este punto ninguna libertad legítima tiene para modificarla a su antojo en ningún sentido. A ella se debe como testigo cualificado, no como manipulador²⁶.

Visto pues los principios de que parto, procedo a continuación a abordar en concreto y de forma esquemática la cuestión de la metodología de las filosofías nacionales. Ante todo conviene decir que se trata de un camino *multidireccional* puesto que el objeto de que se trata es multiforme. La filosofía nacional es una realidad histórica compleja en la que confluyen aspectos heterogéneos, cada uno de los cuales requiere distinto tratamiento. Por

²⁶ M. MENENDEZ PELAYO: *Op. cit.* en n 25, pp. 42-44.

un lado pertenece a la historia de la filosofía y por otro a la historia cultural de un país. El método con que haya de abordarse un tal objeto debe pues, sin perder su unidad esencial, dar respuesta a lo que requiere su naturaleza mixta. Por ser un objeto de la historia de la filosofía ha de poder ser sometido a todas las exigencias de ésta para su reconocimiento y estudio; y por ser objeto de una historia nacional determinada, al ser ésta la condición y circunstancia en que se da, debe ser reconocido y estudiado como un elemento más inserto en las tradiciones culturales del país, de las que será en parte reflejo.

Va de suyo que lo primero es el *reconocimiento* del objeto; esto es, la existencia de la filosofía como realidad histórica de tal o cual país. Ello supone un previo concepto de la cosa que por principio y atendiendo a la naturaleza de ésta no debe ser rígido sino abierto e inclinado más a lo histórico que a lo sistemático. Juegan aquí dos ideas fundamentales: la idea de filosofía y la de nación. Para lo primero basta aceptar como filosofía lo que en cada momento se ha tenido por tal partiendo de la tradición griega²⁷; para lo segundo se ha de aplicar a los diferentes países las coordenadas de espacio, tiempo y lenguaje de su proyección histórica y cultural a fin de determinar su formación y desenvolvimiento como tal comunidad esencial constitutiva²⁸.

Una vez en posesión de la necesaria y mínima base conceptual, se ha de proceder a la identificación o reconocimiento del objeto; a establecer su “ser-ahí” como un hecho de experiencia. Ello supone la exhumación de textos y documentos (fuentes) que informen de la filosofía y sus modos a lo largo del tiempo en un determinado país o nación. Es una tarea de investigación bibliográfica y documental prioritaria destinada a levantar una biblioteca-archivo, verdadero objeto material de la historia nacional de la filosofía y base de su existencia para nosotros. Es la fuente de donde ha de manar junto con otras de la vida común el conocimiento que se busca. La selección de textos habrá de hacerse lógicamente atendiendo a las coordenadas mencionadas. Por otro lado como la filosofía, al igual que ocurre con otras actividades que han alcanzado relieve notable en la vida de un país, puede que haya sido objeto político-administrativo, económico y ético²⁹, los textos y documentos

²⁷ Es claro que nuestra reflexión se refiere al ámbito cultural de lo que genéricamente llamamos Occidente. Todas las naciones podrán presentar acaso testimonios fidedignos de que en ellas ha habido y hay pensamiento, sabiduría, religión, pero no todas habrán producido obras en línea y continuación con lo que surgió en Grecia hacia el siglo VII a. C. Este caso no se da desde luego en Europa y las naciones que de ella han surgido.

²⁸ A. HEREDIA SORIANO: “Espacio, tiempo...”, en *Op. cit.* en n. 2, p. 50.- Cf. Federico de CASTRO: *Op. cit.* en n. 5.

²⁹ Desde el punto de vista *político* (sentido amplio) la filosofía puede ser considerada como tarea de gobierno dirigida al bien común público o privado. Así ha sido desde los griegos. La filosofía cumple una función social específica (pública o privada), por lo que es asunto de Estado o de instituciones de muy vario origen y condición. Una historia institucional de ella explicaría muchos aspectos de su proceso histórico. Desde el punto de vista *económico* la filosofía es un bien que necesita medios para subsistir. Bibliotecas, editoriales, revistas, ayudas I+D, premios y estímulos, congresos, magisterio, facultades, departamentos, institutos de investigación... Todo eso forma un conjunto de órganos y funciones destinado a mantener la actividad filosófica. También su conocimiento es imprescindible para comprender una parte al menos de su historia, pues quienes administran esa riqueza de bienes son personas o entidades públicas o privadas que queriéndolo o no inciden con su acción en la progresión o regresión de tales o cuales líneas de investigación y pensamiento. Por eso es importante el análisis de los móviles de la actividad económica. Desde el punto de vista *ético* la filosofía es tarea eminentemente individual, personal, y pide ser realizada conforme a su ser o deber ser, cuyo bien consiste en lograr la perfección posible en su línea de trabajo y aplicación. Los materiales para el análisis de esta función lo forman los textos de los filósofos (tratados, ensayos, epistolarios y otros géneros literarios) a donde se va a buscar ideas, argumentos, estructura argumental y sistema, sentido..., en definitiva el fondo y lo interior de la filosofía. Lo auténtico de la filosofía no está sólo en su función ética, según hemos dicho que pretendía Ortega, pues ello equivaldría reconocer que las funciones exteriores (política y económica) carecen de sanción y sentido filosóficos, como si no colaborasen positiva o negativamente a que la filosofía cumpla su fin propio. Lo exterior, repetimos, no es lo sucedáneo de lo interior sino su encarnación y, por tanto, merecedor también de sanción ética. Las tres funciones forman una

que de ella se han conservado reflejarán esa triple función cumplida (modos reales de la actividad e historia filosóficas). La bibliografía resultante deberá clasificar adecuadamente el material.

En esta operación de reconocimiento múltiple el historiador se ve obligado a ampliar los “lugares” filosóficos para poder dar razón del hecho que analiza. Es una exigencia de toda historia de la filosofía, pero mucho más de la elaborada con criterio nacional. En una consideración general o universal las fuentes que suele tenerse en cuenta son por lo general los escritos de los filósofos (ensayos o tratados), de los cuales interesa solamente sus ideas y sentido digamos universal, como si de un análisis puramente lógico e intemporal se tratara. Pero, como escribe Ortega y Gasset, “ninguna idea es sólo lo que ella por su exclusiva apariencia es. [...] ...una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida... Es, pues, inseparable de ésta. Tal vez resulte más claro decir esto: pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presente su circunstancia”³⁰. Pues bien, una historia nacional de la filosofía se ve impelida por definición a tener en cuenta la circunstancia “nacional” en toda su complejidad, pues ella es en sí misma la condición de posibilidad de una tal filosofía. Por eso una historia nacional de la filosofía no puede limitarse a los textos que podríamos llamar “canónicos”. Se ve obligada además por imperativo metodológico a ampliar, como decimos, los “lugares” filosóficos. Descubre así que la filosofía marcha también (a su modo) por géneros literarios, instituciones y medios muy lejos de los tradicionales ensayos y tratados. Descubre en definitiva nuevas fuentes que registran las condiciones políticas, económicas y éticas en que la filosofía se produce, rompiendo así con una metodología denunciada por el propio Ortega, según la cual el pensamiento de los filósofos es estudiado “como si fuesen doctrinas indiferentemente de hoy, de ayer o de anteaer”³¹.

Con la afirmación y reconocimiento de las fuentes (objeto material completo) hemos dado el primer paso para saber si en tal o cual nación hay o no una historia filosófica. Pero la madurez de un área de conocimiento llega cuando es posible su *constitución* en disciplina; esto es, cuando puede dar cuenta de forma rigurosa, ordenada y completa de su contenido. La nueva disciplina habrá de precisar su concepto, establecer sus límites espaciales, temporales y aun lingüísticos, organizar y dividir su contenido, señalar sus fuentes y bibliografía, dirimir los métodos de exposición e investigación, elaborar un programa esencial para la enseñanza y trazar los hitos más destacados de su propia historia. Es claro que dicha tarea constitutiva no podrá intentarse a satisfacción mientras no existan estudios parciales o sectoriales (monografías) que preparen el camino para la síntesis total, que es en definitiva lo más propio de la nueva disciplina. Los estudios sectoriales podrán ser facilitados y preparados por una previa y adecuada clasificación de las fuentes, que no sólo deberá atender a las funciones genéricas que cumple la filosofía en la historia sino a otros criterios de posible utilidad como la ordenación de autores por lenguas, doctrinas o pertenencia a tales o cuales instituciones, escuelas o regiones... Todo ese trabajo sectorial, propio de esta segunda fase, tiene por finalidad la constitución de la historia nacional de la filosofía en disciplina. Hasta que eso no pueda lograrse no habrá entrado en su mayoría de edad ni podrá defenderse con sólido fundamento ni conocerse su verdadera utilidad científica o formativa. Un momento especialmente importante de este proceso constitutivo

estructura unitaria de integración. Pues bien, creo que la historia nacional de la filosofía, por la proximidad de su objeto de estudio al *Sitz im Leben*, al mundo de la vida, es la que mejor puede rendir cuenta de la política, economía y ética filosóficas en el sentido aquí apuntado.

³⁰ J. ORTEGA Y GASSET: *Op. cit.* en n. 14, pp. 390-391.

³¹ *Ib.*, 390.

es la reflexión que la historia nacional de la filosofía hace sobre sí misma como tal rama de conocimiento histórico. Ello le permitirá ajustarse cada vez más a lo que pide la altura científica en cada momento. No basta, pues, para su constitución la vía política, económica o parcialmente erudita (establecimiento de las fuentes o monografías sueltas), es necesaria aquí también la vía ética en su integridad según el sentido propuesto.

Pero una historia de la filosofía (enfocada o no desde el punto de vista nacional) puede intentarse como genuina historia de la filosofía o como historia del pensamiento o de las ideas. Para nuestro ámbito cultural por ejemplo (Iberoamérica, Portugal y España), algunos prefieren esta última denominación por entender que la filosofía de nuestros países no puede encajar (al menos, no ha encajado) en una estricta historia de la filosofía. Las “categorías” con que ésta se elabora —ha dicho uno de los partidarios de la sustitución— “resultan claramente insuficientes” para cobijar nuestra producción³². Y ya que ésta no puede figurar (de hecho no figura) en una historia de la filosofía al estilo de la de los países centroeuropeos, hagamos nosotros historia del pensamiento sin más o historia de las ideas³³. Creo que esta posición no debería ser defendida a todo trance. Sería algo así como admitir, no ya la existencia de distintos tipos de historia de la filosofía, cosa evidente y legítima según se ponga el acento en lo histórico o filosófico, sino una división interna de índole esencial proveniente de supuestos objetos materiales distintos. Estaríamos admitiendo en última instancia que nuestras historias de la filosofía son como “excepciones” de la general y en cuanto tal piden ser constituidas de modo diferente. Y no creo que sea eso lo que se pretenda. Me parece que el asunto hay que plantearlo de modo radical y pensar que es la misma historia general de la filosofía la que ha estado necesitando una reconversión a fondo para que en su seno cupieran con la misma normalidad y dignidad de su concepto y método nuestras respectivas filosofías nacionales. Entre otras circunstancias de la contemporaneidad, el llamado “giro lingüístico” y, sobre todo, las modernas teorías del lenguaje y filosofías hermenéuticas de vario signo aplicadas al conocimiento histórico, aportarían no poca luz y convencimiento para llevar a cabo tal reconversión³⁴.

No se trata por tanto, como parece indicar Abellán, de hacer dos categorías de historias de la filosofía, ocupada una en las ideas y pensamientos, aunque distinguidas con el calificativo de filosóficos (quedaría siempre la tarea de definir qué tipo de ideas o de pensamientos son esos así calificados), y dedicada la otra a historiar una supuesta filosofía pura, cuya distinción respecto de aquélla no podría ser sino accidental, pues no cabe duda que dicha historia se ocuparía también de “ideas” y de “pensamientos”. Parece pues más correcto pensar, como lo hizo en su momento nuestro Ortega, que las “categorías” con que hasta hace poco han operado en Historia general de la filosofía no estaban correctamente puestas y, por lo tanto, no eran adecuadas no ya para formar una historia nacional de la filosofía sino una historia general de ella sin más³⁵. La única diferencia que en buena lógica habría entre una y otra historia es de extensión, no de cualidad en cuanto a su contenido ni por el método de ejecución. En una palabra, si hasta ahora, según se dice, nuestras historias nacionales de la filosofía han carecido de un estatuto pertinente, no ha sido en principio porque se haya intentado constituir según el modelo de la Historia general de la filosofía sino porque no había en absoluto un modelo adecuado de tal historia. Esto,

³² J. L. ABELLAN: *Historia crítica del pensamiento español*, I (Madrid, 1978) 14.

³³ Carlos Beorlegui prefiere una expresión más compleja e inclusiva (“pensamiento *filosófico*”) para designar la historia de la filosofía de los países ibéricos e iberoamericanos (*Op. cit.* en n. 20, pp. 25, 38).

³⁴ El llamado “hispanismo filosófico” interior y exterior tiene aquí una tarea inaplazable y fundamental. Para que su labor, ya iniciada con tanto esfuerzo y mérito hace muchos años, sea eficaz, necesita no desmayar, unir esfuerzos y profundizar en sus objetivos. Cf. sobre el hispanismo filosófico mis trabajos citados en n. 2.

³⁵ Vid. n. 14.

dicho así, tan descarnado, parece fuerte, pero es lo que ha venido siendo poco a poco aceptado de más de un siglo a esta parte...³⁶.

Según esto, gracias al apoyo que le presta hoy precisamente la Historia general de la filosofía, debería ser posible construir y fundamentar una historia de la filosofía española e iberoamericana sin necesidad de ser reducida a historia de las ideas. Desde esta perspectiva una historia nacional de la filosofía no sería un caso aparte ni excepcional, sino la concreción en un determinado país de los métodos y procedimientos que utiliza por estatuto toda historia de la filosofía bien fundada. Dicho esto, también se ha de decir que ambas clases de historia son legítimas y compatibles incluso en una misma obra. La opción por una u otra o por simultaneirlas depende de múltiples factores y de las intenciones del historiador. Cabe al menos dos tipos de actuación: uno genérico y sintético, si lo que se propone es estudiar las líneas maestras que ha seguido el curso filosófico a lo largo de su historia; otro específico y analítico, si lo que se propone es estudiar la participación concreta de una determinada nación en esa historia. No son actuaciones contradictorias, pero no deben confundirse. Por ejemplo, un historiador que busque la “huella” filosófica de un pueblo repartida acá y allá en su cultura, se puede ver llevado irresistiblemente a ampliar los “lugares” filosóficos tan sin medida que al cabo hará más bien una historia de la civilización que una historia nacional de la filosofía propiamente dicha. Es lo que ha ocurrido a veces en nuestro medio³⁷. Por otro lado, optar por una u otra clase de historia depende también del lugar donde haya de ser enseñada. En una Facultad de Filosofía pura, por ejemplo, se habrá de preferir naturalmente una historia nacional de la filosofía entendida en sentido estricto. Es cuestión de formación profesional. En las demás Facultades (literarias o no) conviene tal vez mejor explicar el otro tipo de historia..., pero eso es una cuestión digamos de estrategia pedagógica. Los textos que constituyen el objeto propio y específico de una historia nacional de la filosofía deben caracterizarse inequívocamente por su “forma” filosófica; la cual, aunque puede expresarse en géneros literarios diferentes, no debe perder su identidad, salvo que llamemos filosofía a cualquier ocurrencia –por sublime que sea– puesta por escrito³⁸.

El historiador sabe por otra parte que el mismo objeto “filosofía” ha evolucionado ampliamente en el transcurso del tiempo. Por lo tanto, como hemos dicho más arriba, no debería tomar una definición cerrada o rígida como guía de sus investigaciones. Pero aunque el concepto de filosofía ha evolucionado, la “forma” propia y específicamente filosófica se ha mantenido intacta desde los griegos. Gracias a esa permanencia formal de la filosofía, móvil en muchos otros aspectos, podemos hablar de su historicidad y por tanto de la posibilidad de ser historiada. La filosofía –en palabras de Pedro Cerezo– “introduce la forma universal del pensamiento en el contenido de la experiencia, o más bien, conforma a ésta racionalmente desde las exigencias de necesidad y universalidad de la razón. Su

³⁶ E. NICOL: *Metafísica de la expresión* (México, 1957).- P. RICOEUR: *Histoire et vérité* (Paris, 1964, 2ª ed.).- Id.: *Le conflict des interprétations* (Paris, 1969).- H. G. GADAMER: *Verdad y método* (Salamanca, 1977-1992) 2 ts.- E. LLEDÓ: *Op. cit.* en n. 21.- Id.: *Filosofía y lenguaje* (Barcelona, 1970).- A. PINTOR-RAMOS: *Op. cit.* en n. 2.- Id.: “Filosofía, su historia y expresión idiomática”, en A. Heredia (Ed.): *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 1986), 487-504.- L. A. ACOSTA GÓMEZ: *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria* (Madrid, 1989).

³⁷ Es a lo que tendía nuestro gran polígrafo. “El genio filosófico de un pueblo o de una raza –escribía Menéndez Pelayo en su madurez– no ha de buscarse sólo en sus filósofos de profesión, sino en el sentido de su arte, en la dirección de su historia, en los símbolos y formas jurídicas, en la sabiduría tradicional de sus proverbios, en el concepto de la vida que se desprende de las espontáneas manifestaciones del alma popular” (M. Menéndez Pelayo: “Contestación al discurso de ingreso de A. Bonilla y San Martín en la Real Academia de la Historia” (26-3-1911), en *Ensayos de Crítica Filosófica*. Edición Nacional del CSIC. (Santander, 1948) 388.

³⁸ Vid. las “Conclusiones del Seminario”, en A. HEREDIA (Ed.): *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española, II* (Salamanca, 1982) 295-297.

vocación es lograr una conexión sistemática, conceptual, entre las diversas regiones de la realidad y hallar una coordinación entre las distintas esferas de la actividad humana”³⁹. Esto es lo esencial y lo que dice *primo sensu* la “forma” filosófica. Por tanto, una historia nacional de la filosofía ha de rendir cuenta de todo discurso o texto que en el ámbito de tal o cual nación se haya propuesto o se proponga investigar acerca del hombre, del mundo y de Dios con aspiración de ultimidad racional y metodología consecuente. Y esto es lo que no debe perder nunca de vista el investigador o expositor de una tal historia, si no quiere exponerse a confundir la filosofía con la literatura, el arte, la sociología o la mística. Ello no implica que tenga que adoptar frente a estos ámbitos de experiencia una docta o rústica ignorancia, ni mucho menos. Pero tampoco debe confundir, y si quiere incluir en su programa expositivo o investigador obras de esta clase, debe ser muy riguroso en la selección, y buscar aquéllas en que el discurso filosófico brille de manera notable. Tenga en cuenta el historiador de la filosofía nacional que no debe ser sólo testigo de ella sino su guardián. No porque crea saber más que nadie, sino por imperativo de su propio oficio, si es que no quiere desvirtuar su disciplina. En este sentido tal historiador se ha de comportar como un filósofo entre los filósofos, apoyado precisamente en la modalidad de un pensamiento eminentemente histórico.

Va de suyo que cualquier tipo de historia que se emprenda, como disciplina científica que es en su orden, no puede reducirse a una crónica doxográfica o a una antología de biografías ilustres, sino que debe tener unidad interna (ontológica y epistemológica), pues sólo por ella se podrá descubrir el sentido histórico-filosófico del campo estudiado. Ahora bien, la unidad de que aquí se trata en primera instancia es la epistemológica, la unidad que se consigue en una historia bien constituida con fundamento en la realidad. El historiador debe formar *unidades*, no *cúmulos*, como decía ya en el siglo XVIII Juan Pablo Forner; y esto es válido para todo tipo de práctica historiográfica: la general, la nacional, la institucional, la individual, la temática y la aporética. En todas y cada una de ellas debe resplandecer la unidad. Esta, cuya existencia ontológica se supone porque el objeto de quien se predica puede ser historiado, se logra en la disciplina histórica cuando el investigador descubre el *fin* de los hechos que trata, sus causas y razones dialécticamente entrelazadas y los expone conforme a un método adecuado que dé razón de los hechos en toda su integridad.

Pero una consideración integral de la metodología de las filosofías nacionales pide no detenerse en los aspectos eruditos, doctrinales y epistemológicos. Tales filosofías no pueden caminar hacia su afirmación y consolidación únicamente por las vías de reconocimiento de su objeto (existencia de las fuentes), análisis de sus doctrinas y su constitución en disciplina (estatuto científico). Son desde luego aspectos esenciales sin los que no habría lugar siquiera a hablar de la cosa, pero no son suficientes para completar su círculo hermenéutico, debido precisamente a la complejidad de su modo de ser histórico. La filosofía nacional como realidad histórica es además de doctrina (textos directos) y disciplina (textos indirectos), un *organismo social* que requiere cuidado, medios para sostenerse, crecer y cumplir su misión. La relación de estos modos de ser con las funciones de la filosofía es un hecho que el historiador de la filosofía nacional deberá tener en cuenta para enriquecer sus análisis. En todo caso no deberá perder de vista que su oficio le pide también trabajar dentro de sus posibilidades y situación para que la filosofía nacional y su historia alcancen la perfección posible como organismo social. Cumplirá así con todos los requisitos de un método fiel a la realidad de su objeto; y a la vez, cumpliéndolo a satisfacción podrá tener y aportar a la comunidad científica un conocimiento más rico y profundo del mismo.

³⁹ Pedro CEREZO GALAN: “Filosofía, Literatura y Mística”, en A. Heredia (Ed.): *Op. cit.* en n. 38, p. 33.

Terminamos pues la consideración del método con la idea de que es preciso buscar medios y procedimientos para que las filosofías nacionales logren una institucionalización adecuada a sus modos de ser y funciones. En este sentido habrá que trabajar por una digna presencia de la asignatura en los planes de estudio, por la dotación de plazas docentes en los distintos grados de la enseñanza, por formar bibliotecas especializadas en solitario o asociadas a otras de carácter general, por crear institutos o centros de investigación propios o integrados en otros ya constituidos, por la organización de congresos, seminarios y reuniones específicas, por la existencia de editoriales y órganos periódicos de expresión, por reivindicar subvenciones y becas expresamente destinadas a fomentar su investigación. En definitiva, trabajar para que las filosofías nacionales adquieran también consistencia como organismo social.

6. Conclusión

La realidad histórica “filosofía nacional” es algo tan complejo que no admite se la aborde desde un solo punto de vista. La necesaria distribución del trabajo que implica toda obra social y la diferencia de vocaciones y de habilidades personales justifican los tratamientos parciales y sectoriales, pero no debemos perder nunca de vista que ninguno por separado logrará llevar el objeto de interés a su perfección. Ello exige una coordinación verdaderamente estructural que estimule y armonice todas las vías posibles. Ahora bien, la experiencia enseña que una tal coordinación sólo será eficaz desde una plataforma institucional bien organizada en la que estén representados todos los aspectos de la realidad de que se trata. Quienes trabajamos en este campo deberíamos proponernos actuar conjuntamente para lograr el objetivo fundamental de la institucionalización. Sé que esto se viene intentando desde hace mucho tiempo (quizá centenario ya) tanto aquí, en Portugal, como en España, y algo se ha logrado, pero la cosa, como digo, es tan compleja que exige continuar con redoblado esfuerzo para mejorar los resultados.

Debemos pensar también que una filosofía nacional no es una realidad histórico-filosófica encerrada en sí misma. Por un lado recibe influencias del exterior o ella misma influye en filósofos de otras áreas geopolíticas y lingüísticas o simplemente es objeto de recepción y análisis por estudiosos de esas otras áreas; pero por otro lado hay casos, como ocurre en nuestra concreta realidad histórica de países ibéricos, que nuestras respectivas filosofías nacionales comparten con otros muchos países de nuestra cultura una historia común y una lengua común⁴⁰. Ello invita a pensar que una filosofía nacional, si no ha de quedar estática o petrificada en resto arqueológico, ha de poder abrirse a otros muchos horizontes de comprensión, constituyendo con ellos un universo que, para el caso español, hemos dado en llamar “hispanismo filosófico”. En ese universo trabajan por esclarecer el origen, evolución y significado de la filosofía española estudiosos de Iberoamérica, Europa, Japón y España. Ese tratamiento conjunto ha sido especialmente luminoso para superar un concepto estrecho de filosofía nacional y a la vez ha servido para enriquecerla en muchos aspectos. Uno de los resultados a que se apunta es el descubrimiento de una filosofía propiamente “hispanica” (laborada por hispanistas, iberoamericanos y españoles) con identidad específica junto a otras filosofías de raíces culturales y lingüísticas diferentes, como la anglosajona por ejemplo. De este modo la filosofía nacional, ampliada en sus límites, se abre al mundo y el mundo entra en ella, lográndose así, de forma bien concreta, una real complementariedad entre la historia nacional de la filosofía y la historia general. De esa complementariedad (natural y querida) habrán de resultar muchos beneficios. No será el menor de ellos la luz que de la filosofía universal reciba la vida

⁴⁰ Entre las numerosas obras sobre la cuestión, una de las más recientes es la de Edgar Montiel: *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Lima: FCE, 2000.- Cf. sobre el particular mis trabajos sobre el hispanismo filosófico citados en n. 2.

nacional (filosofía de la historia de la nación) y no en menor medida los matices (la carne) en que por necesidad se envuelve el espíritu filosófico donde quiera se halle. De hecho, esta interrelación metódica y de perspectivas nos ha permitido en Salamanca dejar de hablar en exclusiva, como hacíamos al principio de nuestros trabajos, de sólo filosofía *española*. No es que hayamos renunciado a ello, pero hemos situado lo español en un conjunto verdaderamente universal aunque relativo.

En conclusión, una historia nacional de la filosofía así concebida, en que tantos aspectos entrecruzados se nos revelan, habrá de producir en quienes la investiguen la alegría de conocer⁴¹. Es la alegría de no quedarse atrapado en la pura abstracción de las ideas desencarnadas, como si fueran números de un planeta regido exclusivamente por leyes lógico-matemáticas; es la alegría de descubrir que las doctrinas tienen además de espíritu un cuerpo que pide ser reivindicado y estudiado, haciendo así justicia a la integridad de su ser y naturaleza; es la alegría de ensanchar la historia general de la filosofía, disciplina tan esencial de la enciclopedia filosófica, con nuevos hechos y relaciones; es la alegría de poder acercarse a la vida real (casi siempre dramática) de los hombres filósofos que nacieron y vivieron, sufrieron y gozaron, en pueblos bien concretos de la tierra; es la alegría de descubrir, como diría Unamuno, que la filosofía nacional es una voz que clama por la vida frente al racionalismo; por el espíritu frente a la idea⁴²; es la alegría, en definitiva, de añadir una verdad más, por modesta o minúscula que sea, a la gran verdad de la marcha de la filosofía por la historia.

Antonio Heredia Soriano

[Igual que decía Unamuno que “la lengua viva ha de ser individual, nacional y universal”, así la filosofía (IX, 448).

⁴¹ Esta expresión está tomada de un famoso libro del geólogo Pierre Termier titulado, *La joie de connaitre*, citado por Emile BLANCHET en su libro *Ausencia y presencia de Dios*. (Madrid, 1957) 92.

⁴² Miguel de UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*. O. C., VII (Madrid, 1966) 177.