

FILOSOFÍA  
DE  
HISPANOAMÉRICA

*Aproximaciones al panorama actual*

(Curso para profesores de Universidad  
del Instituto de Ciencias de la Educación  
de la Universidad de Barcelona)

Barcelona, 15, 16 y 18 de junio de 1987  
Coordinador del Curso y de la edición  
EUDALDO FORMENT

I C E

Universitat de Barcelona

P P U

Promociones Publicaciones Universitarias

Primera edición, 1987

No podrá reproducirse total o parcialmente el contenido de esta obra,  
sin la autorización escrita de PPU

© Alain Guy, Antonio Heredia, José María Romero, Francisco López  
Frías, Raúl Fonet-Betancourt, Eudaldo Forment

© PPU

Promociones y Publicaciones Universitarias  
Marqués de Campo Sagrado, 16  
08015 Barcelona

ISBN: 84-7665-211-9

Depósito Legal: B-47328-87

Imprime: Limpergraf, S.A. Calle del Río 17 Nave 3. Ripollet

# FILOSOFÍA DE HISPANOAMÉRICA

*Aproximaciones al panorama actual*

## INTRODUCCIÓN

Desde hace algunos años, por muchos y diversos motivos, los países de Iberoamérica atraen la atención de la mayoría de los especialistas en los distintos ámbitos culturales. También la filosofía hispanoamericana es objeto de este interés actual por todo lo referente al nuevo continente. Probablemente ha contribuido a ello el gran auge que durante este siglo ha experimentado el pensamiento filosófico en Hispanoamérica.

En la actualidad, superado ya definitivamente el positivismo, importado de Francia por los movimientos de independencia y hegemónico en el siglo pasado en toda América, y después de haberse recibido otras influencias de las filosofías de moda en Europa, la filosofía de Iberoamérica, a pesar de la heterogeneidad de las distintas corrientes, va ganando en profundidad y en extensión.

Se advierte, en primer lugar, por el hecho de que se incrementa el número de personas que cultivan la filosofía o se interesan por ella. En la mayoría de publicaciones y periódicos de México, Argentina, Venezuela, etc., aparecen habitualmente artículos filosóficos. Son también muchas las editoriales que publican obras filosóficas, tanto manuales como investigaciones, generales o monográficas, y en mayor medida originales que traducciones. Aparecen, asimismo, gran cantidad de revistas de filosofía, que gozan de gran prestigio internacional,

como, por ejemplo, «Revista de Filosofía» de la UIA, «Sapientia», «Franciscanum», «Vozes», «Diánoia», etc.

En segundo lugar, el apogeo de la filosofía se manifiesta en que se imparte en la enseñanza media de casi todos los países hispánicos y en las universidades, no sólo las pontificias sino también en las estatales. Incluso se van erigiendo facultades de Filosofía en universidades que carecían de ellas, y se multiplican los centros de investigación filosófica a su alrededor. Además es ya completamente normal que se celebren congresos nacionales, interamericanos e internacionales de filosofía. Por ejemplo, sólo de estos últimos, ha tenido lugar recientemente el «Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana» en México, y va a celebrarse en el mes de setiembre de este mismo año el «Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía» en Argentina.

Por último, otro índice del progreso de la filosofía, en todos los sentidos, en Iberoamérica, es la presencia activa y destacada de sus filósofos en congresos, seminarios y reuniones internacionales de todo el mundo. Hace un mes escaso que en el último congreso filosófico, que se ha celebrado en España, para estudiar el pensamiento antiguo en San Agustín, que reunió a grandes agustinólogos, una de las ponencias más apreciadas fue la del filósofo mexicano Basave Fernández del Valle sobre la antropología agustiniana.

Además, se celebran las mismas conmemoraciones de carácter filosófico que se organizan en Europa. Por ejemplo, el XVI Centenario de la Conversión de San Agustín, por cuyo motivo tuvo lugar el congreso agustiniano citado, se celebró en México con la acuñación por la famosa Casa de la Moneda de México de una medalla conmemorativa en metales preciosos, diseñada por Camilo Montés Vega, que es de una extraordinaria calidad. También con la edición de una caja de arte del pintor Antonio González Juárez, que reproduce en varios dibujos y pinturas la obra artística y monumental de los religiosos agustinos en México.

A pesar de esta evidente importancia de la filosofía iberoamericana y de sus indiscutibles valores, sobre todo humanísticos, que conserva y defiende ante las enormes influencias contrarias, sin embargo, en España, que histórica y culturalmente tiene tanta relación con América, no se la conoce ni valora como se merece, y hasta muchas veces se la ignora. Por ello, y ante la próxima Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona organizó el curso para profesores de Universidad, titulado *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*.

El curso pretendió ser solamente un inicio en la difusión del pensamiento filosófico iberoamericano por el ICE de la Universidad de Barcelona. En los próximos años académicos continuará ofreciendo otros cursos, para proporcionar una visión lo más completa y abarcadora posible, pero sin renunciar nunca a la profundización ni al detalle sectorial. El curso, por consiguiente, ha sido un punto de partida, que permitirá continuar avanzando en el estudio de esta filosofía, que, como ya pudieron comprobar los numerosos asistentes al mismo, es muy enriquecedora.

Según el programa del curso se ofrecieron en seis sesiones una introducción general a la filosofía iberoamericana, el emplazamiento de su lenguaje en el espacio y en el tiempo, y cuatro estudios monográficos sobre alguno de los autores, corrientes, intereses y aspectos fundamentales de este rico y heterogéneo pensamiento filosófico. Con el intento de empezar a abordar el panorama filosófico actual analizando y valorando sus corrientes más representativas, el positivismo, el existencialismo, el marxismo y la filosofía cristiana, los cuatro temas elegidos fueron: la filosofía de Carlos Vaz Ferreira, la influencia de Ortega y Gasset, la filosofía de la liberación y la metafísica de Basave Fernández del Valle. Se podía evidentemente escoger otros temas, quizás incluso más importantes, pero con los que se brindaron se conseguía, sin caer en la su-

perfidia, una primera aproximación a la realidad filosófica hispanoamericana de nuestro siglo.

Este curso, el primero de tales características que se realiza en la Universidad de Barcelona y también en todas las universidades y centros españoles, tuvo lugar en el aula de audiovisuales del ICE de la Universidad de Barcelona, del 15 al 18 de junio de 1987. Fue magistralmente impartido por los profesores: Dr. Alain Guy de la Universidad de Toulouse, Dr. Antonio Heredia de la Universidad de Salamanca, Dr. Raúl Fornet-Betancourt de la Universidad de Eichstätt, y los profesores de la Universidad de Barcelona, Dr. Francisco López Frías, D. José María Romero y Dr. Eudaldo Forment, todos ellos especialistas en la temática tratada.

Probablemente no es necesario que se presente al profesor Alain Guy, tan conocido y estimado por todos, que abrió este cursillo organizado por el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona. Quiero simplemente recordar algunos datos que muestran su interés, dedicación y los amplios y profundos conocimientos que posee por el pensamiento hispánico, que son, sin duda, un modelo y ejemplo para todos nosotros.

Nuestro conocido investigador francés, catedrático numerario de Filosofía de la Universidad de Toulouse, desde 1967, ha dedicado toda su vida al estudio de la filosofía española y como consecuencia ha estudiado también la filosofía iberoamericana. Hace ahora treinta y tres años que en la Facultad de Letras de su Universidad instituyó la enseñanza sistemática de la filosofía hispánica. Pocos años después, fundó el «Centro de filosofía ibérica e ibero-americana», dependiente del *Centre National de la Recherche Scientifique* de Francia.

En este centro el profesor Guy dirige, desde 1967, a veintidós investigadores, que han publicado ya una docena de volúmenes colectivos; de entre ellos se pueden destacar: *Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique La-*

*tine, Penseurs hétérodoxes du monde hispanique, Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil, etc.*

Alain Guy es autor de una quincena de libros, publicados en lengua francesa por las más prestigiosas editoriales de nuestra nación vecina, casi todos sobre autores y temas hispánicos. También en sus artículos, alrededor de trescientos cincuenta, se estudia a los filósofos españoles y a los latinoamericanos, como Basave, Vaz Ferreira, etc. Ha difundido por todo el mundo a través de conferencias, más de doscientas cincuenta, ponencias a congresos, seminarios y entrevistas, el pensamiento filosófico expresado en español. Hay que agradecerle igualmente que haya organizado conferencias para filósofos españoles en Francia. Ha invitado ya a más de cincuenta filósofos.

Entre todas sus obras hay que destacar *Histoire de la philosophie espagnole* (Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1983), que es el primer libro de historia de la filosofía española publicada en francés. El libro ha tenido una gran difusión internacional, logrando que el pensamiento español, muchas veces ignorado, sea conocido y valorado como merece. En una reseña para la revista barcelonesa de filosofía «Espíritu» escribí, en el momento de su aparición, que no sería extraño que esta historia se tradujera pronto al castellano. Vaticinio que se cumplió, pues al año escaso publicó la versión española la Editorial Anthropos. Era muy fácil de acertar esta predicción, porque deja muy atrás otros libros y artículos escritos por españoles. Por ello, puede también afirmarse que seguro que se imprimirán muy pronto nuevas ediciones en español, tal como ha ocurrido con el libro original francés, del que se está agotando ya la segunda edición, aparecida en 1985.

Hay que añadir también que ha propagado la filosofía hispánica redactando las reseñas correspondientes del *Dictionnaire des Philosophies* (París, PUF, 1984) y más de ciento veinte de filósofos en la *Encyclopédie philosophique universelle* (París, PUF, 1987).



Toda su gran labor en favor de nuestra filosofía, de la que es un gran entusiasta y que ha tratado siempre con gran cariño, ha sido reconocida oficialmente, quizás aún no como se merecería, al nombrarle Comendador de la Orden de Isabel la Católica en 1978, socio de honor de la «Sociedad Española de Filosofía» y Doctor *honoris causa* por la Universidad de Salamanca, y concedérsele otras condecoraciones y nombramientos en Francia.

Ha sido un gran honor para la Universidad de Barcelona, que el ilustre profesor Alain Guy, aceptara la invitación de participar en este cursillo y que lo inaugurara con la conferencia titulada: *Importancia y actualidad de la Filosofía Hispanoamericana*.

El profesor Antonio Heredia Soriano es el coordinador, desde su fundación, en 1978, del *Seminario de Historia de la Filosofía Española*, que desarrolla sus actividades en el marco del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Salamanca. Se han celebrado ya cinco sesiones de trabajo, en los años 1978, 1980, 1982, 1984 y 1986, en las que han participado muchos profesores e investigadores de Europa y América, y cuyos trabajos se han recopilado en cinco publicaciones de las correspondientes Actas, editadas por Ediciones de la Universidad de Salamanca y la Excma. Diputación Provincial de Salamanca, y coordinadas también por el doctor Heredia.

En la actualidad el Seminario se denomina *Seminario Permanente de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Sus finalidades básicas son la promoción de la investigación, enseñanza y difusión de la filosofía española e iberoamericana y el fomentar el hispanismo filosófico. Dos objetivos que, gracias a la dedicación y entusiasmo de su director-coordinador, están encontrando una gran aceptación y que se van cumpliendo con gran éxito.

Es muy destacable también la labor del doctor Heredia Soriano, en favor de lo que denomina «hispanismo filosófico»,

desde su magisterio como profesor titular numerario de *Historia de la Filosofía Española* en la Universidad de Salamanca. Además en esta universidad ha organizado varios seminarios y mesas redondas. En el pasado año, por ejemplo, coordinó y dirigió dos importantes ciclos de conferencias tituladas: «Problemas actuales de la filosofía en Iberoamérica» y «La filosofía en Argentina», impartidas respectivamente por el profesor Raúl Fornet-Betancourt de la Universidad de Eichstätt y la profesora Celina A. Lértora Mendoza, Presidenta de la «Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano».

Sus trabajos de investigación de la historia de la filosofía hispánica son conocidos y apreciados en el extranjero, sobre todo en Francia. En la Universidad de Toulouse ha dado varias conferencias, incluso acaba de concedérsele el Premio «Georges Bastide» la «Academia de Ciencias, Inscripciones y Bellas Letras de Toulouse». También en universidades de los Estados Unidos. Ha colaborado con numerosos artículos en revistas españolas de Filosofía, como «La Ciudad de Dios», «Teorema», «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», «Pensamiento», etc.; y en las extranjeras «Topic», «Philosophie», etc. Asimismo ha participado activamente en varios congresos, seminarios y mesas redondas, tanto nacionales como internacionales. Es miembro del Patronato Científico del «Colloque International Louis Lavelle» y del «Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines» del «Centre National de la Recherche Scientifique» de Francia. Secretario de la «Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía» y miembro fundador del «Instituto Emmanuel Mounier».

De su producción escrita hay que resaltar su libro *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-1868)*, (Salamanca, Ed. Univ. de Sal., 1982), con el que ha demostrado que es uno de los mejores historiadores de la Filosofía española. Con la ponencia *Espacio, tiempo y lenguaje de la filosofía hispánica* que presentó en este cursi-

llo patentiza también su dominio de la filosofía iberoamericana.

El joven filósofo José M.<sup>a</sup> Romero Baró, investigador adscrito al Departamento de Filosofía Teorética y Práctica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, en estos momentos está realizando un trabajo de investigación, bajo mi dirección y becado por el Ministerio de Educación y Ciencia, sobre *El pensamiento filosófico iberoamericano actual*.

Ha conseguido ya notables resultados, después de reunir y ordenar una enorme cuantía de datos, obtenidos del acopio de gran cantidad de bibliografía y de contactos personales con los principales protagonistas de la filosofía actual en América. Muy pronto ofrecerá, en una publicación, su aportación a la historia de la filosofía hispanoamericana. Con ella y con todas sus investigaciones intenta el acercamiento de los pueblos hispánicos a través de su pensamiento más auténtico.

José M.<sup>a</sup> Romero está muy bien preparado para efectuar esta labor investigadora, por su completa formación universitaria. Posee amplios conocimientos científicos y técnicos por ser licenciado en Ciencias Químicas por la Universidad Autónoma de Barcelona y por tener experiencia técnica adquirida durante cuatro años de trabajo en una empresa especializada en material y reactivos de laboratorio. Colabora habitualmente, por ello, en la redacción de las revistas de técnicas de análisis químicos de la «Preston Publications, Inc.» de Chicago, Illinois (U.S.A.).

Tiene también conocimientos filosóficos, porque, además, es licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Está interesado especialmente por la Filosofía de la Naturaleza. Es discípulo del doctor José M.<sup>a</sup> Petit Sullá, catedrático de esta rama filosófica, y que pertenece a la llamada *Escuela tomista de Barcelona*, que deriva del magisterio de Ramón Orlandis i Despuig (1873-1958), maestro de Jaime Bofill (1910-1965), y de Francisco Canals, cate-

dráticos de Metafísica de esta facultad y a la que también pertenecen los profesores J. M.<sup>a</sup> Alsina, E. Forment, A. Prevosti, M. Mauri, G. Peña, M. Anglés, E. Palomar e I. Azcoaga, entre otros.

Desde su concepción de la ciencia y de la Filosofía de la Naturaleza ha intentado comprender el sentido profundo de la crítica de la perspectiva positivista del gran filósofo uruguayo Vaz Ferreira. Por ello, su disertación en este curso ha sido sobre este indiscutible maestro de la filosofía iberoamericana, llevando por título: *El pensamiento filosófico en la obra de Carlos Vaz Ferreira*.

El doctor Francisco López Frías, miembro de la AAPS (Association of American Programs in Spain) del Instituto de Cooperación Iberoamericana, es, desde 1970, profesor de Ética y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Desde el año 1972 ha trabajado en contacto con varias universidades americanas y es director del Programa *Brethren Colleges Abroad* (EE.UU.). Es también profesor de Ética y Deontología Profesional en la Escuela de Formación Profesional de «la Caixa».

En la Universidad de Barcelona el profesor López Frías ha desempeñado, entre otros, los siguientes cargos: Director Técnico del COU (Curso de Orientación Universitaria) para Cataluña y Baleares (1972-1976), Director de Publicaciones y Ediciones de la Universidad de Barcelona (1974-1978), Secretario de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación (1985-1986), y, en la actualidad, director-tutor de los cursos de doctorado del Departamento de Filosofía Teórica y Práctica.

Ha participado en numerosos congresos, y colabora asiduamente en los medios de comunicación. Es miembro de la Fundación de Estudios Sociológicos (FUNDES) y de la Societat Catalana de Filosofia. Aparte de muchos artículos en periódicos y en revistas especializadas «Analecta Husserliana»,

«Cuenta y Razón», etc., ha publicado los libros: *Ética Aplicada* (Barcelona, E.F.P., 1984), *Principios de Deontología Profesional* (Barcelona, E.F.P., 1984) y *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset* (Barcelona, PPU, 1985, 1.<sup>a</sup> ed., 1986, 2.<sup>a</sup> ed.).

Desde la publicación de este último libro se considera al doctor López Frías como uno de los más notables especialistas del pensamiento político de Ortega. Sobre él ha escrito Julián Marías: «El libro de López Frías se encuentra entre los escasos que procuran descubrir, alcanzar y formular la verdad». No es extraño, por tanto, que aparecido en 1985 se haya agotado ya su segunda edición, y que en España y en América haya alcanzado un éxito no frecuente en los libros de filosofía.

En este Curso para Profesores de Universidad del ICE de la Universidad de Barcelona expuso una de sus últimas investigaciones sobre la figura de Ortega y Gasset, titulada: *Aspectos de la influencia de Ortega y Gasset en Hispanoamérica*. En ella se evidencia la enorme influencia de este pensador español en iberoamérica y la original valoración de la misma del doctor López Frías, del que ha dicho Julián Marías que «su originaria condición andaluza se combina con su instalación catalana, que no es meramente geográfica. Ve las cosas, a la vez, desde su Andalucía natal y la Cataluña de su adopción; podríamos decir que posee una visión binocular». De ahí, que la mayoría de sus investigaciones sobre el pensamiento de Ortega, como se ha dicho recientemente en la revista «Veritas» de la Universidad de Río Grande do Sul del Brasil, «nacen ya adultas».

El profesor de filosofía de la universidad alemana de Eichstätt Raúl Fonet-Betancourt nació en Cuba, cerca de Santiago y se formó en universidades españolas (Valencia y Salamanca) y en la universidad de Aquisgrán de la República Federal alemana, doctor en Filosofía por Salamanca y Aquisgrán. Ha sido también profesor universitario en Lima y en Salamanca. Es un gran especialista de renombre internacional en filosofía

hispanoamericana, de la que tiene un conocimiento detallado y profundo como muy pocos historiadores. Conoce personalmente y se relaciona con sus más destacados representantes, lo que le permite tener una visión real y completísima de las corrientes filosóficas de toda América y de sus protagonistas actuales.

Dedica toda su labor investigadora al estudio del pensamiento iberoamericano, tratando de delimitar su esencia y su problemática específica. Como fruto de esta tarea ha publicado los libros: *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica* (Buenos Aires, FEPAI, 1985) y *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika* (Frankfurt am Main / Bern/New York, Peter Lang Verlag, 1985). Esta última obra tiene una importancia extraordinaria, porque no existía en Europa, hasta su aparición, una investigación bibliográfica sistemática sobre esta filosofía casi desconocida en los países europeos.

Con su libro de bibliografía comentada, el doctor Fornet-Betancourt ha conseguido en poco tiempo despertar el interés por el pensamiento filosófico hispanoamericano. En la obra se analiza sumariamente toda la bibliografía fundamental agrupándola en las partes siguientes: I. Antologías; II. Bibliografías; III. Estudios generales; IV. Investigaciones filosóficas realizadas en diferentes países (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, República Dominicana, Ecuador, Colombia, Cuba, México, América Central, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela); V. Estudios sobre los filósofos latinoamericanos más representativos del siglo XIX y primera mitad del XX (J. B. Alberdi, A. Bello, A. Caso, A. Deustua, A. Korn, J. C. Mariategui, J. Martí, J. Montalvo, S. Ramos, J. E. Rodó, F. Romero, D. F. Sarmiento, E. J. Varona, J. Vasconcelos, C. Vaz Ferreira); VI. Estudios dedicados a las cuatro cuestiones fundamentales de la filosofía latinoamericana contemporánea: 1. El problema de su existencia; 2. El problema de su autenticidad; 3. El problema de la identidad de la América Latina y del modo de existencia latinoamericana; 4. La problemática de la filosofía de

la liberación. Además se ofrece como apéndice una lista de trabajos universitarios realizados en Alemania sobre estos temas.

El profesor Fornet-Betancourt ha publicado también muchos artículos dedicados a los filósofos hispanoamericanos: J. Martí, A. Bello, J. E. Rodó, J. Vasconcelos, A. Caso, J. B. Alberdi, etc. En otros artículos y trabajos monográficos ha tratado los problemas de la existencia de una filosofía propia de América, del sentido de la pregunta por una filosofía americana, del modo de pensar la realidad de iberoamérica y del modo de ser americano, etc.

En Barcelona en este curso para profesores de Universidad, el doctor Fornet-Betancourt, impartió la conferencia titulada *La filosofía de la liberación*, que llamó poderosamente la atención por la documentada y objetiva información que proporcionó y por la personal evaluación de su renombrado autor.

La última conferencia intitulada *La metafísica de la «habencia» y de la muerte de Basave Fernández del Valle* estuvo a mi cargo. He de confesar que ha sido un verdadero honor y una gran satisfacción para mí exponer la nueva metafísica de este conocido filósofo mexicano. Conozco personalmente a Basave, que me honra con su noble y profunda amistad; pero independientemente de ella, siempre he sentido una honda afinidad intelectual con este ilustre representante de la filosofía cristiana de Iberoamérica, para muchos el primero y el mejor, y que indiscutiblemente destaca por su verticalidad y defensa del valor y dignidad del hombre, características propias del auténtico pensador cristiano.

Con este extenso estudio que presenté sobre la metafísica basaviana, no sólo he pretendido contribuir a la difusión de su importante y valiosa doctrina, sino también, y principalmente, expresar mi reconocimiento, mi gran admiración, mi sincera gratitud y mi más cordial amistad por el nuevo maestro de la filosofía hispánica.

Además, con mi modesta exposición de lo más profundo y fundamental de la obra filosófica de Basave Fernández del Valle, me adhiero plenamente al merecido homenaje que la Universidad Regiomontana le tributó hace poco, con ocasión de sus treinta y cinco años de labor docente e investigadora, publicando un volumen impresionante de casi mil páginas, con trabajos dedicados a su obra, de unos doscientos autores de todo el mundo (VV.AA., *Homenaje al doctor Agustín Basave Fernández del Valle en sus 35 años de investigación y docencia*, Monterrey, Universidad Regiomontana, Departamento de Difusión Cultural, 1984).

El presente libro, que con el mismo título del curso, se ofrece al público en general, reproduce todas las lecciones, íntegramente y en el mismo orden, que se impartieron en el mismo. El interés y la gran calidad de las mismas, tanto por su altura intelectual, como por su excepcional presentación, que fueron altamente valoradas y apreciadas por el numeroso público asistente, han hecho que se publicara rápidamente esta obra. El inesperado éxito del curso y, como es presumible, del libro, fruto del mismo, son un estímulo para continuar preparando los sucesivos cursos y la obligación de superarlo.

Finalmente, como coordinador de este curso para la formación del profesorado, tengo que agradecer personalmente y en nombre de todos los profesores participantes al ICE de la Universidad de Barcelona por su perfecta organización. Asimismo agradezco sinceramente al doctor José Barbosa Torralbo, Jefe del Departamento de Formación del Profesorado del ICE, la confianza que me ha depositado al encargarme la dirección de los cursos de Filosofía Iberoamericana y el haber puesto a mi disposición todos los medios humanos y materiales de su departamento. Sin ellos, no hubiera sido posible su realización.

Me ha prestado una ayuda valiosísima en la coordinación del curso don José M.<sup>a</sup> Romero, que ha actuado como secretario del mismo, a quien expreso mi reconocimiento por su



entusiasta dedicación y probada eficacia. También tengo que agradecer al doctor Antonio Heredia, coordinador del *Seminario Permanente de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* establecido en la Universidad de Salamanca, que posee tanta experiencia organizativa, su total apoyo, sus útiles consejos y su colaboración.

Mención especial merecen todos mis colegas que han participado en el curso como profesores, porque a ellos se debe el gran éxito que ha obtenido. Doy las gracias al doctor Alain Guy, al doctor Raúl Fornet-Betancourt y al doctor Antonio Heredia, por aceptar mi invitación y desplazarse expresamente a Barcelona para colaborar en el curso, dejando sus ocupaciones habituales e incluso otros compromisos. Igualmente expreso mi gratitud a mis compañeros de la Universidad de Barcelona, doctor López Frías y don José María Romero, que desde un comienzo apoyaron el proyecto del curso, por su total e incondicional cooperación.

Mi agradecimiento, por último, en nombre de todos los que han intervenido de una forma u otra en la realización de este primer curso de filosofía iberoamericana, a cada una de las personas inscritas y asistentes al mismo. Su presencia y sus reiteradas felicitaciones han sido para todos nosotros la mejor recompensa a las muchas horas de intenso trabajo que se le han dedicado.

EUDALDO FORMENT

## IMPORTANCIA Y ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA HISPANOAMERICANA

ALAIN GUY

*Profesor de Historia de la Filosofía Española y Director del Departamento de «Philosophie Ibérique et Ibéroaméricaine» (C.N.R.S.) en la Universidad de Toulouse-Le-Mirail (Francia).*

Desde hace algunos decenios, América Latina es objeto de una curiosidad creciente en el Mundo: sus luchas políticas y sociales, muy frecuentes, entre regímenes conservadores o liberales (luchas que se han acelerado y agravado con la crisis del capitalismo de los monopolios), las tensiones con el imperialismo de los Estados Unidos y de las sociedades multinacionales, la solicitud de los Papas para con los pueblos iberoamericanos, han atraído la atención de todos los espíritus... La riqueza y la originalidad de la nueva novela latinoamericana, generalmente reflejo de esas luchas y de una realidad humana en efervescencia, nos transtornan, en contraste con la extenuación de la «nueva novela» europea actual, terriblemente artificial y sofisticada, gravada de decadencia... En cambio, el pensamiento filosófico, que se elabora en esta amplia área cultural, parece muy poco conocido por nuestros contempo-

ráneos, a pesar de las obras, muchas veces relevantes, que le han sido dedicadas (por ejemplo, en 1983, por Sergio Sarti). En Toulouse, nuestro «Centro de investigaciones sobre la filosofía ibérica e iberoamericana» de la Universidad ha ensayado, por su parte, en 1971, sensibilizar al público francófono por esta filosofía del otro lado del Atlántico; con este fin, hemos presentado algunas muestras de esta especulación iberoamericana. Tal vez por esta razón, a causa de este modesto esfuerzo de divulgación y tal vez también por que poseo una rica biblioteca de libros filosóficos iberoamericanos, me han pedido, hoy, abrir este coloquio acerca de un tema extremadamente complejo y discutido.

Pero una cuestión previa se presenta; no se la puede descartar de un manotazo: ¿a qué se llama exactamente América Latina? Escuchemos a Carlos Rama. Dice: «América Latina es un concepto cultural, es decir supone un universo cultural, que participa de una de las variantes de la cultura occidental, como una variedad filial de la civilización europea de los Tiempos Modernos, y al mismo tiempo autónoma. Latina en cuanto incluye raíces españolas y portuguesas, pero también por el aporte de Francia, ya sea en forma directa (Haití y demás colonias del Caribe), o indirecta por la influencia cultural ejercida a través del siglo XIX, ya independiente, la mayor parte de área. También latina por Italia, cuyo aporte inmigratorio es capital durante el penúltimo siglo, especialmente en el Atlántico Sur (Argentina, Uruguay, Brasil). (*Sociología de América Latina*, Montevideo, 1970, p. 11). Tal vez es posible adherirse a esta definición, mas con tal de practicar una ampliación, subrayando el aporte indio (de origen precolombino) y también la componente de la negritud. Es preciso aplicar a todo el continente latinoamericano lo que Joaquín Cruz Costa escribe a propósito del Brasil: «Dos vocaciones: una que nos orienta hacia el vasto Océano, hacia el lugar de donde nos viene la cultura; la otra, hacia el *sertao*» (*Les Etudes Philosophiques*, París, 19-58, n.º 3, pp. 282-283): de un lado la inspiración occidental, del otro la voz de la tierra americana profunda. Sea como sea, me incumbe ahora proponer, con prudencia,

algunas hipótesis de trabajo, algunos jalones, para circunscribir el problema.

Recordemos primeramente el legado del pasado, en esta reflexión filosófica latino-americana. Desde este punto de vista, cuatro grandes períodos pueden ser distinguidos, como se sabe: la fase escolástica, la época de la Ilustración, el eclecticismo más o menos romántico, el positivismo.

Durante la época colonial, España introdujo la escolástica (sobre todo tomista, pero igualmente escotista o suarista) en el gran imperio de las Indias; Portugal obró de la misma manera, en su orbe brasileña. Dominicos, Franciscanos, Agustinos, Jesuitas, etc... desde el inicio de la Conquista, fundaron muchas escuelas y algunas universidades; enseñaron la misma doctrina que en la Península, con matizaciones. Ciertos nombres emergen: Alonso de la Vera Cruz (México); Fray Alfonso Briceño (1590-1669), chileno, fijado después en Venezuela, después en Lima; dominico, obispo en Nicaragua, después en Caracas y en Trujillo, era un escotista muy agudo (cf. sus *Controversias célebres y sus Disputationes metafísicas*); Benito Díaz de Gamarra (1745-1783), perteneciendo al Oratorio, mexicano, que viajó por Europa; espíritu muy abierto hacia Galileo, Descartes, Leibniz, Espinoza, Locke; con él, empieza el eclecticismo y el racionalismo, sin repudiar lo esencial del tomismo (cf. sus *Elementos de filosofía moderna*).

La filosofía de las Luces penetra entonces, en la segunda mitad del siglo XVIII, con las ideas de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Condillac, Reynal, Destutt de Tracy, Adam Smith, Hume, Beccaria, Filangieri, Genovesi, etc... La influencia del benedictino español Feijóo es importante. El liberalismo francés, inglés o italiano, junto al despotismo esclarecido de Carlos III, suscita poco a poco el anhelo de la Independencia política contra la metrópoli. Bolívar y San Martín fueron nutridos por la Ilustración. Algunos pensadores merecen ser recordados. Juan Crisóstomo Lafinur (1797-1824), argentino, enseñó en Buenos Aires y Mendoza; su *Curso de Ideología*

(1819) desencadenó una inmensa polémica, organizada por los reaccionarios y escolásticos; debió dimitir de su cátedra y pasar a Chile. Manuel Fernández Agüero, presbítero, sucesor de Lafinur en Buenos Aires, con sus *Principios de Ideología* (1824), atacado por los escolásticos y obligado a retirarse. Félix Varela (1788-1853), otro padre, muy liberal, inspirado en Descartes y en Locke o Destutt de Tracy, fue profesor en el Seminario San Carlos de Cuba; sus *Lecciones de filosofía* (1818) son apreciadas en mucho.

América Ibérica sufre, a continuación, el rechazo del movimiento antirracionalista y anticosmopolita de la Europa post-revolucionaria, es decir del romanticismo y del nacionalismo (sobre todo, a consecuencia de Herder, en Alemania). Pero, dos tendencias se manifiestan. La primera es la de los autoritarios (Bartolomé Herrera, en el Perú, que se inspira, en 1842, en José de Maistre, en Luis de Bonald, en Royer-Collard, etc...); la segunda es la de los liberales (Benito Lasso, Francisco de Paula, González Vigil, etc.). Un inclasificable: José Joaquín de Mora (1783-1864), partidario de la escuela escocesa del sentido común (Dugald-Stewart, Thomas Reid, Hamilton) y del eclecticismo francés (Víctor Cousin), en Chile. En esos años, surge el krausismo (venido de Alemania), en el Perú y en Argentina; la gente culta se inicia también en el idealismo post-kantiano y en el utilitarismo británico (Bentham, John Stuart Mill). En México, fue el movimiento célebre de *la Reforma* (1840), que se proponía emancipar a los espíritus, después de la emancipación del yugo español; esta tendencia triunfó en 1857, con la nueva Constitución mexicana, separando del Estado a la Iglesia.

En cuarto lugar, desde 1830 hasta 1910, hubo una invasión profunda y larga del positivismo que se explica por las urgencias *económicas* (necesidad de explotar las riquezas naturales de las nuevas repúblicas descolonizadas) y *políticas* (orientar todo hacia el interés colectivo). Con el positivismo, la filosofía alcanza al gran público.

En México, el más activo adepto de Comte fue el médico Gabino Barreda (1818-1889), cuya *Oración cívica* (1867) propone una interpretación positivista de la historia de su país. Llamado por Juárez a reorganizar la educación, funda la *Escuela Nacional Preparatoria*. Rehusa la segunda filosofía de Comte, es decir el culto de la Humanidad y la religión laica. El general Porfirio Díaz tomó el relevo de ese positivismo completamente pragmático, desde 1880 hasta 1910, con el filósofo Justo Sierra. El primado de lo económico, con la admiración por los Estados Unidos, fue llevado al máximo.

En Argentina, después de Sarmiento, Alberdi (1810-1886) predica la «aplicación» del positivismo, en el espíritu de Jouffro, Pierre Leroux, Carnot y Lerminier. Cf. sus *Bases y puntos de partida para la organización de la Confederación Argentina* (1852), donde el «sajonismo» (imitación de los Anglosajones) predomina: inmigración sin límites, tolerancia religiosa, supresión de las aduanas interiores, etc. Citemos aun a Scalabrini y a J. M. Torres, profesores en la Escuela Normal del Paraná, muy laicistas, del mismo modo que Alfredo Ferreira (1863-1938), ministro de Educación, fundador de la revista *El Positivismo*, y sobre todo José Ingenieros (1877-1925), promotor de una filosofía propiamente científica, que evolucionó hacia el socialismo; profesor de psicología experimental en la Universidad de Buenos Aires, y criminologista, hay que leer sus libros *El hombre mediocre*, *Psicología biológica*, *Hacia una moral sin dogmas*, etc. Según él, la metafísica debería dedicarse a «lo inexperiencial», a lo que está fuera del alcance de las ciencias.

En el Brasil, «la segunda patria del positivismo», el centro es la *Escuela Militar de Río de Janeiro*, donde enseñaba Benjamín Constant Botelho de Magalhães. Dos corrientes: a) la corriente *ortodoxa*, es decir aceptando incluso la segunda filosofía de Comte: Miguel Lemos (1854-1917) y Teixeira Mendes, su discípulo (1855-1927), fundador de la Iglesia positivista en 1881, que da su divisa a la bandera del Brasil: «Orden e pro-

greso». b) la corriente *heterodoxa*: Luis Pereira Barreto (1840-1923), médico, muy cientifista.

En Bolivia, Benjamín Fernández, en la Universidad de Chuquisaca, así como Ignacio Prudencio Bustillos (1895-1928) en la misma Universidad, cuyo *Ensayo de una filosofía jurídica* (1923) aconseja una reforma de los estudios, en un sentido más práctico.

En Chile, en primer lugar, José Victorino Lastarria, en la Academia de Bellas Letras desde 1873. Después, dos corrientes: a) La c. *ortodoxa*. Juan Enrique Lagarrigue, Jorge Lagarrigue y Luis Lagarrigue, tres hermanos. Sobre todo, Juan Enrique, cuyo *Diario íntimo* es muy entusiasta. La «Sociedad Positivista», que han fundado, dura aún, hoy; b) La c. *heterodoxa*: Lastarria él mismo (que rehusaba la religión de la Humanidad): cf. sus *Lecciones de política positiva* (1874), con con su discípulo Valentín Letellier (1852-1919) autor de *La evolución en la Historia* (1900).

En Perú, Manuel González Prada (1848-1918) exalta a Comte, Spencer, Mill y Darwin. Aboga en favor de los Indios y de su dignidad. Aún, Cornejo, Prado y Ugarteche, o Villarán.

En Puerto Rico, Hostos (1839-1903); fue profesor en la República Dominicana y en Chile; hace el amalgama del krausismo y del positivismo: cf. su *Moral Social* (1888) y su novela filosófica *La peregrinación de Bayoan* (1863).

En Cuba, Enrique José Varona (1849-1933), profesor en la Universidad de La Habana y ministro de la Instrucción Pública, vice-presidente del Estado. Cf. sus *Conferencias filosóficas* (1880-1888). Amigo de José Martí, es muy enemigo de España, pero seguidor de los Estados Unidos. Bastante sensualista y behaviorista, pero siempre matizado.

Con el siglo xx, la filosofía ha tomado en América latina un nuevo vuelo. Más sistemáticos, sin duda, que sus predecesores, los filósofos latino-americanos de este siglo se distinguen por su amplia erudición y su abertura a las corrientes más diversas del pensamiento mundial, así como por su originalidad de elaboración personal. En su seno, Francisco Romero discierne, en la base de esta profunda renovación, a los «Fundadores», que han llevado poco a poco la filosofía de América Latina hasta el nivel de la de Europa: Alejandro Korn, Alejandro O. Deustua, Antonio Caso, José Vasconcelos, Carlos Vaz Ferreira, Enrique Molina, Mamerto Oyola, Alberto Rougès, Coriolano Alberini, etc... A esos hombres, conviene añadir a los pensadores actuales o, al menos, recientes. Mi propósito no es enunciar una nomenclatura, de orden histórico, nación tras nación; intentaré más bien realzar diversos aspectos de este gran esfuerzo filosófico iberoamericano de nuestros decenios y diferenciar las diversas escuelas por sus convergencias o divergencias.

Una primera familia espiritual me parece afirmarse muy temprano y ejercer una considerable irradiación: es el *bergsonismo*. Contra la larga prepotencia del positivismo, un enérgico regreso al espiritualismo se manifestó en los diversos países hispanoamericanos o lusitanoamericanos. Una de las puntas de lanza de esta lucha contra el cientifismo fue la filosofía bergsoniana. Francisco Romero escribe, muy justamente, en *Sobre la filosofía en América* (Buenos Aires, 1952, p. 16): «la influencia de Bergson ha sido y continúa siendo enorme en América Latina; sin duda, fue el pensador contemporáneo más estudiado en toda América Latina». Desde 1900, en el Perú, Alejandro O. Deustua (1849-1945), catedrático y rector en la Universidad San Marcos de Lima, gran viajero en Europa, encabezaba la renovación antipositivista, apelando al autor de los *Datos inmediatos de la conciencia* y de modo accesorio, a Krause, Kant, Eucken, Croce o Lachelier. Cf. sus obras: *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* (Lima 1922), *Estética general* (Lima, 1923), *Estética aplicada* (Lima, 1932), etc. Apóstol de la vida interior y de la



libertad, se alzó contra un implacable necesitarismo o determinismo integral; atento al mundo afectivo y voluntario, rehusó el intelectualismo invasor. Nos invita a tener cuidado contra el avasallamiento a la costumbre, que tiende a esclerotizar nuestra actividad, ahogando toda creación espontánea y que condena nuestro espíritu a la «repetición mecánica». Deustua ha constituido un estetismo ontológico, que se ensancha en axiología. Proclama (*Estética general*, parte segunda, capítulo I): «Ha sido Bergson el primer filósofo que ha colocado la *libertad* en la esencia del arte estético, después de haber hecho de la libertad la esencia del espíritu, y del espíritu una actividad creadora incesante. Por eso, su filosofía es una filosofía del espíritu, una estética, en la amplia acepción que hemos dado a esta palabra. La libertad es la generadora del arte y toda alma sería artista, si la naturaleza no la coactase». En pedagogía, Deustua insiste, siguiendo a Bergson, sobre la formación humanística y sobre la cultura general, más bien que sobre la instrucción técnica y practicista. Otros peruanos han continuado este bergsonismo; por ejemplo, Francisco García Calderón (1883-1953) o Mariano Ibérico Rodríguez (nacido en 1893), autor de una tesis sobre Bergson (1919) y de *La aparición* (1950) y de *La unidad dividida* (1954), ofreciendo una doctrina de la animación del Cosmos, sacada de la oposición bergsoniana entre el mecanismo y el dinamismo vital. Igualmente, Julio Chiriboga, Pedro S. Zulen (*La filosofía de lo inexplicable*, 1920) y Mario Alzamora Valdez (*Bergson o el renacimiento de la sabiduría*, 1941).

En México, Antonio Caso (1883-1946) fue el introductor del bergsonismo, a partir del «Ateneo de la Juventud» (1909), animado por la «Generación del Centenario» (combatiendo contra la dictadura de Porfirio Díaz). La Revolución de 1910, dirigida por Madero, suprimió el dogmatismo cientificista. Caso, profesor y rector de la Universidad de México, hasta 1944; bastante romántico, dedicó su primer libro a Bergson: *La filosofía de la intuición* (1914); aconseja también el uso de la intuición en sus *Problemas filosóficos* (1915) y en sus otras obras, como *La existencia como economía, como desinterés y como*

*caridad* (1916) o *La persona humana y el estado totalitario* (1941); exaltando la caridad, más allá del provecho material, Caso nos incita a escuchar la llamada del héroe y del santo. La moral es el triunfo de la vida, así como el arte verdadero. Independiente admirador de Jesús, Caso es personalista y admite la esperanza en una vida futura; se dedica a una axiología del amor, contra el biologismo pseudo-aristocrático de Nietzsche y otros.

José Vasconcelos (1882-1959), rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, ministro de Educación, después director de la Biblioteca Nacional y profesor en el Colegio de México, es también un seguidor de Bergson. Cf. *El monismo estético* (1918), *Ética* (1932), *Filosofía estética* (1952), *La raza cósmica* (1925), *Lógica orgánica* (1954), etc. están impregnados del deseo de traspasar la inteligencia puramente espacializante o cuantifiante, y recurre al «método emocional», capaz de alcanzar el Absoluto. Prendado de lo concreto, quiere mostrar cómo la vida procede por «revulsiones creadoras» (es decir emergencias) en varios ciclos del devenir biológico; según él, el *a priori estético* puede coordinar todas las totalidades parciales en el seno de una totalidad universal; la música constituye una auténtica revelación de lo infinito.

Bergson está presente igualmente en Luis Abad Carretero (1895-1971), republicano español pasado a México y naturalizado, profesor en la UNAM. Cf. *Una filosofía del instante* (1954), *Niñez y filosofía* (1957), *Vida e sentido* (1960), *Presencia de lo animal en el hombre* (1962), etc. Desarrolla una rica meditación del instante y de la «visciencia», función psíquica muy específica que corresponde a la memoria-habitud de Bergson y que se aplica a la volición, cuando la conciencia, orientada hacia el conocimiento, responde a la memoria pura.

En Argentina, el bergsonismo ha sido asumido por Coriolano Alberini (1886-1960), decano de la Facultad de Filosofía de Buenos Aires, gran viajador en Europa y Estados Unidos. Cf. *Introducción a la axiogenia* (1921), *El problema ético en*

*Bergson* (1925); después por Alejandro Korn (1860-1936), psiquiatra y profesor de filosofía y decano en la Universidad de Buenos Aires. Muy hostil al naturalismo y al positivismo (entre otras, en el campo criminalista), Korn es el campeón de la libertad humana; su socialismo es muy humanista. Cf. *La libertad creadora* (1922), *El concepto de ciencia* (1926), *Axiología* (1930), *De San Agustín a Bergson* (póstumo, 1959); quiere que la *práxis* espiritualice al universo. Su síntesis invoca también a Kant, Dilthey y Croce. Citemos aún a Eugenio Pucciarelli (n. 1907), autor de *Bergson y la experiencia metafísica* (1951); Alberto Rougès (1880-1945), que, en Tucumán, elabora, contra el fenomenismo y el materialismo mecanista, un espiritualismo bergsonizante, matizado de augustinismo y neo-platonismo. Cf. *Las jerarquías del ser y la eternidad* (1943); Horacio Roque Núñez (*El tema de Dios en Bergson*, 1954), E. Figueroa (*Bergson*, 1930), Raimundo Lida, Francisco W. Torres, etc... No hay que olvidar el volumen colectivo, *Homenaje a Bergson* (Universidad de Córdoba, 1936), por A. Korn, A. Vassallo, R. A. Orgaz, E. Gouiran, S. Taborda, R. Bustos Fierro, E. Martínez Paz, R. Nieva, A. Fragueiro y R. V. Martínez.

Entre los otros adeptos del bergsonismo emerge de otra parte Enrique Molina (1871-1956), rector de la Universidad de Concepción (Chile), autor de *La filosofía de Bergson* (1916), *Dos filósofos contemporáneos: Guyau y Bergson* (1924), *Proyecciones de la intuición* (1935); anti-idealista como antimecanicista, hace una ontología axiológica; piensa que el ser no es una esencia, mas una existencia, aprehendida por la intuición y llevándonos al Valor, es decir a Dios. La misma perspectiva en Pedro León Loyola (1889-1978), rector de la Universidad de Santiago de Chile, Jorge Millás su discípulo (1918-1982), en Aristides Delle Piane, en Uruguay (1881-1950), (*H. Gergson*, 1941), en Mario A. Silva García y en tantos otros, como María Teresa Maiorana (*Comentarios a una lectura de Bergson*, 1956, revista *Criterio*).

La América lusitana está por su parte también penetrada de bergsonismo. El iniciador fue Raimundo Farias Brito

(1862-1917), catedrático de lógica en Río de Janeiro. Cf. *A finalidade do mundo* (tres tomos: 1893, 1899, 1905), *A verdade como regra* (1905), *O mundo interior* (1914), etc. Luchando a la vez contra el positivismo, el materialismo, el idealismo relativista y el psicologismo asociacionista, Farias Brito propone un espiritualismo anclado en la vida universal. Exclama: «Somos, vivimos y nos movemos dentro del Absoluto». La intuición, propia a la «psicología trascendental», nos permite acceder a las esencias, y llegar a una «psicología del infinito». Los discípulos de Farias Brito, José da Pereira Graça Aranha y Jackson de Figueiredo, son auténticos bergsonianos, así como Leonardo van Acker (*A filosofia bergsoniana*, 1959), profesor en la Universidad Católica de São Paulo, donde Constança Marcondes Cesar continua actualmente esa tendencia.

La segunda afición de la filosofía iberoamericana es el *orteguismo*. No me extenderé en eso, ya que el señor López Frías tratará la cuestión en estos días. Pero quiero subrayar el papel importante de José Ortega y Gasset como estimulador del pensamiento latinoamericano: en primer lugar por sus tres viajes a Argentina, en segundo lugar por su influencia permanente en todo el continente. El raciovitalismo incitó los pensadores de esta área cultural a enraizar su reflexión dentro del terruño local, en función de las *circunstancias*. De donde el interés por el indianismo, cuyo defensor es Leopoldo Zea (nacido en 1912), que promueve una filosofía propia a la América Latina y no importada del Occidente; cf. *En torno a una filosofía americana*, 1945; *La filosofía como compromiso* (1952), *América como conciencia* (1953), *América en la historia* (1957), etc... Jefe del grupo *Hiperión*, ha reunido con él a Emilio Uranga, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Francisco López Cámara, Jorge Portilla. En el mismo sentido, hay que señalar a Edmundo O'Gorman (*Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 1955; *La idea del descubrimiento de América*, 1951; *La invención de América*, 1958; *Estudios de historia de la filosofía en México*, 1963) o a Miguel León Portilla (*La filosofía nahuatl*, 1965). Otro orteguiano fue Samuel Ramos (1897-1959), médico, después profesor de filosofía en la UNAM. Cf. (*Hipó-*

*tesis*, 1928; *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934; *Hacia un nuevo humanismo*, 1940; *Historia de la filosofía en México*, 1943; *Filosofía de la vida artística*, 1950; *Estudios de estética*, 1963), etc. Lo había encontrado en el Congreso Internacional de Filosofía en Venecia, en el año 1958. Contra el positivismo, mas también contra el irracionalismo, Ramos rehúsa el *homo logicus* y exalta el hombre encarnado en su medio histórico y geográfico. Aplicando las categorías psicoanalíticas de Adler, elabora una filosofía de la cultura criolla y, en particular, del mexicano, enfermo de un complejo de inferioridad para con Europa, pero capaz regenerarse con una «cultura viviente», en el seno de los valores universales, repensadas en el *hic et nuc*. El nuevo humanismo pone el valor moral por encima de todo, en armonía con la existencia histórica.

La tercera tendencia predominante en América latina es *el tomismo* y el neo-tomismo. Continuada de la antigua escolástica, pero en perspectivas modernas, es una escuela difusa, ella también, en todo el continente. Es sobre todo el gran esfuerzo de Mn. Octavio N. Derisi (nacido en 1907), fundador en La Plata, de la primera Universidad Católica de América Latina, en 1958. Cf. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 1941; *La formación de la personalidad*, 1941; *Concepto de la filosofía cristiana*, 1942; *Ante una nueva Edad Media*, 1944; *La persona*, 1950, etc. Derisi parte de «la experiencia, que aprehende la realidad concreta, el ser individual, sin penetrar en su esencia objetiva; al par que la inteligencia aprehende la esencia objetiva dejando sus notas individuantes concretas y existentes». Contra todo inmanentismo, usa de la analogía en su concepción del Ser, que es Dios mismo. La persona se cumple en la libertad, la moralidad y el deber.

En la misma línea escolástica, hay que citar a José María de Estrada, Belisario Tello, Tomás B. Casares, Juan Mamerto Garro, Nemesio González (Univ. de Córdoba), J. M. Liqueno, etc., Ismael Quiles (*La esencia del tomismo*, etc.), Clarence Finlayson (1913-1954), chileno enseñando en Colombia (*La intui-*

*ción del ser*, 1938, etc.), que subraya los aspectos existenciales del tomismo, con Blondel, Heidegger, Gabriel Marcel; J. Meinvielle (que polemizó con Maritain); Hernando Benítez, autor de un gran libro sobre Unamuno; Oswaldo Robles (en México), etc.

Una cuarta familia espiritual es la del *espiritualismo cristiano*, algunas veces vecina de la precedente. En primer lugar, Agustín Basave y Fernández del Valle (nacido en 1923), profesor y rector de la Universidad de Nuevo León, en Monterrey (México), autor de numerosas obras: *Filosofía del hombre*, 1957; *Metafísica de la muerte*, 1965; *Pensamiento y trayectoria de Pascal*, con prólogo de Alain Guy, 1973; *Ideario filosófico* (1961); etc. Discípulo de Vasconcelos, amigo de Sciacca, muy influenciado por el existencialismo cristiano, Basave propone una filosofía personalista del hombre bastante original y vibrante de la que hablará pronto Eudaldo Forment. Hay que señalar también a Alberto Caturelli (nacido en 1927), profesor en la Universidad de Córdoba, que ha escrito mucho: *El filosofar como decisión y compromiso*, 1958; *El hombre y la historia*, 1959; *Metafísica de la integralidad: la filosofía de M. F. Sciacca*, 1959; *Tántalo de lo negativo en el hombre*, 1960; *Cultura y cristianismo*, 1971, etc. Sostiene un interiorismo realista, abierto al Ser, Persona infinita. Hay que recordar, de otra parte, al Padre Juan Ramón Sepich (nacido en 1906), que ha empezado por el tomismo, para evolucionar hacia un Heidegger cristianizado (cf. *Sobre inteligencia y cultura*, 1938; *Introducción a la ética*, 1952; *El pensamiento categorial*, 1969, etcétera).

En quinto lugar, clasificaré a los *fenomenólogos y existencialistas*, en las huellas de la filosofía alemana contemporánea sobre todo. El líder es Francisco Romero (1891-1962), español naturalizado muy joven en Argentina, profesor en la Universidad de Buenos Aires, gran animador de la filosofía latinoamericana, que he tratado por correspondencia epistolar nutrida, autor de *Filosofía de ayer y de hoy*, 1947; *Ideas y figuras*, 1949; *Teoría del hombre*, 1952; *Papeles para una filosofía*,

1945; *Filosofía de la persona*, 1944; *Relaciones de la filosofía*, 1959, etc. Fue no sólo un profundo historiador de la filosofía moderna y contemporánea, más aún un pensador muy personal; nutrido de Husserl, de Ortega y de Dilthey, su personalismo dialógico es un curioso «monismo de la trascendencia» que se quiere pluralista y axiológico. Hostil a todo dogmatismo, Romero mantiene enérgicamente la exigencia de racionalidad, pero acepta algunas perspectivas transracionales. En ese mismo círculo espiritual, es preciso no olvidar a Ernesto Mayz Vallenilla (nacido en 1925), profesor en la Universidad de Caracas, cuyas *Fenomenología del conocimiento* (1954), *Antología del conocimiento* (1960), *El problema de la nada en Kant* (1965), etc. son obras importantes; el autor expone Heidegger, mas lo traspasa con un potente esfuerzo hermenéutico. Citemos aún los hermosos trabajos de Risieri Frondizi, profesor en la Universidad de Buenos Aires (*El punto de partida del filosofar*, 1945; *Sustancia y función en el problema del yo*, 1952 *¿Qué son los valores?*), bastante estructuralista, quien defiende una teoría de los valores.

El sexto grupo que distinguiré es el de los *marxistas*. No es extraño que la situación social muy difícil de las masas de América Hispánica y de América Lusitana haya dado nacimiento a un gran despliegue de la reflexión marxista, marxiana y marxizante. Esquemáticamente, señalaré en primer lugar, a José Carlos Mariátegui (1895-1930), «el Gramsci peruano», gran viajador en Europa, fundador de la Tercer Internacional en Lima desde 1922, buen conocedor de Sorel, P. Gobetti y Croce. Sus *Siete ensayos de la realidad peruana* (1928) analizan con lucidez el capitalismo latifundista y la condición del indio. Muy independiente, Mariátegui concilia con brío el mito indigenista con el impulso revolucionario, se puede leer sobre él el reciente libro de Francis Guibal. Señalemos en Argentina a Aníbal Ponce, E. Troise, J. B. Justo y actualmente A. Llanos, Eloy de Gortari (en México), A. Sánchez Vázquez (en México también), Oward Ferrari (de la Universidad de Mendoza, actualmente profesor en nuestra Universidad de Toulouse-Le Mirail, buen conocedor de Kant, de Hegel y de

Marx), Javier Sasso (de Maracay, Venezuela), Antonio Sánchez García (Chile), Luis Enrique Orozco (Bogotá), César Guarda Mayorga (en Arequipa, Perú), Antero Peralata Vázquez (Perú), etcétera.

En esa tendencia, Caio Prado Junior merece una mención especial. Nacido en 1909, animador de la Escuela de São Paulo (Brasil), ha escrito muchos libros, como *Evolução política do Brasil*, *Dialética do conhecimento*, *Fundamentos da teoria económica*, etc. Sus *Notas introdutorias a lógica dialéctica* (1959) presentan gran interés: según el filósofo brasileño, la lógica matemática se revela tan vana por las ciencias como la lógica formal antigua y medieval; en cambio, la lógica dialéctica va más allá del formalismo y escruta el proceso mismo del conocimiento (a través de la representación mental, estudiado por Paul Guillaume, Dallembach, John Am C. Geoch, Richard), porque repiensa completamente las tres leyes hegelianas de la interpenetración de los contrarios, de la negación y de la transformación de la cantidad en calidad.

Otra personalidad del marxismo hispanoamericano actual es Carlos Astrada (1894-1970), profesor sucesivamente en las Universidades de Buenos Aires, La Plata y Bahía Blanca, parcialmente formado en Colonia y Friburgo, en Brisgovia. Cf. sus numerosos libros: *El juego existencial*, 1933; *El juego metafísico*, 1942; *El mito gaucho*, 1948; *Destino de la libertad: para un humanismo autista*, 1951; *El marxismo y las escatologías*, 1957; *La doble faz de la dialéctica*, 1962; *Fenomenología y praxis*, 1967; *Dialéctica e historia*, 1969; etc. En primer lugar discípulo de Nietzsche, de Husserl y de Heidegger, fue campeón del existencialismo ateo: la vida es sólo un «juego», sin ningún sentido ni absoluto; es preciso que el hombre se libere de la angustia y asuma su libertad. Pero, en su segunda fase, Astrada (a partir de 1955) considera que la libertad no es individual, sino colectiva; el humanismo se encuentra únicamente por la praxis dialéctica de Marx, lejos de todas las escatologías. Hay que practicar la «revolución ininterrumpida» como Marx, Lenin, Mao Tse Tung. Revocado durante tres



años (1956-1959) por sus ideas, Astrada fue recibido en la URSS y China. Volvió a enseñar en la Universidad del Sur. Ha transpuesto el mito indigenista argentino: Martín Fierro encarna al proletariado explotado por la oligarquía capitalista, simbolizada por Vizcacha. La polémica de Astrada contra el neopositivismo lógico, en el nombre del materialismo histórico y dialéctico, es famosa. En la estela de Astrada, se puede citar a Alfredo Llanos, Francisco González Ríos, Andrés Mercado Vera, Pedro von Haselberg, Rodolfo Kusch y los colaboradores de la revista *Kairos*.

La séptima escuela es la de la *epistemología* y de la *lógica matemática*. Como en toda América (norte y sur), la nueva lógica simbólica (nacida del *Wienerkreis*) ha invadido las Universidades ibero-americanas. Citemos a Mario Bunge (nacido en 1919), físico argentino por el cual la única filosofía es la ciencia, con el método estrictamente analítico. El profesor de Buenos Aires, Montreal y México predica una «filosofía exacta», a la luz de la axiomática, pero sin síntesis demasiado ambiciosa. Cf. *La edad del universo*, 1955; *Ética y ciencia*, 1960; *La investigación científica*, 1969; *Tecnología y filosofía*, 1976.

Un lugar se debe a Francisco Miró Quesada (nacido en 1918), profesor en la Universidad de Lima, epistemólogo muy agudo. Cf. *El problema de la libertad y la ciencia moderna*, 1947; *Apuntes para una teoría de la razón*, 1962, donde se expone un método muy sugestivo, que supera tanto el apriorismo deductivo como el empirismo o el positivismo y que ha seducido muchos colegas lógicos, por ejemplo a Roberto Blanché, mi colega de nuestra Universidad de Toulouse, cuando Miró Quesada pronunció una conferencia ante nosotros en 1972. Ha dado en 1946 una profunda *Lógica*, y en 1951 una *Ontología*.

El movimiento de lógica más moderna cuenta con un número creciente de representantes, entre otras a Miguel Espinoza (de la Universidad de Valdivia, Chile, refugiado en Toulouse), Walter Peñaloza, Nelly Festini, Gerold Stahl (otro chileno, refugiado en París), etc.; esta tendencia ha tocado incluso a

Eduardo García Máynez, profesor en la UNAM, formado en Alemania, que concibe el derecho como un puro formalismo con modelo matemático en gran parte (cf. *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*, 1935; *Introducción al estudio del derecho*, 1940).

En octavo lugar, se discierne el *racionalismo crítico y abierto* en algunos pensadores de alto vuelo. Por ejemplo, en Carlos Vaz Ferreira (1873-1958), profesor y rector de la Universidad de Montevideo, Uruguay), cuya doctrina estará expuesta por José María Romero mañana (cf. *Lógica viva*, 1920; *Fermentario*, 1938; *Moral para intelectuales*, 1908, etc.); su «experiencialismo» prudente evita todo sistema y se dedica a una ética muy concreta. Paralelamente, se debe hablar de Luis Farré en la Universidad de La Plata, que aboga por un espiritualismo crítico, contra el sustancialismo y contra el materialismo (cf. *Antropología filosófica*, 1966; *Filosofía de la religión*, 1969; *Libertad y riesgo en una teología del hombre y del mundo*, 1976, etc.). ¿Cómo pasar en silencio en fin a Arturo Ardao (nacido en 1912), profesor en Montevideo, actualmente en Caracas, que es historiador de la filosofía, mas también pensador muy personal, bastante historicista y muy liberal (Cf. *Filosofía de lengua española*, 1963; *Espacio e inteligencia*, 1976; etc.) o Constantino Láscaris Comneno (1923-1980), venido de España a San José de Costa Rica, en 1956, director del Departamento de Filosofía, conciliando el existencialismo con el racionalismo (Cf. *Concepto de filosofía y teoría de los métodos del pensamiento*, 1959; etc.) o Arturo Andrés Roig nacido en 1922, perteneciendo a la Universidad de Mendoza y actualmente en la Universidad de Quito, Ecuador (Cf. *Los krauistas argentinos*, 1969), o Víctor Massuh nacido en 1922, profesor en la Universidad de Buenos Aires, delegado de Argentina en la UNESCO, autor de *América como inteligencia y Pasión*, 1955; *Nietzsche y el fin de la religión*, 1969; *Nihilismo y experiencia extrema*, 1979; etc., que presenta un racionalismo orientado hacia un cierto cristianismo muy libre y personal?

El noveno y último grupo de filósofos ibero-americanos es constituido por los *progresistas cristianos*, aparentados a la filosofía de la liberación y a la teología de la liberación. Dado que Raúl Fornet nos expondrá su mensaje, me limitaré a decir su gran importancia a mi ver. Es cierto que en Europa y América del Norte, había desde hace mucho tiempo los llamados cristianos de izquierda (pienso en Emmanuel Mounier, en A. Comín, en C. Díaz, etc. entre otros); pero, en América Latina ha nacido esa planta más vivaz que en otras partes a causa de la intensa miseria y de la cálida fe popular o culta. Tal vez, este movimiento será el legado más original del continente latino-americano al siglo xx. Pienso en Enrique Dussel, en Gustavo Gutiérrez, en Ernesto Cardenal, en Leonardo Boff, etc. Nuestro colega Raúl Fornet Betancourt nos explicará a fondo esta reflexión tan progresista y prometedora.

\* \* \*

Es el momento de concluir. Hemos visto qué rico y variado abanico de numerosos matices constituye la filosofía ibero-americana de ayer y de hoy. Alejandro Korn, en su *Antología de la filosofía americana contemporánea* (reed. de 1968, México, p. 6) escribía: «De allende los mares recibimos la indumentaria y la filosofía confeccionada. Sin embargo, al artículo importado, le imprimimos nuestro sello»... ¿Es preciso creer que las ideas filosóficas ibero-americanas son únicamente el producto de una reelaboración, a partir de fuentes europeas? Por cierto, era así en el tiempo de la colonización hispano-lusitana; en nuestra época también, muchas veces, se puede observar una tendencia al mimetismo para con Europa o América Nortea (pienso, en particular, en la lógica matemática). Pero se debe reconocer, por otra parte, la originalidad creciente de la reflexión autóctona, desde hace una treintena de años, en esas repúblicas que, cada vez más, se esfuerzan en pensar por sí mismas. Es incluso posible preguntarse si, más o menos concientemente, los pensadores ibero-americanos no reflejan una propensión a ensayar una especulación

propia a los problemas de su área cultural. Algunos escritores sueñan en un «integracionismo» ideológico de toda la América latina, en seno de la cual, conforme tal vez al deseo de Bolívar, se formaría un ideal moral común a todos los Ibero-Americanos.

Sin embargo, el imperativo imprescindible de *universalismo*, subtendido por la vocación plurimilenaria de la filosofía, no puede ser olvidado sin perjuicio. Quizás es normal, e incluso es indispensable, que los filósofos de estos países cogiten a partir de su situación geopolítica y económica: especialmente, que se preocupen, en primer lugar del estado conflictual que sus pueblos experimentan desde hace un siglo. Permítasenos hacer votos para que no estén obnubilados por su *hic et nunc*, por acuciante y exigente sea. Más allá de la ciudad y de las clases sociales, la filosofía parece tener por misión intentar la aclaración siempre más aguda acerca del misterio del destino; debe entender mejor la condición humana en su denominador común, y ensayar la puesta en evidencia de una sabiduría, valedera para todos y para cada uno.

Como lo ha visto muy bien Adolfo Sánchez Vázquez (en su discurso de clausura del IX Congreso Interamericano de Filosofía, en Caracas, el año 1979; Actas publicados con el título *La filosofía en América*, tomo 2, p. 247), «hay que procurar no caer de una extracción en otra, y de la búsqueda del hombre abstracto que interesó al humanismo burgués europeo a la búsqueda de un hombre no menos abstracto como sería el hombre americano». Es la razón por la cual no es legítimo reducir el pensamiento latino-americano a un conjunto de investigaciones etnológicas o psicológicas sobre el indio o sobre el mestizo o sobre el criollo, a pesar de que tales investigaciones hacen parte muy justamente del proyecto filosófico ibero-americano.

Por mi parte, teniendo afecto a una concepción internacionalista de la filosofía —en el directo camino de la tradición cristiana, limpiada de sus esclerosis o desviaciones seculares—

creo que como el pensamiento europeo, asiático o africano, el pensamiento ibero-americano encontrará su camino y tendrá un hermoso porvenir sólo con dos condiciones: de una parte, el anhelo escrupuloso de lo concreto, lejos del viejo idealismo intemporal; y, de otra parte, la recuperación del sentido de lo absoluto, a través del sentimiento, si no trágico, al menos dramático de la vida. Según esta perspectiva, ya algunas obras maestras de los filósofos ibero-americanos merecen traducción y difusión (por ejemplo, ciertas de Caso, de Korn, de Farias Brito, de Carlos Astrada, de Basave, o de Gutiérrez); pero, sobre todo, la lucha por la libertad y por la justicia social —tal como está conducida por la filosofía de la liberación (con su corolario, la teología de la liberación) —es la punta de lanza de la creatividad ibero-americana con tal que, sin embargo, no pierda de vista nunca que debe inscribirse dentro de un horizonte mucho más ancho que el del Continente: quiero decir que conviene entenderla dentro del horizonte mundial, donde la causa de los humildes y oprimidos, sufriendo la explotación del hombre por el hombre, sea inseparable, a mi ver, de la investigación metódica y paciente acerca de la vida espiritual y de la trascendencia.

Toda esa floración que se puede esperar legítimamente de la filosofía de la Ibero-américa está (¡qué lástima!) suspendida de la emancipación político-económica, eminentemente deseable y urgente, de esas poblaciones ¡tan valientes y admirables! Por cierto, se puede *pensar*, incluso dentro de las cadenas o dentro de la miseria o de la prisión; pero, es muy difícil. ¡Ojalá que todas las sociedades de América Latina llegen pronto a sacudir el yugo de las dictaduras y a alcanzar la libertad y la equidad socio-económica y ética, único clima adecuado para el desarrollo y el progreso de la reflexión filosófica!

Por nuestra parte, nosotros Europeos, Americanos del Norte, Asiáticos o Africanos, debemos hacer el esfuerzo necesario para leer esta producción filosófica latino-americana, que nos traerá mucho por su sentido agudo de la vida universal más palpitante y frecuentemente por su carácter innova-

dor. Al contrario de Sergio Sarti, que reprocha a la mayor parte de los pensadores ibero-americanos su pretendida falta de rigor, es preciso subrayar que, en general, ellos se mantienen perfectamente en el nivel deseable; y, por lo demás, si, algunas veces esta filosofía utiliza modos literarios, incluso un poco poéticos, se debe notar que la filosofía europea contemporánea se complace muchas veces, ella también, en recurrir a la novela o al teatro (cf. Sartre o Gabriel Marcel).

En cuanto al fondo del pensamiento y de su gestación, es decir al clásico problema de la antinomia Este-Oeste, Oliver Brachfeld, en su teoría del *plusultrismo*, juzga que se encontrará la solución en la síntesis del Occidente y del Oriente, que el Nuevo Mundo sólo estará capaz de efectuar... Sin adherirnos a esta visión —que requiere un ideal discutible de sincretismo y de fusión de culturas—, creo empero que la potente meditación filosófica sostenida desde el Río Grande del Norte hasta la Tierra de Fuego, se revela, de aquí en adelante, como susceptible hacer oír una nota radicalmente sin precedentes. Por ello repetiré, de buena gana, la célebre y un poco ingenua fórmula siguiente, propuesta por José Vasconcelos, a condición de desembarazarla de todo racismo o exclusivismo: «por mi raza hablará el espíritu».

BIBLIOGRAFÍA SUCINTA RECIENTE:

- SARTI, Sergio, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*; 1976. Milano, Ed. Cisalpino-Goliardica.
- Número especial de la revista parisiense *Les Etudes Philosophiques*, 1958 (núm. 3 juillet-septembre): «Aspects de la pensée ibéro-américaine» (artículos de F. Romero, J. Cruz Costa, R. Lacroze, F. Bourricaud, J. Llam-bias de Azevedo; trad. por Alain Guy).
- Risieri FRONZIZI y Jorge J. E. GRACIA, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo xx*, antología, 1975, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jorge J. E. GRACIA, Eduardo RABOSI, Enrique VILLANUEVA, Marcelo PASCUAL, *El análisis filosófico en América Latina*, 1985, México, Fondo de Cultura Económica.

- José GAOS, *Antología del pensamiento de la lengua española en la edad contemporánea*, 1945, México, Ed. Séneca.
- XXX, núm. especial de la revista tolosana *Caravelle (Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien)*, 1980, Université de Toulouse-Le-Mirail: «La recherche latino-americanista en France (1976-1978)».
- Núm. especial de la revista *Cursos y conferencias*, Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores, 1956 (marzo), Buenos Aires: «La filosofía en Latino-América» (artículos de J. Hernández Luna, A. Ardao, S. Vodal Muñoz, Aug. Pescador, A. Salazar Bondy, J. Jaramillo Uribe, Medardo Vitiér).
- Colección «Pensamiento de América» (Unión Panamericana, Washington, desde 1955). Vol. sobre el Perú, la Argentina, Cuba, Brasil, Bolivia, etc.
- Aníbal SÁNCHEZ REULER, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, 1949, Washington.
- Artículos en la revista *Concordia* (París, Aachen), desde el año 1981 (art. de R. Fernet-Betancourt, Alfredo Gómez Muller, A. Andrés Roig, G. Casalis, A. Serrano Caldera, S. Vidal Muñoz, C. J. Ramos Mattei, Jon Sobrino, A. Wagner de Reyna, Pierre de Charentenay, Mario Bunge, Enrique Dussel, Leonardo Boff, etc...).
- Manfredo KEMPF MERCADO, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, 1958, Santiago de Chile, Ed. Zig-Zag.
- XXX, *La filosofía en América*, Trabajos del IX Congreso interamericano de filosofía, 1979, Caracas (dos tomos).

# ESPACIO, TIEMPO Y LENGUAJE DE LA FILOSOFÍA HISPÁNICA

ANTONIO HEREDIA SORIANO

*Profesor de Historia de la Filosofía  
Española en la Universidad de Sa-  
lamanca.*

*In memoriam mei patris*

## 1. *Introducción*

En un ciclo de conferencias como éste, en que desde una institución catalana se intenta una aproximación a la filosofía hispanoamericana; esto es, a una parte de la filosofía escrita en lengua española (o como aquí suele decirse, castellana), conviene llamar la atención sobre dos hechos de enorme interés, que ponen de manifiesto lo bien situado que está el ciclo en la línea de los tiempos. Se refiere el primero al lugar o espacio geopolítico y cultural donde se ha organizado y se está desarrollando este acto. A más de uno podrá sorprender, y a otros incluso molestar, la sensibilidad de estas tierras por lo hispánico. ¡Sorpresa sorprendente a mi modo de ver, y sentimiento a contrapelo de la propia historia! Por poner sólo unos ejemplos: ¿No fueron Barcelona y Montserrat marco y testigo de los primeros momentos del Descubrimiento? <sup>1</sup> ¿No fue tal

1. L. LOPETEGUI y P. ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México.*



vez fray Junípero Serra, petrense, originario por tanto de los países catalanes, uno de los hombres de acción y de idea más representativos del encuentro y creación de cultura en tierras de América? ¿No fue en el territorio de la vieja Corona de Aragón y realizada por otro mallorquín —el padre Bartolomé Pou, jesuita— donde se publicó inserta en el pensamiento universal la primera historia de la filosofía española hecha entre nosotros con criterio ilustrado? <sup>2</sup> ¿No fue aquí mismo, en esta ciudad de Barcelona y escrita por el cardonense Ramón Martí d'Eixalà, donde vio la luz hace más de cien años la primera historia autónoma de la filosofía española? <sup>3</sup> ¿No fue acaso Balmes, tan catalán él, quien expresamente se propuso «españolizar» la filosofía que se enseñaba en nuestras escuelas, publicando en Barcelona su obra fundamental a este respecto? <sup>4</sup> ¿No fue Milà i Fontanals, uno de los paladines de la *Renaixença*, quien desde esta Universidad describió con magistral estilo a mediados del siglo pasado el carácter general de la literatura y cultura española? <sup>5</sup> ¿No fue también aquí, en esta ciudad, donde se constituyó en 1947 la primera Sección filial del CSIC, consagrada precisamente a la investigación de la historia de la filosofía española? <sup>6</sup> ...Nadie se extrañe pues,

---

*América Central. Antillas.* Madrid, BAC, 1965, pp. 43-44. MARQUÉS DE LOZOYA, *Historia de España* III. Barcelona, Salvat, 1967, pp. 244-246.

2. B. Pou (POVIUS), *Institutionum historiae philosophiae libri XII*. Bilibili, Tvpis Joachimi Estevanii, 1763.

3. R. MARTÍ D'EIXALA, *Manual de historia de la Filosofía*, traducido del Manual de filosofía experimental de Mr. Amice, con notas y aumentado con un Apéndice de la filosofía en España. Barcelona, Imp. del Constitucional, 1842. Vid. J. ROURA ROCA, *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, pp. 294-331.

4. J. BALMES, *Obras Completas II: Filosofia fundamental*. Madrid, BAC, 1963, 2.ª ed. Véase el «Prospecto» de la obra, que apareció originariamente en «El Pensamiento de la Nación» (22-IV-1846) 245, vol. IIII, n.º 116. En la edición moderna citada se encuentra en pág. 6.

5. A. del RÍO, *Historia de la Literatura española* II. Barcelona, Bru-guera, 1982, pp. 578-580. F. ABAD, *Caracterización de la Literatura española y otros estudios*. Madrid, U.N.E.D. (Cát. de Lingüística general), 1983, pp. 27-28.

6. T. CARRERAS ARTAU, *Estudios filosóficos I. Escritos doctrinales*. Barcelona, CSIC, 1966, pp. 16-17. A. JIMÉNEZ GARCÍA, *El Instituto «Luis Vives» de Filosofía del CSIC*, en «Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española» II. Salamanca, Universidad, 1982, p. 44.

ni mucho menos se moleste, porque una institución barcelonesa tan representativa como su Universidad organice un ciclo de conferencias sobre una porción tan importante de la filosofía hispánica. No sólo está en su derecho intelectual formalmente considerado, sino en lo íntimo de su propia tradición científica. Más aún, en este aspecto Barcelona ha desempeñado el papel de locomotora, sólo comparable al de Madrid, que en cierto modo le ha ido a la zaga.

Un segundo hecho de carácter más general, pero no menos importante, quisiera destacar ahora. Se trata del renovado interés que despierta hoy en día la filosofía hispánica en general: fenómeno muy complejo que tiene diverso origen, ritmo y significación, difundido por círculos cada vez más amplios y cualificados, incluso otrora ajenos —cuando no hostiles— a este tipo de asuntos. Sin entrar en minuciosos análisis, que no son del caso, qué duda cabe que ese interés puede deberse a un aprovechamiento circunstancial de la proximidad conmemorativa del V Centenario del Descubrimiento de América. Pero aunque así fuera, la mera razón de oportunidad cronológica no es suficiente a explicar el fenómeno en toda su integridad. A lo sumo aclararía la ocasión, pero en modo alguno su índole constitutiva. Hay que pensar más bien que en el fondo de esta ola de atracción, sosteniéndola a veces inconscientemente, se hallan rigurosas razones históricas, filosóficas y epistemológicas, que son las que en realidad han hecho cambiar nuestra óptica de las cosas, llevando a nuestra época a valorar de modo más positivo las filosofías llamadas «regionales»; o lo que es lo mismo, esas filosofías insertas en específicos y diferenciados suelos socio-culturales e histórico—lingüísticos, entre las cuales la filosofía hispánica es sólo un caso concreto.

Hoy sabemos que la historia de la filosofía debe explicar no sólo lo común y universal abstracto, no sólo lo genial y novedoso traducible a sistema (cualquiera que sea el modelo elegido), no sólo la línea «progresiva» de la idea (como a veces suele decirse), sino también los modos concretos y diferen-

ciales de asimilación, discusión, difusión y adaptación que el saber filosófico ha tenido en los diversos pueblos o grupos, según sus circunstancias espacio-temporales. Es un principio generalmente aceptado hoy que las filosofías no deben ser estudiadas o tenidas en cuenta solamente por su importancia intrínseca o técnica, o por la influencia que ha sido capaz de ejercer, sino también por su aptitud para explicar o comprender al pueblo o grupo humano que las produce. En este sentido todas o casi todas son de inevitable encuentro intelectual con el historiador riguroso y desinteresado, abierto a la realidad viva y concreta. Sin renunciar a la luz, la práctica historiográfica parece estar en vías de superar definitivamente el resistente y obstinado prejuicio racionalista... Con este ciclo, pues, la institución organizadora no sólo está en su derecho y tradición, sino en la óptica de la época que nos ha tocado vivir.

## 2. *Lo hispánico como referencia*

Aunque el tema del ciclo hace referencia explícita a la filosofía hispanoamericana, conforme al designio de los organizadores, he preferido situar mi charla en la perspectiva más general y primaria de *lo hispánico*. No porque intente con ello convencer a nadie de que sea no ya ilegítima, sino ni siquiera inconveniente o inoportuna la ocupación con la filosofía hispanoamericana en cuanto tal, tomada en sí misma o aisladamente considerada. Es evidente que tal acotamiento no presenta grave dificultad metodológica, que sólo arrastra el compromiso formal de aplicar en este terreno el principio de división del trabajo, tan frecuente y aún necesario en toda actividad humana. En este sentido, incluso quienes niegan la pluralidad real de filosofías, o sólo creen dignas de ser estudiadas sus expresiones más influyentes y depuradas, admiten la división laboral del territorio, concediendo desde este punto de vista legitimidad analítica a toda filosofía o bloque filosófico que se presenten como tales. Parece lícito, pues, ocuparse, si así se desea, no ya de la filosofía de un continente,

área lingüística, nación o país, sino de una región o conjunto geo-político y cultural más reducido, como puede ser una comunidad autónoma o tal o cual institución. Por lo tanto, ateniéndonos exclusivamente a exigencias metódico-distributivas del material disponible, estoy convencido de que cualquier historiador —por muy severo que sea tocante a conceder cartas de naturaleza filosófica— no sólo encontrará legítima sino muy conveniente y oportuna la acotación que aquí se ha hecho de lo hispanoamericano.

Ahora bien, mi propuesta de ir más allá (o más acá, según se mire) del horizonte convenido, no sólo se fundamenta (como en el caso anterior) en poderosas razones metodológicas, sino en una íntima convicción de carácter histórico-sistemática, cuya aceptación universal comprendo sea más difícil de conseguir, pero no por eso debe uno dejar de exponerla. Tanto más cuanto que dicha «extravasación» temática la considero absolutamente necesaria, dado que vivimos en una situación generalizada de crisis de identidad. Concretándonos a nuestro caso, si lo hispanoamericano no lo situamos estratégicamente en sus coordenadas primarias y genéricas —una de las cuales al menos es sin duda la referencia hispánica— correremos el riesgo seguro de empobrecer los recursos hermenéuticos a la hora de examinar e interpretar la compleja realidad cuyo conocimiento pretendemos; y si lo hispánico no es un referente vacío, como parece evidente por tantos motivos, sino un «lugar» o «mundo» lleno de sentido (o si se prefiere, de múltiples sentidos),<sup>7</sup> habrá de ser tenido en cuenta necesariamente para comprender en su integridad todo hecho cultural —y la filosofía lo es en grado eminente— que acaezca en su dominio. Aparte de que, como ha hecho ver Julián Marías para la Literatura, una filosofía propiamente hispanoamericana como unidad compacta y precisa, tomada aisladamente y distinta en su conjunto de cualquiera otra, *no existe*; pues el mundo hispanoamericano, del que se predicaría dicha filosofía, no cons-

7. J. MARÍAS, *España inteligible*. Razón histórica de las Españas, Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 412.

tituye en sí mismo una sociedad económica, cultural y políticamente homogénea, salvo por lo que respecta acaso a la ubicación geo-continental y a la lengua. Las diferencias de toda índole que se dan en el interior de ese mundo son con frecuencia mayores que las existentes entre algunos de sus miembros y otros países occidentales. No puede hablarse pues con propiedad de *una* filosofía hispanoamericana, sino de muchas. No hace mucho decía Octavio Paz que «los países iberoamericanos viven también distintos tiempos históricos», y que «en Iberoamérica hay diversas literaturas nacionales escritas en una lengua común que es el español».<sup>8</sup>

Ahora bien, teniendo en cuenta los elementos unificadores de que hemos hecho mención —el geográfico y el lingüístico— y atendiendo a este último como el principal en la cuestión que nos ocupa (el geográfico es un factor más débil de definición cultural), parece legítimo referirse unitariamente a ese conjunto de pueblos que con toda propiedad llamamos *Hispanoamérica*. Pero por apoyarse la operación unificadora en un factor que trasciende el ámbito espacial de lo definido (es evidente que dicho factor es compartido también por España), se hace preciso ampliar la referencia, ensanchar los límites y buscar denominación adecuada a esa realidad socio-lingüística más comprensiva. Pasamos así del mundo hispanoamericano o español individualmente considerados al *mundo hispánico*: conjunto de pueblos diferentes que poseen no obstante en común, aparte otras cosas, la lengua; factor de reconocida importancia como para poder hacer de él un elemental pero verdadero e inevitable punto de referencia hermenéutico de toda manifestación cultural producida en su horizonte. Lo hispánico, pues; lo que represente de suyo su concepto y existencia, constituye una de las necesarias vías de comprensión de lo español e hispanoamericano, realidades históricas que a partir sobre todo del siglo XVI puede decirse que forman a este respecto entidades solidarias, en sí mismas incompletas y carentes de sentido fuera de su mutua relación. Por tanto, situado en esta perspectiva no cabe plantearse la cuestión his-

8. ABC, Madrid (31-VII-1986), p. 37.

panoamericana o española por separado, ni parece difícil concluir que no se dan dos filosofías —una hispanoamericana y otra española—, sino *una filosofía hispánica*; esto es, una filosofía pensada y escrita en una de las lenguas del mundo hispánico, y a mayor abundamiento y por modo eminente en la *lengua común* de ese mundo, en esa lengua concreta que ha ensanchado hasta límites incalculables las posibilidades comunicativas y exploradoras de todos los pueblos que la tienen y usan, moldeando incluso desde dentro, desde la cavidad expresiva del pensamiento su *forma mentis*..., en esa lengua hispánica por excelencia que es el español.<sup>9</sup> Una filosofía puede ser hispánica por una gama muy rica de circunstancias que no es del caso analizar, pero lo puede ser sin duda por una bien visible: por el vehículo lingüístico en que se elabora y expresa. Por lo demás, atendiendo a otros factores, habrá tantas filosofías particulares o «nacionales» dentro del mundo hispánico como pueblos, sociedades o naciones contenga dicho mundo.

### 3. Perfil de la filosofía hispánica

Todo hecho socio-histórico y cultural relevante que por las circunstancias que sean ha perdido virtualidad o no ha sido reconocido socialmente como merece, pide ser identificado analíticamente como paso previo para su actualización renovada y reparación histórica. Es lo que está exigiendo el mundo hispánico en cuanto hecho cultural de peculiares características, y es lo que entre nosotros —hispanos e hispanistas— viene cumpliéndose con desigual resultado desde el siglo XVIII sobre todo, y últimamente con rigor y lucidez ejemplares por obra, entre otros, de Julián Marías.<sup>10</sup> Mi intención aquí no es,

9. Permítaseme el atrevimiento de decir aquí, en este foro tan cualificado de Cataluña, que a mi parecer el castellano sólo se habla (si acaso y si hemos de ser estrictos) en Castilla; el español, en cambio, porque ha sido forjado en su estado actual por el conjunto de los españoles y hablantes del mundo hispánico, se habla allí donde se extiende España y el mundo hispánico en general.

10. J. MARIAS, o. c. en n. 7., Id., *Hispanoamérica*. Madrid, Alianza, 1986.

como puede suponerse, abordar el asunto por todas sus aristas. Me interesa únicamente facilitar algunos datos que sirvan para identificar con la mayor simplicidad posible, pero —eso sí— con seguridad, ese hecho socio-histórico y cultural de amplio espectro que hemos dado en llamar «lo hispánico», cuya existencia habrá de tener siempre en cuenta —para una correcta dirección de sus análisis— el investigador que inquiera en zonas particulares de ese mundo. O con otras palabras más directas a nuestro objeto: lo que me interesa es describir lo más brevemente posible las señas genéricas de identidad de un área filosófica supranacional, de inspiración, raíces y circunstancias heterogéneas, pero dotada no obstante de una cierta unidad activa proporcionada por la *forma mentis* del lenguaje común —el español— en que se piensa y escribe. En una palabra, se trata de las señas de identidad de la *filosofía hispánica*, punto de referencia obligado para todo análisis que se quiera particular dentro de ese orden.<sup>11</sup>

Para la localización de este área filosófica hemos utilizado tres criterios de delimitación —el espacio, el tiempo y el lenguaje— que ejercen en nuestro estudio la función de otras tantas categorías existenciales o coordenadas de situación socio-histórica. Conviene advertir además que estos criterios, categorías o coordenadas no son exclusivos o excluyentes, ni están separados unos de otros o yuxtapuestos mecánicamente, sino que los tres forman por así decir un conjunto demarcador integrado y armónico: en cada uno está vitalmente imbricado el otro... Comencemos, pues, la operación «topográfica».

---

Véanse también las obras recientes de José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1984, 4ts. y de X. RUBERT DE VENTOS, *El laberinto de la Hispanidad*. Barcelona, Planeta, 1987.

11. Filosofía hispánica en sentido fuerte es sólo la aquí descrita. La expresada en otras lenguas hispánicas también lo son, aunque carecen de la universalidad lingüística, y por eso no caen dentro del objeto de este estudio. Dejamos a un lado también la filosofía de lengua portuguesa, cuyo tratamiento es muy similar a la hispánica.

### 3.1. *El espacio*

Lo que está pidiendo la filosofía hispánica en orden a su reconocimiento no es tanto la pertinaz discusión de su existencia en abstracto cuando el ejecutar con rigor su localización, descripción o análisis, valoración y previsión. Y puesto que se ha de comenzar por lo más simple e inmediato, parece claro que hemos de hacerlo preguntando por el lugar o espacio que ocupa, por el ámbito geográfico donde primariamente se encuentra, señalando su «estar ahí» sensible y fehaciente. Y qué duda cabe que la filosofía hispánica, en cuanto objeto socio-histórico y cultural compuesto de personas (filósofos), libros, instituciones, países o naciones, lenguaje..., es perfectamente localizable. ¿Dónde? Ante todo allí donde se usa como lengua activa de comunicación filosófica cualquiera de las reconocidas como lenguas hispánicas. Y si bien no son éstas los únicos factores a tener en cuenta para conocer la identidad o afinidad hispánica de una filosofía, constituye sin duda uno de los rasgos más característicos por su operatividad de cara a la emisión del pensamiento y por su fácil percepción. Y va de suyo que siendo el español la lengua común entre aquellas lenguas, la filosofía hispánica estará *eminente* por el lado expresivo allí donde esté el español; y más concretamente, allí donde vivan filósofos, se editen libros de filosofía y existan instituciones filosóficas que tengan el español como lengua universal de comunicación. El uso persistente de esta lengua ha debido crear a la larga un espacio, territorio o *zona franca* expresiva de orden filosófico que, sin perjuicio de su reconocimiento interno o externo, se halla extendida por los cinco continentes.

Ahora bien, como el español no está asentado por igual en toda la latitud de su espacio, quiere decirse que el correspondiente de la filosofía hispánica en el mundo no es uniforme ni homogéneo. Es variable y admite grado en orden sobre todo a la cantidad y calidad de la intercomunicación (*ad intra* y *ad extra*), al nivel de cultivo y condicionalidad, etc., etc. Se



trata de un espacio o ámbito geográfico que tiene su propia historia, siendo por lo tanto algo dinámico y evolutivo, no estático ni fijo. Sus fronteras son flexibles, pudiendo avanzar, afirmarse o retroceder; y justamente por eso puede hablarse de planos de integración espacial constituido por zonas donde el español es la única lengua materna y expresiva, otras en que el español es lengua compartida<sup>12</sup> y otras en fin en que sin ser el español la lengua propia o común se ha establecido con él y la cultura que conlleva una estrecha convivencia intelectual (caso del hispanismo)... Estamos, pues, ante un espacio muy extenso, complejo y de diversa densidad en sus diferentes partes, pero a la vez concreto y fácilmente localizable.

Hay que poner de manifiesto además que el citado espacio, a pesar de su radical heterogeneidad, constituye en sí mismo históricamente un auténtico «cosmos», una «koiné», una «civilización», como en cierta ocasión decía Octavio Paz.<sup>13</sup> En una palabra, el espacio de la filosofía hispánica es un universal geográfico relativo y limitado donde diversas lenguas, culturas y filosofías se comunican entre sí mediante la común lengua hispánica. En este sentido dicho espacio funda la sede real de un universo filosófico, y por tanto establece la primera posibilidad para sus habitantes filósofos de intercomunicación universal, si bien relativa y limitada como la índole de su propio espacio. Pero precisamente por su esencial universalidad, el centro espacial de la filosofía hispánica no está localizado *a priori* en ningún punto determinado de su extensión, no está señalado de antemano. Es evidente no obstante que «lo hispánico» hace referencia en primera instancia a *Hispania* y a su derivado histórico *España*, pero sólo como el elemento común o cemento de aquella realidad: nada más, pero nada menos. De tal modo que si *Hispania* no es ciertamente el centro ni lo es todo ni mucho menos en el espacio hispánico, éste —al igual

12. El comportamiento lingüístico (bilingüismo y plurilingüismo) puede serlo de forma diferente, según que se establezca con otra lengua hispánica o no, derivándose de ello consecuencias inevitables en orden a la configuración del espacio de que tratamos.

13. O. PAZ, en ABC, Madrid (19-IX-1986), p. 40.

que su filosofía— no puede prescindir de aquélla sin menoscabo. Dicho espacio puede recortarse por cualquier extremo menos por el que toca a *Hispania*, que de este modo se afirma como el núcleo originario y catalizador: es la verdad desnuda de retórica y demagogia. A través de ella puede adivinarse el peso y servidumbre de la historia en este aspecto concreto, sin cuyo reconocimiento se coartan paradójicamente las posibilidades de ir más allá.

Por lo demás, preciso es reconocerlo, se trata de un espacio escasamente cultivado y abonado, muy poco integrado y coordinado respecto al orden filosófico interno (el único que aquí se considera), pues faltan no ya órganos socio-institucionales que potencien ese orden, sino la conciencia misma de su necesidad. Más aún, se trata en este aspecto de un espacio desprotegido, mal cuidado y atormentado por sus propios naturales, empeñados en destruir o debilitar las escasas vías de comunicación interna (sentido horizontal y vertical). Ni hay interés social por conservar su identidad entroncando con la tradición y las propias raíces, ni la política cultural y presupuestaria atiende como debiera la salud de la lengua común allí donde está enferma o en peligro de muerte. Ello hace, entre otras circunstancias, que el espacio de la filosofía hispánica sea un habitáculo frágil en el concierto mundial, y muy vulnerable a la pura y dura colonización o recepción mimética de lo foráneo. El deterioro se presenta así inevitable, aunque en última instancia dependa de la voluntad humana impedirlo. ¿Estará dispuesto a luchar el hombre hispánico por el espacio vital de su filosofía?

### 3.2. *El tiempo*

Los hechos culturales, como es el caso de la filosofía hispánica, no sólo ocupan en el mundo un espacio o lugar determinados, sino que ocurren bajo circunstancias, ritmos y momentos también determinados. No son hechos que tengan pura y simple duración, sino que están sometidos a proceso, épocas,

edades... Acontecen y tienen vida propia, que es precisamente lo que interesa descubrir y presentar aquí: la vida y la historia de la filosofía hispánica, muy ligadas —como es natural— al origen y evolución de las lenguas hispánicas, y de forma eminente al origen y evolución del español, que es por donde aquélla ha logrado —como se sabe— la universalidad concreta, expresiva y comunicativa. Entendámonos, no es que la filosofía hispánica se reduzca a una mera cuestión lingüística. Lo que pretendemos decir es que a través del lenguaje —no el único, pero ciertamente un inequívoco elemento hispánico— es posible poner de manifiesto en primera instancia y de forma singular la peculiaridad histórica, la amplitud y espesor temporal de esta filosofía. Por eso creo que mientras no se tome en bloque para su estudio y análisis *toda* la producción filosófica en español, no estaremos en condiciones de valorar hasta sus últimas consecuencias ninguna de las filosofías particulares del mundo hispánico escritas en esa lengua. Puede ser, pues, convencional pero en absoluto arbitrario el que tratemos aquí principalmente del conjunto filosófico pensado y escrito en lengua española a lo largo del tiempo, y secundariamente de aquellas manifestaciones pensadas y escritas en otras lenguas hispánicas, acaso no menos importantes por su calidad, pero sin duda más recoletas en su dimensión comunicativa. Repetimos: todas son hispánicas, pero la expresada en español lo es en grado eminente por haber logrado el tipo de universalidad de que venimos hablando.

Delimitado el concepto y precisado los objetivos, caemos en la cuenta de que lo primero que sobresale de la filosofía aquí considerada es justamente su universalidad relativa, y con ella la riqueza y variedad de factores que han contribuido a formarla, y por tanto la multiplicidad de ritmos y resonancias culturales que se perciben en su acervo. Son muchos y muy diferentes los pueblos que han hecho y hacen filosofía en español, arrastrando cada uno su pasado y su patrimonio histórico, de cuya substancia va quedando impregnado sin duda el idioma, el instrumento común de trabajo. La universalidad a que todo pensamiento filosófico aspira por derecho

propio se ve aquí elevada a la segunda potencia, pues no sólo recoge el concepto y su dimensión abstractiva, sino la riquísima diversidad de orígenes y circunstancias desde los que aquél se elabora. La filosofía hispánica no es, pues, patrimonio de una escuela, tendencia, doctrina, nación o estirpe: a todos abarca trascendiéndose de forma real y concreta. Constituye en definitiva un universo complejo en sentido propio aunque relativo; un universo fundado en primera instancia sobre el esfuerzo especulativo de aquellos filósofos para quienes el español resulta ser instrumento primordial de trabajo y comunicación.

Ahora bien, como toda realidad histórica, el universo que constituye la filosofía hispánica tiene su origen y desarrollo, su continuidad y cambio, cuya trayectoria es preciso desentrañar si es que esta historia ha de serlo de veras. Y puesto que el elemento común, permanente y aglutinante es la lengua española, quiere decirse que podemos concentrarnos en ella para proceder a la operación. Convencionalmente podemos situar el origen en aquel «instante» (siglos) en que una de las lenguas peninsulares —el castellano— dejó de ser tal para convertirse en español, en lengua común de varios pueblos, en la lengua hispánica por excelencia: cosa que ocurrió a partir del siglo xv sobre todo. Se trató, como puede suponerse, de una gestación lenta y compleja, cuyo núcleo originario se sitúa en la Castilla medieval y alcanza su madurez en el conjunto de pueblos que forman hoy el mundo hispánico. Entre uno y otro acontecimiento se desarrolla propiamente la historia de esta filosofía, a la que es posible señalar épocas o edades según el criterio tradicional. Así, la época antigua comprendería el ciclo latino y árabe de los siglos I-XII; la época medieval estaría representada por el tiempo de gestación del castellano (siglos XII-XV); la época moderna y fundacional en sentido estricto sería la del nacimiento del español (siglos XV-XIX) y la contemporánea la de su transformación en lengua hispánica propiamente dicha y su apertura al fenómeno universal del hispanismo (siglos XIX-XX). Creo que no hace falta advertir que a esta historia pertenece por derecho propio to-

dos aquellos elementos que han contribuido a enriquecer el español filosófico desde posiciones originarias diversas a la castellana y española; o con otras palabras, todos aquellos elementos con los que el español ha entrado en contacto vital y transformador (piénsese en Hispanoamérica, por ejemplo). Sin ellos la historia de la filosofía hispánica sería una historia «fantasma», pues si lo común y permanente de ella —lo español— es esencial en lo hispánico, lo que no es español contribuye a fertilizarla y enriquecerla, a ir más allá, a salir de sí.

Tiempo, como se ve, dilatadísimo el de la filosofía hispánica, cuyas horas no suenan ni han sonado nunca al compás en todos los puntos de su espacio. Cosa no de extrañar si se tiene en cuenta la complejidad y extremosa diversidad de los factores originarios desde los que se ha hecho y se hace filosofía en la lengua común. Es por eso una historia que puede narrar a la vez, sin salir de casa, diversos tiempos históricos; una historia notablemente híbrida y discrepante, pero al fin y al cabo una verdadera historia gracias sobre todo al elemento común del que todo agente filósofo hispánico participa: el idioma, cauce amplísimo y convergente de culturas a veces muy heterogéneas. De la estructura de éste y de su contenido se derivan además los caracteres esenciales, comunes y permanentes de esta filosofía, matizados profundamente —claro está— por los otros elementos que entran en su composición. Hay que añadir, por otra parte, que nadie tiene hoy por hoy en el mundo hispánico la exclusiva patrimonial filosófica, pues el tiempo pertenece por igual a *todos* los pueblos que integran aquel mundo, si bien cada uno ha contribuido y contribuye de diferente manera a su nivel y espesor. Los centros motores cambian de lugar según circunstancias. No defendemos, pues, ningún tipo de «purismo».

Finalmente, la filosofía hispánica cumple desde el punto que aquí se considera un papel de primera magnitud: la ampliación «natural» del horizonte histórico originario de los grupos y pueblos que la integran. Cualquier filósofo del mun-

do hispánico puede apropiarse *sin traducción* de los productos elaborados por colegas de regiones muy apartadas tanto física como culturalmente, aumentando de este modo sin gran esfuerzo su propia capacidad analítica y conceptual. La herramienta del lenguaje común filosófico está siendo puesta a punto constantemente desde la cuatro esquinas de aquel mundo, por lo que su ignorancia implica de suyo un recorte de las posibilidades comprensivas y expresivas propias. Es verdad que la filosofía hispánica no es toda la filosofía, pero es una parte de ella (un punto de vista bajo una circunstancia peculiar); y por eso su conocimiento representa para el filósofo hispánico sobre todo un elemento fundamental de autocomprensión, sin el que queda gravemente dañado para ser auténticamente original y creador. Vivir íntegramente *su* tiempo y convivir con el de los demás: eso es necesario hasta para superar las zonas oscuras de la propia historia... hispánica.

### 3.3. *El lenguaje*

Aunque la lengua por sí sola no define una cultura y por tanto no es toda la civilización, ella resulta ser en opinión general su instrumento más seguro y resistente, su material primario, el factor más profundo y determinante al objeto de la configuración de un verdadero *mundo* socio-histórico del que puede predicarse una cultura y una filosofía de peculiares características. Lingüistas y filósofos del lenguaje de muy diversa filiación ideológica coinciden en subrayar el papel activo que desempeña el lenguaje dentro del proceso del pensamiento, dándonosos con él además la primera interpretación de la realidad y una elemental *forma mentis* analítica y constructiva propia, base inevitable de nuestra visión del mundo y de toda operación intelectual.<sup>14</sup> La lengua —me refiero ahora a la lengua común, el español— forma pues por sí sola el núcleo aglutinador más importante del mundo hispánico, el soporte

14. A. SCHAFF, *Lenguaje y conocimiento*. México, Grijalbo, 1967. E. GILSON, *Lingüística y filosofía*. Madrid, Gredos, 1974. B. MALMBERG, *La Lengua y el hombre*. Madrid, Istmo, 1972, 2.º ed.

más sólido de su identidad cultural y el factor principal gracias al cual es posible hablar hoy en día con toda propiedad de un área filosófica específica de grandes dimensiones y de reconocidas calidades. La vital coherencia y esencial unidad que conserva el español en medio de pueblos tan heterogéneos es ya todo un símbolo de la existencia de ese área una y diversa. Existencia no garantizada, naturalmente, dependiendo de factores de muy diversa índole que no siempre es posible o se tiene la voluntad de cumplir, como ha ocurrido en pueblos con una más que mediana impregnación hispánica que poco a poco han ido perdiendo esta identidad cultural.

Hay que decir inmediatamente que la culpa de ello no la tiene de suyo el *plurilingüismo* tan característico del mundo hispánico y de su filosofía, condición hoy muy viva y pujante que significa ante todo convivencia e integración de cosmovisiones diversas automáticamente interactivas, gracias precisamente a la lengua común. Es cierto que en el mundo hispánico hay diversidad de lenguas y que por tanto no toda la filosofía hispánica tiene por qué pensarse ni expresarse en español; pero también debe quedar muy claro que la diferencia doméstica (la lengua particular), cuyo respeto es obligado y cuya conservación es necesaria, no tiene por qué significar forzosamente una rémora para la historia común, o un peligro para la identidad personal y colectiva. La defensa a ultranza de una sola lengua —y más aún su encerramiento en ella— puede ser el mejor medio para el empobrecimiento cuando no para el suicidio cultural. Tanto más cuanto que al citado plurilingüismo debe el mundo hispánico y su filosofía su enorme riqueza potencial y el que pueda ser considerado de hecho un verdadero universo relativo frente y al lado de otros. La conservación de éste —tan esencial para la defensa de la identidad de los hechos diferenciales hacia dentro y hacia fuera— está pidiendo no la eliminación del plurilingüismo constitutivo sino el mantenimiento del español y de su estructura fundamental fonética y gramatical. La validez del principio universal de economía, que aquí no significa principalmente dinero o moneda, riqueza objetiva, sino instinto de vida que se realiza por

el camino más llano y natural, no es la menor de las razones para la conservación del patrimonio común. Entiéndase bien: la defensa de los idiomas particulares es loable y justa, enclausarse en ellas es un contrasentido histórico cuando no una transgresión ética en toda regla, pues implica en el fondo una huida hacia lo regional y local, que si por un lado parece salvar las raíces secundarias del gran árbol de la civilización, por otro puede representar un ejercicio de primitivismo e incomunicación. José A. León Rey, académico colombiano, decía en cierta ocasión con una gran perspicacia refiriéndose a nuestra lengua común: «Antes la lengua acompañaba al Imperio», ahora (adviértase la mutación esencial que ello implica) «el imperio es la lengua», por más que ésta —añadimos nosotros— no sea de suyo suficiente a mantener el vigor de una comunidad humana y filosófica, sino la voluntad y calidad de la comunicación.

Que nadie se asuste. Vivir en el imperio de la lengua significa aquí únicamente atenerse de buena gana a sus exigencias nutricias, participar desde el hecho diferencial de cada uno de la peculiar «visión del mundo» que ella entraña, y poder obrar críticamente sobre dicha visión. Y tratándose de filosofía, acceder intelectualmente a la realidad desde situaciones y circunstancias misteriosamente alejadas y próximas, unidas de forma eminente en la misma casa común del idioma, donde nadie es más que nadie sino por su capacidad creadora, donde cualquiera puede ser «emperador» con solo su propósito sincero y eficaz de escribir grandes obras. Vivir en el imperio de la lengua y de la filosofía hispánicas significa en última instancia para el hombre hispánico enraizarse en la tradición, concepto que debe ser urgentemente revisado para que todos podamos ser tradicionales sin ser tachados por ello de tradicionalistas. La tarea es tanto más necesaria cuanto que, a mi parecer, nadie puede ser verdaderamente creador y original (y quizá tampoco feliz y bienhechor) sino en la línea que le marcan sus raíces más jugosas y fecundas. Algunas de ellas, en sus aspectos más formales y relativas a la filosofía hispánica, han quedado señaladas en mi intervención.



## EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN LA OBRA DE CARLOS VAZ FERREIRA

JOSÉ MARÍA ROMERO BARÓ

*Investigador del M.E.C. para el Pensamiento Filosófico Iberoamericano actual, en la Universidad de Barcelona.*

### 1. *Una vida dedicada a la enseñanza*

Carlos Vaz Ferreira nació en Montevideo el día 15 de octubre de 1872 y murió en la misma ciudad el 3 de enero de 1958. Vivió, por tanto, ochenta y cinco años, que dedicó hasta el fin a la actividad humanística.<sup>1</sup>

Son antecedentes ibéricos de nuestro autor: su madre Belén Ribeiro Freire, de ascendencia española y portuguesa, y su padre Manuel Vaz Ferreira, natural de Valença do Miño (Portugal), en la frontera con España. Ambos poseían regular fortuna, por lo que pudieron ofrecer a su hijo una buena formación.

Vaz Ferreira estudió primaria en su casa, asistido por di-

1. En esta nota biográfica se ha seguido la que incluye cada volumen de la 2.<sup>a</sup> Edición Homenaje de la Cámara de Representantes (ver nota 2) y el prólogo de Emilio Oribe a Vaz Ferreira, C. *Estudios Filosóficos* (Antología), Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1961, pp. 11-16.

versos preceptores, y a los dieciséis años, habiendo cursado con brillantez la enseñanza secundaria, ingresa en la universidad. Tras dedicarse a los estudios de Filosofía —que le habían preocupado desde su adolescencia—, le encontramos de profesor de esta materia en 1895, a los veintitrés años, y como Catedrático en 1897, por oposición, habiendo publicado ese año su primer libro: *Curso de Psicología elemental*. En 1903 se gradúa de abogado, circunstancia que no dejará de reflejarse en su extensa obra de filósofo y pedagogo.

Nombrado Miembro del Consejo Directivo de Instrucción Primaria en 1900 y Decano de Preparatorios en 1904, pronto debieron observar en él sus colegas, las enormes cualidades formadoras de su pensamiento, tanto para los Profesores de Primaria como para los de Secundaria. No tardarían mucho en observar que también era merecedor de dirigir las líneas de formación Universitaria, y en 1913 se crea una Cátedra de Conferencias que ocupa hasta su muerte. La labor en esa Cátedra es harto singular: consiste en dictar conferencias sobre los temas que él considera oportunos, ya sea por su actualidad o importancia, sin limitación alguna de contenido. Se despa- chan temas políticos, culturales, pedagógicos, de derecho, ... Se habla de arte, de religión, de temas sociales. Se tratan cuestiones científicas de actualidad —como la física de principios del siglo. Se recibe a representantes de la cultura de otros países americanos<sup>2</sup> o europeos. Personalmente, mantiene es-

2. El noble afán americanista de Vaz Ferreira puede seguirse, por ejemplo, en la recepción a una embajada argentina. Sírvame a mí esta cita de Carta Credencial en mi presentación a los países de Iberoamérica: «Ahora, no sólo a mi falta de aptitudes literarias ha de atribuirse la sencillez de mis palabras. Es que, con argentinos, no puedo sentir sensación de internacionalidad, esa sensación que estimula o permite los discursos protocolares y solemnes. Estamos tan cerca, somos tan unos, tan los mismos, que no podemos hablarnos sino familiarmente. [...] Hoy, la colaboración cultural de nuestro continente es mucho más necesaria que antes, porque, debido al estado del mundo, se ha agregado un nuevo problema al antiguo nuestro. Como la crisis actual de la civilización es —he procurado probarlo— más todavía una crisis racional que moral, y como, por eso mismo, tiende a afectar la misma cultura de sociedades más antiguas a las cuales, por ser las creadoras o guardadoras tradicionales, podíamos confiadamente seguir

trecha relación con filósofos franceses, con nuestro Unamuno, con A. Einstein... La profusión de sus conferencias es tal que no alcanza a ordenarlas y a pulirlas —su obsesión constante— para publicarlas. Tan sólo, a lo que parece, existe un vínculo que lo mantiene obligado: los informes anuales que, escrupulosamente, remite al Rector de la Universidad dándole cuenta de la labor realizada y de la que se va a realizar el curso siguiente en su Cátedra.<sup>3</sup> Resulta obvio señalar el carácter eminentemente formativo de dichas conferencias: dictadas a un público ya iniciado, representan la profunda y original reflexión de un uruguayo hacia su pueblo. Es la voluntad decidida a pensar las cosas *directamente*, como dirá él,<sup>4</sup> sin los juicios previos introducidos por el reconocimiento de una autoridad extraña. Es, para decirlo en pocas palabras, *la voluntad decidida a pensar con la propia cabeza*. La independencia económica que representaba la Cátedra —mantenida por el país— acababa de propiciar la privilegiada situación

---

y hasta imitar ocurre ahora que, al deber que siempre tuvimos de mejorar nuestra cultura de países incipientes, se une el de preservarla de cuanto haya podido deformar los que fueron nuestros modelos, infectar las que fueron nuestras fuentes. Al deber constante de fortalecer nuestra cultura propia se une el de mantenerla intelectualmente sana y moralmente pura». en «Discurso en honor de una embajada Argentina» que se halla contenido en el Tomo XVIII, pp. 94-95, de la edición de referencia indicada a continuación.

Vaz Ferreira, C.: *Obras*. Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay. Montevideo, Talleres Gráficos de Curbelo y Cía., 1963.

De no indicarse nada en contrario, al citar nos referiremos siempre a esta edición (O.c.) e indicaremos seguidamente el número del Tomo (T.) en números romanos, y la (s) página (s) en números arábigos. Como puede seguirse de lo indicado en el epígrafe 2.º de nuestro trabajo, ésta es la edición conocida —y abreviada— también como 2.ª E.H.C.R. En el citado epígrafe el lector podrá encontrar, además, el título de cada tomo, de los veinticinco que componen la edición, considerada como su *Obra Completa*.

3. O.c., T. XXIII, pp. 43-137. Gracias a estos informes puede reseguirse la labor ingente de su trabajo en la Cátedra de 1913 a 1957.

4. Ver, por ejemplo, en *Sobre la propiedad de la tierra*: «Yo invito a ustedes a que pensemos juntos, sinceramente y directamente, sobre nuestro problema, no para convencernos infaliblemente de algo, sino para producir un estado de espíritu que nos permita pensar y sentir mejor sobre estos problemas». Aquí el de distinguir entre «la tierra como medio de producción y la tierra como medio de habitación». O.c., T.V., p. 31.

de este «pensar por pensar». La relativa estabilidad política de que disfrutaba el país, contribuía también a dar a la Cátedra la continuidad necesaria, pasando por encima de los cambios rectorales y de gobierno. De hecho, Vaz Ferreira disfrutó de su Cátedra por espacio de cuarenta y cinco años; desde 1913 hasta su muerte.

Sin embargo, no parece que esa actividad individual le dejara del todo satisfecho: desde 1910, más o menos, Vaz Ferreira transmite a sus coetáneos en la Administración la necesidad de crear una Facultad de Filosofía, una Facultad de Humanidades y Ciencias, como la llamarán más tarde, cuando mucho después, tras treinta años de esfuerzos, pueda inaugurar dicha Facultad el 3 de mayo de 1946. Pero, ¿es que no se estudiaba Filosofía en el Uruguay en aquella época? Pues, de manera sistemática y oficial, no. Curiosamente, algo parecido le había ocurrido a otro gran pensador hispanoamericano, José Vasconcelos.<sup>5</sup> Como si todo el positivismo de principios de siglo se hubiera empeñado en borrar hasta el mínimo rastro de especulación en nuestra América. Afortunadamente no será así. Por ello puede exclamar con gozo el día de la inauguración:

«¿Por qué (esto, aquí)? Porque una organización desequilibrada de la enseñanza pública, que ha durado tanto tiempo, podía haber acostumbrado demasiado a demasiadas personas —o era de temer que fuera así— a estudiar sólo para obtener títulos profesionales, empleos, etc.: lo que es bien legítimo en sí, y muy útil para los individuos y para los países: PERO NO ES LO ÚNICO».<sup>6</sup>

Sí; los errores de un tal utilitarismo de la enseñanza, desligada de toda reflexión gratuita, de toda reflexión pura y sim-

5. «Se inscribió en la Facultad de Jurisprudencia por eliminación, porque las carreras de médico o ingeniero le repugnaban más que la de abogado, y no existían aún estudios de filosofía». Blanco, J.J. *Se llamaba Vasconcelos*, México, Fondo Cultura Económico, p. 34. El subrayado es mío.

6. O.c., T. XVIII, pp. 121-22.

plemente teórica y contemplativa, debían parecerle a nuestro autor un peso insufrible. Y un lastre pernicioso que marcaría a las generaciones futuras. Por ello nos dice:

«Ahora, ¿qué hay que hacer? O, más propiamente, ¿qué hay que empezar por hacer? ¿Qué debe empezar por ser, HIC ET NUNC, la Facultad de Humanidades y Ciencias DEL URUGUAY EN SU INICIACIÓN?

La respuesta tiene que ser una sola:

«Simplemente, puramente, un rincón de nuestra enseñanza EN QUE SE ESTUDIE POR ESTUDIAR».<sup>7</sup>

*Estudiar por estudiar*, esto es: tener un lugar de reunión y encuentro donde poder discutir el tema *que sea* entre otras personas interesadas por lo mismo; ágora libérrima que cobija el anhelo insaciable del espíritu. Estudiar por estudiar, sin miras a ningún fin particular. Todos los hombres aspiran, por naturaleza, a saber; tal y como comienza Aristóteles diciendo en su primer libro metafísico.<sup>8</sup> Afán de saber que, como decimos, no se agota —apenas comienza— con la obtención de un título que faculte para el ejercicio profesional. Un lugar teórico debe quedar, pues, al amparo de la máxima institución docente del país, que sea la fuente única de donde debe manar toda auténtica investigación, aplicada luego o no.

Consciente de este ideal, no creemos andar muy desencaminados si afirmamos que éste representa el máximo triunfo de nuestro Vaz Ferreira: el privilegio de poder formar a la juventud, el privilegio de fraguar a los hombres del mañana. Así nos lo dice:

«Para poder aplicar mis ideas devolví su papel predominante a los “Derechos individuales”, a las “libertades”, a la “Democracia”, a la “Soberanía”, con una intención de reci-

7. *Ibíd.*, p. 121.

8. «Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todo, el de la vista [...] que nos hace conocer más y nos muestra muchas diferencias». Aristóteles. *Metafísica*, 980a 21-27. Traducción de V. García Yebra, Madrid, Ed. Gredos, 1982.

mentar todo eso —era la palabra que yo empleaba— en la mente de la juventud con ideas más positivas que la literatura generosa, valiente, pero puramente romántica e incierta que había constituido su único fundamento o su único estímulo; demostré que esas nociones no eran teóricas, anticuadas y mandadas guardar sino por el contrario nociones fundamentales que se cimentaban científicamente y que constituían precisamente las realidades, las verdades, los ideales más positivos, siempre que se hiciera el balance a plazo largo y contando todos los coeficientes de bondad que no se pueden prever en los casos especiales».<sup>9</sup>

Formar a la juventud, enseñar, he ahí el principio filosófico que subyace en la tesis del pedagogo: no hay progreso —ni material ni espiritual— de un pueblo, que no se haya forjado en las aulas. El progreso de un país pasa necesariamente por ellas. Por eso, tal vez sin saberlo, el pensador se funde con el hombre de acción (pedagogo), que él era, para cerrarse sobre sí mismo: *enseñar a pensar*, he ahí su magisterio.

Decíamos más arriba que la profusión de los temas y el número de sus conferencias era tal que no alcanzaba a publicarlas todas. De hecho *Fermentario*, una de sus obras más representativas, es una colección de notas taquigráficas de conferencias dadas por él en diferentes lugares y recogidas casi todas por su hija. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con *Moral para intelectuales* y otras muchas. ¿Acaso no pensaba en la publicación? No; pensaba en enseñar:

«Y cuando algunos buenos amigos y ex-discípulos, con el propósito generoso de hacerme posible la producción, obtuvieron para mí la creación de una cátedra de conferencias, se me exacerbó todavía aquel propósito de educar y hacer bien».<sup>10</sup>

9. O.c., T. XXV, pp. 192-193.

10. O.c., T.X., p. 24. Podíamos añadir, todavía: «¡Qué fácil me hubiera sido utilizar mi cátedra para perseguir mis ambiciones o mis ilusiones de originalidad —dar “conferencias libros”— servirme de mi Cátedra para mi producción —con el tiempo que quisiera— concluir las obras entonces em-

Enseñar, hacer bien. He ahí la auténtica vocación de Vaz Ferreira. He ahí el fuego sagrado al que todo se sacrifica. De ahí el carácter acaso desaliñado de sus escritos: no estaban hablados para ser escritos. No pretendían fines literarios. Por eso:

«Lo intelectual ha sido en mi vida, y por mi temperamento, para mí secundario. Fueron lo principal, ante todo, los afectos concretos: la familia, los seres queridos. Y no sé cómo, habiendo sentido tanto por ellos, y luchado tanto para ellos, hasta ejerciendo una profesión para mí no vocacional, me han podido quedar energías para algo más. Y después, todavía, en el ejercicio de la enseñanza, y en los cargos públicos que en ella desempeñé, todas mis aspiraciones intelectuales fueron dominadas, y, para lo especulativo, casi esterilizadas, por el fervor de educar, de hacer bien y de impedir mal».<sup>11</sup>

Ésta nos parece, en esencia, la presentación del Vaz Ferreira pedagogo: *el pensador que enseña a pensar*. Desde su Cátedra de Conferencias o desde su cargo de Director (1946-1949) y Decano (1952-1958) de la Facultad de Humanidades. O desde el de Profesor de Filosofía del Derecho (1924-1929). Siempre desde el aula, hacia la juventud.

## 2. *Las ediciones y el contenido de la obra de Vaz Ferreira*

Hemos tenido oportunidad de referirnos al carácter hablado más que escrito de su obra, por cuanto se destinaban a conferencias y carecían de interés literario.<sup>12</sup> También hemos

---

pezadas y proyectadas, que desde entonces quedaron inconclusas [...] pero no creí deber hacerlo: lo que salió allí fue la persona —no elocuente ni brillante— pero conmovida y sufriente de amor por el bien y de dolor por el mal, por el bien y por el mal reales y concretos: por los de la vida». O.c., T. XXV, p. 187.

11. O.c., T. X, pp. 23-24.

12. La falta de interés por la forma o la falta de aspiración «literaria» queda patente, por ejemplo, al decir: «Está mal escrito, o, mejor, mal hablado, hasta más allá de los límites permitidos aún en las obras que no

podido referir la imposibilidad material de publicar cuanto dictó. Y, sin embargo, el empeño de su hija en ordenar el material y la voluntad decidida de los Diputados de la Cámara, cuajaron en una primera publicación de sus obras, en diecinueve volúmenes, que comenzaron a aparecer —tras febril labor de tipógrafos y correctores— a finales de 1957, justo a tiempo para que el anciano profesor —que moriría en enero del siguiente año— pudiera ver, aún, definitivamente impresos los frutos de su obra. Agotada rápidamente esta primera edición, su hija Sara Vaz Ferreira y Echevarría propone a la Cámara que se edite la Obra Completa en treinta y dos volúmenes. Rechazada la propuesta, se realiza una segunda edición ampliada a veinticinco volúmenes que es la que hemos manejado y referenciado en la nota 2.

Pero, acaso, mejor sería dejar a su propia hija que nos cuente cómo se hallaba la situación en el momento de proceder a la impresión de la 2.<sup>a</sup> Edición Homenaje de la Cámara de Representantes, esto es, en 1963:

«Hay actualmente tres Colecciones de las Obras de Carlos Vaz Ferreira, dos éditas, una inédita: a) la 1.<sup>a</sup> Edición Homenaje de la Cámara de Representantes del Uruguay de 1957 (E.H.C.R.), aparecida en 1958, en 19 volúmenes: distribuida a título gratuito por ese Cuerpo Legislativo entre personas e instituciones, en el Uruguay y en el extranjero, ya agotada en su totalidad. b) El Proyecto de Obras Completas para 1961, aún inédito (P.O.C.). c) Esta 2.<sup>a</sup> Edición Homenaje de la Cámara de Representantes (2.<sup>a</sup> E.H.C.R., de 1963) en que, por disposición de la misma, se reedita con leves variantes la anterior, más un Suplemento de inéditos.

Haremos brevemente una historia de estas ediciones [...]

---

tienen ningún fin literario, lo cual se debe a que, absorbido por ocupaciones múltiples y abrumadoras, no dispongo del tiempo necesario para corregir la forma». Vaz Ferreira, C. *Moral para intelectuales*, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 13.



## Índice del P.O.C. para 1961. [Abreviado.]

I. Ideas y observaciones. II. Los problemas de la libertad y los del determinismo. III. Moral para intelectuales. IV. Lógica Viva. V. Sobre la Propiedad de la tierra. VI. Sobre la percepción métrica. VII. Nietzsche. VIII. Sobre los problemas sociales. IX. Extracto de ideario (Económico-Social). X. Conocimiento y acción. XI. Sobre feminismo. XII. Fermentario. XIII. Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1.<sup>a</sup> serie. XIV. Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 2.<sup>a</sup> serie. XV. Lecciones sobre Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza, Vol. 1. Ideas generales. XVI. Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de Enseñanza, Vol. 2. Enseñanza Primaria. XVII. Lecciones sobre Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza, Vol. 3. Enseñanza Secundaria, parte general. XVIII. Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de Enseñanza, Vol. 4. Enseñanza secundaria, enseñanza de las Matemáticas, la Física y las Ciencias Naturales. XIX. Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de Enseñanza, Vol. 5. Enseñanza de idiomas muertos y vivos y lenguaje. XX. Lecciones de Pedagogía y cuestiones de Enseñanza, Vol. 6. Enseñanza secundaria, enseñanza de la Historia y la Literatura. XXI. Lecciones de Pedagogía y cuestiones de Enseñanza, Vol. 7. Enseñanza secundaria, enseñanza de lo sajón. XXII. Lecciones de Pedagogía y cuestiones de Enseñanza, Vol. 8. Enseñanza Superior, parte general. XXIII. Lecciones de Pedagogía y cuestiones de Enseñanza, Vol. 9. Ampliación de la obra. Proyectos. Actuación. Documentación. XXIV. Sobre la enseñanza en nuestro país. XXV. Sobre parques escolares. XXVI. Sobre la Facultad de Humanidades y Ciencias. XXVII. Sobre algunas cuestiones de enseñanza. XXVIII. Extracto de ideario. XXIX. Estudios sobre estética. XXX. Incidentalmente... XXXI. Correspondencia entre Unamuno y Vaz Ferreira. XXXII. Algunos estudios y fragmentos.»<sup>13</sup>

Como podemos observar, las obras pedagógicas —*sensu stricto*— ocupaban doce tomos en este Proyecto. Acaso fuera

13.O.c., T. XX, pp. 21-44.

uno de los motivos que indujeran a reducir este excedente, en la 2.<sup>a</sup> E.H.C.R. Sea como fuere, volvamos a la narración de Sara Vaz Ferreira:

«El Proyecto de Obras Completas tuvo muy cordial acogida. Pero circunstancias adversas, ajenas a la excelente voluntad de los legisladores, frustraron la publicación. Y se prefirió, interpretando fielmente la resolución de ese Cuerpo Legislativo, republicar tal cual la 1.<sup>a</sup> Ed. de 1957 (E.H.C.R.) con sólo corrección de erratas, errores gruesos, publicando a continuación los inéditos. Se ha preparado esta 2.<sup>a</sup> recopilación que es la 2.<sup>a</sup> ed. Homenaje de la Cámara de Representantes, de 1962 (2.<sup>a</sup> E.H.C.R.), en la mejor forma posible, agregando a continuación de los 19 volúmenes éditos, seis de inéditos y alguna reedición de estudios éditos no incluidos en E.H.C.R.».<sup>14</sup>

De este modo, el índice, también resumido, de nuestra obra de referencia, queda como sigue: <sup>15</sup>

I. *Ideas y observaciones*. II. *Los problemas de la libertad y los del determinismo*. III. *Moral para intelectuales*. IV. *Lógica viva*. V. *Sobre la propiedad de la tierra*. VI. *Sobre la percepción métrica*. VII. *Sobre los problemas sociales*. VIII. *Conocimiento y acción*. IX. *Sobre feminismo*. X. *Fermentario*. XI. *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 1.<sup>a</sup> serie*. XII. *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales, 2.<sup>a</sup> serie*. XIII. *Sobre la enseñanza en nuestro país*. XIV. *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol. 1*. XV. *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol. 2*. XVI. *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, vol. 3*. XVII. *Estudios pedagógicos. Serie I*. XVIII. *Incidentalmente... (algunas cartas, discursos y notas)*. XIX. *Correspondencia entre Unamuno y Vaz Ferreira*. XX. *Inéditos (Suplemento I)*. Contiene la génesis de la publicación de las obras y las adiciones pensadas

14. O.c., T. XX, p. 62.

15. El índice general, detallado, puede hallarse en O.c., T. XXV, pp. 439-61. Cada tomo contiene, además, un índice propio de lo tratado en él.

para el P.O.C. I, III, VIII, IX y XIV así como adiciones a «ideas y observaciones», a la «moral para intelectuales», el texto de Nietzsche, un extracto del «ideario económico y social» y un estudio sobre la sinceridad en la literatura. XXI. *Inéditos* (Suplemento II) contiene elementos de los cursos de pedagogía y enseñanza, vols. 1, 4 y 5 del P.O.C. XV, XVIII y XIX; XXII. *Inéditos* (Suplemento III) que contiene los vols. XX y XXI del P.O.C. que tratan también de cuestiones de pedagogía y enseñanza, vols. 6 y 7. En este último se trata del lugar de la filosofía en la enseñanza media y de la conveniencia de su enseñanza; XXIII. *Inéditos* (Suplemento IV) que contiene el vol. 9 de pedagogía y enseñanza, P.O.C. XXIII. También contiene los informes al Rector de la Universidad de Montevideo sobre su actuación en la Cátedra de Conferencias; los programas de las asignaturas de filosofía literaria y filosofía del derecho; los programas para Pedagogía; la actuación administrativa y docente de Vaz Ferreira y seis juicios acerca de su «Curso de psicología elemental», una de sus primeras obras (1897). XXIV. *Inéditos* (Suplemento V) que reuniendo partes del P.O.C. XXV y XXVII recoge cuestiones de la enseñanza libre y reglamentada y unas disposiciones sobre la educación física en los parques escolares. Finalmente, el tomo XXV. *Inéditos* (Suplemento VI) contiene adiciones a «*Incidentalmente...*», el T. XVIII de esta 2.<sup>a</sup> E.H.C.R.; algunos estudios y fragmentos, capítulos de su «Curso de psicología»; fotos de su espaciosa quinta del barrio residencial de Atahualpa en Montevideo, de su lujoso gabinete de estudio, de su relación con Einstein, de cartas manuscritas... Contiene también el Índice General de toda la obra, 2.<sup>a</sup> E.H.C.R.

Sirva esta relación para poner de manifiesto la abundante temática de la obra de Vaz Ferreira. Y, acaso, para invitar a la lectura de algunos de entre tan variados temas. La compensación satisfactoria está —casi de seguro— garantizada.

### 3. Veintidós «verdades» para Vaz Ferreira

Con finalidad expositiva y con objeto de irnos adentrando en el pensamiento de Vaz Ferreira, aprovecharemos la sucinta exposición<sup>16</sup> que él mismo hace de sus más profundas convicciones, fundamento de toda su obra y verdades en las cuales podemos asegurar que ésta, en un lugar u otro de su mucha extensión, descansa.

3.1. Constituye una de las verdades fundamentales del sistema de Vaz Ferreira, un derecho que aparece con frecuencia y que podía ser solución de muchos problemas sociales, si llegara a legislarse —cosa que, por otra parte, parece lejos de ocurrir. Se trata de «el derecho a estar en el planeta en que se ha nacido, sin precio ni permiso» que, formulado de otro modo, dice «el primero y fundamental de los derechos del hombre es el de poder habitar en el planeta en que ha nacido, sin precio ni permiso».<sup>17</sup> Este derecho primero y fundamental, digno de un filósofo que se preocupaba por las cuestiones de derecho, da lugar a su *Sobre la propiedad de la tierra*, a la cual hemos hecho ya cierta referencia más arriba.<sup>18</sup> Según este principio, aun siendo lícita la propiedad individual, quedaría desterrado para siempre el fantasma del hambre y la miseria, por cuanto que a nadie que lo quisiera podría impedirle habitar una zona aún deshabitada y, viviendo en y de ella, hacerla productiva para la comunidad.

3.2. En segundo lugar, Vaz Ferreira es consciente de la pluralidad de los fundamentos de la moral que, en algunos momentos, llegan incluso a oponerse entre ellos. Por eso cree «que la moral se basa [...] no en un fundamento sólo, sino en muchos, en gran parte coincidentes, en parte, también, conflictuales».<sup>19</sup> Conflictuales porque, de hecho, se tiene a filósofo-

16. Véase O.c., T. XII, pp. 18-58. El número de veintidós es nuestro.

17. O.c., T. XII, pp. 18-19.

18. Véase lo que se indica sobre este particular en nota 4.

19. O.c., T. XII, p. 20.

fos que basan la Moral en la utilidad individual o colectiva, otros que la basan en el placer, otros en el progreso, etc. Y entre estos fundamentos y entre estos filósofos puede haber —y hay— oposición. Sobre todo cuando se los toma como principios únicos y singulares para cada sistema filosófico. Frente a ello, Vaz Ferreira postula este principio de fundamentación plural, y acepta el conflicto interior que pueda nacer de esa coexistencia de principios como algo natural y necesario. Así, por ejemplo, entre el ideal de caridad y el de justicia puede haber conflicto interno, como cuando se trata de ayudar a un país enemigo. En esta tensión, el espíritu se ve obligado a buscar una solución, superándose a sí mismo. «La Moral —acaba diciendo— se funda mejor así, y es estímulo más superiorizante y ennoblecedor de las acciones humanas».<sup>20</sup>

3.3. Siguiendo en la línea de Filosofía del Derecho, Vaz Ferreira establece una fundamentación *positiva* para los derechos individuales: la libertad que es bueno y hay que conceder a los hombres, para que puedan conseguir el fin o los fines morales a que se ha hecho referencia en el apartado anterior. Por ello, nos dice en este punto que la «fundamentación de los derechos individuales no es abstracta ni mística, ni mítica, sino profundamente positiva en el sentido más alto del término».<sup>21</sup> Como vemos, el sentido de *positivo* no tiene nada que ver con el de utilidad, el beneficio o el placer. Se trata de poner los medios —las libertades individuales— para alcanzar lo Bueno.

3.4. Continúa nuestro filósofo del derecho pensando en este terreno, y aporta una diferenciación adicional entre *moral* y *derecho*, aceptado que éste se fundamenta, descansa y reposa en aquella. Tal diferencia consiste en la imposición que hallamos en el derecho, una vez legislado cómo debe llevarse a cabo la búsqueda de lo bueno, a cuya aspiración tiene derecho todo individuo dentro del estricto terreno de lo Moral.

20. *Ibíd.*, id.

21. *Ibíd.*, p. 21.

3.5. En el terreno de la pura lógica, Vaz Ferreira se previene repetidamente de los peligros del paralogismo, frecuente, dañino y fuente inagotable de discusiones inútiles. En este caso, Vaz Ferreira advierte del peligro que existe de considerar aisladas y únicas a ideas que, lejos de constituir por ellas solas una realidad, coexisten en ella, la enriquecen y la completan. Es lo que él denomina «ideas principales e ideas complementarias», de modo que las segundas corrigen, matizan y limitan un poco a las primeras que, llevadas a extremos excesivos por creerlas únicos fundantes de una realidad, nos conducen a resultados absurdos. Así, nos dice, se matizan mutuamente las ideas de «individualismo y socialismo; libertad individual y tutela social...»<sup>22</sup>

3.6. Como sexta verdad ferreiriana toca mencionar ahora su fe inquebrantable y madura en la Democracia, que deja fundamentada en tres bases: la patencia de que cualquier otra forma de gobierno es peor; la constatación de que el resultado global del conjunto *sale* mejor que las componentes individuales aportadas por cada uno; y la seguridad de que la humanidad va adaptándose mejor, por este camino, al sufrimiento, al dolor y a la desgracia, a los que resiste cada vez mejor.<sup>23</sup>

3.7. Constituye también centro del pensamiento vazferreiriano la necesidad de postular algo que trascienda a los meros principios de cualquier ciencia positiva. Es la necesidad de una religión que nos complete el sentido no sólo del alma humana, sino hasta el de una ciencia como la biología donde «las teorías propuestas para explicar las transformaciones y las estructuras, a pesar de sus bases racionales y experimen-

22. O.c., T. XII, p. 22. El lector interesado podrá encontrar abundante testimonio de su denuncia del sofismo en *Lógica viva*, que constituye el tomo IV de nuestra 2.<sup>a</sup> E.H.C.R. de referencia, y que ha sido publicada también por Losada. (Ver notas 65 y 66).

23. O.c., T. XII, p. 23. Véase también el T. XI, p. 182 y anteriores, de la O.c., en que el mismo tema es objeto de una Conferencia.

tales, no obtienen completo éxito en la explicación de tantos hechos y detalles...»<sup>24</sup>

Porque, en efecto, es tanta la enormidad del Mundo a explicar que no basta para satisfacernos aquello que ya sabemos. Así ocurre en otro campo de las ciencias positivas, la Astronomía, donde enormidad de lo sabido genera un afán desmesurado por saber lo muchísimo que aún nos falta por conocer. Un afán tal que «necesitaría una religión en escala con las galaxias... (y hay que desearlo).»<sup>25</sup> Una religión, una fe fuera de las bases de *lo sabido* y que lo sostiene. Tal podía formularse esta séptima verdad.

3.8. Consciente de las dificultades que presentan los conflictos sociales a la hora de hallar una solución, medita ahora Vaz Ferreira sobre esta problemática y expresa su confianza en una zona «de acuerdo en los problemas sociales» que es intermedia entre un círculo interior que representa lo que ha de asegurarse a los individuos como tales, esto es, un mínimo de bienestar y seguridad, y la parte exterior, que ha de dejarse a la libertad propia de cada individuo. Así, el Estado debe encargarse de procurar un mínimo a sus ciudadanos. Pero es cosa de cada cual conseguir dar cima a sus deseos. La problemática reivindicativa que se genere de esas dos zonas, debe ser sólo una cuestión de grado entre ambas y, por tanto, susceptible de ser contenido dentro de ellas:

«Es para mí verdad evidente que todos *deben* estar de acuerdo en asegurar algo a los individuos como tales, y en dejarlos abandonados a la libertad.»<sup>26</sup>

de modo que la zona intermedia del desacuerdo sea «solamente sobre una cuestión de grados o límites». De este modo se salva, creemos, la aparente contradicción entre los derechos más legítimos entre unos y otros individuos: al que no tiene debe dársele un mínimo, pero no cuanto envidie en el otro.

24. O.c., T. XII, p. 24.

25. *Ibid.*, p. 25.

26. *Ibid.*, p. 26.

3.9. Siguiendo con clarividencia las diferencias entre los individuos de la especie humana, toca ahora referirse a la mujer, y «tratar de compensar la desigualdad que la naturaleza ha establecido en nuestra especie», es decir, la desventaja fisiológica de la mujer respecto del hombre. Tal voluntad se tradujo en un proyecto de ley presentado por Vaz Ferreira, según el cual se permitía a una mujer divorciarse con sólo pedirlo, mientras que al hombre se le exigían motivos justificables, pruebas y causas, para obtenerlo. Tal proyecto funcionó como ley por algún tiempo, y Vaz Ferreira consideraba como superior este «feminismo de compensación» —como él lo llama— al «feminismo de igualamiento», que consiste en otorgar a la mujer las *mismas* posibilidades que al hombre o en «igualar las condiciones de los sexos». <sup>27</sup> Antes que pretender *hacerla igual* al hombre —ello presupondría una superioridad de este sexo sobre aquél, que está lejos de poder justificarse—, Vaz Ferreira postula aquí —y nos parece de mucha mayor riqueza— un trato de preferencia hacia la mujer: en un mundo difícil hecho por y para los varones, la mujer tiene libre la entrada y dispuesta la ayuda. ¡Sea bienvenida!

3.10. Tocando ahora el tema educativo, introduce Vaz Ferreira un original presupuesto que, a nuestro entender, está lleno de sabiduría y que, por propia experiencia, resulta cierto en muchos casos. Se trata de dejar en la explicación de un tema para los alumnos, un residuo ininteligible o no explicado en el discurso que, precisamente por ser lo que no se ha visto, puede producir en el oyente la necesidad de intentar verlo por sí mismo, arrastrando consigo la necesidad de organizar, alrededor de esa laguna, el resto entero de lo que sí se ha explicado y razonado. De este modo, ese resto aún no entendido actúa de *fermento* sobre la masa de todos los conocimientos expuestos más o menos claramente; y el poder de lo desconocido desencadena su asimilación. «La enseñanza reducida, o demasiado reducida, a la presentación de lo totalmente in-

27. *Ibíd.*, p. 27.



teligible, es esterilizante. Y el material no totalmente inteligible es el que produce efecto excitante, *fermental*».<sup>28</sup>

Podíamos, incluso, ir un poco más allá: decir que «es lo que supera la capacidad del niño en un momento dado aquello que le incita a seguir adelante, para desarrollar la capacidad de *penetración* de su inteligencia». Si le tratamos como a un desvalido, dándole todo «masticado», no podrá desarrollar ya nunca sus capacidades. Por eso «el gran valor de la idea directriz de penetración, y el valor de lo *fermental* (lecturas, enseñanzas, etc.) es una de mis más firmes certezas».<sup>29</sup> La décima en nuestro recuento.

3.11. Siguiendo con el estudiante, un tema ahora que ha estado en la mente de todos nosotros por lo menos en alguna ocasión: la necesidad de eliminar los exámenes. O, por lo menos, la de poder estudiar sin tener que examinarse. La convicción de que, para que el alumno interesado pueda estudiar para aprender sin la angustia de tener que recordar para examinarse —y ése es el buen estudiante—, habría que dispensar a los buenos estudiantes de hacer el examen (previo un informe del profesor, ayudado o asistido por un auxiliar si fuera necesario), le hace exclamar: «para que la mejor de esas actitudes de espíritu predomine, es necesario que el alumno quede libre de la perspectiva del examen».<sup>30</sup> Un hermoso ideal que mereciera llevarse a cabo con más frecuencia.

3.12 El amor a la pedagogía le lleva ahora a postular un Proyecto en el cual Vaz Ferreira depositó grandes esperanzas, y cuya no aceptación representó para él —según sus propias palabras— el mayor sufrimiento de su vida pública.<sup>31</sup> Y nos cuesta ver por qué fracasó, pues nos parece que hoy día se está llevando a cabo en nuestras ciudades: se trataba de crear

28. *Ibíd.*, p. 30.

29. *Ibíd.*, *íd.*

30. *Ibíd.*, p. 31.

31. «Por este fracaso sufrí yo más que por cualquier otro hecho de mi vida pública». O.c., T. XII, p. 34.

Parques Escolares «situados en las inmediaciones de las ciudades, grupos de escuelas a las cuales se transportarían diariamente los niños de las ciudades. Escuelas en parques, para niños de las ciudades que siguen viviendo en ellas [...] Los niños, en aquellos parques, tendrían aire, luz, espacio prácticamente ilimitado para sus juegos y ejercicios. [...] tendrían...] buen museo, buena biblioteca que no es posible para cada escuela aislada [...] materiales de enseñanza que no se pueden adquirir [aisladamente] y que allí servirían para todos los niños del parque».<sup>32</sup>

3.13. Vaz Ferreira aporta ahora una nueva originalidad al tema fácilmente reversible de la libertad y del determinismo. Consiste en no conceder que ambos problemas tengan como fuente el mismo origen: «Porque los problemas de la libertad o no libertad se refieren a seres, y los problemas del determinismo o indeterminismo se refieren a hechos, a fenómenos».<sup>33</sup> Sobre esta falta de distinción, a juicio de Vaz Ferreira, han resbalado todos los filósofos «pues no hay uno, aún entre los más grandes, que no participe de ella: que “libertad” y “determinismo” son soluciones opuestas a un mismo problema».<sup>34</sup> En ello ha consistido su confusión, en no separar el origen de ambos problemas. «El problema general de libertad [...] consiste en preguntarse si tal ser [...] depende o no totalmente de lo que no es él: de lo exterior a él». Observemos bien aquí que Vaz Ferreira no entra en la resolución del problema de la libertad o del problema del determinismo, sino que se limita —y no nos parece poco mérito— a deslindar el campo correspondiente a los problemas de la libertad del campo correspondiente a los problemas del determinismo. Por eso: «los problemas del *determinismo* se refieren a la relación —dependencia o independencia, total o parcialmente— de acontecimientos, hechos, [...] con sus antecedentes, o sea con hechos y fenómenos anteriores». Mientras

32. O.c., T. XII, p. 32-34.

33. O.c., T. XII, p. 36.

34. *Ibíd.*, *id.*

que «estos problemas —que son los de interés humano— se resuelven categóricamente en el sentido de la libertad».<sup>35</sup>

3.14. En decimocuarto lugar, propone Vaz Ferreira su particular modo de entender los «tests» sobre la personalidad, que de manera imparable van invadiendo todas las áreas de la actividad humana. Frente a este afán de medirlo todo, de meter el alma humana dentro de papel milimetrado; contra ello, nos advierte:

«Ni las cualidades profundas, ni las cualidades a largo plazo, pueden ser investigadas por “Tests”. Por una parte, la capacidad de amor, de sacrificio, de entusiasmo, de fervor; la generosidad, la bondad; la capacidad para resistir pruebas y sufrimientos...

Por otra parte, la constancia, la voluntad sostenida; y hasta esas cualidades menores: el cumplimiento habitual de los deberes chicos, que son como el cemento de las virtudes mayores. Y las combinaciones de todo eso: lo que hace a los hombres mejores y más grandes —en lo moral, en lo volitivo, en lo intelectual—: ¡Ay! ¡lo malo también! Todo eso no tiene más *test que la vida*».<sup>36</sup>

¡Qué curioso! Todo lo que es auténticamente humano, el motor de toda manifestación humana, se queda escondido y como agazapado detrás de ciertas manifestaciones externas, muy superficiales, que se dejan, más o menos, medir. Pero la inmensidad del hombre permanece insondable, misteriosa.

3.15. Los niños, sujetos de derecho desde su uso de razón, no necesitan de valedor para que en ellos se aplique, por ejemplo, el derecho a ser educados. Pero sí necesitan a alguien que asuma su tutoría. Y, puestos a elegir entre el padre y el Estado, Vaz Ferreira prefiere que sea el padre quien elija en esta materia, pues «hace posible más diversidad, más libertad;

35. *Ibid.*, p. 38. O sea, problemas de libertad, relativos a *seres humanos*.

36. *Ibid.*, pp. 40-41.

y, aunque tenga inconvenientes prácticos, éstos son mucho menores» que los del Estado, que realiza «una intervención limitante (fundamentalmente en el aspecto moral) [...] uniformizante, intolerantemente doctrinaria en su caso, y lo demás conexo». <sup>37</sup> Esto es: enseñanza del Estado empobrecida a fuer de ser «aséptica», frente a la variada oferta en la enseñanza privada.

3.16. El rechazo por las generalidades simplificadoras que resultan de tratar demasiado a la ligera los caracteres de los pueblos que integran una nación. Así, si decimos de la Grecia clásica que era «serena» o del carácter francés que es el «arquetipo de la medida», de la moderación y el gusto, basta recordar a Sófocles cuando nos trae todo el horror y la violencia de sus tragedias, o a Rabelais y Víctor Hugo en cuanto a desmesura y mal gusto. Pero no responder a un tópico cualquiera no la hace desmerecer, porque la realidad es, precisamente, mucho más rica y completa: «La Grecia tal como fue; y la Francia, tal como es, son mucho más grandes y completas, que esquematizadas con aquel criterio limitante y falazante» <sup>38</sup> aunque pretenda ser halagador.

3.17. La certeza de que, aunque el hombre no consiga ver realizados nunca todos sus ideales de perfección —*optimismo de éxito* lo llama— en las múltiples facetas de su existencia, a pesar de que el número de ideales aumente sin cesar con el paso de los siglos (fraternidad humana y universal, por ejemplo) y haga más y más difícil su realización, a pesar de todo «¡qué grandeza la del que siente todos aquellos ideales superiores, y se da a todos, sin poder satisfacer del todo a ninguno, ni siquiera a su propia conciencia!» <sup>39</sup> Ese darse a todos los ideales, a la causa «de más ideales, cada vez más y cada vez más nobles» lo denomina *optimismo de valor*, que se opone al *optimismo de éxito* que intenta realizar, del todo, por lo menos alguno de ellos; tarea imposible, como

37. *Ibíd.*, p. 47.

38. *Ibíd.*, p. 48.

39. *Ibíd.*, p. 52.

hemos dicho más arriba. Ambos *optimismos* constituyen, para Vaz Ferreira, «el signo moral de la infinitud humana», el trabajo incansable del hombre por superar su propia finitud.

3.18. Otra de sus verdades es la seguridad de que la división del bachillerato en Ciencias y Letras es un error que produce muchos males por cuanto obliga al niño a elegir obligatoriamente según su futura profesión, cuando todavía siente demasiado confusamente a qué quiere dedicar su vida. (Por desgracia, a veces ¡llega a saberse tan tarde! Y ello ¡cuando llega a saberse!) Contra eso, el bachillerato completo y único, secundario-preparatorio, había permitido una formación redonda y más sólida. No es de extrañar que algunos alumnos de letras que han comenzado una carrera de ciencias «después de iniciarse con la natural desventaja, alcanzan después a los otros, y muy a menudo los sobrepasan».<sup>40</sup> Es por esto por lo que:

«O habría que volver a un bachillerato único, completo (científico, literario, histórico, etc.) cuyo estudio nos fue a nosotros tan benéfico, o que, de mantener estudios preparatorios para las diferentes profesiones (p. ej.: si no se pudiera eludir el obstáculo legal), esos preparatorios no han de ser especializados, sino también completos».<sup>41</sup> Decimooctava verdad que suscribimos totalmente.

3.19. Habiendo presenciado Vaz Ferreira una discusión en un Hospital con motivo de la retirada de los crucifijos de las salas, propone ahora una solución que, llena de experiencia de la vida, permite resolver casos parecidos y es buena muestra de su pensamiento:

«Que en los hospitales, además de los remedios y medios materiales de tratamiento, se deberían tener imágenes o símbolos religiosos para ponerlos a disposición de los enfermos *que lo desearan* (éstos son, también, remedios; y, para algunos,

40. *Ibíd.*, p. 54.

41. *Ibíd.*, pp. 54-55.

más importantes aún que los otros) [...] El enfermo de la cama número uno pide un crucifijo o una imagen de María: se le da, no con alcance general, sino para él: se le entrega el símbolo que pide, o se le pone en su cabecera. El enfermo de al lado no es religioso: a ése se lo atiende solamente por los medios materiales. [...] Sigo creyendo que este régimen era preferible a cualquiera de los dos que motivaron aquella polémica». <sup>42</sup> Clarísima muestra de la superación de contrarios enfrentados que da más la experiencia de las cosas de la vida que no el mucho estudio exclusivamente teórico.

3.20. La «vigésima verdad» vazferreiriana podía formularse diciendo que, consciente de los cambios que se operan en el desarrollo de la personalidad del niño en cuanto a aficciones y, sobre todo, expectativas vocacionales se refiere, no es en absoluto conveniente —y, por desgracia, ¡con cuánta frecuencia ocurre!— anticipar demasiado el estudio o diagnóstico de la vocación del adolescente (test psicotécnico de orientación profesional, por ejemplo). No; contra eso, es mejor dejar dormir un poco más la vocación hasta que salga o, escuchándola, la hagamos salir nosotros. Así nos lo dice Vaz Ferreira: «Yo creía, por ejemplo, tener, entre otras aptitudes (con respecto de las cuales también me equivoqué) disposiciones de poeta; y empecé muchas poesías; y lo grave es que acabé algunas... salió otra cosa...

La reserva, en cuanto a esa clase de investigaciones (vocacionales), es sólo ésta: sea cual sea el procedimiento, *no anticipar*». <sup>43</sup> Es mejor dejar que salga el que uno lleva dentro. En eso *nadie* puede ayudarnos.

3.21. Buen investigador del alma humana, distingue ahora Vaz Ferreira entre el *talento* —susceptible de gradación— y

42. *Ibíd.*, p. 55.

43. *Ibíd.*, p. 56. De hecho, la prolongación de los estudios de Bachillerato, haciéndolo cíclico y más completo, aumentaría la posibilidad de «oír» la llamada o vocación en el estudiante, por cuanto tiempo adicional dispusiera para estar en contacto con los saberes que «hay» y para que pudiera ir conociéndolos mejor paulatinamente, sin prisa. Recordemos: «no anticipar».

la *genialidad* —cuestión cualitativa sólo—, de modo que ésta no es un grado superior de aquél. El genio, por así decir, se halla en un plano diferente del que tiene talento. Vuela, por decir así, en el mundo de las ideas, de las analogías, de las imágenes, de las representaciones gráficas. Yerra a menudo, acierta otras veces. Pero no le importa ni lo uno ni lo otro: mira, ve. «La genialidad tiene algo como de instintivo, de involuntario o no racional. La diferencia se observa, sobre todo, en arte» nos dice Vaz Ferreira.<sup>44</sup> En efecto, ¿qué artista que se precie explica lo que hace? Él sólo plasma lo que ve, intérprete que es del dictado de los dioses.

3.22. Para terminar, otra referencia a la estética con la siguiente observación: el goce estético por la pintura o la escultura, debe situarse en un plano diferente al goce literario, pues «en pintura no hay más que un original, y ese original es el único de alto valor [...] Reproducciones de ellas son ya algo muy inferior».<sup>45</sup> Y ello sin contar con la conveniencia de tener delante la pintura o la escultura para apreciar detalles que no son necesarios en literatura y que necesitan del original, como el color, el brillo, el relieve, el tacto de la obra... Parece como si la escultura o la pintura, al ser objeto de los sentidos corporales —mientras que la literatura sólo lo es del espíritu— adquirieran rango aparte en las artes, y requirieran la presencia del original como desencadenante del goce estético. El ejemplo es aún más notable en arquitectura: nadie puede hacerse una idea cabal del Duomo de Florencia hasta que el ábside se le echa a uno encima al trasponer una de las callejas que la circundan. Sólo entonces aparece enorme la mole en su contorno. Algo parecido ocurre con la pequeña pantalla: lugares familiares se nos hacen irreconocibles cuando se proyectan según «la mirada de otro». Necesitamos estar ahí para mirármolos nosotros con nuestros propios ojos.

Con esto damos fin a esta primera entrada a la obra de Vaz Ferreira. Con ello hemos intentado dar la pauta en la

44. O.c., T. XII, p. 56.

45. *Ibid.*, pp. 57-58.

que se mueve nuestro autor. Hemos hablado de *moral* y de *derecho* (del derecho a habitar la tierra; derechos individuales; fundamentación plural de la moral; su diferencia con el derecho; «verdades» de 3.1 a 3.4), de la cuestión *social* (que es de grado; ideas complementarias; superación del conflicto; feminismo compensatorio; democracia; religación de la ciencia; «verdades» 3.5 a 3.9 y 3.19), de *pedagogía* (lo silenciado como fermento y acicate; la patria potestad educativa; no al examen; no a la especialización en la enseñanza media; los parques escolares; «verdades» 3.10 a 3.12, 3.15 y 3.18), de la *persona* (libertad y no determinismo; inasequible al «test» medidor; entregarse a un imposible; hermanar los pueblos; aguardar a la vocación; «verdades» 3.13, 3.14, 3.16, 3.17 y 3.20) y dos cuestiones *estéticas* (del genio y del goce por el original, «verdades» 3.21 y 3.22). La Moral, el Derecho, la Sociedad, la Enseñanza, la Psicología y la Estética. Los temas de todos, los temas universales, los que interesan a todo el mundo. Los temas de la Filosofía y los temas de los filósofos.

#### 4. *El papel de la Filosofía en Vaz Ferreira*

El valor de los estudios filosóficos se destaca en diversos pasajes de la obra ferreiriana. Del que vamos a referir a continuación, se destaca el valor formativo de la filosofía en la Enseñanza Media y Superior. Lejos del positivismo cerrado que es limitación, «limitación dogmática del conocimiento a la pura ciencia: procurar proscribir toda investigación que vaya más allá de los límites cerrados de ella, prohibiendo al espíritu humano la especulación, la meditación, con mayor razón el psiqueo afectivo a propósito de los problemas que no caen, o que no caen por el momento, dentro de lo mensurable, de lo numerable, o de lo que es observable para los sentidos» y que «comprendido así, de modo estrecho, representa una tendencia funesta por sus efectos, y en sí misma inferior», Vaz Ferreira nos previene del peligro de quedarnos en una vía muerta bajo la ilusión de un pretendido dominio desde las perspectivas de las Ciencias. Como si se bastaran a



sí mismas y pudieran dar explicación de todo... cuando ni siquiera pueden dar razón de sí mismas: «El positivismo clásico y doctrinario, cuya tendencia, por lo demás, sus mismos maestros e iniciadores fueron los primeros en no seguir de hecho, proscibía la especulación metafísica y reducía las posibilidades del conocimiento humano a la llamada ciencia positiva; pero quien conozca y sienta bien la ciencia, sabe que cualquiera de las disciplinas, que cualquiera de los órdenes del conocimiento, nos va llevando a las cuestiones generales, a las grandes hipótesis, a los problemas superiores, de una manera tan gradual y tan insensible, que los límites de la ciencia positiva no son precisos, no son discernibles».<sup>46</sup>

La ciencia positiva no responde por ella misma a las preguntas sobre sus fundamentos. Las preguntas más generales a todas las ciencias van remitiendo los problemas a instancias cada vez más alejadas de ellas mismas: hablar de ciencia es hablar de saber, es hablar de cuestiones más amplias que no tienen ya nada que ver con ninguna ciencia en particular... Se habla de una actividad puramente humana, de un afán por saber, de una filosofía. Así, insensiblemente, hemos sido llevados de un terreno a otro; de la ciencia positiva a la filosofía. A la Filosofía como actividad básica, elemental, primigenia. Ha sido como seguir el curso del río a contracorriente, para ir a dar con la fuente de donde nacía. La actividad filosófica, creemos, es fundante —como esperamos demostrar— de la producción científica.

Pero volvamos al hilo de nuestro relato: decíamos que el positivismo clásico y dogmático «proscibía la especulación metafísica». Pero acabamos de ver que las preguntas sobre los principios de la ciencia nos remiten a otros principios más generales ajenos a ella. Sólo nos cabe una solución: cercenar esos principios e intentar basarla en otros que no necesiten salirse de ella misma —el máximo esfuerzo en esta dirección

46. Véase «Enseñanza de la filosofía», O.c., T. XXII, pp. 161-76; aquí, p. 165.

sería el intento de basar en la lógica la matemática. Pero esto no se ha conseguido. (...Todavía, añadirá el positivista). Entonces, cortemos de nuevo... Entonces pasa lo que dice Vaz Ferreira: «Cuando se quiere aplicar la recomendación del positivismo doctrinario: suprimir la especulación, no hacer hipótesis, concretarse únicamente a la ciencia, ocurre lo que con las telas desflecadas cuando procuramos darles un borde preciso, y les cortamos el borde desflecado, y vuelve a desflecarse el resto... Y la tela se nos va de entre las manos». <sup>47</sup> Así también en la Ciencia: a fuerza de querer economizar principios y de querer usar sólo los estrictamente legítimos, nos quedamos sin Ciencia.

Pero Vaz Ferreira es también consciente del valor formativo de la ciencia positiva cabalmente entendida: la que reconoce la necesidad de basar su especulación en la filosofía. Por eso continúa diciendo: «los hombres de ciencia superiores, todos ellos, de hecho, hacen filosofía; [...] en cuanto el matemático procura pensar con un poco más de claridad sobre el infinito, sobre la cantidad, sobre la divisibilidad hasta el infinito, etc.; en cuanto el físico o el químico procuran pensar con un poco más de claridad sobre la materia o sobre la fuerza; en cuanto el biólogo procura pensar con un poco más de claridad sobre la vida, ya están haciendo filosofía». <sup>48</sup>

De estas preguntas acerca de la claridad de los fundamentos no nos parece que se libere nadie. Pero sólo algunos se atreven a intentar aclararlos. Son los filósofos.

Por ello, hay un pasillo estrecho por el que circulan en ambas direcciones un par distinto de personajes: «entre la ciencia y la filosofía hay una extensa región, la región del

47. *Ibíd.*, pp. 165-166. Sigue diciendo: «Del mismo modo, cuando se aplica a la ciencia el análisis, se va notando que los que nos parecían hechos concretos, puramente sensibles, contienen una parte tal, o están de tal modo mezclados con hipótesis, con especulaciones, con teorías, que hay que detener más o menos arbitrariamente ese análisis para no disolver demasiado la pretendida ciencia positiva». *Ibíd.*, p. 166.

48. *O.c.*, T. XXII, p. 166.

análisis científico, que frecuentan tanto los hombres de ciencia, que vienen de un lado, como los filósofos, que vienen del otro». <sup>49</sup> Pasillo fertilísimo de encuentros, ágora libérrima donde conjuntar vivencias y vivir de su provecho. Así es, en efecto, todo científico creativo, todo filósofo completo; dos mundos que se complementan; dos mundos que se enriquecen mutuamente. Que nunca andan solos.

La actitud consciente de la limitación del saber de uno lleva a plantearse, según hemos visto, cuestiones metafísicas. Pues bien: «Como consecuencia de lo cual, ocurre algo que es importantísimo saber, y es que no hay modo de no filosofar, que no hay modo de no hacer metafísica; lo único que ocurre es ésto: el que ignora la buena filosofía, la hace mala; pero la hace». <sup>50</sup> Por ello concluirá más adelante que el único método para no hacer metafísica mala, es hacerla buena.

Se lamenta también ahora Vaz Ferreira de lo triste que es ver a hombres sabios en ciencias que, por no haber cultivado la filosofía, cometen errores en la estimación de sus resultados, cuando no obtienen, con gran esfuerzo, resultados que hubieran conocido de haber leído a buenos filósofos... Este divorcio, continúa Vaz Ferreira, es más notable entre los hombres de ciencia que no saben filosofía, que entre los filósofos, muchos de los cuales —cita a Bergson— tienen buenos conocimientos de las ciencias. (Como no podía ser menos en un auténtico amante del saber).

Para prevenir este divorcio, concluye: «eso que ocurre en grande a los mismos sabios, ocurre, tiene que ocurrir en una forma todavía más inferior y mucho más grosera, en los alumnos, si no lo previene y corrige una buena enseñanza. En todos los planos, pues, es perjudicial el desconocimiento de la filosofía, y falsa la oposición entre la filosofía y la ciencia». <sup>51</sup>

49. *Ibíd.*, pp. 166-167.

50. *Ibíd.*, p. 167.

51. *Ibíd.*, pp. 169-170.

De modo que el hondo valor formativo de la Filosofía queda fuera de toda duda y por encima de cualquier discusión. Por ello, no sólo se pide sea incluida en la Enseñanza Media y Superior, sino que, gracias a su valor formativo completo, cumple, como ninguna otra asignatura, el papel de enseñanza ideal que se requería para el Bachillerato y Preparatorio (véase la «verdad 3.18»). Llegados aquí, cabría preguntarse si no estaremos postulando la vuelta a los estudios «enciclopédicos» de la antigüedad y a los estudios de «Artes» del medievo, que *preparaban* a los futuros profesionales. Eso daría también razón de la mayor edad con que se accedía a los estudios especializados. Concluyendo: los estudios filosóficos son imprescindibles para ser un buen profesional del saber adquirido. Como dirá Vaz Ferreira: para ser un buen científico. Veamos:

«Aunque no hubiera, en favor de la metafísica, otras razones ni de utilidad ni de dignidad, habría ésta, que parece una paradoja y es una verdad capital: *el conocimiento de la metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia*. El hombre de ciencia que no es a la vez un metafísico, no dejará, si tiene alguna predisposición a profundizar las cuestiones, de percibir las deficiencias de sus fórmulas y símbolos como expresiones de la realidad; y, precisamente porque no sabe que no son más que fórmulas y símbolos, puede acabar por encontrarlos sospechosos y llenarse de preocupaciones respecto a su uso. Un químico, p.ej., si es completamente ignorante en filosofía, quiere ver en su teoría atómica una expresión fiel de la realidad; y como, si tiene algún talento, no dejará de sentir las dificultades y la insuficiencia de esa explicación será muy fácilmente perturbado en su trabajo científico, en tanto que, si hubiera profundizado más aún, si la filosofía le hubiera enseñado el carácter no trascendente y puramente práctico de tales símbolos, precisamente por eso podría servirse más libremente de ellos para los fines de invención y previsión que son los de la ciencia práctica».<sup>52</sup>

52. Véase el artículo «Ciencia y Metafísica», O.c., T. X, pp. 133-137, aquí pp. 133-134, que se reproduce en *Estudios Filosóficos*, op. cit., pp.

De modo que ser un buen metafísico, además de físico, posibilita el mejor cumplimiento de la profesión de físico, por cuanto, al conocer la índole metafísica de las preguntas que a uno le asaltan, no se sentirá fácilmente «perturbado en su trabajo», con lo que lo desarrollará más eficazmente. Esto es: con el estudio de la metafísica el científico positivo podría ser aún más positivo en su trabajo.

Y acabaremos diciendo, con Vaz Ferreira: «Si tuviera sentido aquel ideal positivista de una ciencia que abandonara el “por qué” y se limitara al “cómo”, no se realizaría nunca por falta de metafísica, sino, en todo caso, por exceso de metafísica...»<sup>53</sup> Porque, con esa labor metafísica, se habría logrado aclarar definitivamente el terreno del «por qué», y quedaría, por fin, libre para la ciencia positiva el campo del «cómo», único de posible contestación en el lenguaje positivo de la medición y de la magnitud que responden al «cuánto», traducción cuantitativa de la pregunta por la cualidad «cómo». Pero este ideal no ha sido alcanzado.

«Por lo demás, *hacer metafísica buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala*».<sup>54</sup> Pues nadie se libra de hacer metafísica.

Resumamos: la metafísica es para Vaz Ferreira —y suscribimos totalmente esta tesis— la fuente inagotable de donde

---

220-223, aquí 220. Continúa diciendo lo que indicaba más arriba para los demás hombres de ciencia: «Un matemático no filósofo, no puede serlo tan poco que no se sienta embarazado por lo que hay de oscuro, de inexplicable o de contradictorio en las nociones que maneja; continuamente lo obsesiona una metafísica incipiente, que se mezcla a su ciencia y la confunde: si hubiera ahondado más, sabría distinguir unos de otros los planos de abstracción, y en el de la ciencia trabajaría más desembarazadamente con sus símbolos, precisamente por saber que no son otra cosa que eso —sin perjuicio de su análisis más hondo en otros planos de abstracción». *Ibíd.*, p. 134. Como vemos, de nuevo el científico, ahora el matemático, podrá ser más positivo, más efectivo, en su trabajo al realizarlo más desembarazadamente.

53. O.c., T. X., p. 134. En *Estudios Filosóficos*, op. cit., pp. 220-221.

54. O.c., T. X., p. 134. En *Estudios Filosóficos*, op. cit., p. 221.

nace todo auténtico saber. La Filosofía será, aún por muchos años, verdadero «arbor scientiae».

Aprender a distinguir entre los dos campos, el filosófico y el científico, reconocer que ambos se complementan y enriquecen, lejos de excluirse, supone vencer ciertos prejuicios que entorpecen el desarrollo de cada uno de ellos.

El hecho de que la metafísica ocupe un lugar más primario que la ciencia no tiene por qué suponer una desventaja para ésta que es, diríamos, como la coronación de un saber del cual la metafísica pronunció las primeras palabras. Para decirlo con brevedad: todo saber nace metafísico y aspira a morir científico.

Ciencia es, diríamos, la poca filosofía resuelta al modo humano. Pero el gran resto insoluble sigue siendo, seguirá siendo, metafísica.

##### 5. *Un escepticismo de buena ley*

Nos parece también destacable el concepto de «escepticismo» al que alude Vaz Ferreira en *Un paralogismo de actualidad*,<sup>55</sup> un extenso artículo donde se denuncia cierta práctica común de atribuir a la realidad las contradicciones del plano lógico, al no separar adecuadamente a éste del plano ontológico. Una observación tal nos parece enormemente positiva, pues se niega a ver contradicción real donde se postula lógica. «Las cosas son como son»<sup>56</sup> dirá Vaz Ferreira al comenzar este artículo, *no como queremos que sean*, podríamos terminar nosotros. En el centro, una interpretación humilde de nuestro saber: ese «escepticismo» superador. Veamos:

«Cuando nuestra inteligencia enfoca una región —cualquiera— del conocimiento, y analiza a fondo, ocurre algo pa-

55. O.c., T. X., pp. 144-172, reproducido en *Estudios Filosóficos*, op. cit., pp. 224-243.

56. *Ibid.*, p. 145.

recido a lo que pasa cuando, después de haber observado a simple vista, vamos aplicando instrumentos de potencia creciente a una parte cualquiera del cielo. Allí donde no veíamos más que algunos puntos de luz de ubicación cierta y descripción fácil, van apareciendo otros nuevos en progresión hipergeométrica; al fin, todo es una especie de confusión luminosa: —*mientras más luz más confusión*—: y, cuando llegamos ahí, hace ya tiempo que han perdido sus sentidos los sistemas, que, como las hidras, los dragones y demás mitos del cielo, no eran más que construcciones imaginativas ficticias que pasaban por los puntos más visibles.

»Esos ejercicios de profundidad, aguzando extraordinariamente el sentido crítico, han ido disolviendo los dogmatismos, y han creado, por lo menos en cierta *élite* intelectual, cierta mentalidad que, hablando ahora con intencional vaguedad, llamaremos un escepticismo... ¡Oh!, no es un escepticismo sistemático, como los del pasado: en aquellas épocas, ¡hasta el escepticismo era un sistema!; el de ahora es de otra clase, y, recurriendo a la metáfora que más ha servido para mejorar la concepción de lo mental, me permitiré llamarlo, a él también, un escepticismo fluido. Ahora bien: mi tesis, que voy a anticipar en este momento simplificada, es la siguiente: que en *ese* escepticismo hay una parte legítima y otra ilegítima: un *escepticismo de ignorancia*, que es esencialmente bueno: bueno para el pensamiento y bueno para la acción; y, mezclado con él, un *escepticismo de contradicción*, que, bueno también, si se conserva consciente de su propia naturaleza, esto es, consciente de que es un escepticismo *erga verba* [de palabra], se vuelve falso y malo si se objetiva aplicándose a las cosas. Digo que este último hecho es general e importante; que perjudica bastante al pensamiento moderno, y que no es más que una manifestación del paralogsismo analizado».<sup>57</sup>

De modo que proyectar sobre la realidad la suma de contradicciones que el hombre es capaz de encontrar en el plano

57. *Ibíd.*, pp. 153-154.

puramente lógico, lleva al hombre —sobre todo al hombre de hoy— a mantener, respecto del conocimiento del mundo, esa postura que hemos escuchado repetidamente sostener como escéptica: «todo puede sostenerse; la verdad y la falsedad son cuestión de punto de vista, “todo es según el color del cristal con que se mira”, todos tienen razón y se equivocan...»<sup>58</sup> Pero este tipo de afirmaciones ¿a qué obedecen? A haber traspuesto el umbral de la región donde fueron concebidos —la lógica— para aplicarlos en una región donde la identidad con la primera está todavía por justificar —la ontología—. El plano de los conceptos, de las palabras, no debe confundirse con el plano de las cosas: «Este otro elemento, mientras permanece y en la medida en que permanece consciente, bien consciente de que es una actitud *erga verba* [de palabra], es legítimo y bueno. En cuanto pierde esa conciencia de lo que es, o mejor, de lo que debe ser; en cuanto se hace, más o menos claramente, más o menos permanentemente, una actitud *erga res* [de hecho], se vuelve ilegítimo, falso, malo.

»Todo esto es importantísimo, porque, debido a tal trasposición ilegítima, el pensamiento moderno ha sacado elementos de pesimismo intelectual de una fuente de optimismo intelectual».<sup>59</sup>

Éste es, digamos, el escepticismo que debe ser superado. Falta hablar del positivo:

«El primer elemento de *ese* llamado escepticismo, es el conocimiento de nuestra ignorancia, que la crítica y el análisis facilitan. Examinemos nuestros *cortes psicológicos*. En aquellas reflexiones se ve claramente como nuestro complicado proceso mental nos ha ido poniendo de manifiesto lo que ignoramos sobre los hechos, lo que ignoramos sobre la interpretación de los hechos: cuestiones sobre la fisiología digestiva, sobre la ascendencia del hombre, sobre anatomía y fisiología comparadas, sobre fisiología de las funciones intelect-

58. *Ibíd.*, p. 164.

59. *Ibíd.*, pp. 165-166.



tuales; cuestiones todas que el simplismo dogmático daba por resueltas, o no planteaba, o ignoraba. Asimismo, sentí mi ignorancia respecto a una serie de problemas relativos a las causas y efectos sociales; sobre grandes cuestiones físicas y cosmológicas: constitución de la materia, naturaleza de la energía, principio y fin del universo; sobre ciertos hechos experimentales (por ejemplo: no sé si los cuerpos radiantes pierden, o no, peso); etc., etc. Este punto es claro: el hábito de pensar de ese modo, nos hace ver todo lo que ignoramos, y el estado mental que de ahí resulta es uno de los elementos componentes de aquel escepticismo que estamos estudiando como un hecho; elemento sanísimo, bueno sin restricciones, para la intelección (esto, nadie lo disputa) y para la acción. *El buen escepticismo no inhibe la acción: la suaviza*.<sup>60</sup>

Este es el escepticismo positivo al que hemos hecho referencia al principio de este apartado: sabemos que sabemos poco. Somos conscientes de nuestra limitación cognoscitiva. Acaso así no seamos tan atrevidos —«suaviza la acción»— con lo que apenas conocemos. «Aprendiz de brujo» denominamos al médico que emprende una terapia de la que no conoce bien su funcionamiento. Tal vez si fuera consciente de su ignorancia, la usaría con mayor reserva: ése es el punto positivo de este escepticismo: conocer la limitación de lo que sabemos. Reconocer que sabemos muy poco.

Desde esta perspectiva, nos parece que este escepticismo se acerca más al «no se nada» socrático —y que, con él, tiene de positivo el volver hacia uno mismo la mirada— que a la *epojé* académica —anclada en la espera de una verdad definitiva. Así, conscientes de nuestro limitado saber —tanto más conscientes cuanto *mejor* sepamos lo que sabemos, cuanto mejor sepamos hasta donde *sí* y hasta donde *no* podemos hacer llegar nuestros conocimientos— seremos más capaces de utilizar bien nuestros conocimientos; esto es: de mantenerlos estrictamente en su ámbito de aplicabilidad. Sin importarnos

60. *Ibid.*, pp. 163-164.

que queden lagunas —por amplias que sean— donde debamos reconocer nuestra ignorancia absoluta.

Lagunas en nuestro conocimiento. Y, ¿acaso no es ese el *fermento* que pone todo nuestro conocimiento en ebullición, del que nos habla Vaz Ferreira más arriba? ¿No será *lo que ignoramos* lo que nos hace avanzar, más que *lo que sabemos*? ¿No era éste el acicate a nuestro poder de penetración al que también se refería nuestro filósofo?

## 6. *Sobre el estilo vazferreiriano*

Como despedida, nos gustaría acercarnos ahora un poco a la obra de Vaz Ferreira «como de puntillas»; acaso interpretáramos mejor el sentir de su obra, hecha como de sugerencias más que de afirmaciones. Para verlo, tomemos el prefacio a su *Fermentario*:<sup>61</sup> «Los hábitos literarios actuales mantienen un dilema en verdad violento y absurdo. Con cada cosa que se piensa hay que hacer un libro (o algo concluido y de ciertas dimensiones: folleto, artículo...) (o buscarle colocación en algún libro); o si no, no hacer nada: no escribir sobre eso.

»Mi sistema de publicación, dando a nuestras ideas y observaciones [<sup>62</sup>] esa tan natural oportunidad de expresarse, evita que algunas se alarguen y artificialicen y que otras se pierdan. [...] Y no necesidad de esperar, para comunicar un pensamiento, un proyecto, un estado de espíritu, a que hayamos podido pensarlo del todo, dominarlo en todas sus proyecciones, y, todavía, emprender y acabar el trabajo penoso, y, en una vida, no muchas veces posible, de composición y publicación. [...] De nuestros pensamientos, sólo unos pocos podrán eventualmente recibir una forma definitiva. Aún esos, mientras continuemos trabajándolos, anticiparlos a la colaboración.

61. O.c., T. X., pp. 15-26.

62. *Ideas y observaciones* es el título del primer tomo de la 2.ª E.H.C.R., como puede verse en el índice reseñado en el epígrafe 2.º del presente trabajo.

Y, de los otros, se formulan o se sugieren algunos que puedan tener valor, o por si tuvieran...

Y no morirse con tantas cosas adentro...»<sup>63</sup>

¡Para no morirse con tantas cosas adentro...! Para que los demás no pierdan la oportunidad de enriquecerse con la experiencia y el saber ajeno. Porque cada hombre es una realidad irrepetible, un tesoro que perdemos los demás hombres con demasiada frecuencia. Veamos:

«En las familias se *crean* sentimientos, con su lenguaje: modos de sentir, de hablar, que son nuevos y propios.

»Y es de la vida más honda, y de la más personal.

»Y muchos —*casi cualquiera*— tiene eso.

»Y eso, como originalidad y como fuerza y calidad de sentimiento, es de lo que vale más.

»No sale a la literatura. (Alguna vez, algún ligero chisporroteo...)

»Y cada uno que muere, o cada familia que se extingue, se lo llevan. Y era lo mejor; y distinto de cada caso.

»El ser más vulgar se lleva un mundo de sentimientos especiales, de sentidos de palabras, de recuerdos con significación y emoción únicas, de palabras inventadas, de alusiones...

»Casi cada muerto se lleva algo mucho más hondo que toda la literatura.

»[...]».<sup>64</sup>

No hay duda de que nuestro autor es consciente de la palidez con que el mejor psicólogo (Shakespeare, por ejemplo) retrata el alma humana. Secreto insondable donde sólo algunos —¿quién sabe dónde?— arrancaron algún secreto. ¡Y eran tan escasos los que sabían escribir!

Terminemos ya con una singular lectura, acaso la lectura más ferreiriana de todas. Vean:

63. O.c., T. X, pp. 16-17.

64. Véase en «Las familias y la muerte», O.c., T. X, pp. 75-76.

## UN LIBRO FUTURO

«Parece de filosofía. Me es imposible leerlo, a través de tanto tiempo. Pero entreveo algo ...

... Al llegar a este punto del análisis, ya no puedo pensar con claridad ...

La simetría me inclinaría aquí a sostener que ... : pero ...

... Ahora, sobre la otra cuestión, sí, me parece evidente ...

... De los dos argumentos que se me han hecho sobre este punto, el primero me parece completamente improcedente. En efecto ...

... En cambio, el segundo, es muy serio, y me inclina a abandonar la opinión que expuse, puesto que ...

... Punto éste sobre el cual no tengo una opinión fija. A veces me parece que ..., porque ...; otras veces, en cambio, pienso más bien ...

No podría expresar por ningún esquema verbal mi psicología a propósito de ese problema, y recurriré al artificio, ya tan corriente hoy, de transcribir anotaciones, en parte com-

plementarias y en parte contradictorias, que he hecho en distintos momentos y en distintos estados de espíritu: el lector fundirá, combinará, y —no, comprendiendo eso, sino comprendiendo a propósito de eso— encontrará tal vez alguna ayuda en las transcripciones que siguen, para formarse sobre la cuestión un estado mental amplio y comprensivo ... ..

... ..

... .. En este punto, debo confesar que la manera de discutir de mi crítico me trae el recuerdo de las antiguas épocas, cuando ... ..

... .. la vanidad ... ..

... ..

... .. Es cierto que la humanidad no había acabado de comprender todavía que, desde los tiempos de Aristóteles, había estado confundiendo durante más de veinte siglos el lenguaje con el pensamiento. Pero aun así, parece imposible que a los autores de aquel tiempo no se les ocurriera, por lo menos, comparar sus obras con las anotaciones que les servían para prepararlas; notar cómo, en el paso de éstas a aquéllas, se habían desvanecido todas las dudas, las oscuridades, las contradicciones y las deficiencias; y cómo, por consecuencia, un libro de los de entonces, esto es: sistematización conceptual cerrada, con una tesis inmovible, argumentos ordenados como teoremas, un rigor de consecuencia y una convicción que parodiaban artificialmente el pensamiento ideal de un ser superior que jamás ignorara, dudara o se confundiera o se contradijera, era un producto completamente falso y ficticio ... ..

... .. Además, a pesar de que los químicos de aquellas épocas ya sabían utilizar los residuos de preparación de las substancias, a los escritores no se les ocurría hacer otro tanto; no se les ocurría utilizar los residuos de fabricación de sus libros, ese fermento riquísimo, y desperdiciaban lo más precioso de su pensamiento. Y como lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos, que es una

mínima parte de lo que psiqueamos, resultaba que cada escritor, y la humanidad toda, daban una producción muy inferior a los propios alcances, y muchísimo menos profunda de lo que ... ..

... ..  
 ... ..  
 ... ..  
 ... ..  
 ... ..

¡Empezaba a ponerse interesante!»<sup>65</sup>

Confiamos en que, con un poco de buena voluntad, sea suficiente para poner en marcha la fermentación de nuestro pensamiento, y que no sean necesarias más aclaraciones. Sólo así estaremos seguros de haber sintonizado, por unos minutos, con el pensar de Carlos Vaz Ferreira. Que así sea.<sup>66</sup>

65. Véase en «Pensar por sistemas, y pensar por ideas para tener en cuenta», O. c., T. IV, pp. 154-85. La edición de *Lógica viva*, Buenos Aires, Losada, 1962, pp. 142-43, añade ahora: «¿Qué quería decir yo con esto, que puede parecer no muy cuerdo? Pues lo siguiente: que tendrá que venir alguna vez una época en que los filósofos sabrán que no lo saben todo, y lo dirán: que del mismo modo que el hombre de ciencia, al hablar, por ejemplo, de los satélites de Neptuno, puede decir, como la cosa más natural del mundo: “He observado un satélite, pero no sé si habrá otro”, [...] que alguna vez, los filósofos puedan también hablar así; que se les ocurra hacerlo y que se dediquen a ello; que nos den su pensamiento, no artificialmente falseado, sino tal como realmente es. [...] Que pueda decirnos que hay puntos sobre los cuales oscila, sobre los cuales no tiene opiniones hechas... [...]» Sobre lo mismo, puede verse «enseñar a vacilar», O. c., T. X., p. 132. Cabe reseñar que, en este mismo artículo «Pensar por sistemas...» considera a nuestro Balmes el precursor de su *lógica viva*.

66. Otros muchos artículos pueden ser leídos con gran provecho. De *Fermentario*: «Hombres de pensamiento y hombres de acción», donde aboga por el teórico bien formado y que, además, pasa a la acción; «Razón y experiencia» donde expone su convicción de que la experiencia *corrige y completa el razonamiento*; «Sobre edades», seguido de «Más sobre edades», donde sosiega el afán por lo nuevo y apunta al altruismo del hombre que ha madurado; «Cómo empiezan y cómo acaban los poetas», donde se hace referencia a la racionalización o al moralismo, cuando no al silencio...; De la *Moral para intelectuales*, delicioso «Deber de cultura en los estudiantes» donde se exhorta al estudio personal, a la investigación individual...; de *Lógica Viva* el «Valor y uso del razonamiento» que nos previene de las falacias del que *solamente* razona, contra el que *además* siente, que merecería por sí solo un estudio especial; los ejemplos denunciados de falacias...; De *Algunas conferencias... Primera Serie*, «Racionali-

dad y Genialidad», separadas por naturaleza y no por grado; «La crisis actual del Mundo» que él atribuye al mal uso de nuestras capacidades racionales, que intentan actuar aisladas. Es un conjunto de tres conferencias; «Sobre interferencias de ideales... y... de la imitación en Sudamérica» que encierra el ideal de hermandad americana; *Inéditos, III*, que contiene temas de enseñanza de la filosofía. En la nota 1 se hallará referenciada una antología que recoge buenos artículos del *Fermentario*, de *Lógica Viva*, de *Moral para intelectuales* (estos dos últimos disponibles íntegramente en Losada) y de *Los problemas de la libertad y los del determinismo*.

## ASPECTOS DE LA INFLUENCIA DE ORTEGA Y GASSET EN HISPANOAMÉRICA

FRANCISCO LÓPEZ FRÍAS

*Profesor de Ética y Filosofía Política  
en la Universidad de Barcelona.*

No sería ocioso recordar al comienzo de esta exposición la amplitud de contenidos que encierra el nombre Hispanoamérica. Una extensión geográfica inmensa que se extiende desde el Río Grande hasta el Cabo de Hornos, a lo largo de dos hemisferios. Los países que la componen son además extraordinariamente diversos en extensión, en clima, en configuración geográfica, en desarrollo, etc. Tienen sin embargo una cosa común que salta por encima de tanta diferencia a saber, formar parte de una misma realidad cultural, religiosa y lingüística denominada mundo hispánico.

Estas características explican que algunos acontecimientos culturales españoles se extiendan de forma increíble por todo el gran continente pero que lo haga sin menoscabo de las peculiaridades de cada país, antes al contrario, la personalidad de cada uno se suele mantener de forma elocuente.

Creo que Hispanoamérica ha sido muy importante en el desarrollo de la obra de Ortega y confío que eso lo podamos ver a lo largo de este trabajo de forma suficiente. Hispano-



américa actuó como acicate —uno más— del impulso filosófico orteguiano. Bien es verdad que el contacto en vida de Ortega con el mundo hispanoamericano fue parcial ya que prácticamente se redujo a un solo país. Pero la presencia en él por aquellos momentos en una espléndida vitalidad, estimuló al todavía joven Ortega hacia la consolidación de una aventura filosófica que para la fecha de su primer viaje americano (1916) estaba ya plenamente estructurada. Las características del *raciovitalismo* no sólo ofrecía una alternativa al positivismo y al racionalismo sino que cobijaba perfectamente la identidad varía del mundo hispánico.

Fue en Argentina donde estuvo tres veces, único lugar —si se exceptúa la visita al Parlamento chileno en el 2.º viaje y estancia de paso en Uruguay— que pisó filosóficamente Ortega.

Pero su obra acabó llegando a todas partes por diversos caminos. Cuando llegó a México, hacia 1925, allí despierta un interés inusitado, máxime cuando esta parte del mundo hispánico que se resiste a perder su identidad azteca, descubre con asombro las posibilidades de una filosofía nacional a la luz del pensamiento orteguiano. Reforzado todo esto con la emigración intelectual de la guerra civil. México y Argentina se constituyen así, en los extremos boreal y austral del mundo hispánico, en dos focos importantísimos del pensamiento orteguiano, tan distintos entre sí como que uno se forjó al calor de tres fecundas estancias del maestro y la otra de la mano de unos exiliados que junto a su bagaje filosófico llevaban consigo las discrepancias ideológicas del conflicto español. No es extraño pues que la filosofía orteguiana en México esté representada por algunos discípulos que, como Gaos, no coincidía en absoluto con su liberalismo a pesar de que él mismo se consideraba —suponemos que por error— como miembro de «la gran tradición de la España liberal».<sup>1</sup> E incluso por filósofos que sin ser orteguianos han estudiado

1. Gaos, J. *Confesiones profesionales*, p. 112.

a Ortega y se han ocupado de él como Juan David García Bacca y, de forma destacada, José Ferrater Mora. Para que nada falte en esta variedad es preciso recordar el caso bien conocido de Eduardo Nicol que también ha contribuido a la influencia orteguiana aunque haya sido de forma negativa.

Con razón ha podido sostenerse por parte de reconocidos autores hispanoamericanos la misma convicción a que se ha llegado también aquí, a saber que la España de todo el siglo xx no se entiende bien sin Ortega y Gasset independientemente de que se compartan o no sus ideas y sobre la base de que su filosofía no ha sido asumida suficientemente.<sup>2</sup> Octavio Paz, en octubre de 1980 dijo en México: «No estoy seguro de pensar lo que Ortega pensó en su tiempo; en cambio sé que sin su pensamiento yo no podría, hoy, pensar». Es mucho más explícito Francisco Romero cuando habla de la realidad hispanoamericana en el terreno filosófico: «Durante bastante tiempo —dice— Ortega no ha sido para el orbe hispánico un filósofo; no se estaría muy lejos de la verdad al expresar que ha sido la filosofía».<sup>3</sup> Claro es que antes de Ortega existió en la América Hispánica lo que se ha llamado «generación arielista» o «generación de los fundadores»<sup>4</sup> que habían preparado el terreno filosófico reaccionando contra el dogmatismo beato del positivismo, pero fue el contacto con Ortega lo que les llevó, como había ocurrido en España, hacia una filosofía que se pusiera a salvo de las veleidades del siglo xix. Fue sin duda Ortega el que inculcó al mundo hispanoamericano su convicción de ser «nada moderno, pero muy siglo xx».<sup>5</sup>

Es clara pues la influencia orteguiana en un doble plano. En primer lugar fomentó la rigurosidad del pensamiento filo-

2. El Prof. José M.<sup>a</sup> Valverde, en el acto de presentación de la *Revista de Occidente* (3.<sup>a</sup> Época) en Barcelona dijo que «hoy en España, querámoslo o no, hablamos en Ortega, tal es la huella que ha dejado en el pensamiento y el lenguaje español».

3. Romero, F.: «En los setenta años de José Ortega y Gasset» *Imago Mundi* 2 (1953).

4. Hay que citar los nombres de Rodó, Vasconcelos, Korn, Vaz Ferreira, Deustúa, Caso, etc.

5. *El Espectador* I, en O.C. II, 22-24.

sófico y la necesidad de estudiar tanto a los clásicos como a los contemporáneos valiosos. Y además muchos siguieron con gran fecundidad el pensamiento raciovitalista. Estas dos tendencias producen otras intermedias. El peruano Alejandro Deustúa es un bergsoniano, crítico del positivismo de Spencer, que se mueve con soltura dentro de la obra de Ortega. También junto a orteguianos declarados como los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, el poeta Emilio Adolfo Westphalens, Gregori Bermann, Félix Lizaso, etc., hay no orteguianos que sin embargo están muy influidos por su lectura como José de la Riva Agüero, filósofo del derecho que fue bergsoniano y católico, Víctor Andrés Belaúnde, católico agustiniano, y Oscar Miró Quesada divulgador de la fenomenología y el existencialismo en Perú.

Para acabar con esta breve introducción hemos de referirnos necesariamente, sin perjuicio de ampliarlo más adelante, al caso realmente excepcional de la filosofía orteguiana en la Universidad de Puerto Rico, isla que geográficamente tiene una extensión poco mayor que la provincia de Barcelona, donde no solamente se enseñó a gran nivel el pensamiento raciovitalista sino que la espléndida realidad de aquella Universidad donde se enseñaban muchas otras cosas por los mejores especialistas, se forjó según las pautas del libro *Misión de la Universidad*.<sup>6</sup> Y aunque no se trate de un país hispánico es necesario referirse también a los Estados Unidos pues en sus universidades han enseñado y siguen enseñando una buena parte de profesores exiliados en la guerra civil o simplemente exiliados académicos. Sus trabajos naturalmente se divulgan y estudian en las Universidades hispanoamericanas. Hay que citar a José Ferrater Mora profesor en Bryn Mawr College, PA; Juan López Morillas, profesor en varias universidades y actualmente en la de Austin, TX; y, por no alargar la relación, Julián Marías, trabajador incansable y fecundo en prácticamente toda América pues al mundo hispánico ha añadido también Canadá y Estados Unidos.

6. Publicado en 1930. O.C. IV, 313-356.

### Argentina

Ortega estuvo tres veces en este país: 1) Del otoño de 1916 a la primavera de 1917; 2) De 1928 a enero de 1929; y 3) De septiembre de 1939 a febrero de 1942. Veamos los pormenores de los mismos.

1) Conviene hacer constar que Argentina, a través de sus principales instituciones culturales, solía invitar a las grandes figuras intelectuales del momento. No hay que olvidar el alto nivel que en este terreno había alcanzado España desde bastante antes de terminar el siglo XIX. Así en 1914 había estado allí el polígrafo Ramón Menéndez Pidal.

Ortega cuando acepta la invitación en 1916 es ya bastante conocido y tiene bien estructurado lo que había de ser el núcleo de su raciovitalismo. Fue llamado para ocupar la Cátedra de la *Institución Cultural Española* de la Universidad de Buenos Aires. Estaba ya en lo que había de caracterizar el resto de su quehacer. La experiencia alemana (Leipzig, Berlín, Marburg) entre 1905 y 1908 fue su principal centro de dilatación intelectual. En Alemania, donde volvería de nuevo y ya casado en 1911, adquiere el nivel pero sobre todo la disciplina mental necesaria para la filosofía. Sus cartas de esa época a Navarro Ledesma y, sobre todo sus propias reflexiones de los años 40 en los capítulos de su *Prólogo para alemanes*,<sup>7</sup> explican con claridad lo que realmente le debe a Alemania y la forma como surge su pensamiento, frente a las corrientes que allí se estudiaban. Argentina va a ser su centro de interés americano como Alemania lo había sido en el europeo. Ortega sabía que Argentina no era toda América —de la misma forma que Alemania no es toda Europa— pero lo cierto es que su concepción americana la aprendió a través de la espléndida realidad que en esos momentos era el Plata. Tal como ha

7. Véase a estos efectos *Epistolario de Ortega*. Col. El Arquero a cargo de Paulino Garagorri. Madrid, 1974, y *Prólogo para Alemanes* en O.C. VIII.

dejado escrito Julián Marías<sup>8</sup> Ortega fue a Argentina con gran expectación y algo desilusionado con la situación española e incluso europea pues se llevan dos años de guerra. No ha tenido éxito su revista *España*, no entiende muy bien cómo España está ausente de un conflicto importantísimo donde se está fraguando la Europa del siglo xx.<sup>9</sup> Es acaso por esos motivos que se ha hecho *espectador*, actitud que dará nombre a una espléndida colección de artículos clasificados en VIII volúmenes y publicados entre 1916 y 1934<sup>10</sup> y que configura una de las etapas de su pensamiento raciovitalista, conocida como *perpectivismo*, que entiende la *perspectiva como un ingrediente de la realidad* y que da nombre a su pensamiento hasta 1923.

Es claro que tiene ganas de ir a Argentina y casi podríamos decir que necesidad: «La vida de un español —dice concentrado en El Escorial antes de partir— que ha pulido sus sensaciones es tan áspera, sórdida, miserable, que casi en él viven solo esperanzas, esperanzas que no tienen donde alimentarse, esperanzas escuálidas y vagabundas, esperanzas desesperadas. Y cuando en la periferia del alma se abre un poro de claror, a él acuden en tropel las pobres esperanzas sedientas, y se pone a beber afanosas en el rayo de luz. ¿Qué será la Pampa vista desde la cima sensitiva de mi corazón?».<sup>11</sup>

Lo que a Ortega esperaba en Argentina, tras esa expectación, fue un enorme éxito, multitudinario y con gran eco en la prensa tanto criolla como española. Se entusiasma con el descubrimiento de América, mundo joven y en alza que se levanta frente a la menguante vitalidad europea. Aconseja que ningún español espiritual debería dejar de hacer este viaje.

8. Marías, J.: *Ortega. Las Trayectorias*. A.U. Madrid, 1984.

9. Sobre este tema de la necesidad española de participar en el conflicto europeo tal como Ortega lo razona, véase mi obra *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*. (Prólogo de Julián Marías). P.P.U. Barcelona, 1985, pp. 207-240.

10. Los 8 volúmenes de *El Espectador* recogidos en el Tomo II de *Obras Completas*.

11. O.C. II, 153-154.

La publicación recién comenzada de *El Espectador* será en lo sucesivo algo tan argentino como español porque los libros son para allí donde los entienden. Su ilusión por Argentina es su ilusión por España a través de esta otra parte del océano: «Ese pueblo —dice— hijo de España, parece hoy más perspicaz, más curioso, más capaz de emoción que el metropolitano». <sup>12</sup> Efectivamente allí encuentra Ortega algo que comienza a faltar en Europa, a saber, «establecer una exquisita jerarquía de valores». Piensa que lo peor que puede ocurrir, y en Europa se ha llegado demasiado lejos, es confundir y mezclar los valores. Es preciso distinguir lo valioso de lo que no lo es y ese es tema central de *España Invertebrada* y *La rebelión de las masas*.

El viaje despierta en Ortega un alto aprecio de lo hispánico y llega a hablar de *raza española*, expresión que no es nueva en él pues la usa mucho en su principal y primer libro de filosofía, *Meditaciones del Quijote*. Pero es interesante destacar que la expresión no tiene en él ningún contenido étnico ni racista pues se trata de «esa comunidad de modulaciones espirituales». La raza española es lo más alejado que puede pensarse del racismo ya que incluye todo el mundo hispanoamericano, tan variado de étnias autóctonas que se mantienen tras la integración, «una España mayor —dice— de quien es nuestra península solo una provincia». Hay que librarse del provincianismo. Es eso lo que quiere decir cuando exclama que «En las páginas de *El Espectador* no se pone el sol». <sup>13</sup>

2) Un país no se le conoce bien —escribe Marías— hasta la segunda visita, cuando se pasa el deslumbramiento de la primera impresión y se ve la espalda de las cosas. En esta segunda oportunidad Ortega verá también Chile pues es invitado a visitar el Parlamento. No llegará a pisar ningún otro país hispanoamericano si se exceptúa Uruguay donde estuvo tangencialmente. La intuición del mundo hispánico la recibió

12. O.C. II, 127-130.

13. Ib.

pues de la Argentina por entonces «el otro gran país americano».

En esta segunda visita se consolida sin embargo la vinculación de Ortega a Argentina y viceversa. Según cuenta su hija Soledad,<sup>14</sup> antes de esta visita se habían producido algunas reacciones contrarias a causa de los análisis que se había permitido escribir sobre el carácter de los argentinos.<sup>15</sup>

Ya en España (septiembre de 1929) publica un largo ensayo, «Intimidaciones», en dos partes: «La Pampa... promesas» y «El hombre a la defensiva»<sup>16</sup> que produjo irritaciones y adhesiones en tal grado que en abril de 1930 se considera obligado a escribir «Porqué he escrito “el hombre a la defensiva”.»<sup>17</sup> Es interesante recordar a estos efectos, lo ocupado que estaba Ortega por estas fechas en España y no solo en las cuestiones académicas y filosóficas. Desde 1927 y a raíz del nombramiento del *directorio civil* Ortega estaba decididamente en contra de la Dictadura de Primo de Rivera que en abril de 1929 había clausurado la Universidad. Su brega con el régimen se manifestó en escritos que fueron censurados o prohibidos y constituyeron más adelante su libro *La redención de las provincias*.<sup>18</sup> También trabaja por estas mismas fechas en *La rebelión de las masas*,<sup>19</sup> probablemente su libro más famoso, aparecido en forma de artículos en los Folletones de *El Sol*. En fin, una simple ojeada a su agenda de actividades del momento, le muestran en plenitud.

La crítica a Argentina es del tipo aquel que se hace a lo que se siente como algo propio. Por otra parte es la que puede hacerse a cualquier forma de vida desde la *razón vital*. El nú-

14. Ortega, S.: *Imágenes de una vida*. M.E.C. Madrid, 1983.

15. Véase «Carta a un joven argentino que estudia filosofía», en O.C. II, 339-343, y «Epílogo a *De Francesca a Beatrice* de Victoria Ocampo», en O.C. II, 317-336.

16. O.C. II, 635-663.

17. O.C. IV, 69-74.

18. O.C. XI, 161-264.

19. O.C. IV, 113-312.

cleo de la misma es bien sencillo, no se puede vivir de las ilusiones como si fueran la realidad o, para ser más exactos, si que se puede pero esa forma de falsificación de la realidad está a la larga, condenada al fracaso. Es el gran tema orteguiano de la realidad y la ficción que da sentido a la figura de don Quijote, el héroe novelesco cervantino a quien Ortega sacó tanto partido en su primer libro.

Además hay que tener en cuenta que ese problema no es solo de Argentina sino que le puede pasar a todo el mundo a nivel individual como colectivo que son respectivamente los temas del primer artículo y del segundo.

Para Ortega el pueblo argentino se proyecta alto y esto lo explica dentro del contexto de su raciovitalismo. Así el proyecto vital —de un individuo o un pueblo— está ciertamente limitado por las circunstancias y eso le hace que no sea totalmente libre; pero —y esto es una certera visión orteguiana— también está limitada la fatalidad que nunca nos determina completamente. Si bien es cierto que no se es totalmente libre tampoco se está completamente determinado.

El caso argentino, piensa, es su proyecto de ser más y mejor que otros. Nada que objetar. Pero Argentina ha caído en la altanería del proyecto y se cree ya lo que todavía no es. Por el resquicio de esa debilidad se le va a colar el mal del momento, a saber la hipertrofia del Estado bajo alguna de las dos inspiraciones totalitarias bolchevique o fascista. Este *avance* de la Historia argentina hecho antes de 1930 es altamente significativo y responde en su momento a la realidad social concreta del hombre-masa: «La masa se encanta al ver su Estado, que la representa, funcionando arrolladoramente, triturando sin esfuerzo mayor toda voluntad que pretenda enfrentársele».<sup>20</sup> Hay una falsificación del hombre argentino que Ortega achaca a la enorme avalancha de la emigración. Junto al argentino *nacional* histórico ha aparecido el hombre *de*

20. Ib.



*factoría* abstracto que sólo busca la riqueza pero que no le entusiasma ser argentino. La integración del hombre *de factoría* puede convertir la grave situación en transitoria pero el problema no se arreglará —como ninguno que auténticamente lo sea— de forma automática. Por estas fechas Ortega está también peleando con sus compatriotas españoles para tratar de hacerles entender que el simple cambio de régimen monárquico a republicano no será suficiente panacea para solucionar los graves problemas que el país tiene planteado.<sup>21</sup> Pero este tipo de admoniciones no suele apreciarse en las épocas históricas de optimismo infundado, más frecuentes de lo que en un principio pudieran parecer.

3) El tercer viaje a Argentina lo hace en 1939, tras pasar penurias sobre las que se ha escrito poco. Tenía tendencia a no hablar de las cosas en momentos graves y mucho menos de las cosas propias. Tanto él como su familia han guardado sobre esto y tantas otras cosas un público y púdico silencio. Estuvo en el exilio (París —Holanda— otra vez París y Portugal), gravemente enfermo, sin recursos y escasa ayuda. En 1938, en otoño, una gravísima dolencia biliar casi se lo lleva de este mundo.

La firma del pacto germano-soviético entre Hitler y Stalin le deciden a «huir» de Europa aceptando las reiteradas invitaciones de los argentinos que tan excelente recuerdo tenían de las dos visitas anteriores. Llega allí justo en el momento que la Segunda Guerra Mundial ha estallado. Será su estancia más dilatada pero al decir de Julián Marías<sup>22</sup> no fue feliz en ella. Esto no significa que fuera negativa pues a su renovado éxito como conferenciante y en los cursos que desarrolló,<sup>23</sup> unió el reencuentro con sus buenos amigos de siempre —entre los que destacan las amistades femeninas de Victoria Ocampo y Bebé Sansinena— e hizo algunos nuevos como Jaime Pe-

21. López Frías, F.: Ob. Cit. Cap. 7.5. «La República que no pudo ser», pp. 339-353.

22. Marías, J.: Ob. Cit.

23. Ib.

rriaux y Máximo Etchecopar. Pero le faltó —sigue diciendo Marías— la acogida, la receptividad y la lealtad que podía y debía esperar decidido como estaba a residir allí por largo tiempo. Algunos profesores e intelectuales temieron ser eclipsados. «Prefirieron *ser menos* a ser segundos»<sup>24</sup> ya que se habrían enriquecido con su magisterio y su trato. Ha habido después una especie de «remordimiento histórico» por haber desaprovechado aquella oportunidad pues Argentina ha sido sin duda el lugar que más atención ha dedicado a la figura y al pensamiento de Ortega.

Las causas de todo esto son varias y complejas. Recientemente ha dado luz al asunto una colaboración en *Cuenta y Razón*<sup>25</sup> de Máximo Etchecopar dando cuenta de algunas cartas cruzadas entre ambos. Parece claro que la Argentina se estaba politizando en una primera fase de un deterioro que desgraciadamente va a alcanzar muy pronto. El partidismo y el encasillamiento de las personas llegó a ser moneda corriente. La posición matizada de Ortega no era comprendida y la desilusión, aumentada por las circunstancias personales recientes, minó su entusiasmo inicial. Sufrió profundamente —concluye Marías— en la ciudad donde había alcanzado tal vez los momentos más intensos de su vida (según se manifiesta en la carta a Etchecopar). Así es que volvió a Portugal, en circunstancias muy difíciles pues era una odisea atravesar el Atlántico en plena guerra a causa de los controles y las amenazas de los beligerantes. Su destino era un país donde no había libertades políticas —¿en dónde entonces?— pero era lugar apacible y cercano a España. Va a comenzar una etapa de maduración en su pensamiento altamente fecunda, en su «trabajadero» portugués, como gustaba decir.

24. Ib.

25. Etchecopar, M.: «A propósito de la tercera visita de Ortega a Buenos Aires». *Cuenta y Razón* 11 (1983) 157-161.

*México*

La presencia del pensamiento orteguiano en México es muy distinta a la de Argentina pero también extraordinariamente fecunda. Allí no llegó el maestro pero llegó su obra que comienza a generalizarse desde 1924, provocando inmediatamente publicaciones diversas de los propios intelectuales mexicanos. Sin embargo el camino de penetración de Ortega en el pensamiento de México fue el que llevaron con raíces y todo, los exiliados españoles tras la guerra civil muchos de ellos de excepcional categoría. Las características de la victoria franquista y el estado de la situación en el panorama internacional les hizo a muchos perder la esperanza de volver en normalidad y decidieron quedarse y «hacerse» del país que les acogía.

Esta condición de exiliados marca el carácter de la influencia orteguiana en México pues muchos de estos españoles llevan consigo el trauma, más o menos asumido, de la reciente conflagración fratricida. Pero el ingrediente ideológico, por otra parte tan perturbador en la buena marcha del oficio de pensamiento, no pudo en este caso estorbar de forma esencial. Porque efectivamente estos españoles, pertenecientes al bando perdedor de la guerra civil, no coincidieron —y en esto no le fueron muy a la zaga a los vencedores— con las ideas políticas del maestro, pero sus obras son de un innegable contenido orteguiano aún en aquellos casos extremos en que se pone casi todo el empeño en destruir su influencia.

El pensamiento político de Ortega es el liberal pero conviene recordar lo que esto significa en Ortega que desde la temprana fecha de 1908 se despega de lo que en ese momento crítico es el liberalismo oficial, no sólo en España. En rigor su liberalismo nace y se desarrolla al mismo tiempo que su reforma radical de la filosofía que será el raciovitalismo.<sup>26</sup> Sobre

26. López Frías, F.: «Ortega y Gasset: On being a liberal in Spain» *Analecta Husserliana* 26 (1988) (en prensa).

lo que es ser liberal hay algunas confusiones que es preciso apresurarse a clarificar porque en muchos momentos de la Historia de España contemporánea las corrientes políticas progresistas se han proclamado erróneamente liberales acaso atraídos por el prestigio que esta filiación tiene. Es el caso de José Gaos, al que inmediatamente nos tendremos que referir como uno de los máximos exponentes del pensamiento orteguiano en México, discípulo distinguido de Ortega y Gasset pero de ideas políticas muy distintas, exiliado a México en 1938 que en su libro *Confesiones profesionales* se sitúa reiteradamente «en la gran tradición de la España liberal».<sup>27</sup>

El filósofo José Gaos puede considerarse efectivamente como el gran representante de la filosofía orteguiana en México, que como escribimos al comienzo de este trabajo, encuentra en este país una acogida especial en tanto que se compatibiliza con las posibilidades de un pensamiento nacional mexicano. Gaos reparte sus casi 70 años de vida, exactamente entre España y México, donde falleció en 1969 trabajando en la Universidad como presidente de un Tribunal. Su obra se reparte también entre las etapas española y mexicana. Sobre la primera se puede encontrar mucha información en la obra citada así como del testimonio de los discípulos que tuvo mientras fue profesor en Madrid, entre 1932 y 1938 por uno de los cuales, Paulino Garagorri<sup>28</sup> sabemos que asistía como «alumno» a las clases de Ortega, que obligaba a sus estudiantes a una formación filosófica integral y que explicaba a Marx como filósofo. Excelente profesor, en Madrid su figura quedaba empuñada por la de sus compañeros de claustro (Ortega, G.<sup>a</sup> Morente, Besteiro y Zubiri) a los que consideraba más como maestros que como compañeros. Todos ellos le influyeron decisivamente y respecto a Ortega se consideró siempre «su discípulo más fiel y predilecto».<sup>29</sup> Efectivamente la influencia de Ortega fue para él muy importante por-

27. Gaos, J.: *Confesiones Profesionales*. México, 1958, p. 112.

28. Garagorri, P.: *La filosofía española en el siglo XX*, p. 241-250.

29. Gaos, J.: Ob. Cit., p. 61.

que, además de las clases, le llevaba en su coche a las afueras de Madrid donde paseaban y discutían. Su filiación orteguiana tiene pues el doble aval de su obra y de su propio testimonio y de ello queda amplia documentación en sus libros *Pensamiento de lengua española* (1945), *Sobre Ortega y Gasset* (1957), y *En torno a la filosofía mexicana* (1980), este último en edición al cuidado de Leopoldo Zea.

En el primero de ellos alaba la calidad filosófica de las *Meditaciones del Quijote*, libro que, a su juicio, debería llamarse «Ensayo de una nueva teoría de la realidad y de la filosofía», sugerencia que por sí misma es indicativa de ser un buen conocedor del contenido.

Pero la discrepancia política y la divergente actitud ante la guerra civil fue bien patente. Consideraba —tal como mostró en una confidencia a Manuel Azaña que éste refleja en sus *Memorias*— que Ortega se ausentó de Madrid poco menos que por capricho pues no corría ningún peligro.<sup>30</sup> En esto no tenía razón.<sup>31</sup> Cuando la grave enfermedad de Ortega y Gasset, en el otoño de 1938 en París, Gaos intentó visitarle pero Ortega no le recibió al haberse presentado como Rector de la Universidad de Madrid, de la que el maestro había sido excluido arbitrariamente en 1936.<sup>32</sup>

Gaos se había hecho del PSOE en la línea de Besteiro y Fernando de los Ríos al tiempo de dejar el catolicismo. En un principio había formado parte de la *Agrupación al Servicio de la República*, fundada por Ortega y Gasset en febrero de 1931. Se salió de ella —siguiendo la conducta de otros miembros como Araquistain y el propio Antonio Machado— con el pretexto de que Ortega quería convertirla en partido, lo que era inexacto.<sup>33</sup> En realidad el motivo, como el de tantos

30. Azaña, M.: *Memorias*. IV, 827.

31. Véanse los trabajos de Soledad Ortega, *Imágenes de una vida* y el de Miguel Ortega, *Ortega y Gasset, mi padre*. Planeta. Barcelona.

32. Ortega Spottorno, M.: *Ob. Cit.*, p. 146.

33. Véase en O.C. XI la referencia del propio Ortega.

hombres de la República que no entendieron la actitud de Ortega, fue el juzgar muy prematura la desilusión de Ortega con el cariz que tomaban los acontecimientos, temores que el maestro venía abrigando desde mucho antes de la proclamación del nuevo régimen.

Pero donde Gaos da la dimensión exacta de su pensamiento es en la etapa mexicana, lejos de la sombra de sus maestros; él mismo ha escrito que «discípulos propiamente, los tuve en Zaragoza y los he tenido en México más que en Madrid».<sup>34</sup> Su obra en México es notable pero no puede concebirse sin su formación española. Casi veinte volúmenes y otras tantas traducciones (entre las que destaca *Sein und Zeit* de M. Heidegger) avalan su trabajo en el país que con tanta generosidad le acogió y al que se entregó plenamente.<sup>35</sup> Puede decirse que, con Gaos, México ganó el filósofo que perdió España. Se le considera un filósofo tan mexicano como José Vasconcelos, Antonio Caso o Samuel Ramos.

A este último (1897-1959) se le considera el filósofo nacional mexicano y en 1943 había explicado con naturalidad las razones de su filiación orteguiana: «La generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 —escribe— (...) después de una revisión crítica de sus doctrinas, encontraba infundado el anti-intelectualismo pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esa perplejidad empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset y en el primero de ellos, las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital* (...) Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo* (el problema era la posibilidad de un pensamiento nacional mexicano). Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación

34. Gaos, J.: Ob. Cit., p. 78.

35. Gaos, J.: «La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana». *Revista de Occidente*. Mayo de 1966.

mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional».<sup>36</sup>

La obra de Ramos es nacionalista pero en un sentido positivo. Llejos de quedar encerrado en un narcisismo estéril, la profundización filosófica de lo autóctono le conducen a un diálogo fecundo con las tendencias predominantes en el mundo occidental. Ramos sabe conciliar en un pensamiento ecléctico las doctrinas de Bergson, Scheler, Hartmann, Heidegger y el propio Ortega y Gasset.

Para terminar con esta breve referencia a la influencia del pensamiento orteguiano en México me parece oportuno citar la obra del poeta y pensador Octavio Paz. Pienso que la obra de éste es muy orteguiana y que coincide con el maestro incluso en su pensamiento político liberal. Efectivamente Paz, que con 23 años estuvo en la España convulsionada de la guerra civil,<sup>37</sup> tuvo la experiencia de primera mano —como la de Orwell— sobre lo que es el totalitarismo y no es por tanto extraña su aversión a cualquiera de sus formas. Para Octavio Paz en México ocurre, como en España, que Ortega y Gasset ejerció influencia sobre todos los jóvenes intelectuales aunque no se sintieran orteguianos. Y ello porque su pensamiento ponía en sus manos, no tanto una doctrina filosófica como los indispensables instrumentos de reconstrucción intelectual. Con esta filosofía se podía hacer aquella petición del maestro cuando decía «queremos la interpretación española del mundo». En tanto que ello significa «vivir desde la inexorable circunstancia» no había, como dijimos anteriormente, problema para desarrollar la filosofía nacional mexicana desde la *razón*

36. Ramos, S.: *Historia de la filosofía en México*.

37. Fue su primera visita a España para asistir al *Congreso de Intelectuales Antifascistas* de Valencia, en 1937. Tuvo entonces una interesante y dura experiencia de la guerra ideológica interna del bando republicano (el Mayo de Barcelona, la represión comunista del P.O.U.M., la caída de Largo Caballero, y el Presidente Azaña practicante prisionero en su residencia barcelonesa de la Ciudadela). Precisamente en estas mismas fechas en que esto se redacta, Octavio Paz ha vuelto a España como Presidente de una reedición de este congreso que conmemora el 50 aniversario del mismo.

*vital*. A tal efecto es inequívoco el juicio del escritor mexicano:

«Su influencia —escribe refiriéndose a Ortega— marcó profundamente la vida cultural de España y de Hispanoamérica. Por primera vez después de un eclipse de dos siglos, el pensamiento español fue escuchado y discutido en los países hispanoamericanos. No sólo se renovaron y cambiaron nuestros modos de pensar y nuestra información: también la literatura, las artes y la sensibilidad de la época ostentan las huellas de Ortega y Gasset y su círculo. Entre 1920 y 1935 predominó entre las clases ilustradas, como se decía en el siglo XIX, un *estilo* que venía de la *Revista de Occidente*. Estoy seguro de que el pensamiento de Ortega será descubierto, y muy pronto, por las nuevas generaciones españolas. No concibo —añadía— una cultura hispánica *sana* sin su presencia. Y concluye con la cita que ya anticipé en la introducción: «No estoy muy seguro de pensar ahora lo que él pensó en su tiempo; en cambio, sé que sin su pensamiento yo no podría, hoy, pensar».<sup>38</sup> A Paz le impresionó de forma harto elocuente *El tema de nuestro tiempo* y *El ocaso de las revoluciones* así como *La rebelión de las masas*. No es de extrañar esta preferencia por obras políticas del maestro pues lo que late en el fondo de su alma de poeta es una auténtica pasión política llevada con gran autenticidad, siempre dispuesto a la rectificación ante las evidencias. Su impresión del socialismo como «la única salida racional a la crisis de Occidente»<sup>39</sup> recuerdan perfectamente la actitud orteguiana ante lo mismo pues las condiciones del socialismo que Ortega expresa en sus escritos políticos entre 1908 y 1913<sup>40</sup> coinciden con las que Octavio Paz expone en su *Pasión crítica*.<sup>41</sup>

La influencia de Ortega en México, por otros caminos muy

38. Paz, O.: *Hombres en su siglo*, p. 97-98.

39. Paz, O.: *Pasión crítica*, p. 153.

40. Véanse los siguientes artículos políticos de Ortega: «El recato socialista» (1908); «Los problemas nacionales y la juventud» (conferencia de 1909); «La ciencia y la religión como problemas políticos» (conferencia de 1909); y «Socialismo y aristocracia» (1913). Todos en O.C. X, 79-240.

41. Paz, O.: *Pasión crítica*, p. 153.



distintos a los que se siguieron en Argentina, ha sido y es muy fecunda a pesar de algunas apostasías bien conocidas. Octavio Paz lo sintetiza con agudeza cuando escribe que «Toda vuelta a la tradición lleva a reconocer que somos parte de la tradición universal de España, la única que podemos aceptar y continuar los hispanoamericanos (...) Cárdenas abrió las puertas a los vencidos de la guerra de España. Entre ellos venían escritores, poetas, profesores. A ellos se debe en gran parte el renacimiento de la cultura mexicana, *sobre todo en el campo de la filosofía*».<sup>42</sup>

### *Puerto Rico*

Esta pequeña isla del Caribe, con una extensión poco mayor que la que tiene la provincia de Barcelona, es un caso espléndido y singular de la influencia orteguiana en Hispanoamérica. Es un excelente ejemplo de la variedad y riqueza de matices de una Iberoamérica en la que Puerto Rico tiene casi siempre reservado un papel pionero. Es probable que en reconocimiento de esto se convirtiera en la puerta de América para la primera oportunidad en que un rey español pisara como tal el Continente americano, evento cumplido por Juan Carlos I en una de las primeras acciones de su reinado.

La influencia del pensamiento raciovitalista en Puerto Rico se detecta a partir de 1930, precisamente en el mismo año en que se publica su *Misión de la Universidad*, libro que, como enseguida veremos, inspiró la reforma universitaria portorriqueña de 1943. Conviene tener en cuenta que entre las dos fechas citadas se configura la fisonomía de ese pequeño país de cara al futuro. No se olvide el carácter fundamental de los tiempos que corren por todo el mundo a fin de entender que por estas fechas se trata de un auténtico refugio para aquellos que defienden actitudes culturales y políticas fuera del alcance de las presiones totalitarias.

42. Paz, O.: *El laberinto de la soledad*, p. 137-145 (subrayado mío).

La españolidad de esta isla parece algo fuera de toda duda. Fue el único país de Hispanoamérica que no se separó de España por su propia iniciativa ya que no fue beligerante en el extraño conflicto bélico entre España y los Estados Unidos en 1898. El humillante *Tratado de París*, impuesto en el mismo año por los vencedores incluyó la separación de la Corona de España junto a Cuba y Filipinas. Pero la evolución posterior fue muy distinta en cada caso.

En principio los portorriqueños aceptaron con agrado el nuevo *status* dentro de la órbita *yankee*. Pero la voluntad inicial se desvanece con el trato y la experiencia. Se pone de manifiesto una actitud, nunca definitivamente perdida, de resuelta defensa de su realidad hispánica. Por la parte local esto se concreta en un deseo de independencia y por parte U.S.A. en la extensión al pueblo portorriqueño del *Bill of Rights*. La combinación de ambas posturas diestramente negociadas dará lugar a la situación actual de que Puerto Rico sea un *Estado Libre Asociado* de los Estados Unidos de América.

Efectivamente Puerto Rico se convierte durante la década de los años '30 y por supuesto en las sucesivas, en un lugar idílico para el oficio intelectual. Para muchos españoles que no encajaban en ninguna de las dos opciones que se habían enfrentado en la guerra civil fue la solución ideal. Salvador de Madariaga ha escrito con gran perspicacia e intencionalidad que nuestra conflagración fue «la guerra de los tres Franciscos»<sup>43</sup> refiriéndose a tres bandos que encabezaban respectivamente Largo Caballero, Franco y Giner de los Ríos. Sólo los partidarios del tercero, por cierto tomado aquí como símbolo del liberalismo ya que había fallecido en 1915, estaban condenados a perderla. No es extraño por tanto que muchos de ellos se encontraran tan a gusto en Puerto Rico como es el caso de Pau Casals, Pedro Salinas y Juan Ramón Jiménez, el

43. Madariaga, S.: *España. Ensayo de Historia Contemporánea*. Espasa-Calpe. Madrid, 1978, pp. 407-423.

último de los cuales la bautizó —y como buen poeta sabía bien el alcance de las palabras— como *Isla de la Simpatía*.

Entre 1940 y 1952 el país se desarrolla muchísimo por el perfecto entendimiento entre los líderes locales y la metrópoli. No se trata sólo de un desarrollo económico. Incluye —de forma muy notoria— el crisol de una Universidad nueva donde va a funcionar el atractivo de la filosofía orteguiana capaz de transmitir —en opinión de Jaime Benítez que es el Rector y artífice principal de este pequeño milagro— las máximas emociones y cobijar los modos diversos de ser hispánico. En unos momentos —y esto conviene subrayarlo— en que la isla está sitiada por los submarinos nazis.

Jaime Benítez escribió a propósito del Centenario del nacimiento de Ortega y Gasset un espléndido artículo que merece especial atención.<sup>44</sup> En él desarrolla con extraordinaria clarividencia no sólo las excelencias del pensamiento orteguiano —de lo que estaba plenamente convencido— sino del porqué era relativamente normal la enorme anomalía de que muchos contemporáneos no le hayan entendido. En este artículo Benítez sólo se refiere a la dimensión política, pero es sabido que en Ortega no hay actividad alguna al margen de su raciovitalismo. A su juicio los problemas políticos de Ortega devienen de la necesidad que tuvo de redefinir el alcance real de un vocabulario prohibido en los sistemas democráticos. La democracia ha llegado a ser efectivamente en nuestra época, por acción precisamente de su potenciación liberal, la casi exclusiva forma legítima del poder político constituido. A esto no hay nada que objetar si no fuera por un cierto riesgo que se corre —a causa de las interpretaciones *lineales* del cambio social desarrolladas en el siglo XIX— de entenderla en abstracto y como una culminación del proceso histórico de la humanidad.

Según Jaime Benítez a Ortega le ha perjudicado el no tener más remedio que asumir la explicación de lo que es la inter-

44. Ver *Cuenta y Razón* 11 (1983), 21-28.

pretación radicalmente aristocrática de la historia, la realidad del hombre-masa, y el alcance de lo que es una minoría-seleccionada.<sup>45</sup> El simple hecho de tratar estos temas tabúes le han acarreado los injustos sambenitos de conservador, reaccionario y antidemocrático. Otros han podido salvar el tipo simplemente teniendo la precaución de no tratar de esos asuntos.

La Universidad de Puerto Rico se gestó sobre lo que Ortega consideraba tareas fundamentales de la institución de grado superior:

- A) Proveer los recursos e incentivos para alcanzar la perspectiva de su tiempo por parte del hombre medio.
- B) Capacitar para el ejercicio competente de las profesiones.
- C) Aumentar el saber mediante la investigación.

Hay que hacer notar que Ortega y Gasset no estuvo nunca en Puerto Rico y que en aquellas aulas universitarias no sólo se enseñó filosofía. Pero esta rama del saber alcanzó niveles de excepcional calidad así como las publicaciones de libros muy singulares, como es el caso de una edición de las *Meditaciones del Quijote*, hecha en 1957, con amplio e importante comentario de Julián Marías. El propio Marías fue profesor junto a Antonio Rodríguez Huéscar, María Zambrano y el propio Jaime Benítez, todos en Filosofía.

Pero aunque Ortega no pisara en ningún momento la isla, alcanzó a conocer a miembros destacados de aquella Universidad en la que Juan Ramón Jiménez no quiso tener otro título —a pesar de que enseñaba Literatura— que el de *poeta en residencia*. Fue en Nueva York, en el curso del mismo viaje que le llevó a Aspen, invitado por el gobernador Luis Muñoz Marín, artífice del status especial de Estado Libre Asociado.

Para el florecimiento de Puerto Rico es claro que coinci-

45. Ver Sánchez Cámara, I.: *La teoría de la Minoría Selecta en el Pensamiento de Ortega y Gasset*. Tecnos. Madrid, 1986.

dieron una serie de circunstancias favorables que —conviene subrayarlo— se supieron aprovechar. Ningún éxito importante se produce sin el esfuerzo y el acierto de lo que Ortega llamó «la reabsorción de la circunstancia como el destino concreto del hombre». En otra parte de sus *Meditaciones del Quijote* dice también, en su conocida fórmula que normalmente se suele citar incompleta, «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo». El país mantiene su nivel alcanzado en los últimos cuarenta años pero para la perduración se necesita que no desaparezcan las condiciones que lo hicieron posible. Porque una situación como aquella, derivada del liberalismo y en la que tanta influencia tuvo el pensamiento orteguiano, está siempre en lo que el mismo maestro había definido a lo largo de su obra como «el lugar del peligro», el único consecuente y acorde con la propia realidad de lo humano. Hay que vigilar continuamente la marcha de un barco que recibe el impacto de las tormentas tanto a babor como a estribor.

\* \* \*

En 1983, a propósito del Centenario del nacimiento de Ortega, casi nadie quiso quedarse sin escribir algo sobre la obra del más importante filósofo español que Mortimer Adler no ha tenido inconveniente en denominar como *el educador del Siglo xx* y esto no sólo en España e Hispanoamérica. Fue a propósito, en 1983, de la inauguración de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.<sup>46</sup> Ahora es posible que la inminente fecha del Quinto Centenario del descubrimiento de América incluya también trabajos sobre Ortega y Gasset, cuyo pensamiento e influencia considero de suma importancia de cara al futuro de aquellas tierras. Por mi parte este trabajo no es sino una primera aproximación al tema que confío desarrollar en el inmediato futuro.

46. Citado por Jaime Benítez en «Ortega y Puerto Rico». *Cuenta y Razón* 11 (1983), 25-26.

## LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

RAÚL FORNET-BETANCOURT

*Profesor de Historia de la Filosofía  
en la Universidad de Eichstätt (Alemania).*

### 1. *La filosofía de la liberación y la tradición cultural de América Latina*

No cabe duda de que como término técnico específico en el que se resume una nueva forma de plantear y realizar el quehacer filosófico en el contexto latinoamericano, la filosofía de la liberación nos remite a la historia actual más reciente del continente americano. Sin querer relativizar su innegable novedad como proyecto filosófico explícito, nos parece sin embargo que resultaría un tanto miope el intento de explicar sus orígenes o, si se prefiere, las condiciones de su posibilidad efectiva atendiendo exclusivamente a factores del momento presente. O sea que partimos del convencimiento de que la filosofía de la liberación nace y se articula como movimiento filosófico propio en nuestros días, pero que en la novedad de su planteamiento hay aspectos que no indican únicamente ruptura con la tradición filosófica de América Latina, sino también continuidad con ella. Y justamente por esta razón, que es más bien una hipótesis de trabajo, nos luce oportuno co-

menzar por señalar algunos momentos indicadores de lo que podrían ser posibles referencias de la filosofía de la liberación a la tradición filosófica latinoamericana.

Naturalmente que no puede ser el caso aquí el investigar a fondo esas posibles conexiones. Se trata sólo, como acabamos de decir, de ofrecer algunas indicaciones al respecto; y que en cuanto tales las ofrecemos en toda su provisionalidad. Tienen entonces las indicaciones que siguen no tanto el carácter de tesis desarrolladas como el carácter programático de querer simplemente invitar a elaborar pistas de trabajo cuya investigación sistemática nos conduciría muy probablemente a descubrir los antecedentes y/o las raíces históricas de la actual filosofía de la liberación.

Para evitar de entrada cualquier posible malentendido sobre el sentido del programa que proponemos, permitásenos intercalar la observación aclaratoria de que no se trata en modo alguno de ensayar una lectura ideológicamente dirigida de la historia de la filosofía en América que, a la caza de justificaciones históricas para la legitimación de determinados prejuicios, pretenda hacer retrospectivamente de toda nuestra tradición de pensamiento una historia de teorías liberacionistas. No se trata pues de releer reduccionistamente nuestra historia de la filosofía desde el prisma de la filosofía de la liberación, sino más bien de ver si en el curso de su desarrollo hay o no momentos cuya misma densidad teórica apunte en la línea de reflexión que distinguirá luego a la filosofía de la liberación. La tarea consistirá por tanto no en «interpretar» la tradición en clave de filosofía de la liberación, sino en confrontar la clave de la filosofía de la liberación con nuestra tradición de pensamiento para ubicarla, es decir, identificarla desde ella y poder así determinar el contenido de ruptura o continuidad que define su novedad.

A fin de no adelantar características específicas de la filosofía de la liberación que estudiaremos necesariamente luego cuando, en el tercer apartado del presente trabajo, nos ocupe-

mos con la exposición sistemática de los planteamientos de esta corriente filosófica, y para excluir de esta suerte ciertas repeticiones, nos parece oportuno esbozar aquí nuestras hipótesis de trabajo sobre las posibles vinculaciones de la filosofía de la liberación con la tradición de pensamiento de América Latina sin entrar a examinar detalles de contenido. Es decir que procuraremos movernos más bien en un plano general, indicador tan sólo de grandes líneas temáticas o de bloques de problemas. Por esta razón, pero también porque no deseamos dificultar en exceso la comprensión de nuestras pistas de investigación recurriendo a conocimientos que sólo más tarde podremos explicitar, buscamos esa perspectiva general examinando simplemente lo que el nombre «Filosofía latinoamericana de la liberación» revela ya por sí mismo. La explicación de lo sobreentendido en el nombre nos servirá por tanto para lograr la primera aproximación requerida por el bosquejo de la cuestión a tratar en este primer punto.

Desde la perspectiva indicada partimos pues de que la filosofía de la liberación, que se autocomprende siempre como filosofía *latinoamericana* de la liberación, nos remite con su mismo nombre a un problema que puede considerarse casi clásico en la tradición cultural latinoamericana. Nos referimos naturalmente al problema de la afirmación o negación de la autonomía intelectual de América. Y es que en tanto que corriente filosófica que no se entiende ni como mera receptora ni como simple adaptadora de ideas foráneas, sino que reclama para sí ser expresión de un pensamiento autóctono, es decir, de un pensamiento que no se llama latinoamericano porque habla *sobre* o *para* América Latina, sino justamente porque se articula *desde* el contexto y la cultura latinoamericanos, la filosofía de la liberación empalma con aquella tradición de pensamiento que se va formando y definiendo como tal en torno a la preocupación por buscar formas propias de expresión cultural que documenten la autonomía intelectual de América. Vale decir entonces que la filosofía de la liberación entronca con aquella línea de la tradición cultural de América cuyo proyecto se concretiza en el programa de com-



plementar la independencia política con la emancipación intelectual, esto es, con la línea de Bello y de Martí, por no citar más que estos dos nombres señeros. Pero por esto mismo la tarea consistiría aquí en investigar a fondo el sentido de este entronque para ver con claridad hasta dónde se da realmente continuidad con la tradición emancipadora; y poder así por consiguiente aclarar también el punto donde la radicalidad de ciertos planteamientos de la filosofía de la liberación —como la crítica del eurocentrismo, por ejemplo— marca un momento nuevo, de ruptura, que sobrepasa los límites del horizonte de la propia tradición.

Otro aspecto que puede llevar a descubrir cierta continuidad entre la filosofía de la liberación y la tradición intelectual americana es, indudablemente, su vocación u orientación ético-política, que hace patente igualmente su mismo nombre. Cómo negar, en efecto, que la filosofía de la liberación recoge en su reflexión la memoria histórica de la resistencia ético-política de los pueblos latinoamericanos, que hace causa común con los oprimidos —como diría Martí—<sup>1</sup> y que se sistematiza en torno a una herencia experiencial de dolor y opresión, de injusticia y muerte, pero también de resistencia y de lucha por la realización de la «utopía» de una vida lograda en paz y libertad, que desde los primeros tiempos de la época colonial fue ya objeto predilecto de atención y de compromiso para los que, con el curso de los siglos, formaran lo que hoy llamamos la conciencia intelectual de América. Quien repase la historia cultural de América podrá comprobar que esa historia manifiesta una gran dosis de sensibilidad ético-política frente a los problemas del indio, del negro, del cholo, etc.; y que se trata, por consiguiente, de una historia que no solamente sabe o trata de los problemas reales de América, sino que es también historia de ideales o posibles alternativas para un futuro que, por ser imaginado moral y políticamente superior, sabrá solucionar armoniosamente los problemas del con-

1. Cf. José Martí, «Nuestra América», en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana, 1975, p. 19.

tinente. Manuel González Prada, Eugenio María de Hostos, José Carlos Mariátegui, José María Arguedas o Pablo Neruda son nombres que representan algunos de los testigos ejemplares de esa historia cultural con sensibilidad y vocación ético-políticas que, en el ámbito concreto de la filosofía, favorece el desarrollo de un estilo de filosofar que, a nuestro modo de ver, culmina precisamente en la filosofía de la liberación. De suerte que así como la teología de la liberación busca hoy sus raíces en la tradición eclesial latinoamericana para rehacer la «Patrística» de la iglesia en América Latina, convendría revisar la historia intelectual americana para alumbrar en ella aquellos momentos que pueden considerarse a justo título como antecedentes de la filosofía de la liberación.

Que la filosofía de la liberación sintoniza con la tradición cultural latinoamericana en virtud de su clara vocación ético-política, quiere decir además que se vincula con ella también por su orientación práctica. Ésta es, lógicamente, una consecuencia de la vocación ético-política, pues si lleva por una parte a privilegiar cuestiones sociales como temas de reflexión, despierta por otra la obligación de querer «ser práctico», en el sentido de reportar un provecho a la comunidad nacional aplicándose a estudiar sus problemas y proponiéndole soluciones factibles. Este espíritu «práctico» reina en buena parte del pensamiento latinoamericano; y, por cierto, no sólo en el que se confiesa positivista. Pues «prácticos» en este sentido no sólo fueron positivistas como José Ingenieros o Enrique José Varona, sino también José Martí, Juan Montalbo, Juan Bautista Alberdi, José Vasconcelos, etc. Y tal es también el espíritu «práctico» que transpira la filosofía de la liberación con sus indicaciones programáticas para la reorganización de la sociedad latinoamericana en sus distintos órdenes.

Otro punto que se ofrece como pista a seguir para trabajar la posible línea de continuidad entre la filosofía de la liberación y la tradición cultural latinoamericana, lo representa el recurso al concepto de «pueblo» como categoría hermenéutica. Este punto —que no se desprende del nombre sino cuando se

lee completo, a saber, filosofía de la liberación del pueblo latinoamericano— puede abrir la posibilidad de ubicar correctamente la filosofía de la liberación en referencia con la tradición populista latinoamericana, que se remonta a su vez al populismo español. Por esta vía —que supondría, naturalmente, adentrarse en la polémica sobre si la filosofía de la liberación ha superado el populismo o no— se podría mostrar además cómo la filosofía de la liberación —populista o no— recurre en sus análisis al sentido fuerte de pueblo que se ha ido fraguando en la cultura latinoamericana, a saber, el sentido ético-antropológico en el que se concentra la experiencia histórica de las grandes mayorías sufrientes a las que se les debe justicia.<sup>2</sup>

Siguiendo las pistas de trabajo propuestas podrían entonces ordenarse sistemáticamente los núcleos temáticos, las experiencias, las perspectivas, etc.; que comparte la filosofía de la liberación con la tradición cultural latinoamericana y reconstruir así lo que pudiera ser quizá la prehistoria de la filosofía de la liberación. Más aún, acaso pudiera incluso documentarse cómo algunas de las características centrales del discurso de la filosofía de la liberación —su apropiación de lo latinoamericano, su vocación ético-política, su orientación práctica, su tono pedagógico, etc.;— corresponden a los rasgos distintivos del estilo filosófico que ha ido cristalizando en la cultura de América Latina. Pero estas cuestiones han de quedar aquí abiertas o —como ya señalamos— propuestas como temas para un programa de investigación.

## 2. *La filosofía de la liberación y su contexto histórico-cultural más inmediato*

Si en el apartado anterior nos hemos movido en un plano más bien hipotético y programático, en cuanto que nos hemos

2. Cf. Raúl Fornet-Betancourt, «Hören auf das Volk. Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur Denkstruktur der Befreiungstheologie», en *Stimmen der Zeit* 3 (1986), 169-184.

esforzado por señalar pistas para el estudio de la interpretación de la filosofía de la liberación desde la tradición cultural latinoamericana, pasamos ahora a un nivel en el que el estado actual de las investigaciones nos permite disponer de conocimientos fundados sobre el marco histórico y teórico en el que aparece la filosofía de la liberación como corriente filosófica expresa. Por esto en este apartado hablaremos no ya de momentos más o menos conjeturales sino de factores objetivamente explicativos de la filosofía de la liberación, es decir, de los factores que conforman lo que hoy se admite como su contexto histórico-cultural propio. Por razones de claridad pedagógica nos permitimos presentarlos de acuerdo con la clasificación siguiente:

a) Factores histórico-políticos: En este campo es casi obligado indicar en primer lugar el acontecimiento de la Revolución Cubana. Se trata de un hecho mayor en la historia latinoamericana, que —independientemente de la valoración política controvertida de que fue, es y será objeto— marcó un nuevo hito en la toma de conciencia político-social de América Latina, abriendo de golpe una perspectiva nueva para la interpretación de la realidad del continente. Es un hecho de envergadura continental cuya significación se hace sentir muy pronto en los más distintos sectores de la vida latinoamericana. Para el nacimiento de la filosofía de la liberación es particularmente importante —como es obvio— la incidencia de la Revolución Cubana en las ciencias sociales. Pero este aspecto será tratado luego.

Importante es también por otra parte el fenómeno de la vuelta del peronismo en la Argentina alrededor de los años 1972-1974. Hay que tener en cuenta, en efecto, que las primeras articulaciones explícitas de la filosofía de la liberación se formulan en la Argentina hacia la época indicada y por filósofos vinculados en cierta forma con el populismo de corte peronista. La incidencia del peronismo o populismo se documentará de manera ejemplar en un determinado uso de categorías como «nación» o «pueblo» (en oposición a clase), etc.

b) Factores sociales: La creciente organización de movimientos populares de oposición como respuesta a las dictaduras militares y las políticas de represión que se van imponiendo por el continente en los años finales de la década del 60. Estos movimientos anuncian no sólo el despertar del pueblo como sujeto de su historia, sino que preparan el camino además para la experiencia central de la praxis política como eje de reflexión liberadora.

c) Factores científicos o culturales: En este campo se da lógicamente todo un conjunto de factores de muy variada procedencia. En primer lugar cabe mencionar quizás el desarrollo de una nueva ciencia social latinoamericana que, bajo la impetiva de las innovaciones del proceso revolucionario cubano, se lanza a buscar una nueva interpretación para la realidad histórica del continente. Como se sabe después de la segunda guerra mundial se había impuesto en América Latina una ciencia social que, inspirada en la sociología funcionalista norteamericana, tendía a considerar la situación del subdesarrollo, en el sentido de una fase o estadio «natural» en la historia de los pueblos. De aquí además que se entendiese el problema del subdesarrollo como el problema del tránsito o paso de una sociedad atrasada a una sociedad moderna e industrial; tránsito que se operará sin mayores dificultades, si se pone en marcha un proceso de industrialización. Este modelo interpretativo culminó teóricamente en la teoría desarrollista; y, prácticamente, en la famosa —pero ineficaz— «Alianza para el progreso». Pues bien, justamente contra este modelo reacciona la nueva ciencia social latinoamericana que comprueba que, a pesar de los esfuerzos desarrollistas, la situación del subdesarrollo no mejora sino que empeora. Esta experiencia lleva a cuestionar la visión tradicional. Es decir, se empieza a entender que el subdesarrollo no es un estado «natural», sino el resultado de un largo proceso histórico marcado por la dominación colonialista. Éste es el pensamiento básico que inspira la nueva conciencia que se va tomando en América Latina sobre la realidad del continente y que, en el campo concreto de la nueva ciencia social, se condensará en la «teoría de la dependencia».

Hay que remarcar que con la formulación de la «teoría de la dependencia» la nueva ciencia social latinoamericana provoca algo así como un corte epistemológico en la historia de las interpretaciones de la realidad del continente, ya que su categoría interpretativa central —la dependencia— lleva a sustituir el tradicional binomio «subdesarrollo - desarrollo» por el de «dependencia - liberación». Este planteamiento metodológico señala la apertura de un nuevo horizonte de comprensión en el que la alternativa de la liberación aparece justamente como la respuesta adecuada a la situación del subdesarrollo latinoamericano.

Y este es el horizonte en el que se enmarcan otros factores pertenecientes igualmente a este ámbito científico-cultural. Así por ejemplo la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en 1968 en Medellín, cuyos documentos se inscriben en esta línea. Y con mayor claridad todavía se ve la influencia de la nueva interpretación de las ciencias sociales en ese otro factor de la vida eclesial latinoamericana que se define desde 1969 con el significativo nombre de «teología de la liberación».

También dentro de este nuevo horizonte interpretativo hay que situar otro factor que nos luce particularmente importante por darse ya al interior mismo del campo filosófico, y por constituir así un antecedente directo e inmediato de la filosofía de la liberación. Nos referimos a la polémica que se dio en los años 1968-1970 entre el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy y el filósofo mexicano Leopoldo Zea en torno a la cuestión de la posibilidad de una filosofía auténtica en América Latina.

En términos generales las posiciones en debate en esta polémica pueden resumir de la manera siguiente: En unas conferencias dadas en México,<sup>3</sup> en 1968, planteó Salazar Bondy la

3. Estas conferencias fueron luego publicadas con el título: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968.

cuestión de si es posible hacer filosofía auténtica en un medio cultural como el latinoamericano que está caracterizado por lo que él llamó una cultura de la dominación. Salazar Bondy responde negativamente a esta cuestión porque el espíritu enajenante de la cultura de la dominación crea hábitos de pensamiento en los que se reflejan sus características del mimetismo, de la mistificación, de la superficialidad, de la frivolidad, etc. Por esto vincula Salazar Bondy la posibilidad de una filosofía latinoamericana a la posibilidad estructural de un cambio radical en la situación de subdesarrollo, pues si según él la inautenticidad de la filosofía en América Latina remite a la cultura de dominación, ésta por su parte nos remite a la realidad del subdesarrollo.

Esta posición fue contestada por Leopoldo Zea en un ensayo de 1969<sup>4</sup> en el que el maestro mexicano apela a la complejidad histórica del desarrollo de la filosofía en América Latina para resaltar la indiscutible diversidad de enfoques que se han dado y para hacer valer contra Salazar Bondy el argumento de que, precisamente en base a esa diversidad de planteamientos, la filosofía americana no puede ser rechazada en bloque como filosofía inauténtica. Para Zea una buena parte de la filosofía en América se ha distinguido siempre por el esfuerzo de adaptar las ideas ajenas a nuestra propia realidad; un esfuerzo que, por suponer una clara conciencia de la realidad en que se vive, debe ser valorado como un intento de lograr autenticidad en la reflexión propia. Por esta vía de la adaptación crítica ve Zea pues una posibilidad de hacer filosofía auténtica en un medio marcado por el subdesarrollo. Más aún, para él la historia de la filosofía en América atestigua no sólo la posibilidad, sino incluso la realidad de una reflexión filosófica auténtica, en cuanto que en ella se dan también respuestas filosóficas permeadas por una actitud crítica frente a la realidad existente.

4. Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, 1969.

Por último cabe mencionar en este nivel filosófico el factor representado por la recepción que se hace por estas mismas fechas en América Latina de la filosofía crítica europea, es decir, de aquellas corrientes filosóficas en las que Europa cuestiona el rumbo de su propia reflexión filosófica. Pensadores como Heidegger y Marcuse; pero, evidentemente, sobre todo Levinas con sus categorías centrales de la alteridad y la exterioridad ofrecen instrumentos conceptuales suplementarios para la renovación filosófica en el contexto latinoamericano.

A la luz de los factores apuntados queda claro que la filosofía de la liberación nace en un contexto histórico-cultural en el que ya se ha perfilado con exactitud suficiente la necesidad de revisar críticamente *desde* América Latina la historia toda del continente. Se ha tomado conciencia de que el subdesarrollo y sus trágicas consecuencias de pobreza extrema, de opresión y de injusticia no pueden ser canceladas sino a través de opciones y acciones políticas tomadas *desde y para* América Latina. Por esto en este contexto late la conciencia de que América Latina, su realidad histórica, debe cumplir la función de lugar hermenéutico fundamental para la clarificación de sus procesos todos. Para el quehacer filosófico concretamente significa esta conciencia la hipoteca de pensar *desde* América Latina, y con ello la tarea de revisar su propia historia en América en vistas a redefinirse como filosofía específicamente latinoamericana.<sup>5</sup>

### 3. *La filosofía de la liberación. Aproximación a sus planteamientos y figuras*

Observando las reservas que con derecho surgen cuando se trata de fijar la fecha de nacimiento de una corriente filo-

5. Sobre el tema de los factores decisivos en la aparición de la filosofía de la liberación puede consultarse nuestra entrevista con Enrique Dussel, «La filosofía de la liberación», que aparecerá próximamente en *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*.



sófica, creemos que está justificado indicar el año de 1970 como el año en que se origina el movimiento de la filosofía de la liberación. Este es el año en el que se celebra el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina, en cuyo marco se explicita la temática de la liberación desde una perspectiva filosófica y se forma un grupo de filósofos que, rompiendo con la línea oficial, deciden enfocar su reflexión desde la perspectiva de la liberación latinoamericana.

El primer resultado representativo de esta nueva línea se ve documentado poco tiempo después cuando la revista *Nuevo Mundo* consagra en 1973 un número especial al problema de la constitución de una filosofía latinoamericana. En los trabajos que componen este volumen se ve además cómo los primeros planteamientos explícitos de la filosofía de la liberación asumen la hipoteca de su contexto histórico-cultural y conceden prioridad a los problemas relacionados con la tarea de reubicar la filosofía desde un horizonte de comprensión latinoamericano. Por esto predomina en ellos el tono crítico frente a la tradición filosófica europea. Ilustrativo es en este sentido el estudio de Osvaldo Ardiles que se publica con el programático título de «Bases para una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía de América Indo-ibérica». Y decimos que es ilustrativo porque, como trasluce el mismo título, se trata de mostrar que la constitución de una filosofía latinoamericana requiere como tarea previa o condición de sí misma el desenmascaramiento de la historia de la filosofía occidental en América como historia de una ideología de dominación colonialista. La filosofía americana debe pues arreglar cuentas con su propio pasado, romper con esa tradición de colonialismo mental; y comenzar a ejercerse como reflexión «subversiva» del logos dictatorial. Solo por esta vía podrá rectificar el rumbo de esa historia que la dejó, «desde sus inicios americanos, huérfana de calor popular y desentendida de las masas explotadas».<sup>6</sup>

6. Osvaldo Ardiles, «Bases para una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en América Indo-ibérica», en: *Nuevo Mundo* 1 (1973), p. 14.

Un enfoque muy parecido se encuentra igualmente en la contribución de Hugo Assmann intitulada «Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana». La diferencia con respecto a Ardiles radicaría quizá en que Assmann precisa la crítica de la tradición filosófica en el sentido de una crítica destructora de la concepción de la filosofía como ontología ayuna de política. Habría que demostrar, según Assmann, la vinculación estrecha de la ontología con el derecho y hacer ver cómo esa ontología pretendidamente neutral en política ha contribuido a consolidar las concepciones jurídicas de la burguesía: «El misterio del ser colabora estrechamente con el “misterio del derecho”; las cátedras de filosofía son parientes no tan lejanos de las cortes y de los tribunales, porque a pesar de las muchas diferencias de función, la semejanza de aquello para lo cual funcionan salta muchas veces a la vista».<sup>7</sup>

Es obvio por otra parte que, en la perspectiva de Assmann, la finalidad de esta crítica o desmontaje de la filosofía como ciencia del ser consiste en preparar las condiciones para un nuevo ejercicio del quehacer filosófico en el sentido de una reflexión que encuentra en lo político su elemento de vida más genuino. La renovación de la filosofía en América Latina, esto es, su redefinición en términos de filosofía de la liberación, depende entonces de su reencuentro con la praxis política liberadora del pueblo oprimido; pues ésta es en último término el fundamento fuerte del proceso general de descolonización en el que debe inscribirse la filosofía.

Esta línea de argumentación se hace patente también en el estudio «Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea», de Mario Casalla. La crítica o revisión radical de la tradición filosófica se eleva de nuevo a condición previa para la elaboración de una filosofía auténtica de América. Sin embargo Casalla introduce un rasgo distintivo al acentuar la importancia de la cultura del pueblo latinoame-

7. Hugo Assmann, «Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana», en *Nuevo Mundo* 1 (1973), p. 31.

ricano como fuente predilecta de la reflexión filosófica situada en América Latina. O sea que la crítica de la tradición está aquí en función de la inculturación de la filosofía; y ésta es a su vez condición indispensable para que la filosofía pueda crecer como cumplimiento interno del proyecto político contenido en la cultura del pueblo.

En el planteamiento de Casalla la inculturación de la filosofía supone que la filosofía deja de ser la labor de un pensador aislado para convertirse en la expresión de una tarea común cuyo sujeto es la comunidad nacional. En su perspectiva inculturación significa por tanto reencuentro de la filosofía con el pueblo como sujeto real de su actividad: «... una filosofía latinoamericana situada comprenderá al *Pueblo como sujeto histórico del filosofar*. Ello le permitirá ... encarnar su problemática en el motor real de la dinámica histórica y filosófica de nuestras tierras; ya que no es el individuo sino la *comunidad organizada como Pueblo* la posibilitadora y efectuada de esa vocación de totalidad y trascendencia que se expresa como "filosofía".»<sup>8</sup>

Creemos que los tres planteamientos citados bastan para ilustrar cómo realmente la filosofía de la liberación comienza a articularse desde el trasfondo de un contexto que la obliga a dar prioridad a dos momentos que formarán luego en su ulterior desarrollo parte sustancial de su núcleo teórico, a saber, los momentos de la confrontación crítica con la tradición filosófica europea como reacción al eurocentrismo en filosofía y de la vinculación esencial e inmediata de la filosofía con la praxis de liberación. Es cierto que en la medida en que la filosofía de la liberación va madurando y clarificando sus propios planteamientos, estos dos momentos o presupuestos iniciales van siendo también objeto de revisión crítica y que su contenido, por tanto, se va diferenciando. Con todo sin embargo puede pensarse, sin demasiado riesgo de error, que

8. Mario Casalla, «Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea», en *Nuevo Mundo* 1 (1973), pp. 43-44.

esos momentos constituyen dos de los ejes en torno a los cuales gira el desarrollo ulterior de la filosofía de la liberación. Pero dejemos que sea su mismo desarrollo el que nos manifiesta la coherencia de esta observación.

Al interior del movimiento de la filosofía de la liberación han cristalizado sobre todo dos líneas o tendencias fundamentales que son representativas de su desarrollo hasta la fecha. La primera de ellas puede ser definida como aquella que elabora sus mediaciones teórico-simbólicas mediante el recurso a la sabiduría de la cultura popular. Sería pues, en forma más breve, la corriente del *ethos* o cultura popular. La otra vendría definida por el esfuerzo de lograr las mediaciones recurriendo más bien al mundo categorial de un análisis social de proveniencia marxista. De suerte que la exposición de estas dos tendencias nos facilitará la aproximación a sus posiciones y figuras centrales, que es el objetivo que buscamos en este apartado.

Entre los representantes de la primera tendencia cabe destacar en primer lugar a Rodolfo Kusch, filósofo de la cultura argentino, fallecido en 1979. Es cierto que el pensamiento de Kusch no se puede contemplar simplemente como exponente de posiciones de filosofía de la liberación. Pero cierto es también que su pensamiento abrió una brecha muy fecunda para la fundamentación de la perspectiva liberadora en la filosofía latinoamericana y que su planteamiento fue dando paso poco a poco al desarrollo de una tendencia dentro de la filosofía de la liberación. Por esto, aunque él mismo no hubiese usado quizá la etiqueta, conviene considerarlo como un exponente de esta nueva manera de hacer filosofía en América Latina.

Lo central de Kusch consiste, a nuestro modo de ver, en que su obra<sup>9</sup> representa uno de los esfuerzos más serios y

9. Entre otras cabe destacar aquí: *América Profunda*, Buenos Aires, 1962; *El pensamiento Indígena y Popular en América Latina*, Buenos Aires, 1971; *Geocultura del hombre Americano*, Buenos Aires, 1976; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978.

consecuentes de inculturación de la filosofía que se han llevado a cabo en América Latina hasta la fecha, entendiendo por inculturación en este contexto la radical apertura de la reflexión filosófica a la sabiduría originaria y envolvente del pueblo en su cultura autóctona. Se entiende entonces que desde su perspectiva el mundo americano originario, esto es, el mundo de las culturas americanas precolombinas, gane una importancia de primer orden para la cabal determinación del sentido profundo y auténtico del hombre americano. Esto no significa naturalmente que Kusch quiera reducir la realidad americana a su dimensión indígena. No, Kusch es consciente de la sustancia mestiza de América. Y él mismo lo subraya: «La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo xvi y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina... Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza —de la que participamos blancos y pardos— y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito».<sup>10</sup>

Que Kusch insista en el substrato indígena no quiere decir por tanto que desconozca la cara europea de América. Su insistencia debe ser entendida más bien como una reacción al europeísmo. Esto es, Kusch privilegia lo indígena para marcar la necesidad de recuperarlo, de rescatarlo y de evitar así que se pierda irremediablemente en una América hecha sólo a imagen de Europa. Sin lo indígena América no podrá ser salvada. ¿Por qué? Pues, según Kusch, porque en lo indígena se ha condensado el campo o espacio propio donde se manifiesta lo originario del mundo americano o lo americano en su elemento originario, a saber, esa cultura del *estar* por la que el pueblo sencillo expresa su proyecto de vida en el sentido de un *instalarse* en el mundo, respetando la sacralidad de la totalidad en la que el mundo se despeja como referencia absoluta. Esta cultura del *estar* es la contrapartida o el correctivo

10. Rodolfo Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires, 1975, p. 7.

necesario a aquella otra cultura que se va imponiendo desde el descubrimiento y que Kusch define como la cultura del *ser*; que es la cultura del sujeto conquistador, del hombre que quiere ser alguien, incluso a costa del mundo. Por eso la cultura del *ser* es agresiva y termina reduciendo al mundo a un simple escenario para las acciones del hombre. Frente a la cultura del *ser*, que reduce al mundo a un campo de acción en el que todo es objeto para el hombre planificador, la cultura del *estar* se desarrolla desde la sabiduría de que el mundo es refugio y amparo, la dimensión en la que el hombre está y debe estar de tal manera que su vivir ahí no sea alteración sino integración.

Esta sabiduría originaria de la cultura del *estar* es la sabiduría a la que debe abrirse la reflexión filosófica. O sea que la sabiduría del pueblo debe convertirse en el fondo y horizonte de la filosofía. Por esto el problema de constituir una filosofía auténtica y liberadora radica en la capacidad o incapacidad de encontrar un acceso real al fondo originario de América, a su cultura del *estar*. Y esto no es sólo una cuestión de cambio de método. Pues ese fondo originario no es una realidad muerta u objetiva, sino una realidad viviente que no se nos ofrece como «objeto de estudio». Por el contrario, es fuente de vida y de pensamiento. No se puede olvidar, en efecto, que para Kusch la cultura popular o del *estar* es el mismo existir del pueblo. Por eso nos aclara que «queda entonces la tarea de asumir el sujeto filosofante de América, que no somos nosotros sino lo que llamamos pueblo».<sup>11</sup>

Este breve resumen de lo más esencial del planteamiento de Kusch basta para hacer ver que estamos ante un enfoque que conlleva profundas consecuencias para el ejercicio de la filosofía. Pasamos pues a explicitarlas, confiando en que su presentación nos ilustre todavía más sobre la posición de Kusch.

11. Rodolfo Kusch, «Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo», en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1 (1975), p. 92.

De la postulación de la necesidad de acceder al pueblo como sujeto filosofante se desprende, en primer lugar, la consecuencia de que la filosofía tiene que abrirse a la conciencia mítica o, más exactamente dicho, a la conciencia mítico-simbólica que caracteriza a la cultura popular. Por esta vía obtendría además la filosofía en América Latina una base sólida para criticar y superar la estrechez de la razón objetivante de la tradición occidental.

Otra consecuencia que se evidencia en el planteamiento de Kusch es la interna vinculación entre filosofía y liberación, operada precisamente con la postulación del pueblo como sujeto del filosofar. Sin embargo, en Kusch esta posición liberacionista tiene un matiz propio. Pues en su pensamiento «pueblo» no es una categoría socio-económica. Se trata más bien de una realidad repleta de valor simbólico. «Pueblo» es símbolo de los valores propios del hombre latinoamericano; y en cuanto que esos valores han sido negados por la historia del latinoamericano, el recurso al «pueblo» marca la liberación como regreso o conversión a lo originario, al modo de existir auténtico que está latente en la sabiduría de la cultura popular. Liberación significa por tanto aquí hacer justicia a la negada cultura del estar, rescatarla y tomarla como norte para la reorganización política y moral de América. Más que por revoluciones industriales y procesos de modernización, esta liberación se logra mediante la conversión del hombre a la originalidad de su suelo y de sus raíces culturales.

Para una mejor comprensión del esbozo filosófico de Kusch conviene recordar que éste está permeado por lo que él mismo acostumbraba a denominar la "geocultura del pensamiento". Por esto pues nos permitimos hacer una brevísima observación sobre este aspecto. La geocultura no es la doctrina de la simple determinación geográfica del pensamiento. Kusch la entendía sobre todo en el sentido de la doctrina que nos enseña la radical apertura del pensar frente al fondo propio donde se sabe fundado y sostenido; por donde fondo o suelo propio

debe tomarse como expresión del molde simbólico que establece el cuadro primitivo para la instalación de la vida.

En esta perspectiva del horizonte del ethos cultural, tan potenciada por Rodolfo Kusch, se enmarca la reflexión de otro filósofo argentino representante de esta línea: Carlos Cullen. También Cullen, en efecto, intenta plantear el problema de una filosofía americana auténtica partiendo de la sabiduría viviente latente en las culturas de los pueblos americanos. El eje central de su esbozo lo constituye el pensamiento —de innegable procedencia populista peronista— de que el quehacer filosófico en América debe ser mediado por el descubrimiento de la «Nación», ya que sólo esta mediación puede garantizar una auténtica liberación de la filosofía y servir de base, consiguientemente, para la elaboración de una filosofía auténticamente liberadora.

Pero ¿qué debe entenderse por «descubrimiento de la Nación»? Según Cullen el descubrimiento de la Nación es un proceso que está íntimamente ligado con la lucha de liberación de los pueblos. Son los pueblos los que descubren la Nación como su propia historia. O dicho en sentido más estricto todavía: Por medio de sus historias de liberación los pueblos se constituyen en Nación. Se trata pues del proceso por el que un pueblo descubre la verdad de su ser-nacional. La dinámica de este proceso se despliega en torno a estos tres momentos: A) La organización nacional, que es el momento de la resistencia popular frente a la realidad imperialista del colonialismo; y donde se va creando la memoria de la resistencia común que será a su vez condición para la toma de conciencia que lleva a la escisión entre el pueblo y el imperio. B) La independencia colonial, momento en el que la escisión entre pueblo e imperio se reproduce al interior de la nación, es decir, entre el pueblo y la élite minoritaria que asume la función que antes tenía el imperio. A este nivel la contradicción se da entre el pueblo y la burguesía extranjerizante. Con ello «el dominador está dentro de la Nación, como inteligencia



“nacional” del Estado liberal». <sup>12</sup> De esta contradicción y de su agudización en el conflicto abierto nace el tercer momento: C) El descubrimiento de la Nación, que marca la etapa nacional propiamente dicha. El pueblo se sabe como nación y sabe que ésta corresponde con su proyecto de unidad nacional.

Si el descubrimiento de la Nación nombra el proceso histórico por el que el pueblo logra su autoconciencia como pueblo, es claro entonces que la mediación de este acontecimiento implica para la filosofía el reencuentro con un sujeto histórico que desenmascara su historia pasada como la historia de una reflexión dependiente y enemiga de la cultura o conciencia popular. El descubrimiento de la Nación libera pues la filosofía de su herencia antinacional o antipopular y la reintegra a la lucha por el destino libre de la nación. El descubrimiento de la Nación representa así una suerte de situación límite, una situación en la que la filosofía se ve puesta ante la disyuntiva de morir en el aislamiento o cambiar de rumbo convirtiéndose en reflexión sustanciada por la sabiduría de la conciencia popular. Esta segunda es la alternativa de la filosofía liberada que se ejercita como filosofía de la liberación.

En verdad lo que exige el descubrimiento de la Nación es un nuevo comienzo de la filosofía; un comienzo determinado por el potencial experiencial del pueblo. Por esta razón quizá no sea superfluo demorarse en este concepto y tratar de fijar con mayor precisión el significado de «pueblo» en Cullen.

Preguntar por el pueblo equivale para Cullen a preguntar por lo peculiar de la sabiduría popular. Pero a esta pregunta no puede responder ninguna «fenomenología del espíritu», sino una fenomenología de la experiencia de los pueblos. O sea que no la «ciencia de la experiencia de la conciencia» —como en Hegel— sino la experiencia de la lucha de los pueblos por su ser nacional nos ofrecerá la clave para descubrir el momento originario de la sabiduría popular.

12. Carlos Cullen, «El descubrimiento de la Nación y la liberación de la filosofía», en *Nuevo Mundo* 1 (1973), p. 100.

Al igual que Kusch ve Cullen el núcleo irreductible de la sabiduría popular en el momento del estar del pueblo en su inmediatez de pueblo que simplemente está. Sin embargo, Cullen resalta en su planteamiento un aspecto que da cierta novedad a su esbozo; y es que interpreta el estar como el estado originario de una subjetividad que sabe de sí misma en tanto que «nosotros». El pueblo está, y está sabiendo de sí como nosotros. Cullen resume su punto de vista así: «La experiencia de la sabiduría de los pueblos es la de este *nosotros estamos*».<sup>13</sup>

La determinación de la sabiduría popular a partir de la experiencia fundamental del «nosotros estamos» nos indica, por una parte, que la sabiduría popular no continua la línea de la tradición europea de la modernidad, es decir, la línea de la conciencia del yo individual, ya que es justamente experiencia comunitaria; y, por otra, que se trata de una experiencia ética. La eticidad del «nosotros estamos» se patentiza en los tres momentos que componen su desarrollo: A) El arraigo en la tierra, que se expresa en la forma de la solidaridad vital por la que un pueblo se afirma en su pertenencia común. B) La construcción de la casa o el habitar, donde la eticidad primaria de la solidaridad vital con lo otro se diferencia en la fundación de la pareja. C) El vivir en la patria o el esta-siendo-así, que es la culminación del contenido ético del nosotros estamos, por cuanto que significa la aparición de la comunidad política.<sup>14</sup>

Resumiendo podemos decir pues que los presupuestos fundamentales de los planteamientos de Kusch y de Cullen se formulan en orden al intento de echar las bases para un nuevo punto de partida en el filosofar americano; y ello precisamente mediante el recurso a la sabiduría (ética) de la cultura popular. Se trata, en verdad, de un intento de radical incultura-

13. Carlos Cullen, «Fenomenología de la sabiduría popular», en *Revista de Filosofía Latinoamericana* 5/6 (1977), p. 5.

14. Cf. Carlos Cullen, *Ibidem*, pp. 6-8.

ción, es decir, de un esfuerzo por superar de manera efectiva el divorcio entre filosofía y cultura americana. Desde esta perspectiva del ethos cultural la filosofía de la liberación constituiría una contribución a la «naturalización» de la filosofía en América Latina.

Pasando ahora a la presentación de la corriente influenciada por el análisis marxista, nos detendremos sólo en uno de sus representantes: Enrique Dussel. Su obra es quizá lo más representativo en filosofía de la liberación; y su análisis —aunque aquí no podemos entrar a discutir ese aspecto— puede servir para aclarar las posiciones entre populistas y marxistas al interior de la filosofía de la liberación.<sup>15</sup>

Remarquemos, para empezar, la diferencia con respecto a la corriente del ethos cultural. En lo esencial esta diferencia está en que ahora ya no es la geocultura sino la geopolítica la que determina el contexto de la reflexión filosófica. Con lo cual se dice también que se da aquí una mayor y más clara influencia de la teoría de la dependencia, y especialmente de su tesis divisoria del mundo en un «centro» y en una «periferia». El «centro» oprime y se extiende imperialmente, mientras que la «periferia» es oprimida y negada en su ser. Desde esta óptica nada tiene pues de extraño que Dussel interprete la historia de la filosofía con estas categorías, llegando a la conclusión de que el filosofar no ideológico, esto es, liberador siempre ha emergido de las zonas periféricas. Pues sólo en esas zonas encuentra la filosofía las posibilidades objetivas para constituirse en praxis de liberación contestando el poder hegemónico del «centro» imperial.

15. Como se sabe, Dussel ha sido acusado repetidamente de populista, a pesar de sus esfuerzos por mostrar que sus posiciones —aún aquellas de su pasado populista— son coherentes con el marxismo. De hecho no cabe duda de que Dussel ha evolucionado en sus posiciones. Pero sobre esto, además de la entrevista ya citada, puede consultarse el libro de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983; y también la respuesta de Dussel, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo», en *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, 6 (1984), pp. 10-47.

En el planteamiento de Dussel la situación geopolítica representa o constituye el campo de las cosas y problemas que la filosofía tiene que pensar. El contexto geopolítico, en cuanto conjunto de lo que es pensado por la filosofía, no es, por tanto, sólo una parte constitutiva del quehacer filosófico, sino que es también el contenido real que forma y conforma la figura histórica del filosofar mismo. De esta suerte se asegura, por definición, la mediación entre filosofía y la praxis política de liberación.

Además de ser sostén de la vinculación inmediata entre filosofía y política, la situación geopolítica representa para Dussel el criterio para establecer o decidir la veracidad y autenticidad del discurso filosófico: «La inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno».<sup>16</sup> Desde el prisma de la situación geopolítica de la periferia se impone entonces rechazar como productos ideológicos las sistematizaciones filosóficas elaboradas en el «centro». Se trata de reflexiones inauténticas orientadas a la justificación de la dominación imperialista ejercida por el «centro». Más que de filosofía se trata pues de apología de una determinada política.

Por este rechazo de la filosofía del «centro» quiere Dussel expresar el desenmascaramiento de la perversión de la filosofía en una reflexión que sólo acierta a pensar el ser en términos de poder y de dominación. Por esto el rechazo de la filosofía del «centro» transmite la protesta o rebelión contra la identificación del ámbito filosófico con el ámbito sometido a control por el poder del «centro». En razón de esta identificación la periferia era lo impensable, lo que estaba más allá del ser y del valor. La identificación del ser con el imperio llevaba pues a la consecuencia de negar dignidad ontológica y antropológica a la realidad del mundo y del hombre en la periferia. Mas esta pobreza es ahora la fuerza de una filosofía

16. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, 1977, p. 13.

de la liberación que se levanta para desmontar semejantes construcciones ideológicas. He aquí las palabras con las que Dussel resume el sentido propio de esta filosofía de los pueblos periféricos: «Contra la ontología del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio del sin-sentido, partirá nuestro pensar».<sup>17</sup>

Por lo expuesto hasta aquí se evidencia que en el planteamiento de Dussel también se opera con el presupuesto de la necesidad de una radical ruptura con la tradición filosófica occidental. Pero con la diferencia de que en Dussel esta ruptura se agudiza, porque se ve que se la plantea en términos de un rechazo casi total. Presente está igualmente aquel otro postulado por el que el pueblo es elevado a sujeto histórico del filosofar. Pues esa «nada», ese sin-sentido, que se conceptualiza desde las categorías de la alteridad y la exterioridad, y que se eleva a punto de partida de esta nueva forma de filosofar, señala la realidad del pueblo oprimido de las zonas periféricas. Y por esto mismo se sigue de ahí la superación de la actividad filosófica en la actividad política, en la praxis revolucionaria de la liberación. Más aún, para Dussel esta consecuencia representa en el fondo la inversión de la metafísica en política. O si se prefiere, la filosofía primera, concebida tradicionalmente, como metafísica, se concibe aquí como política porque, por una parte, la política marca el comienzo de la liberación de los pueblos y representa, por otra, la dimensión primera en la que el sentido último de la alteridad oprimida encuentra su forma de expresión afirmadora de sí misma.

17. Enrique Dussel, *Ibidem*, p. 23.

#### 4. *Observaciones finales*

Somos conscientes de que las presentaciones tan sumarias que hemos hecho no son sino una primera aproximación a ese movimiento teóricamente complejo que es la filosofía de la liberación latinoamericana. Muchos otros nombres hubieran podido aducirse, para esclarecer tanto la posición del sector populista como la del sector antipopulista de influencia marxista. Sin embargo, a pesar de las limitaciones que nos hemos tenido que imponer por razones de tiempo y de espacio, creemos que hemos podido ofrecer al menos una información mínima sobre las dos tendencias que han ido cristalizando al interior de la filosofía de la liberación; y que de esta suerte por tanto hemos logrado al mismo tiempo abrir un cierto acceso a su núcleo teórico más importante. Por esto no nos parece conveniente aprovechar estas breves observaciones finales para tratar de suplir o disimular las limitaciones de la presentación ofrecida resumiendo ahora informaciones suplementarias. O dicho en términos positivos: puesto que, aunque muy sintéticamente, se han presentado las bases fundamentales de las que arranca el esbozo de la filosofía de la liberación, nos luce más provechoso intentar en estas reflexiones finales volver sobre ese núcleo teórico para investigar cuál puede ser su significado para la filosofía actual en general. Preferimos entonces plantear e ilustrar la pregunta siguiente: ¿Cuál puede ser el significado de la filosofía de la liberación fuera de las fronteras de América Latina?

Para responder a esta pregunta o, mejor dicho, para trazar la dirección de una posible respuesta a la misma, conviene empezar por recapitular lo que nosotros llamamos el núcleo teórico de la filosofía de la liberación. Haciendo abstracción de la polémica entre los sectores populista y antipopulista se puede afirmar que es característico de la filosofía latinoamericana de la liberación el esfuerzo por contextualizar e inculturar la filosofía en América. Este esfuerzo, como hemos visto, se concretiza, primero, en un momento de fuerte confronta-

ción crítica con la tradición filosófica europea; y, segundo, en un esbozo de redefinición o reubicación del quehacer filosófico a partir de dos postulados centrales: la convicción de la esencial unidad de la filosofía con la política y la tesis de que el pueblo es el sujeto histórico de la filosofía. Sobre este trasfondo formulemos, pues, de nuevo la pregunta:

¿Qué puede significar un esbozo filosófico de este tipo para la marcha de la filosofía en general?

En primer lugar pensamos que la filosofía de la liberación puede significar en su vertiente crítica de la tradición filosófica europea un llamado para corregir la tentación constante del eurocentrismo. Es cierto que en su revisión crítica de la tradición europea hay mucho de simplismo y de reduccionismo, pero no se puede negar que esa crítica de la filosofía de la liberación toca al menos un punto delicado, en cuanto que señala cómo a veces se ha confundido la universalidad de la reflexión filosófica con la perspectiva propia del mundo categorial de una determinada cultura. Desde esta crítica del eurocentrismo la filosofía de la liberación representaría el desafío de buscar nuevas formas de comunicación filosófica; formas que respondan a nuevos hábitos de pensar en filosofía en el sentido de que sean promovidos por un pensar que comprende sin definir desde sí mismo, sino abriéndose ecuménicamente a la diferencia cultural que desde su extrañeza lo interpela.

En esta misma línea puede significar la filosofía de la liberación un desafío también para replantear el problema de las relaciones entre la filosofía y la cultura. Su esfuerzo de inculturación de la filosofía en América Latina ha hecho ver que la universalidad de la reflexión filosófica no es abstracta ni tampoco intemporal, sino que es una universalidad situada e histórica; y que por ello mismo no está nunca absuelta de la necesidad de echar raíces en el suelo de una cultura. La forma de pensar y de expresarse de una filosofía tiene que ser siempre con su cultura. Esta tesis de la filosofía de la liberación podría ser para la filosofía europea una indicación para que

ésta se redescubra conscientemente como filosofía también inculturada y busque el diálogo con otras formas filosóficas por vía de la comunicación intercultural, y no desde la imposición de su mundo categorial.

Significativo puede resultar el esbozo de la filosofía de la liberación latinoamericana en lo que éste contiene de crítica a la razón de la modernidad europea. Es cierto que en este punto la filosofía de la liberación coincide con aquella tendencia de la filosofía europea que ha sabido ver la trampa y el riesgo de una razón que excluye de su ámbito o, mejor dicho, del ámbito de lo humano, todo lo que no pueda ser definido con claridad «racional». Por eso la significación de la filosofía de la liberación radica quizá no tanto en ese intento de ampliar el ámbito de la razón filosófica tomando en serio las dimensiones del mito y del símbolo, como en su incipiente aporte de reubicación de la razón desde un horizonte que ella ni abre ni define: el horizonte de la sabiduría popular del estar. Porque en definitiva acaso no se trate de ampliar el margen de la razón, sino de colocar la razón en un nuevo margen y caminar así hacia una forma nueva de la razón. ¿La razón sapiencial?

Desde la perspectiva más general de la contextualización de la filosofía en América Latina cabe señalar, por último, que la significación de la filosofía de la liberación para el ejercicio de la filosofía en general podría consistir en su cuestionamiento del valor de la tradición en filosofía. Indudablemente en sus exageradas reacciones condenatorias de la tradición filosófica hay mucho de porfía adolescente. Pero no por ello se debe pasar por alto que en esas reacciones, principalmente porque se conciben en función de la contextualización del pensar filosófico, se hace sentir la inquietante cuestión de la relación del filósofo de una época determinada con la tradición filosófica en general.

Tales son los aspectos centrales del programa de estudio que proponemos como camino para responder a la pregunta



por la significación de la filosofía de la liberación para la reflexión filosófica en nuestros días. En la imposibilidad de andar ahora este camino en sus estaciones y recodos permitiásenos pues encomendarlo como una tarea de cuyo cumplimiento depende también la posibilidad de criticar *sine ira* este esbozo filosófico latinoamericano, que hemos querido presentar hoy absteniéndonos de toda polémica.

LA METAFÍSICA DE LA «HABENCIA»  
Y DE LA MUERTE DE BASAVE FERNÁNDEZ  
DEL VALLE

EUDALDO FORMENT

*Profesor de Metafísica (Ontología y Teodicea) en la Universidad de Barcelona.*

1. *La filosofía mexicana*

A finales del siglo pasado la filosofía que predominaba en México era casi exclusivamente la positivista, hasta tal extremo que por su influencia la enseñanza de cualquier sistema filosófico fue suprimida de las universidades. La filosofía cristiana, principalmente el tomismo, tuvo que refugiarse en los centros dirigidos por la Iglesia y en los seminarios. Sin embargo, a principios de este siglo, al restaurarse la Universidad de México, se reaccionó, volviéndose a cultivar la filosofía. Esta superación de la actitud positivista fue obra de dos grandes filósofos mexicanos: Vasconcelos y Caso.

José Vasconcelos Calderón (1882-1959) creó un sistema filosófico cristiano, antiintelectualista y fundado en la estética, de un estilo muy personal, a pesar de la influencia del irracionalismo de Bergson. Lo que se ha llamado el «pecado

capital» de su doctrina, porque apoyado en el bergsonianismo «se lanza en brazos de su poderosa imaginación y no se cuida de comprobar sus premisas con la realidad. No quiere comprender don José Vasconcelos que la filosofía es saber riguroso y, por tanto, concepto y razón».<sup>1</sup>

También influido por el antiintelectualismo de Bergson, el gran maestro de la filosofía mexicana actual, Antonio Caso (1883-1946) se enfrentó al positivismo desde una peculiar visión de la realidad, pero con una mayor y más eficaz defensa del cristianismo. No obstante, en su obra, en la que tanto abundan geniales intuiciones, como se ha puesto de relieve en la actualidad «confunde, a menudo, la ética con la religión».<sup>2</sup>

Con la actividad filosófica de estos dos grandes pensadores cristianos la corriente positivista quedó eclipsada, pero en los últimos años, por la influencia de la cultura anglosajona, ha resurgido en el positivismo lógico, que se ha enraizado también en México con mucha fuerza. Lo mismo ha ocurrido con el materialismo dialéctico, del que existen varias líneas en México, y representa otra corriente que ha tenido amplia difusión.

El existencialismo, que tuvo cierta vigencia hace unos años, gracias a Leopoldo Zea y «el grupo filosófico Hiperión», fundado por él, prácticamente ha desaparecido. Sólo está presente implícitamente en la teología. Este existencialismo mexicano pretendía elaborar una filosofía del mexicano, e incluso una ontología del mismo, pero en realidad solo hizo una «caracterología cultural».<sup>3</sup> Seguían con ello la línea iniciada por

1. A. Basave Fernández del Valle, *La Filosofía de José Vasconcelos. El hombre y su sistema*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1958, p. 76.

2. Idem, México. *Filosofía* (VI), en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp, 1971 ss., vol. XVI (1982), pp. 727-732, p. 730.

3. R. Fornet-Betancourt, *Entrevista con el profesor doctor Agustín Fernández del Valle* (Monterrey, 25-10-86), «Concordia, revista internacional de Filosofía» (Frankfurt), orig., p. 2.

un gran discípulo de Caso, el profesor de Estética Samuel Ramos (1897-1963). En su obra *El perfil del hombre y de la cultura en México*,<sup>4</sup> Ramos construyó una teoría sobre la cultura mexicana y una caracteriología del mexicano, en la que parece olvidar sus virtudes, pues sólo analiza sus defectos, algunos discutibles. Sin embargo, llevaron este camino hacia la construcción de una filosofía esencialmente mexicana, perdiendo el carácter universal de toda auténtica filosofía y desembocando en una especie de antropología cultural.<sup>5</sup>

Además del positivismo lógico y del marxismo, en estos momentos, hay en México una importante tercera corriente filosófica, la filosofía cristiana, que, en lugar de negar la tradición cristiana de la cultura mexicana, como hacen las dos primeras, la asume plenamente e intenta revigorizarla. Su más destacado representante es, sin duda, Basave Fernández del Valle, uno de los filósofos más importantes de hispanoamérica, y que ha conseguido un gran renombre internacional. Ya hace bastantes años escribió el profesor español Recaséns Siches, discípulo de Ortega, y uno de los más notables filósofos del Derecho, que Basave «ha probado ser una de las cabezas jóvenes mejor dotadas para la filosofía en el hemisferio occidental».<sup>6</sup>

4. Cf. A. Basave Fernández del Valle, *Samuel Ramos. Trayectoria Filosófica y Antología de Textos*, Monterrey, Univ. de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, 1965.

5. Cf. R. Fornet-Betancourt, *Entrevista con el profesor doctor Agustín Basave Fernández del Valle*, op. cit., p. 16. Según Basave «todos los intentos de construir una filosofía americana o una filosofía iberoamericana, no han pasado de ser, como se ha dicho con razón, una mera antropología psicologista o culturalista. No podemos dejar de lado los principios de metodología general. (...) Tampoco vamos a efectuar una reducción semi-fenomenológica de todo elemento extra-iberoamericano para quedarnos en una desnudez intelectual de nivel pre-occidental. ¿Es que acaso el ser iberoamericano es un ser ontológico por excelencia? Porque siempre me ha parecido absurda la provincialización de la filosofía. Estimo que la pretensión de forjar una filosofía iberoamericana es un despropósito».

6. L. Recaséns Siches, *A. Basave Fernández del Valle. Filosofía del hombre*, Diánoia (México), 1960. Dice también que Basave «profundamente mexicano, reciamente hispánico, y con una visión universal, desarrolla un pensamiento que revela su propia autenticidad sin sofisticaciones» (Ibíd.). Cf. A. Basave Fernández del Valle, *México. Filosofía* (VI), op. cit., p. 731.

Su significación como puntal de la filosofía católica actual se ha puesto de relieve con la celebración del *Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, celebrado en Monterrey (Nuevo León, México), en el pasado mes de octubre (19-25 de octubre de 1986). Su nombre está ligado a este magno acontecimiento, al que acudieron gran cantidad de estudiosos, participaron más de 500, que procedían de veintiocho países del planeta; y cuyas comunicaciones presentadas tuvieron un especial relieve no sólo por la gran cantidad sino también por su alto nivel. Las *Memorias* de esta extraordinaria asamblea de filósofos cristianos se están publicando en cinco volúmenes.<sup>7</sup> La organización corrió a cargo de la *Sociedad Católica Mexicana de Filosofía*, de la cual Basave es el presidente, con la colaboración de la ACIF (Asociación Católica Interamericana de Filosofía), de la que es el vicepresidente. Fue, por ello, el organizador y el alma de este congreso de gran resonancia mundial.

Estuvieron reunidos representantes de todas las corrientes de la filosofía cristiana: tomistas, agustinianos, suarecianos, seguidores de Blondel, de Gabriel Marcel, de Sciacca, etc. Con ello se logró mostrar la gran riqueza de la filosofía cristiana y la absoluta libertad de sus cultivadores, que tienen una total independencia en sus puntos de partida y en sus métodos, sólo que sus conclusiones las confrontan con las verdades reveladas por Dios. La Revelación, por tanto, les sirve de garantía bienhechora de sus filosofías, que se desarrollan al amparo de la religión. Al mismo tiempo se manifestó la voluntad de diálogo con otras filosofías contemporáneas. Basave Fernández del Valle consiguió también establecer un auténtico clima humano y cordial. Fue aquél, en definitiva, un verdadero ágape de filosofía cristiana.

7. En estas Actas aparecerá un excelente estudio sobre A. Basave Fernández del Valle del profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, Enrique Rivera de Ventosa, titulado *El amor-ágape, raíz del mejor de los humanismos*.

## 2. *La obra de Basave Fernández del Valle*

Agustín Basave Fernández del Valle nació el 3 de agosto de 1923, en Guadalajara (Jalisco, México).<sup>8</sup> En 1946 obtuvo la licenciatura en Ciencias Jurídicas en la Universidad de Nuevo León y el grado de Doctor en Derecho en la Universidad de Madrid. En esta misma universidad española se licenció en Filosofía, y, después de estudiar en Alemania, obtuvo el título de Doctor en Filosofía por la Universidad de Yucatán (México). Es también Doctor en Filosofía y Letras «Honoris Causa» por la Universidad Internacional de Santo Domingo.

Es catedrático de Filosofía y Derecho en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León, anteriormente lo había sido de su Facultad de Derecho; y el actual Rector de la Universidad Regiomontana. Ha dictado innumerables conferencias en universidades de todo el mundo. Además de las principales de su país, en la Trinity University, Purdue University, The University of Utah, Georgia University, y las universidades iberoamericanas de Buenos Aires, Brasilia, San Marcos de Lima, San Carlos de Guatemala, entre otras. En Europa ha impartido conferencias en las universidades de París, Oxford, Madrid, Coimbra, Bamberg, etc.

Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, de la Academia Nacional de Ciencias de México, de la Real Academia de Bellas Artes de San Telmo y co-director de The International Academy of Philosophy (USA). También del Collegium Academicum Universale Philosophiae de Atenas, de la Sociedad Helénica de Filosofía (Atenas), de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, de la Sociedad Mexicana de Filosofía, de la que es vicepresidente, y presidente de la F.I.M.P.E.S. (Federación de Instituciones Mexicanas Particulares de Edu-

8. A. Basave es padre de familia. Se casó con doña Emilia Benítez de Basave, fallecida hace poco, con quien tuvo siete hijos.

cación Superior), etc. Ha recibido muchísimas condecoraciones de México, Estados Unidos, la Santa Sede (Orden de San Gregorio Magno, por Juan Pablo II), Alemania, Francia, Italia y España.

Su probada y reconocida vocación filosófica se inició con el estudio de las Ciencias Jurídicas. Una de sus primeras obras fue *El concepto jurídico de la Expropiación por causa de Utilidad Pública* (Monterrey, Impresora del Norte, 1946). Desde siempre le ha interesado el aspecto filosófico del Derecho, al que ha dedicado muchos artículos y los libros: *La Escuela Jusfilosófica Española de los Siglos de Oro* (Guadalajara, México, Librería Editorial Font, 1973), y, el reciente, *Filosofía del Derecho Internacional. Iusfilosofía y Politosofía de la Sociedad Mundial* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985), que es el primer libro de Filosofía del Derecho Internacional que aparece en América.

Dentro del ámbito general de estas ciencias jurídicas también ha estudiado la Filosofía Política. A ella ha dedicado las obras: *Teoría del Estado. Fundamentos de filosofía política* (México, Jus, 1955), prologada por Luis Recaséns Siches; y *Teoría de la Democracia. Fundamentos de Filosofía Democrática* (Monterrey, Universidad de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, 1963).

En el terreno estrictamente filosófico ha aportado estudios sobre historia de la Filosofía en sus libros: *Capítulos de Filosofía de la Historia* (México, Ediciones Trivium, 1950), *Breve Historia de la Filosofía griega* (México, Edic. Botas, 1951). Igualmente en las siguientes obras sobre determinados autores: *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Un bosquejo valorativo* (México, Edit. Jus, 1950), prologada por J. Vasconcelos; *La filosofía de José Vasconcelos. El hombre y su sistema* (Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1958, 1.ª ed.; México, Diana, 1973, 2.ª ed.); *Samuel Ramos: trayectoria filosófica y antología de textos* (Monterrey, Univ. de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, 1965); *Pensamiento y Trayectoria*

de Pascal (México, Centro de Estudios Humanísticos, 1973), con un prólogo de Alain Guy; y *La Cosmovisión de Franz Kafka* (México, Jus, 1977). También ha tratado corrientes filosóficas en: *Existencialistas y existencialismo* (Buenos Aires, Editorial Atlántida, 1958); *El romanticismo alemán* (Monterrey, Univ. de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, 1964); *La Philosophie au Mexique* (París, Ed. Archives de Philosophie, 1963); y *Tres Filósofos Alemanes de Nuestro Tiempo. Max Scheler, Martin Heidegger, Peter Wust* (Monterrey, Univ. Autónoma de Nuevo León, Depart. de Difusión Cultural, 1977).

A una segunda rama de la Filosofía, la antropología filosófica, ha dedicado Basave Fernández del Valle otras investigaciones, que probablemente en cuanto originalidad y creatividad son más valiosas que las anteriores de historia de la filosofía. Sus libros sobre metafísica del hombre son: *Filosofía del Hombre. Fundamentos de Antroposofía Metafísica* (México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1957; México, Espasa-Calpe, 1963, 2.<sup>a</sup> ed.), que contiene un prólogo de Michele Federico Sciacca; *Filosofía del Quijote. Un estudio de antropología axiológica* (México, Espasa-Calpe, 1959); *Ideario filosófico (1953-1961)* (México, Edit. Jus, 1961; Monterrey, Univ. de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, 1961), prologado por Fritz J. von Rintelen; *Ontica antropológica* (México, Fondo de Cultura Económica, 1962); *Towards an integral Philosophy of Man* (New York, Fordham University, 1965); *Hacia una filosofía integral* (Acapulco, Edit. Americana, 1967); y *Filosofía do Homen* (Sao Paulo, Editorial Convivio, 1975). Ha expuesto también de una forma sistemática su interpretación de la muerte del hombre en *Metafísica de la muerte* (Madrid, Augustinus, 1965; México, Limusa, 1983, 2.<sup>a</sup> ed.).<sup>9</sup>

Toda esta extensa obra antropológica de Basave Fernández del Valle, tal como dijo de ella Zaragüeta, está «abierta a los

9. Cf. R. Fernet-Betancourt, *Kommentierte Bibliographie zur philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt am Main/Bern/New York, Verlag Peter Lang, 1985.



más señalados horizontes del pensamiento contemporáneo sobre el hombre (...), impregnada de un espíritu de acogedora hospitalidad y constructividad armónica para cuanto tienen de legítimo»;<sup>10</sup> y, además, ofrece «un estudio de las perspectivas capitales de la vida humana, en su doble aspecto corporal y espiritual, solidarios entre sí, comprendiendo bajo este último no sólo la “cosmovisión”, sino también la que pudiéramos llamar “sociovisión” o estructura y funcionamiento de la vida social».<sup>11</sup>

De entre todas las investigaciones de Basave sobre temas antropológicos, que analiza y sitúa en su síntesis completa sobre el hombre, que es denominada por él mismo «integralismo metafísico antroposófico»,<sup>12</sup> hay que destacar su fenomenología y metafísica de la muerte. La parte más nuclear de su monografía sobre la muerte ha sido traducida al francés por el famoso historiador de la filosofía española e Hispanoamericana Alain Guy. En ella, como indica este célebre filósofo francés «avec une lucidité sans égale, le maître mexicain analyse la présence obsédante de la mort dans tous les horizons de notre existence et il nous propose un itinéraire spirituel où la mort, recevant un statut religieux, n'est plus qu'un passage à une vie meilleure».<sup>13</sup>

10. J. Zaragüeta, *Agustín Basave Fernández del Valle: Filosofía del hombre*, «Revista de Filosofía» (Madrid), 62 (1957), pp. 413-415, p. 415.

11. *Ibid.*, p. 414. Cf. I. Hollhuber, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturereich*, Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel, 1967, p. 427.

12. A. Basave Fernández del Valle, *Filosofía del hombre. Fundamentos de antroposofía metafísica*, México, Espasa-Calpe, col. Austral, 1963, p. 15. Cf. R. Fornet-Betancourt, *Entrevista con el profesor doctor Agustín Basave Fernández del Valle*, op. cit. El ilustre investigador francés Alain Guy decía del mismo que «partiendo de la doctrina aristotélica y tomista, pero también de la de San Agustín y de la «Filosofía de los Valores» (se) elabora una síntesis antropológica muy original, empapada a su vez de ontologismo teológico y de axiología» (Alain Guy, *A. Basave Fernández del Valle: Filosofía del hombre*, «Bulletin de L'Université de Toulouse», février, 1960).

13. Alain Guy, *Agustín Basave: La mort, situation-limite, et le salut*, en VV.AA., *Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique*, Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1971, pp. 167-192; p. 168: «con una lucidez sin igual, el maestro mexicano analiza la presencia insistente de la muerte en todos los horizon-

Sin embargo, la contribución más importante de Basave Fernández del Valle a la filosofía contemporánea ha sido en la metafísica, la parte de la filosofía más profunda y fundamental, y, por ello, más difícil. En su *Tratado de Metafísica. Teoría de la «habencia»* (México, Limusa, 1982) se encuentra el mensaje filosófico más maduro y personal de Basave, y, si duda, de mayor significación y alcance en la historia de la filosofía. Se intenta sobrepasar, no sustituyendo sino ahondando, la metafísica aristotélica del ente y las metafísicas modernas del racionalismo, idealismo y existencialismo, con una nueva metafísica. Su objeto es la «habencia» o la totalidad de lo que hay en el ámbito finito. Su autor ha tenido que crear este neologismo para expresar su intuición central.

Desde el primer contacto con esta sorprendente obra se tiene la impresión de estar ante una especie de «revolución copernicana» en la metafísica. Por ello el metafísico español Ismael Quiles, experto conocedor del pensamiento escolástico y de la filosofía contemporánea, y creador de la filosofía insistential, que ha escrito un prólogo excelente al libro, después de exponer la esencia de esta metafísica, dice en el mismo que: «nuestro ilustre filósofo mexicano ha dado un paso adelante en la historia de la metafísica, que necesariamente debe ser tenido en cuenta en las futuras investigaciones metafísicas».<sup>14</sup>

En este mismo, extenso prólogo, Quiles, que ha comprendido y asimilado esta nueva metafísica y ha advertido su importancia, tanta que puede hacer cambiar el centro de gravitación de las investigaciones metafísicas futuras,<sup>15</sup> señala tam-

---

tes de nuestra existencia y nos propone un itinerario espiritual, donde la muerte, recibiendo un estatuto religioso, no es más que un paso a una vida mejor».

14. I. Quiles, *Prólogo* a A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, México, Ediciones Limusa, 1982, pp. 13-23, p. 23.

15. *Ibíd.*, p. 13. Cf. E. Forment Giral, *A. Basave Fernández del Valle: Tratado de Metafísica. Teoría de la «habencia», «Espíritu»* (Barcelona), 95 (1987), pp. 103-105.

bién que «el tema es inagotable. Sin duda, en la mente del autor restan aspectos que pueden precisarse. (...) Uno de los aspectos cruciales será una ulterior confrontación de la posición de la "habencia" situada entre los entes y el Ser puro». <sup>16</sup> Esta comparación Basave Fernández del Valle la ha empezado a realizar en su último libro publicado, *La sinrazón metafísica del ateísmo* (México, Ediciones Paulinas, 1986).

El profesor de la Facultad de Filosofía de Sao Paulo y presidente de la Asociación Católica Interamericana, Stanislaus Ladusans, principal representante de la filosofía cristiana en el Brasil, en un utilísimo prólogo, en el que sintetiza las ideas principales de este libro de «teología metafísica», <sup>17</sup> explica que el autor «evidencia que las razones del actual ateísmo son de orden extrarracional y no de orden racional metafísico. El título mismo del libro: "La sinrazón metafísica del ateísmo" proclama inequívocamente la verdad por él evidenciada en numerosos capítulos, articulados entre sí orgánicamente, de que el juicio ateísta, de que Dios no existe, constituye una afirmación teórica, que no posee la evidencia objetiva. El libro hace ver claramente que la evidencia objetiva se da solamente en la afirmación opuesta de que Dios existe realmente». <sup>18</sup>

Esta obra de Basave sobre la metafísica de Dios, en la que analiza críticamente el ateísmo contemporáneo de un modo exhaustivo y presenta la doctrina de la existencia y de la esen-

16. *Ibid.*, p. 23. En este prólogo Ismael Quiles, S.I., compara la metafísica de Basave con su filosofía «in-sistencial» (Véase: I. Quiles, *Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial*, Barcelona, Miracle, 1958; y *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, Barcelona, Balmes, 1951). Declara, como consecuencia, que «para Basave se llega a la habencia por una experiencia que, a nuestro parecer, es del mismo tipo de la experiencia in-sistencial» (*Ibid.*, p. 21).

17. Cf. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la «Habencia»*, op. cit., c. 23, pp. 375-407.

18. S. Ladusans, *Prólogo* a A. Basave Fernández del Valle, *La sinrazón metafísica del ateísmo*, México, Publicaciones Paulinas, 1986, pp. 5-17, p. 9. Su conclusión es que «el doctor Agustín Basave es un filósofo cristiano insigne que (...) contribuye de una manera notable para continuar, actualizar y revigorizar la filosofía cristiana» (*Ibid.*, p. 16).

cia de Dios de la filosofía cristiana, es, como ha escrito el filósofo argentino Alberto Caturelli, «como una coronación y como una consecuencia: Una coronación de su pensamiento filosófico porque el tema —el siempre presente problema de Dios y de su posible negación— constituye la culminación de su metafísica y de toda metafísica verdaderamente tal; es también una consecuencia coherente de una ingente obra de pensador y de una ineludible militancia filosófica».<sup>19</sup>

Sobre estas tres líneas de investigación filosófica, la de la filosofía del derecho, la antropológica y la metafísica, también ha escrito Basave numerosos artículos<sup>20</sup> y ha presentado ponencias en la mayoría de congresos internacionales de Filosofía.<sup>21</sup> Todos estos trabajos, además de los veintiséis libros citados, no agotan su extraordinaria fecundidad intelectual, porque ha publicado también otros de temática cultural.<sup>22</sup>

19. A. Caturelli, *A. Basave Fernández del Valle: La sinrazón metafísica del ateísmo*, «Sapientia» (Buenos Aires), 162/XLI (1986), pp. 314-316, p. 314.

20. De entre todos ellos se pueden destacar: A. Basave Fernández del Valle, *El existencialismo, los existencialistas y la filosofía*, «Revista de la Universidad de Buenos Aires» (Buenos Aires), 13/6 (1956), pp. 431-479; Idem, *La metodología de José Vasconcelos*, «Rev. Universidad de Buenos Aires» (Buenos Aires), 26/11 (1953), pp. 461-490; Idem, *Temas y problemas de la Antropofosía metafísica*, «Diánoia» (México), 7 (1955), pp. 350-374; idem, *Hacia una filosofía integral del hombre*, «Armas y Letras» (Monterrey), 4 (1960), pp. 41-62, «Crisis» (Madrid), 26-28 (1960), pp. 105-126; Idem, *Teoría tomista de la causa instrumental y la crítica suareciana*, «Pensamiento» (Madrid), 61/16 (1960), pp. 5-40; Idem, *Exposición suareciana de la causa instrumental*, «Pensamiento» (Madrid), 62/16 (1960), pp. 189-224; idem, *Significado y sentido de la muerte*, «Humanidades» (México), 1 (1960), pp. 15-39; Idem, *Valorización del existencialismo*, «Mirador Cultural» (México), 1 (1962), pp. 73-93; Idem, *Personalidad y filosofía de Miguel de Unamuno*, «Augustinus» (Madrid), 35 (1964), pp. 343-364; Idem, *La antropología filosófica de Michele Federico Sciacca*, «Crisis» (Madrid), 58-60 (1968), pp. 165-180, etc.

21. Ha participado activamente en una treintena de congresos internacionales. Las respectivas ponencias constan en las actas de los mismos.

22. A. Basave Fernández del Valle, *Fisonomía de Hernán Cortés ante la juventud actual*, Valencia, 1948; Idem, *Ciudades y Paisajes*, Monterrey, 1948; Idem, *Homenaje al Colegio Civil. Estructura y Misión de la Universidad*, México, Ediciones «Club Sembradores de la Amistad», 1958; Idem, *La imagen del hombre en Alfonso Reyes*, Monterrey, Dep. de Extensión Universitaria de la Universidad Autónoma de Nuevo León, 1964; Idem, *Visión de Andalucía*, México, Espasa-Calpe, col. Austral, 1966; Idem, *Ser y quehacer de la Universidad. Estructura y Misión de la Universidad Vo-*

### 3. *La filosofía como propedéutica de salvación*

Para una primera aproximación a las doctrinas metafísicas centrales del sistema filosófico de Basave Fernández del Valle, la metafísica de la habencia y la metafísica de la muerte, es preciso examinar antes su concepción de la filosofía en general, que es donde se enmarcan.

No cree Basave, a diferencia de otros pensadores, que exista una filosofía hispanoamericana, en el sentido que este adjetivo califique específicamente a la filosofía. Ni se lamenta de ello, porque no cree que deba construirse. Lo que no sería posible, ya que la filosofía es sólo filosofía, y en sí misma no tiene, igual que la verdad, nacionalidad alguna. La filosofía, además, tiene un objeto universal, no puede mutilarse reduciéndola a lo regional.<sup>23</sup> Sin embargo, la expresión "filosofía hispanoamericana" es válida si se utiliza para designar los sistemas filosóficos, o las contribuciones a la filosofía, de los filósofos hispanoamericanos. En este sentido reconoce Basave que esta filosofía tiene unos peculiares caracteres distintivos. Considera que son principalmente su preferencia por la temática metafísica y su humanismo, que se explican por la tradición católica, que constituye sus raíces.<sup>24</sup>

El mismo Basave Fernández del Valle es uno de los más claros exponentes de estos rasgos al concebir la filosofía no sólo como sabiduría sino también al servicio del hombre y, por ello, como un saber del y para el hombre, o un saber de salvación. Por esto ha dicho que: «una filosofía que no sirva

---

*cacional*, México, Editorial Jus, 1971, 1.ª ed., México, Ediciones Promesa, 1983, 2.ª ed. aument.; Idem, *Visión de Estados Unidos. Vocación y estilo del norteamericano*, México, Ed. Diana, 1974, prologado por Patrick Romanell. Para un amplio panorama de casi toda su obra véase: VV.AA., *Homenaje al doctor Agustín Basave Fernández del Valle*, Monterrey, Universidad Regiomontana, Departamento de Difusión Cultural, 1984, 886 pp.

23. Véase supra nota 5.

24. Cf. R. Fernet-Betancourt, *Entrevista con el profesor doctor Agustín Basave Fernández del Valle*, op. cit., pp. 15-16.

para la salvación del hombre, es una filosofía estéril y fraudulenta.. Pues si la filosofía no es filosofía al servicio del hombre, y, por lo tanto, de su salvación, ¿para qué o para quién puede estar hecha esa filosofía?». <sup>25</sup> Es entonces solamente sofistería o logomaquia.

Al atribuirle esta finalidad a la filosofía, Basave seguiría la indicación de Santo Tomás, que se encuentra en el proemio de su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, de que «todas las ciencias y las artes se ordenan a algo uno, a saber a la perfección del hombre que es su felicidad». <sup>26</sup> Además, coincidiría totalmente con la siguiente advertencia del pensador tomista Canals Vidal: «Si la ciencia en cuanto ciencia, y la sabiduría en cuanto sabiduría, dejasen fuera de sí mismas, como no especulativamente perfectivo, el cotidiano conocimiento de los hombres y la viviente tradición de las familias y de los pueblos, habría que concluir, como en el fondo está ocurriendo en muchos casos, que la ciencia y la sabiduría tienen poco que ver con la perfección y la felicidad del hombre». <sup>27</sup>

Hay que precisar, sin embargo, que la filosofía en sí misma no salva al hombre, únicamente le ayuda a lograr la salvación. «La filosofía —indica Basave—, aunque abierta a la salvación, no nos salva. Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida misma del hombre y nos ofrece una sabiduría vital de los últimos problemas humanos». <sup>28</sup> Por ello, la concibe como «propedéutica de salvación».

Las ciencias filosóficas preparan al hombre para que pue-

25. A. Basave Fernández del Valle, *Filosofía como propedéutica de la salvación*, «Revista de Filosofía», Universidad Iberoamericana (México), 31 (1978), pp. 163-173, p. 165.

26. Santo Tomás, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, Proem.

27. F. Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981, p. 201. Se dice también que: «sería impensable como vida humana personal, una vida teórica a cuya perfección fuese totalmente ajena toda experiencia y recuerdo, toda comprensión y diálogo inteligible, referente a lo personal humano» (Ibíd.).

28. A. Basave Fernández del Valle, *Filosofía como propedéutica de la salvación*, op. cit., p. 173.

da conseguir su salvación natural, la perfección o plenitud subsistencial, y así alcanzar la felicidad. Porque, como la define Basave «salvación es, en el orden filosófico, cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión axiotrópica, esclarecimiento y realización del dinamismo ascensional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial».<sup>29</sup>

La filosofía debe explicar todas las cosas por sus razones más profundas, dando, por tanto, el sentido último de la totalidad de lo que hay; pero, al mismo tiempo, tiene que ofrecer un saber sobre los problemas humanos fundamentales. Los filósofos, concluye Basave, «debemos estudiar el ser y la esencia de las cosas por su referencia al hombre y conocer y amar al hombre por su relación a Dios»,<sup>30</sup> porque el hombre por su propia naturaleza está ordenado radicalmente a Dios. La filosofía tendrá un doble objeto, la realidad y la problemática esencial del hombre, o como indica Basave: «la filosofía es una explicación fundamental de la realidad entera y una sabiduría vital de los últimos problemas humanos».<sup>31</sup>

La ordenación salvífica de la filosofía, por pertenecer a su misma esencia no es algo secundario o accidental, y, por ello, la filosofía aunque es limitada, pero sin que conozcamos estos límites, tiene un interés vital para el hombre. La filosofía como propedéutica de salvación es absolutamente necesaria, porque «el problema de la salvación adquiere, por nuestra situación original misma, un carácter de primacía sobre cualquier otro problema».<sup>32</sup>

La importancia del problema de la salvación para el hombre se revela en que fue esta cuestión la que impulsó a los hombres a filosofar. Admite Basave que el origen del filosofar es la admiración, tal como lo pusieron Platón y Aristóteles. El

29. *Ibíd.*, pp. 172-173.

30. *Ibíd.*, p. 165.

31. *Ibíd.*, p. 166.

32. *Ibíd.*, p. 167.

primero decía que: «la pasión específica del filósofo es la admiración, pues no es otro el principio de la filosofía»,<sup>33</sup> y el segundo que: «por la admiración han empezado los hombres, ahora y antes, a filosofar».<sup>34</sup> Pero la admiración y la extrañeza que la acompaña son solamente estímulos preliminares; lo que en el fondo impele efectiva y determinadamente al hombre al saber filosófico es su propia incompletud o limitación. Porque, como específica Basave, «el hombre no puede aceptar nunca, a ningún precio, la contingencia. Por eso no cesa de buscar y de invocar un Absoluto que le salve, en cierto modo, de su contingencia. Y bien podríamos decir que esta búsqueda y esta invocación constituyen su humanidad misma».<sup>35</sup>

Este ansia de perfección y plenitud se encuentra de una manera radical en todo hombre. Lo que explica que cada hombre en mayor o menor grado sea filósofo, y, por tanto, que la filosofía sea el resultado de una actividad que pertenece a la naturaleza humana. La filosofía como disciplina científica no es más, por consiguiente, que un desarrollo sistemático y ordenado de la filosofía natural y espontánea, o una explicitación y justificación racional de lo implícito en el saber natural. La ciencia filosófica no es específicamente distinta de la sabiduría humana, sino solamente su grado supremo. Por ello, advierte Basave, «no se trata de oficio de filósofos, sino de condición de hombres. Sólo el desconocimiento de nuestra finitud nos mantendría fuera del compromiso de filosofar. La filosofía es imprescindible e inevitable».<sup>36</sup>

Toda la cultura humana se explica, en último término, por este afán de salvación del hombre, pues «el anhelo de salvación, connatural al individuo de la especie humana, es el resorte capital del hombre».<sup>37</sup> En el fondo de toda actividad hu-

33. Platón, *Teeteto*, 155d.

34. Aristóteles, *Metafísica*, I, 982 b.

35. A. Basave Fernández del Valle, *Filosofía como propedéutica de la salvación*, op. cit., p. 166.

36. *Ibid.*, p. 166.

37. *Ibid.*, p. 169.



mana se encuentra esta apetencia fundamental, porque está insertada en la peculiar naturaleza del hombre. Por ello, añade Basave que «la realidad humana es, en su más íntima textura, hambre de salvación».<sup>38</sup>

Esta «hambre de salvación» no se entiende en el mismo sentido que Unamuno. Al contrario, la concepción de Basave permite responder y corregir lo nuclear de la doctrina antropológica y teológica unamuniana. La salvación la concibe Unamuno como la mera inmortalidad. Si necesita a Dios es «para que nos salve, para que no nos deje morir del todo»,<sup>39</sup> para que nos garantice la inmortalidad personal del alma. El anhelo de salvación, que descubre en el hombre, por consiguiente, se identifica con el ansia de sobrevivir. La presenta de una forma trágica y angustiosa, por considerar que es incontrastable racionalmente, con expresiones como las siguientes: «no quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y que me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma».<sup>40</sup>

En el hambre de inmortalidad estaría, para Unamuno, el origen de las doctrinas nucleares de la filosofía, e incluso de toda la vida humana, porque se explica por esta tesis de Spinoza: «cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser».<sup>41</sup> Unamuno la asume considerando que expresa la esencia del hombre, ya que al glosarla escribe: «quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir».<sup>42</sup>

38. *Ibíd.*, p. 170.

39. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras completas*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1950-1958, T. XVI, XII, p. 441.

40. *Ibíd.*, III, pp. 172-173.

41. Spinoza, *Ética*, III, prop. 6.

42. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*, op. cit., I, p. 133.

En cambio, ha demostrado Basave, superando con ello a Unamuno, que «el hambre de salvación —más íntima y más propiamente humana que el hambre fisiológica de conservación y de perpetuación— es ese afán de salir de sí hacia la trascendencia para conquistar el perfeccionamiento integral humano». <sup>43</sup> No es verdad que, como dice Unamuno, «lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte». <sup>44</sup> Ni tampoco, que para el hombre la nada sea más aterradora que el infierno, <sup>45</sup> porque «es mejor vivir en el dolor que no dejar de ser en paz». <sup>46</sup> Porque, como convincentemente expone Basave, «en la investigación de la conciencia íntima descubrimos que estamos hechos para la felicidad, para la plenitud subsistencial aunque no podamos alcanzarla plenamente en esta vida temporal. Quisiéramos ser plenamente, mientras somos un casi nada». <sup>47</sup>

Es cierto, por consiguiente, que el hombre experimenta una necesidad de Dios, que Unamuno denominaba «hambre de Dios», <sup>48</sup> pero no para que nos asegure la propia existencia, es decir, como «un garantizador de nuestra inmortalidad personal», <sup>49</sup> no como un medio, sino como un fin, en quien encuentra la felicidad. Por ello, concluye Basave, «el hambre de salvación no es, en el fondo, sino la consciente abertura y lanzamiento de nuestro ser finito, hacia el ser infinito de Dios:

43. A. Basave Fernández del Valle, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 170.

44. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., X, p. 216.

45. *Ibíd.*, III, p. 171.

46. *Ibíd.*, XI, p. 261. También en su *Diario íntimo*, escribió: «mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba. ¿Para qué más infierno, me decía? Y esa idea me atormentaba. En el infierno —me decía— se sufre, pero se vive, y el caso es vivir, aunque sea sufriendo» (*Diario íntimo*, Madrid, Escélicer, 1970, I, p. 41).

47. A. Basave Fernández del Valle, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 172.

48. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., VIII, p. 311.

49. *Ibíd.*, VI, p. 249.

plenitud óptica del ser humano». <sup>50</sup> Por estudiar esta ordenación la filosofía es un saber para la salvación del hombre» <sup>51</sup> o una propedéutica de salvación.

#### 4. *La metafísica como teoría de la habencia*

Para que pueda cumplir su finalidad, esta filosofía debe partir de la realidad, que es donde está el hombre. Sin embargo, el estudio detenido de toda la historia de la metafísica revela que se ha dado una progresiva hipostatización del concepto abstracto del ente, objeto de la misma. Indica Basave que: «Martin Heidegger reprocha a la metafísica occidental el olvido del ser para quedarse en una investigación de la esencia del ente, sin reparar que sólo tomando al ser como punto de partida se llega a una razón comprensiva que posibilita la dualidad de sujeto y objeto, más allá de una mera metafísica de la subjetividad». <sup>52</sup>

Esta posición de Heidegger, que Basave ha analizado exhaustivamente, no le parece satisfactoria, en primer lugar porque, ciertamente «Heidegger se lamenta por el olvido del ser. Pero en que consiste este ser, nunca acaba de decírnoslo. ¿Se trata de un concepto epistemológico inicial, o bien de una idea teóricamente terminal? Las preguntas por él reformuladas: ¿qué es el ser?, ¿por qué hay ser? quedaron sin respuesta porque no la tienen en el ámbito en que se movía Heidegger». <sup>53</sup>

Además, en segundo lugar, señala Basave que «pese a su pasión por el ser y a sus valiosos esclarecimientos en torno a la "diferencia ontológica", Heidegger se queda en un "idealismo de la significación", en pura luz sin sostén entitativo, en

50. A. Basave Fernández del Valle, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 172.

51. *Ibíd.*, p. 167.

52. *Idem*, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 1, p. 28.

53. *Ibíd.*, c. 3, p. 48.

pasividad frente a un ser —sucedáneo de la divinidad— que habla históricamente al hombre —“pastor del ser”—, —“vigía del ser”—, y que se resuelve en puro acontecimiento». <sup>54</sup> También Heidegger, por tanto, ha sustantivado al ser.

Por último, le critica Basave que ante las preguntas metafísicas que propone «sólo cabe responder con la idea de Dios, pero Heidegger se encarnizó con la idea de finitud. De lo que debió dolerse no es del olvido del ser, sino del olvido de Dios». <sup>55</sup> Lo que reprocha Basave a la metafísica no es, por tanto, el olvido del ser, sino el realmente grave olvido de Dios. «Lo que verdaderamente ha olvidado gran parte de la metafísica occidental no es el ser, sino Dios. El error de la metafísica occidental, del cual no escapa Heidegger, es el haber sustantivado el ser en vez de haber ido más allá de todo ente finito». <sup>56</sup>

A este olvido le ha seguido el olvido de los seres concretos, de los entes de la realidad. Hay que distinguir el ser abstracto de estos últimos y del ser subsistente, que es Dios, porque «el ser en cuanto ser abstracto es fruto de una prescindencia simplificadora que forjamos en nuestra mente». Pero, añade Basave, «lo que resulta inadmisibile es substantivar ese esquema y hablar del “ens commune” y de sus trascendentales y predicamentos olvidándose del ser en cuanto ser concreto de los entes. Me parece que este olvido es el principal causante del desprestigio en que ha caído la vieja ciencia del ser». <sup>57</sup>

La metafísica no puede partir de un ser abstracto, porque «la realidad está antes que el mundo prefabricado de conceptos. No hay un solo ser ni un super-ser omnienglobante. (...) Estamos instalados en la realidad. Desde ella debemos partir, en vez de descender desde el concepto». <sup>58</sup> Pero sin prescindir tampoco de él. Con este nuevo punto de partida, considera

54. *Ibíd.*, c. 1, p. 28.

55. *Ibíd.*, c. 3, p. 48.

56. *Ibíd.*, c. 1, p. 28.

57. *Ibíd.*, c. 8, p. 114.

58. *Ibíd.*, c. 1, p. 25.

Basave que se efectúa un verdadero «giro copernicano»,<sup>59</sup> porque, dado que la realidad no puede incluirse en el concepto de ser, ya que «la realidad siempre será mucho más rica que el concepto que de ella nos forjemos»,<sup>60</sup> lo que se hace es que este concepto esté incluido en la totalidad, que se toma como origen.

Esta totalidad no es un universal abstracto, sino un universal concreto, que Basave denomina “habencia”. El mismo confiesa que: «me veo precisado a utilizar el neologismo “habencia” porque necesito un sustantivo y el verbo haber suele utilizarse en forma trivial». <sup>61</sup> Este nuevo término designa el «conjunto indiscriminado de todos los entes y de todas las posibilidades, la forma general de presentarse el ente y la posibilidad, la estructura de ofrecimiento primordial». <sup>62</sup> Por consiguiente, “en última instancia, la habencia es el horizonte de lo que hay. En el horizonte de lo que hay están lo concreto y lo abstracto, los entes reales y las ficciones, los universales y los valores, la realidad como sentido y el continuo de la realidad. La habencia presenta un contexto lógico y un contexto existencial». <sup>63</sup>

La habencia no se puede identificar con la esencia, porque «el “hay”, el campo de la “habencia” está antes que el “ser tal”, que la taleidad de la cosa (...). La habencia no es la esencia». <sup>64</sup> Tampoco es el ser o *esse*, ya que «el ser es la primera epifanía de la habencia, la actualidad de lo habencial

59. Cf. R. Fornet-Betancourt, *Entrevista con el Prof. Dr. Agustín Basave Fernández del Valle*, op. cit., p. 5; E. Forment Giralt, *A. Basave Fernández del Valle. Tratado de Metafísica. Teoría de la «habencia»*, op. cit., p. 103.

60. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 1, p. 25.

61. *Ibíd.*, c. 1, p. 32.

62. *Ibíd.*, c. 1, p. 26.

63. *Ibíd.*, c. 1, p. 32. «Por encima y por debajo de los múltiples entes está la unidad de la habencia. La multiplicidad concreta de cosas, sucesos y posibilidades deficientes se comunican dentro de la totalidad, de alguna manera, para subsistir y para revestir sentido» (*Ibíd.*, c. 26, p. 427).

64. *Ibíd.*, c. 1, p. 26.

respectivo en el mundo». <sup>65</sup> La habencia es algo más último o profundo que el ser, puesto que «el ser sin la habencia no es realidad porque no tiene campo para ofrecerse. El verbo haber indica que las cosas han o tienen algo. Este “hay” está antes del ser, es el pro-ser de las cosas». <sup>66</sup> Ni tampoco es el ente, ya que este último es «la unidad estructural de la cosa que es» <sup>67</sup> y la habencia es «el modo primario de entrar en presentación dentro del contexto». <sup>68</sup>

Declara Basave, dando una descripción más precisa de esta totalidad, objeto de su metafísica, que en ella la habencia es concebida «como ofertividad contextual, como presencia sintáctica plural e ilimitada, como urdimbre omnienglobante de entes reales, entes ideales, entes posibles y entes ficticios con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y confluencias». <sup>69</sup> La metafísica tendrá que definirse, por tanto, como «una ciencia de la habencia en cuanto habencia y una ciencia del fundamento absoluto de la habencia», dado que esta totalidad se me ofrece como finita, contingente y mudable, y, por ello exigiendo un fundamento. No obstante, la metafísica de la habencia es «una sola y misma ciencia universal y fundamental, aunque sea bipolar». <sup>70</sup>

También debe advertirse que si «el “hay Dios” es más originario que el “hay ser” y que el “hay ente”, porque Dios es el que hace que haya, Dios es el fundamento de la metafísica y, por consiguiente, no es ya un puro problema metafísico. Es más originario que suyo». <sup>71</sup> De manera que «lo que hay es

65. *Ibíd.*, c. 1, p. 27.

66. *Ibíd.*, c. 1, p. 26.

67. *Ibíd.*, c. 1, p. 27.

68. *Ibíd.*, c. 1, p. 26.

69. *Ibíd.*, c. 1, p. 28.

70. *Ibíd.* Para Basave «la metafísica tiene por objeto general el conocer la habencia en cuanto habencia (totalidad de cuanto hay en el ámbito finito, con sus primeros principios, conocido como totalidad); y por objeto especialísimo, la suprema Realidad Absoluta que sirve y es punto de convergencia y coincidencia retrospectiva y prospectiva de la habencia» (*Ibíd.*, c. 26, p. 426).

71. *Ibíd.*, c. 1, p. 27.

la habencia; lo que hace que haya es la trascendencia. Lo que hay es más o menos describible, analizable y comprensible. Lo que hace que haya no alcanza a describirse, analizarse y comprenderse del todo». <sup>72</sup>

De acuerdo con todas estas explicaciones, define Basave la habencia declarando que: «la habencia es una unidad trabada y dinámicamente interrelacionada de la totalidad de los entes y de las posibilidades en sus mutuos condicionamientos. Habencia condicionante y totalizante. Totalidad estructural. Comunidad participativa. (...) Esta totalidad supraintegrada, que no es la indefinitud del ser, es presencia unificadora, sintáxis óptico-lógica, contexto de cosas y sucesos, sentido que permea el universo teleológicamente, participación del Ser fundamental, subsistente por sí». <sup>73</sup>

Hasta ahora en la metafísica ha imperado lo que Basave llama el «ideísmo», porque se ha hipostasiado la idea de ente, que no sólo es un mero concepto, sino que además está vacío. Por ello, se ha propuesto «abandonar una metafísica construida sobre la idea del ser, que, como lo ha visto Hegel es una idea vacía, para instaurar una nueva metafísica basada en la habencia». <sup>74</sup> La metafísica no puede partir de los universales abstractos, sino de la universalidad o totalidad de lo concreto, de lo que hay. De manera que: «en lugar de instalarnos en las ideas, hay que instalarnos en la realidad, en la habencia. No debemos movernos, primeramente entre ideas, para abordar las cosas indirectamente». <sup>76</sup>

No se accede a la habencia a través de los conceptos, «a la habencia no llegamos por vía de predicación sino por vía de

72. *Ibid.*, c. 23, p. 377.

73. *Ibid.*, c. 3, pp. 52-53.

74. *Ibid.*, c. 3, p. 54.

75. *Ibid.*, c. 3, p. 53.

76. *Ibid.*, c. 3, p. 54. Añade Basave: «A las cosas mismas, dijo Husserl, aunque él mismo haya traicionado su lema. A la habencia misma, diríamos nosotros parafraseando a Husserl, para que el imperativo no resulte tan cóscico» (*Ibid.*).

instalación». <sup>77</sup> Se comprueba en el hecho de que nos preguntemos por la habencia, porque «¿si no estuviese instalado en la realidad, cómo podría preguntar por ella?». <sup>78</sup> Además el hombre debe poseer algún tipo de conocimiento de la habencia; de lo contrario también sería imposible la pregunta. Por consiguiente, «tengo un presaber atemático de la habencia, que precede a todo conocimiento explícito de los entes y se conrealiza con ellos, como condición de su posibilidad». <sup>79</sup>

Este «saber atemático, pre-científico, pre-filosófico» <sup>80</sup> de la habencia es un conocimiento inmediato de la misma, que además me es presente porque estoy en ella instalado. Se trata por tanto, de una intuición que me proporciona una «certeza inmediata de semejante habencia». <sup>81</sup> Asimismo, al intuir la habencia, intuyo unos primeros principios metafísicos.

Además de los primeros principios del ente: el principio de no-contradicción, el de identidad, el de razón suficiente y el de conveniencia; Basave descubre en la habencia cinco primeros principios propios de ella. El principio de presencia, que tiene esta formulación: «todo cuanto hay está de algún modo presente». El principio de participación, que afirma la «inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal y entes que son en la medida en que se parecen parcialmente al Ser Absoluto». El principio de sentido, que

77. *Ibíd.*, c. 3, p. 54.

78. *Ibíd.*, c. 1, p. 29. El hombre, explica Basave, «al tomar conciencia de que pregunta por la realidad y por la habencia —que es más que la realidad— se mira como ser interrogante y se contempla como ya implantado en la realidad de todo cuanto hay, en el conjunto contextual y sintáctico de la habencia» (*Ibíd.*).

79. *Ibíd.*, c. 1, p. 35. Precisa Basave que: «No se trata de un contenido óntico exacto y en detalle, sino de una necesidad trascendental, de una necesidad apriorística» (*Ibíd.*).

80. *Ibíd.*, c. 1, p. 30.

81. *Ibíd.*, c. 1, p. 35. De manera que: «el choque con la realidad es la experiencia metafísica primigenia, prelógica (...) La presencia de la habencia es patente en la realidad antes de toda conceptualización (...) Con esa vivencia prelógica de la realidad estamos viviendo, sin saberlo bien todavía, la habencia» (*Ibíd.*, c. 26, p. 434).



dice: «todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexas». El principio de contexto, que se expresa así: «todo cuanto hay se ofrece en marco lógico y en marco existencial». Por último, el principio de sintaxis, cuya fórmula es «todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo».<sup>82</sup>

A partir de esta intuición central, inicia su labor esta nueva metafísica. La misma habencia es también quien la posibilita, puesto que, explica Basave, «la riqueza sintética y potencial de la habencia tiene que ser analizada, a fin de captar el contenido de la totalidad de cuanto hay, hasta donde puede hacerlo la humana inteligencia. Intuición y análisis combinados para desentrañar el orden interno, sus causas y principios que la habencia supone».<sup>83</sup>

##### 5. *Importancia de la metafísica basaviana*

En su *Tratado de Metafísica*, Basave, después de exponer su concepción de la habencia y el sentido y la necesidad de la metafísica que funda, analiza en más de veinte capítulos, muy extensos y consistentes, los temas fundamentales de esta ciencia, que no se pueden, por ello, exponer aquí. Hay que indicar, no obstante, que en esta reelaboración de la temática tradicional de la metafísica muchos de sus problemas se resuelven de una manera más simple y convincente; y ello sin rechazar la mayoría de las soluciones clásicas, sobre todo las de Santo Tomás, San Agustín y la filosofía cristiana, en general, porque se conservan, aunque situándolas a otro nivel. Como afirma Quiles «esta inmensa contribución, viene a ser de hecho una «*Summa*» de la metafísica, que deberán tener presente los filósofos de hoy y del futuro».<sup>84</sup>

82. *Ibíd.*, c. 1, p. 38. Véase el c. 7, pp. 93-110.

83. *Ibíd.*, c. 4, pp. 64-65. Se pasa, por tanto, de una «vaga intuición del sentido común» a una «visión intensiva del metafísico» (*Ibíd.*).

84. I. Quiles, *Prólogo* a A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., p. 22.

Una aportación a la metafísica contemporánea con una obra de tales características, en la que desde sus inicios se advierte que es el fruto de muchos años de estudio y pensamiento de su autor, no ha pasado desapercibida. A pesar de que hace tan sólo cuatro años que ha salido a la luz pública, han aparecido ya muchos escritos sobre ella, e incluso ha provocado polémicas, porque sorprende o extraña su nuevo enfoque. Aunque no siempre ha sido comprendida exactamente, ni, por ello, plenamente advertida su importancia en la historia de la metafísica.

La razón de su difícil asimilación y de su plena valoración la ha dado el conocido profesor italiano Sergio Sarti al escribir: «non facile si presenta il compito di dare un giudizio complessivo sull'opera (...) Una opera come questa ha bisogno di un certo tempo per essere valutata compiutamente».<sup>85</sup> Además, como ya había advertido Quiles, al confesar que sobre esta metafísica: «pensamos que está llamada a alcanzar una indudable trascendencia. Pero ésta puede ser mayor o menor según los tiempos le sean favorables o no. Hay siempre un imponderable, más allá del valor objetivo de las intenciones de los filósofos y de sus auténticas conquistas, por el que éstas logran mayor resonancia en el escenario de la filosofía y de la cultura humana».<sup>86</sup>

Aunque deba esperarse más tiempo para una íntegra comprensión y evaluación de esta seria investigación metafísica de Basave, se puede ya adelantar con Sergio Sarti que: «qualcumque sia il giudizio definitivo che se ne voglia dare, resta devoroso il riconoscimento per uno sforzo piú che notevole per la vastità di orizzonti e per la varietà degli argomenti,

85. S. Sarti, *Agustín Fernández del Valle: Tratado de Metafísica. Teoría de la habencia*, «Filosofía Oggi» (Génova), 2 (1984), pp. 233-236: «no se presenta fácil la tarea de dar un juicio general sobre la obra (...) Una obra como ésta necesita de un cierto tiempo para ser valorada completamente» (p. 236). Cf. J. Rubén Sanabria, *Un modo de filosofar: Agustín Basave*. «Revista de Filosofía» (México), 45 (1982), pp. 489-515; 47-48 (1983), pp. 413-449.

86. I. Quiles, Prólogo a A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., p. 22.

doppiamente degno di apprezzamento in un tiempo come il nostro, in cui si tende a chiudersi in minute ricerche settoriali». <sup>87</sup>

A este doble mérito de la labor de Basave debería Sarti añadir otro, tan evidente como los que ha indicado pero mucho más importante: la constitución de la metafísica aceptando las tesis del vitalismo y sobre todo del existencialismo, que se oponen a la utilización de los conceptos del entendimiento, por ser abstractos, siendo la realidad concreta. Explícitamente manifiesta Basave que: «tras la crisis de los universales y del idealismo, los hombres del siglo xx no queremos quedarnos prendidos en la retícula del concepto ser. Queremos ir a su realidad misma en los entes concretos». <sup>88</sup> Comparte, por tanto, con estas corrientes contemporáneas «una vera fame del concreto ed un conseguente orrore dell'astratto». <sup>89</sup> Sin embargo, no se detiene en las cosas o entes concretos, pues añade: «y más allá de esta realidad queremos llegar hasta el seno de todo cuanto hay», <sup>90</sup> a la habencia, y, sobre este punto de partida, elaborar la metafísica.

El recelo de Basave hacia los universales abstractos y, por tanto, hacia el concepto de ente, no es total. Sólo rehusa la idea de ente como objeto de la metafísica, ya que la habencia, que la substituye, también la incluye, igual que a todas las restantes ideas. Por esto la metafísica de la habencia, aún

87. S. Sarti, *Agustín Basave Fernández del Valle: Tratado de Metafísica. Teoría de la habencia*, op. cit., p. 236: «Cualquiera que sea el juicio definitivo que quiera dársele, queda el reconocimiento debido por un esfuerzo más que notable por la extensión de los horizontes y por la variedad de los argumentos, doblemente dignos de apreciación en un tiempo como el nuestro, en el que se tiende a encerrarse en pequeñas investigaciones sectoriales».

88. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 3, p. 52.

89. S. Sarti, *Agustín Basave Fernández del Valle: Tratado de Metafísica. Teoría de la habencia*, op. cit., p. 234: «una verdadera hambre de lo concreto y un consiguiente horror a lo abstracto».

90. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 3, p. 52.

teniendo muchos puntos de contacto, como reconoce su autor, con la metafísica de la «realidad» de Zubiri,<sup>91</sup> se diferencia de ella, según lo advierte también Basave, primero «porque la habencia entendida como la totalidad de cuanto hay abarca mucho más que la realidad. Hay entes que no son reales sino ideales o fantásticos. Hay también posibilidades que no son, pero que pueden ser. El primer inteligible es la habencia y no la realidad, aunque la habencia se manifieste, las más de las veces, en entes reales».<sup>92</sup>

En segundo lugar, son distintas ambas metafísicas, porque Basave tampoco está de acuerdo con Zubiri en la concepción de la esencia como siendo siempre individual, pues le parece que «por este camino se problematiza en exceso la construcción de una metafísica (...) Es sano el realismo concretivo de Zubiri —tan hispánico en su espíritu— mientras la desconfianza hacia lo eidético no llegue a la descalificación o la supresión de entidades ideales».<sup>93</sup>

La metafísica de la habencia aún está mucho más distante de la metafísica del ser de Santo Tomás. Primeramente porque la habencia o totalidad de cuanto hay es totalmente diversa del ser descrito por Santo Tomás, que es un principio constitutivo de los entes, acto primero y perfección suprema, pero participado según la limitación de la esencia del ente.<sup>94</sup> No parece, por tanto, que se comprenda cabalmente lo que es la habencia, ni la metafísica que funda, cuando se dice, por

91. Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962. Véase: A. Guy, *La conception de l'essence chez Zubiri*, «Annales de la Faculté des lettres de Toulouse», VII (1968) y A. López Quintas, *Pensadores cristianos contemporáneos. Haecker, Wust, Ebner, Przywara, Zubiri*, Madrid, BAC, 1968, pp. 306-372.

92. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 3, pp. 56-57.

93. *Ibid.*, c. 3, p. 57.

94. Cf. E. Forment, *El «esse» en Santo Tomás*, «Espíritu» (Barcelona), 87 (1983), pp. 59-70; *Idem*, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Publicaciones y Ediciones Universidad de Barcelona, 1984, 2.<sup>a</sup> ed. c. IV. Todos los representantes de la llamada *Escuela Tomista de Barcelona*, desde sus inicios con el P. Ramón Orlandis (1873-1958), siempre han expuesto y desarrollado esta doctrina del ser de Santo Tomás.

ejemplo, «la habencia en realidad no es sino el ser o existencia, por lo que la exposición es substancialmente tomista».<sup>95</sup> Además, el mismo Basave lo niega explícitamente con estas palabras: «Santo Tomás nunca llegó a distinguir entre la totalidad de cuanto hay —lo que nosotros denominamos la habencia— y el ser».<sup>96</sup>

Por otra parte, en la metafísica aristotélico-tomista no es necesario renunciar al concepto de ente en cuanto ente, y partir de lo concreto o de las esencias individuales, para no perder el contacto con la realidad viva y palpitante. Su profunda metafísica del conocimiento explica que el entender consiste en manifestar y declarar lo que las cosas son, o decir su esencia, y esta expresión de la realidad es el concepto, constituido y formado al entender.<sup>97</sup>

El entendimiento, según Santo Tomás, expresa por el concepto las esencias de las cosas. Por esto decía Hegel: «la antigua metafísica tenía un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía, en efecto, de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concierne a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero; de manera que no tomaba las cosas en su inmediatez, sino en la forma del pensamiento, como pensadas».<sup>98</sup>

95. T. Urdanoz, *Historia de la filosofía*, vol. VIII, Madrid, BAC, 1985, c. 8, *La filosofía de inspiración cristiana*, p. 507.

96. A. Basave Fernández del Valle. *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 3, pp. 49-50.

97. Enseña Santo Tomás que «todo inteligente en acto, por lo mismo que entiende en acto, forma dentro de sí la concepción de la cosa entendida, que proviene de la virtud intelectual y procede de su conocimiento» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, 1. q. 27, a. 1). Juan de Santo Tomás explica, por ello, que: «el acto que forma el objeto es el conocimiento, pues conociendo forma el objeto y «formándolo» lo entiende; porque simultáneamente lo forma y es formado y lo entiende, como si la vista viendo formase lo que ve, simultáneamente vería y formaría el objeto visto» (Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, d. 32, a. 5, n. 5). Véase: F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento. A la luz de Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.

98. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ed. Solar/Hachette, 1968,

También se reconoce que las cosas que verdaderamente son no son las ideas o los universales inteligibles, sino los individuos concretos; pero, como enseñaba Aristóteles frente al platonismo, para sostenerlo hay que admitir su carácter no inteligible. De manera que lo singular es inadecuado en acto para ser entendido, y ello por ser material. Afirma, por esto, Santo Tomás que: «el entendimiento es de lo universal y no de lo singular, porque la materia es principio de individuación»;<sup>99</sup> en cambio, lo universal, por ser inmaterial, es inteligible, o, con palabras de Santo Tomás, «lo universal en tanto es inteligible en cuanto es separado de la materia».<sup>100</sup>

Estas dos tesis correlativas de Santo Tomás, la no inteligibilidad de lo singular sensible y la inteligibilidad directa del universal, basadas en las afirmaciones de Aristóteles de que lo universal es entendido y lo singular es percibido,<sup>101</sup> se explican por la estructura hilemórfica de lo concreto sensible. Aunque no es el hilemorfismo el que las funda, sino que esta doctrina sobre la constitución de las esencias corpóreas viene exigida por el hecho de que un predicado universal inteligible puede ser dicho de un sujeto, y que éste, aún siendo sujeto de lo que se predica, no pueda él mismo ser dicho.

Según esta doctrina aristotélica, las cosas sensibles están constituidas por un elemento potencial, la materia, que es recipiente de la forma, el otro elemento, que, en cambio, es actual. La materia explica la accidentalidad de los singulares materiales, o el que no sean inteligibles, pues es el principio de individuación, o aquello que hace posible la pluralidad en una misma especie y la diversidad o la singularidad de sus individuos.<sup>102</sup>

La esencia del singular material, por consiguiente, no es

Introd., p. 23. Cf. F. Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, op. cit., p. 54.

99. Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 44.

100. Idem, *Quaestiones Disputatae. De veritate*, q. 2, a. 2, ad. 4.

101. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982a, 5.

102. Santo Tomás, *De ente et essentia*, c. II.

inteligible porque está atravesada de la «accidentalidad» que le confiere la materia.<sup>103</sup> Pero esta misma esencia real puede considerarse en el entendimiento sin incluir lo individuante, es decir, como esencia abstracta. A esta esencia ideal le faltan, por tanto, los caracteres individuantes, que contiene cuando está realizada en los individuos, pero conserva la forma, por ello es inteligible. De este estado de abstracción, o desmaterialización y desindividuación, de las esencias deriva su universalidad, porque por ser abstractas guardan una relación uniforme con todos los individuos de donde se han abstraído, representándolos igual e indistintamente. Por ello, se les puede conocer por lo que tienen de esencial y se les puede predicar esta esencia que expresa el concepto.<sup>104</sup>

Así pues, la materia y la forma dan razón de que lo que se predica universalmente de la cosa diga lo que es esencialmente esta cosa singular. Santo Tomás dice, por ello, que «las esencias de las cosas no son nada más que las cosas mismas, a no ser accidentalmente, lo que ocurre en todo lo que tiene la forma recibida en la materia, porque se da en tales cosas algo extrínseco a sus principios específicos».<sup>105</sup> Los predicados universales dicen lo que es esencialmente lo concreto. De manera que, con ellos, se entiende de modo abstracto lo que en la cosa singular existe de modo concreto. Se entiende, por tanto, lo mismo, pero de distinta manera.

En el tomismo, por consiguiente, con el contenido objetivo

103. Indica Santo Tomás que: «lo singular en las cosas materiales no puede nuestro entendimiento conocerlo directa y primeramente. La razón de ello es que el principio de la singularidad en las cosas materiales es la materia individual (...), por lo que nuestro entendimiento no es cognoscitivo directamente más que de lo universal» (Santo Tomás, *Summa Theologiae* (q. 86, a. 1).

104. La esencia —explica Santo Tomás— «tiene en el entendimiento un ser abstraído de todo lo individuante, y por esto tiene una noción uniforme para todos los individuos que existen fuera del alma, según que igualmente es la semejanza de todos y conduce al conocimiento de todos» (Santo Tomás, *De ente et essentia*, c. IV.).

105. Santo Tomás, *In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*, III, lect. 8 n. 705. Cf. F. Canals Vidal, *Historia de la Filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1976, p. 227.

del concepto abstracto y universal de ente, no se abandona la realidad concreta, al contrario, se explica en lo esencial. Puede ser así el objeto de la metafísica, que parte metódicamente de la abstracción.

Aunque deba esperarse que transcurra más tiempo para que desaparezcan estas malas interpretaciones de la metafísica de la habencia y para que se la sitúe en el lugar que merece, lo que casi siempre ha sucedido con las obras básicas y originarias; sin embargo, ya por estos tres méritos descritos, innegables por su manifiesta evidencia, merecería una mayor difusión. Probablemente si esta nueva metafísica hubiese aparecido en Alemania, Francia, Inglaterra, etc., en vez de hispanoamérica, sería mucho más conocida y, sin duda, sería valorado el propósito y el esfuerzo de Basave Fernández del Valle igual, por lo menos, que el de otros grandes metafísicos del siglo xx. No obstante, lo verdaderamente importante es que este gran filósofo mexicano haya constituido y desarrollado la metafísica de la habencia.

#### 6. *La metafísica de la habencia y el integralismo antroposófico*

La metafísica de la habencia, por pertenecer a la filosofía concebida como propedéutica de salvación o como preparación para el logro de la plenitud subsistencial y de la felicidad que le acompaña, participa de esta finalidad. Confiesa Basave que «por eso hablo de la metafísica como propedéutica de la salvación».

Esta nueva metafísica, por consiguiente, tiene un doble objetivo: el estudio de la habencia y el saber sobre el hombre. Este último es el principal, porque el conocimiento de lo que hay es únicamente un medio para resolver la problemática humana. Por esto dice Basave que: «la metafísica no es una simple búsqueda especulativa de un conocimiento desinteresado de todo cuanto "hay", del ser y del ente. Conocemos el uni-



verso para conocernos, para saber lo que hay que hacer para ser mejores y, si es posible ser, en plenitud subsistencial».

Los dos objetos de la metafísica, la verdad y el bien, se exigen mutuamente, porque, como declara Basave, «busco la verdad para ser en plenitud, pero nunca he pensado que sea factible una plenitud escindida de la verdad. No puedo separar nunca la sabiduría metafísica de la plenitud subsistencial. Porque lo que busco en el campo de la habencia es un bien cuya posesión sacie todo mi afán de plenitud subsistencial y confiera la paz anhelada. Contemplación y posesión del valor supremo y personal».<sup>106</sup>

En la unión de las dos finalidades se encuentra todo el sentido de la metafísica. Por ello, propone Basave «fundir la búsqueda de las causas con el afán de salvación, en una actitud mixta, la única genuinamente existencial. Mucho mejor y más importante que el abstracto saber la verdad es el estar-en-la-verdad».<sup>107</sup>

La metafísica, por tanto, además de una Ontología o Metafísica general, cuya tarea consiste en «la explanación de este haber o habencia»,<sup>108</sup> conteniendo una «Analítica ontológica»<sup>109</sup> y una «Ontología modal», incluye una metafísica antropológica, o, como la llama Basave, una «Antroposofía metafísica»<sup>110</sup> que estará, por consiguiente fundamentada, por la parte general de la metafísica o metafísica de la habencia en sentido estricto.

A veces los comentaristas de su pensamiento, han presentado la visión del hombre que ofrece esta metafísica como afín a las de las corrientes existencialistas. Incluso, por ella, se ha denominado a su sistema «existencialismo católico». Sin

106. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 26, p. 437.

107. *Ibíd.*, c. 23, p. 376. Cf. *Ibíd.* c. 1, p. 36.

108. *Ibíd.*, c. 8, pp. 111-138.

109. *Ibíd.*, c. 9, pp. 139-158.

110. *Ibíd.*, c. 18, p. 263.

embargo, la antropología metafísica de Basave sobrepasa a la del existencialismo, y, por ello, no se da una convergencia entre ambas.

Ciertamente que esta filosofía del hombre es existencial, porque parte del hombre concreto y singular y de sus experiencias vitales reales y también utiliza como método el análisis existencial, igual que los existencialistas. El mismo Basave lo indica diciendo que: «tenemos la certeza de que antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre; antes de la adecuación del juicio y de lo real humano, se da la adecuación vivida del entendimiento mismo con la realidad humana. La percepción de una existencia que me es dada en sí misma —y no primariamente en orden a mí mismo— está antes que cualquier otra cosa».<sup>111</sup>

No obstante, no se renuncia al pensamiento objetivo, porque, añade Basave, «sería lamentable sacrificar la estructura racional y la solidez objetiva en aras de los análisis subjetivos y de la atmósfera existencial. Evocación y definición son indispensables para la vida del espíritu. Quedarse en puras descripciones y postular la inexistencia de lo indescriptible es negar la reflexión metafísica y es cercenar al espíritu humano en su parte más noble».<sup>112</sup>

No es posible quedarse en una mera descripción de vivencias, sino que es preciso buscar su sentido y el del ser humano en que se dan. Los mismos análisis subjetivos, por consiguiente, exigen y conducen a una explicación racional del hombre, a una antropología metafísica. De ahí que concluya Basave: «Sobre las vivencias, con todo su calor vital, puede operar la

111. *Ibíd.*, c. 18, p. 264. Añade, por ello, que «jamás comprenderemos el significado de la existencia humana estudiando desde fuera —y sólo desde fuera— los datos humanos» (*Ibíd.*).

112. *Ibíd.*, c. 18, p. 264. Afirma también que: «sumergirse en el drama de la existencia y su destino podrá ser una experiencia todo lo necesaria e interesante que se quiera, pero por sí misma no es una filosofía» (*Ibíd.*).

mente a posteriori dándoles una explicación racional y derivando de ellas las conclusiones debidas». <sup>113</sup>

Hay un segundo punto, mucho más nuclear, en el que la antroposofía de Basave también supera a los existencialismos, y, por tanto, diverge de ellos. Porque no comparte su tesis, común, aunque con distintas matizaciones, a todas las posiciones existencialistas, de que, por lo menos en el hombre, la existencia precede y tiene prioridad sobre la esencia, ya que ésta no viene dada sino que cada uno se constituye la suya propia desde su existencia. De manera que el hombre no es, sino que se hace; y, por ello, se inventa a sí mismo, o se autoconstituye, con total libertad, no siguiendo algo externo a sí mismo u objetivo, sino con un proyecto subjetivamente suyo.

En cambio, para Basave, tal como él mismo declara, «el ser del hombre no se reduce a puro quehacer. Ciertamente está forzado a hacerse, pero dentro del marco de su estructura permanente. Cabe hablar de una onto-determinación del hombre siempre que esa auto-construcción ontológica discorra dentro de los límites de la esencia humana (...) No decidimos ser o no ser hombres. No podemos cambiar nuestra naturaleza humana por una naturaleza angélica o por una naturaleza puramente animal (...) La libertad metafísica o poética tiene sus limitantes». <sup>114</sup>

La reflexión metafísica sobre el hombre de Basave Fernández del Valle no es un existencialismo, sino que se podría llamar «integralismo antroposófico». <sup>115</sup> Esta denominación del propio autor queda justificada de un modo sintético con las siguientes palabras del filósofo italiano Michele Federico Sciacca: «la obra del profesor Basave (...) se enfrenta al pro-

113. *Ibíd.*, c. 18, p. 264. En definitiva, los métodos subjetivos y objetivos no son «incompatibles, sino complementarios» (*Ibíd.*).

114. *Ibíd.*, c. 18, p. 269.

115. *Idem*, *Filosofía del hombre*, México, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1963, 2.ª ed., p. 5. Cf. R. Fernet-Betancourt, *Entrevista con el Prof. Dr. Agustín Basave Fernández del Valle*, op. cit., p. 7.

blema que es el hombre en la complejidad de todos sus aspectos». Lo característico de su antropología es la consideración de todo el hombre, el querer abarcar todas sus estructuras, e incluso la dinamicidad ascendente de su esencia.

Añade, por esto, Sciacca que su objeto es «eso concreto que es el hombre, con sus problemas eternos que le son connaturales, con sus inquietudes y sus esperanzas, con su existencialidad y su esencialidad, con su muerte y con su inmortalidad; eso concreto que es el hombre en todas sus dimensiones (la social, la moral, la religiosa, etcétera)». Y en su metafísica integralista antroposófica, concluye Sciacca, «eso concreto que es el hombre, Basave lo examina, lo analiza, lo profundiza con una viva participación y una ansiosa persecución».<sup>116</sup>

Esta metafísica del hombre no sólo es integral por estudiar todos sus aspectos, sino también porque trata de integrarlos o componerlos para ofrecer una unidad. Procura encontrarla, puesto que en todas las dimensiones humanas se manifiesta una naturaleza dual. El hombre, como describe Basave, es un «ser de fronteras, extraña amalgama de natura y cultura, de causalidad material y de libertad axiológica, vive sus internas detonancias porque antes ya de por sí, constitutivamente, es un monstruo metafísico, una mezcla de bruto y de ángel, de organismo vivo y de espíritu, de tiempo y de eviternidad, de espacio y de inespacialidad».<sup>117</sup>

Por esta dualidad el ser humano se distingue del animal. Explica Basave que: «el animal —al fin pura naturaleza— se deja conducir necesariamente por sus instintos. Le es imposible transgredir el orden natural. El hombre, en cambio, es un bifronte anfibio. Vive dos mundos —que en él se encuentran— sin poder vivir bien en ninguno de los dos. Es natura

116. M. F. Sciacca, *Prólogo* a A. Basave Fernández del Valle, *Filología del hombre. Fundamentos de antroposofía metafísica*, op. cit., p. 9.

117. A. Basave Fernández del Valle, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 169.

y cultura. Está parcialmente determinado por su animalidad y es, a la vez, libertad (...). Mientras el animal viene definido, el hombre viene tan sólo bosquejado».<sup>118</sup>

Para nuestro filósofo, esta extraña situación humana da razón de que en su vida «el hombre no sólo tiene conflictos, sino que ya de por sí es un conflicto por su naturaleza dual: alma y cuerpo, bruto y ángel, tiempo y eternidad, nada prehistórica y destino absoluto».<sup>119</sup> Por ello, precisa Basave, «en el *ens contingens* que es el hombre, hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad. Cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada (vertiente de la angustia) está sostenido por alguien (vertiente de la esperanza)».<sup>120</sup>

Los sentimientos de angustia y esperanza que se dan en el hombre son inseparables e inevitables, porque revelan una dualidad metafísica más profunda de la que emergen. Según Basave, «la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial».<sup>121</sup> La angustia es el sentimiento que surge del desamparo ontológico del hombre y el de esperanza es fruto de su afán de plenitud subsistencial.

Además, las dos parejas están constituidas por elementos opuestos. «Desamparo ontológico y afán de plenitud subsistencial son principios antagónicos —como lo son la angustia y la esperanza, sus correspondientes psicológicos— que luchan entre sí y a la vez se condicionan mutuamente». Se exigen uno

118. Idem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 18, p. 288.

119. Idem, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 170.

120. Idem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 18, p. 288.

121. *Ibíd.*, c. 18, p. 288. «Los vaivenes de la vida se deben al predominio del sentimiento de nuestro desamparo ontológico o al predominio del sentimiento de nuestra plenitud subsistencial» (Idem, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 170).

al otro, añade Basave, porque: «el afán de plenitud subsistencial existe sólo en función de superar nuestro desamparo ontológico. Y nuestro desamparo ontológico se hace tan sólo patente porque tenemos un afán de plenitud subsistencial».<sup>122</sup>

Por presuponerse y oponerse mutuamente, entre estos dos principios de la estructura metafísica y psicológica del hombre hay una especie de dialéctica, en la que no hay superación, como en la hegeliana, pero sí una cierta unidad. Basave la compara con la que se consigue en el contrapunto musical, al explicar que «estos momentos se conciertan orgánicamente en toda vida humana, en forma análoga al contrapunto que logra la unidad de heterogéneos conservando la integridad de cada canto, pero colocándolos adecuadamente en el concierto».<sup>123</sup>

Para el hombre, «vivir —apunta Basave— es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal y pre-sentir la plenitud de la subsistencia».<sup>124</sup> La existencia simultánea de ambos sentimientos, que quedan superpuestos, constituye una unidad armónica o una coordinación de ambos en una totalidad. No obstante, tal unidad no es perfecta, porque por un lado, advierte Basave, «la plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero, a su vez, el desamparo se ve corregido, amparado en parte, por el afán de plenitud subsistencial que se proyecta con toda su intención significativa».<sup>125</sup> Por otro lado, ésta coexistencia dialéctica está más inclinada al primer momento, puesto que si bien «el hombre aspira a la plenitud subsistencial y quiere protegerse contra su desamparo ontológico, sin embargo, su ser-en-el-mundo transcurre más bien en invisible alianza con el desamparo que con la plenitud».<sup>126</sup>

122. Ídem, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 170.

123. Ídem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 18, p. 288. «en la existencia humana coexiste este dualismo concertándose en forma parecida al contrapunto musical» (Ídem, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 170).

124. *Ibíd.*, c. 18, p. 288.

125. Ídem, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 171.

126. *Ibíd.*, pp. 170-171.

La distinción entre el hombre y el animal se explica, por consiguiente, por esta profunda estructura; pues «mientras el animal tiene un desamparo ontológico objetivo y menor, el hombre tiene un desamparo ontológico objetivo-subjetivo, puesto que lo conoce y lo siente, y de mayor grado».<sup>127</sup>

Además, por ser tal su estructura, el hombre vive en una constante intranquilidad, que contrasta con la quietud de los otros seres, porque «su desequilibrio proviene de la tensión constante entre su desamparo ontológico y su afán de plenitud subsistencial». Este anhelo hace que el hombre se encuentre en un «estado itinerante», tal como denomina Basave a esta situación, y añade: «como es un ser que vive siempre en camino, con una determinación ilimitada, nunca puede gozar de la comodidad animal de fijarse y amurallarse (...). Vive en circunstancia, pero no es, como el animal, un esclavo de su contorno». Concluye que, por tanto, los hombres «estamos forzados por naturaleza —cosa ontológica— a vivir en tensión metafísica».<sup>128</sup>

A pesar de esta inquietud, debida a que «es un drama viviente, un contrapunto sin tregua»,<sup>129</sup> puede el hombre ser dichoso, porque, frente a la desesperanza del existencialismo, según afirma Basave: «vivimos siempre en espera. Un futuro anhelado puede llegar a cumplirse. Por ser posible el logro de un deseo, la esperanza incluye al gozo». No obstante, se trata de una felicidad relativa, puesto que «es un gozo siempre mezclado de turbación, porque el bien apetecido está ausente y es aún incierto». Esta esperanza implica también la confianza en una Persona, pues «hay en la esperanza, un es-

127. Idem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 18, p. 288.

128. *Ibid.*, c. 18, pp. 288-289. «A veces quisiéramos ser plenamente animales —por ejemplo, en el aspecto sexual— y otras veces quisiéramos vencer el lastre del cuerpo y llegar a espiritualizarnos íntegramente. Pero la dialéctica de nuestra situación humana nos impide proyectarnos hacia cualquiera de estos dos polos» (*Ibid.*, p. 289).

129. Idem, *Filosofía como propedéutica de salvación*, op. cit., p. 170.

perar confiado que tiene su sostén en Alguien. No confiamos en las cosas sino en las personas».<sup>130</sup>

Aunque en la metafísica de la habencia, en otra de sus partes, la «Teología metafísica», se asumen las pruebas clásicas de la existencia de Dios,<sup>131</sup> adúcese también otro argumento basado en este núcleo de la metafísica antropológica. A esta demostración basaviana de la existencia de Dios Personal, Caturelli la ha llamado «vía por la plenitud subsistencial».<sup>132</sup>

La exposición sintética de la misma es la siguiente: «mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud Subsistente e Infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud, que se da en el tiempo».

A continuación, se prueba la relación con Dios que lleva consigo la esperanza del hombre, advirtiéndole que: «si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una Plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. Sin un fundamento en Dios, inicial y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial —testimonio irrecusable de egregia vocación humana— no encuentra solución».

Por último, Basave funda esta prueba en el principio de finalidad, al añadir: «si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas». Precisa, además, que: «lo que

130. Idem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 18. p. 290.

131. *Ibid.*, c. 23, pp. 382-387.

132. A. Caturelli, *Agustín Basave Fernández del Valle: La sinrazón metafísica del ateísmo*, op. cit., p. 315.



exige el argumento no es sólo una plenitud ideal, sino una Plenitud subsistente. La razón de ser última de nuestro afán de plenitud subsistencial no se encuentra en una idea, sino únicamente en un ser plenario, existente en sí y por sí». <sup>133</sup>

Este argumento, que, como señala Ladusans, es de «una densidad impresionante», <sup>134</sup> es una explicitación de la dimensión del hombre, que Basave denomina «teotrópica». <sup>135</sup> El afán de plenitud subsistencial del hombre revela que es un ser teotrópico, porque «en nuestro estado de viadores nos dirigimos a las cosas para perfeccionarnos. Pero hay un anhelo que busca ser saciado y que no encuentra el bien saciante en las cosas o en los hombres. Desde la soledad de nuestra relativa independencia somos trasladados a la mancomunidad con Dios». <sup>136</sup>

El teotropismo de su naturaleza hace que el hombre siempre busque a Dios. <sup>137</sup> Por eso dirá Basave que «la religación con el ser fundamental y fundamentante está en la base y en el origen de toda cultura (...). El teotropismo humano no sólo nos brinda una idea y una vivencia de Dios, sino también un conocimiento y una experiencia del hombre». <sup>138</sup> El conocimien-

133. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 23, p. 391. Cf. Idem, *La sinrazón metafísica del ateísmo*, op. cit., p. 188.

134. S. Ladusans, Prólogo a A. Basave Fernández del Valle, *La sinrazón metafísica del ateísmo*, op. cit., p. 11.

135. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 18, p. 293.

136. *Ibíd.*, c. 18, p. 295.

137. En *La sinrazón metafísica del ateísmo*, op. cit., explica Basave que: «En alguna forma, el efecto se asemeja a la causa. La causación eficiente y la causación formal me configuran como ente deiforme. La causación final me constituye en un ente teotrópico» (p. 30). Más adelante precisa: «somos animales deiformes, porque Dios nos conforma desde nuestra dimensión religada. De ahí que el amor parte de nuestro espíritu para ir a los espíritus y al Espíritu Supremo (...) Decimos que la persona es deiforme porque participa de Dios (...) En su origen el espíritu nuestro no existiría si Dios no lo hubiese creado a su semejanza» (p. 209). Por ello además «el hombre es ente teotrópico. Su axiotropismo sólo se detiene en las criaturas provisionalmente. El punto final de llegada, el supremo centro gravitatorio es Dios» (p. 209).

138. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 18, p. 295.

to de la dimensión ontológica religiosa del hombre es, por tanto, indispensable para comprenderle. Resulta, por lo tanto, que «es un tremendo error de la modernidad prescindir del teotropismo humano. Porque no cabe conocer al hombre en cuanto hombre prescindiendo de su religación con Dios. El hombre ante Dios, puede estar con Dios o contra Dios, pero nunca sin Dios».<sup>139</sup>

Al considerar Basave que la dimensión religiosa se encuentra esencialmente en la estructura misma del hombre, supera ampliamente las corrientes existencialistas con su filosofía cristiana, que tiene, como dijo el gran agustinólogo Victorino Capánaga, «un espíritu agustiniano».<sup>140</sup> En efecto, el profundo estudio metafísico que del hombre hace Basave llega a la misma conclusión que San Agustín, expresada en la conocida fórmula de las Confesiones: «Nos hicísteis, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti».<sup>141</sup>

### 7. *La metafísica de la muerte*

La metafísica basaviana, que estudia la habencia para conocer el sentido de la vida humana, y con ello poder satisfacer el afán de plenitud subsistencial que tiene todo hombre, investiga también el sentido de su muerte. El estudio metafísico de la muerte del ser humano, que Basave llama «óptica tanatológica»,<sup>142</sup> no es un tratado marginal o secundario de la meta-

139. *Ibíd.*, c. 18, p. 296.

140. V. Capanaga, *Un filósofo mexicano: Agustín Basave Fernández del Valle. Su espíritu agustiniano*, «Augustinus» (Madrid), 95-96 (1979), pp.379-382. La tesis de este artículo del P. Capánaga es que: «las orientaciones fundamentales de la antropología de Basave siguen las huellas de Agustín» (p. 380).

141. San Agustín, *Confesiones*, I, 1, 1. También Jaime Bofill, citando este texto, decía que en el hombre «en el fondo más íntimo de su ser, su naturaleza es una réplica y un deseo de Dios (...). La imagen de Dios que hay en él indica que está destinado a Dios» (Jaime Bofill, *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, *El hombre y su destino*, p. 82).

142. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, pp. 315-329.

física de la habencia, porque, se pregunta su autor «¿Cómo dilucidar el ser del hombre sin dar cuenta de la muerte? No valen excusas —para no tratar el tema— ni paliativos —para hacerle perder su importancia— (...) No valen pretextos para omitir un profundo análisis metafísico de la muerte».<sup>143</sup>

No sólo es importante el estudio de la muerte en la metafísica de la habencia, sino que es uno de los principales, porque «la filosofía puede tematizar sobre cualquier cosa. Pero la muerte no es una cosa cualquiera. Diríamos que el tema de la muerte es uno de los dos o tres grandes temas de la filosofía mutilada, en déficit radical. (...) Si no hubiese muerte acaso no habría filosofía».<sup>144</sup>

El pensamiento moderno, por lo general, ha descuidado el tema de la muerte. No aparece, por ejemplo, en el marxismo, pues, como dice Basave: «el problema de la muerte es ignorado o silenciado —apenas algunas alusiones marginales— por los marxistas (...). Y sin embargo, la muerte sigue siendo un problema auténtico y verdadero. Ninguna revolución social, ninguna liberación de los diversos tipos de alienaciones, ningún progreso científico y tecnológico pueden suprimir o minimizar el magno problema de la muerte».<sup>145</sup> Tampoco se soluciona ni se plantea siquiera en el positivismo lógico, ni en el estructuralismo.<sup>146</sup>

143. *Ibid.*, c. 19, p. 317.

144. *Idem*, *Metafísica de la muerte*, México, Editorial Limusa, 1983, Introd. p. 17. «Porque todo hombre que filosofa es un ser afectado por la vivencia de la idea de la muerte, de la propia muerte y de la muerte de los otros, de los seres queridos. Fue así como San Agustín, a los 19 años de vida, se conmocionó con la muerte repentina de un íntimo amigo. Esta conmoción le hizo convertirse a él mismo para sí mismo en gran problema» (*Ibid.*).

145. *Idem*, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, p. 319. Véase: E. Morin, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairos, 1974, c. 3, pp. 295-323.

146. *Ibid.*, c. 19, p. 317. Comenta Basave que: «si los marxistas descuidan el tema de la muerte, peor para ellos y para su deficitaria doctrina. Y lo mismo que digo de los marxistas podría decir de los positivistas lógicos o de los estructuralistas» (*Ibid.*).

Solamente el existencialismo ha asumido el problema de la muerte y ha intentado la comprensión del carácter mortal del hombre. Reconoce, por ello, Basave que «es mérito del existencialismo haber vuelto a traer a la reflexión filosófica —aunque a veces en forma un tanto crispada y de manera negativa— el tema de la muerte, tema seriamente tratado desde antiguo por la espiritualidad cristiana».<sup>147</sup>

La muerte es una cuestión que debe ser tratada desde la perspectiva metafísica, si se quiere comprender su esencia y su finalidad, ya que para Basave «la muerte humana no es un problema primordialmente biológico, sino antro-po-filosófico o antro-po-sófico».<sup>148</sup> Las ciencias fisiológicas describen las etapas, los signos y hasta las causas de la muerte,<sup>149</sup> pero «la biología es incapaz de suministrar el significado y el sentido de la muerte. Se limita a describir el proceso del organismo que cesa de vivir. Se queda en el fenómeno».<sup>150</sup>

Además, para descubrir el significado y el sentido de la muerte del hombre hay que situarlos en una explicación del sentido de la vida humana, en una metafísica del hombre, porque «la muerte está localizada, por de pronto, en la vida. Se trata de que la vida está enfocada hacia la muerte. La vida está en un estrato ontológico anterior y más profundo que el de la muerte (...) Preguntarse por la muerte es preguntarse por la vida».<sup>151</sup> La esencia de la muerte se descubre solamente desde la consideración metafísica de la naturaleza humana, que se logra a partir del examen de la habencia.<sup>152</sup> «En este

147. *Ibid.*, c. 19, p. 319. También, en esta temática de su metafísica, Basave supera al existencialismo, pues él mismo advierte, a continuación, que «nuestra perspectiva ultraterrena no ignora el fracaso radical de la muerte —aspecto meramente mundanal—, pero lo trasciende» (*Ibid.*).

148. *Ibid.*, c. 19, p. 315.

149. *Idem*, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. 4, pp. 87-91. Véase: P. Chauchard, *La muerte*, Buenos Aires, Paidós, 1960.

150. *Ibid.*, c. 4, p. 87.

151. *Ibid.*, c. 1, p. 24.

152. «Tenemos que morir como seres-en-la-habencia, encarnados en un cuerpo e instalados en este planeta» (*Idem*, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, p. 315).

sentido metafísico —precisa Basave— la causa eficiente de la muerte no es la enfermedad, sino la constitutiva limitación del ser finito». <sup>153</sup>

La metafísica de la habencia, por consiguiente, fundamenta, igual que a toda la antroposofía, a esta metafísica de la muerte. Lo que también se advierte en el hecho de que ambas requieren la misma metodología. La metafísica de la habencia utiliza la analogía, porque «la semejanza ontológica recorre todo el horizonte amplísimo de la habencia», <sup>154</sup> y, en este sentido es su método, pues «gracias a la analogía comprendemos los entes en el campo de la habencia». <sup>155</sup> Igualmente, la metafísica de la muerte se refiere a un objeto análogo.

La muerte tiene un sentido análogo en el hombre, y, por ello, no es idéntica a la de los otros seres vivos. Escribe Basave que: «los animales —válgame la redundancia— mueren su propia muerte, de una manera ciega, apacible, siempre igual. Se acuestan resignadamente a la espera de la muerte. Parecen tener un presentimiento —instintivo, sensible— de su inminente morir (...) La muerte en los animales tiene un carácter unívoco». <sup>156</sup>

Todo lo contrario ocurre en los seres humanos y, por esto se plantea la muerte como problema, <sup>157</sup> pues «en los hombres, en cambio, la muerte no tiene un sentido unívoco, sino análogo. Hay miles de modos diversos de morir. Y sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos». <sup>158</sup> La multiplicidad, aun dentro de esta unidad, de muertes, que se dan en los hombres, se explica porque «mientras que para los animales la muerte es un

153. Idem, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. 1, p. 24.

154. Idem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 8, p. 136.

155. *Ibid.*, c. 8, p. 137.

156. Idem, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. 2, p. 59.

157. *Ibid.*, c. 1, pp. 27-29. Véase: VV.AA.: *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*, Toulouse, Privat, 1968.

158. *Ibid.*, c. 2, pp. 59-60.

puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil. Todo animal está preparado, por su propia naturaleza, para morir perfectamente en cualquier momento. Sólo los hombres se preparan su muerte, toman las medidas que juzgan adecuadas». <sup>159</sup>

El profesor brasileño Justino da Silva, que lleva muchos años investigando sobre el tema de la muerte en la filosofía y el derecho, en un extenso trabajo dedicado a la metafísica basaviana de la muerte recientemente publicado, reconoce su extraordinario valor, al escribir: «o trabalho de Basave del Valle como obra auténtica, sem similar na literatura disponível (...) constituise em trabalho indispensável a quem quiser aprofundar-se no tema, dentro de uma abordagem eminentemente filosófica». <sup>160</sup>

Después de exponer las ideas esenciales de esta metafísica, el doctor Silva destaca su metodología, porque no se presentan históricamente, sino de un modo sistemático. También señala que se fundamenta en su metafísica del hombre. Concluye que, por todo ello, «estamos seguros de que a metafísica da morte de Basave constitui-se em uma saída para a crise do homem moderno no que tenga á angústia diante de sua própria morte». <sup>161</sup>

Solamente le hace la siguiente observación: «é pena que o grande metafísico nao tenha dado ênfase à importancia do método fenomenológico na investigação ontológica da morte». <sup>162</sup> Ciertamente, observa da Silva, que para llevar a término

159. *Ibid.*, c. 2, p. 60.

160. J. A. Farias da Silva, *Metafísica da morte de Basave del Valle*. «Vozes» (Petrópolis), 6/80 (1986), pp. 432-440; p. 38: «el trabajo de Basave del Valle como obra auténtica, sin igual en la literatura disponible (...) constituye un trabajo indispensable para quien quiera profundizar en el tema, dentro de un planteamiento eminentemente filosófico».

161. *Ibid.*, p. 39; «estamos seguros de que la metafísica de la muerte de Basave constituye una salida para la crisis del hombre moderno, que se angustia ante su propia muerte».

162. *Ibid.*, «es una pena que este gran metafísico no haya dado énfasis

una investigación fenomenológica sobre la muerte sería preciso tener una vivencia de ella y poder objetivarla, lo que no parece posible dado su carácter único y definitivo; y la que observo en los demás se me presenta siempre como objeto y no como vivencia.

Sin embargo, cree que es posible experimentarla en la muerte de un amigo, ya que, según decía San Agustín, en la amistad el propio yo es otro él,<sup>163</sup> o se siente que las dos almas son una en dos cuerpos,<sup>164</sup> «assim, a morte de quem amamos significa a nossa morte mesmo. Morer o amigo significa deixarmos de sermos nos mesmos (...) Desta forma, com a redução eidética fenomenológica o ser existente do homem ao vivenciar a morte do amigo no amor, vive a sua própria morte».<sup>165</sup> En cambio, Basave, aún conociendo, y además desarrollando, esta doctrina de la amistad, no la aprovecha en su metafísica de la muerte.

Puede que en esta vía apuntada por el profesor da Silva se lleguen a obtener resultados.<sup>166</sup> No obstante, parece que no puede sostenerse que Basave «nao nos adverte expressamente para essa única possibilidade de se falar sobre a própria mor-

---

e importancia al método fenomenológico en la investigación ontológica de la muerte».

163. «Más me maravillaba aún de que, habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él» (San Agustín, *Confesiones*, IV, 6, 11). Añade San Agustín, citando a Horacio, que «bien dijo uno de sus amigos que era la mitad de su alma» (Horacio, *Carmina* [Odas], 1,3).

164. «Porque yo sentí que mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos» (Ovidio, *Tristia*, IV, 4,72) (San Agustín, *Confesiones*, IV, 6, 11). También Aristóteles decía que la amistad era «un alma que habita en dos cuerpos» (Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos*, IV, 1, 20).

165. J. A. Farias da Silva, *Metafísica da morte de Basave del Valle*, op. cit., p. 40. «Así, la muerte de quien amamos significa nuestra misma muerte. Morir el amigo significa dejar de ser nosotros mismos. De esta forma, como reducción eidética fenomenológica del ser existente del hombre, al vivenciar la muerte del amigo en el amor, vive su propia muerte».

166. El mismo profesor Justino da Silva está preparando dos libros, uno sobre la muerte desde esta perspectiva, y el otro es un *Tratado de Derecho Funerario*, que es la primera investigación en el mundo sobre este tema.

te: na morte do outro que antes de ser Outro é Eu também». <sup>167</sup> Porque para Basave no sería una verdadera experiencia de la muerte. No sólo porque el amigo es otro, sino también en cuanto amigo, ya que precisamente por serlo, a pesar de su muerte, lo tengo de alguna manera presente.

Explícitamente indica esto Basave al escribir: «propia- mente no tenemos la experiencia de la muerte de otro. Asisti- mos a su agonía, pero no a su muerte. Ni siquiera la desapa- rición la podemos experimentar claramente, porque el muerto no desaparece verdaderamente para sus prójimos —el cadá- ver no es una cosa— y la existencia en común con su persona no queda rota sin más». <sup>168</sup>

Aunque el hombre sabe que la muerte es algo propio y esencial de su naturaleza humana, la concibe como un daño o un peligro. «Es una necesidad onerosa que aceptamos, la mayoría de las veces, porque no hay remedio contra ella. Se nos presenta como amenazante, como intrusa, como violenta», porque destruye nuestro enraizamiento en el mundo. No sólo supone un desgarramiento de nuestro cuerpo, pues «ya no podré identificarme con mi cuerpo. Porque yo no seré mi cadáver». <sup>169</sup> También una violenta separación con todo mi mun- do, <sup>170</sup> porque «el hombre no es sólo unión substancial de cuer-

167. J. A. Farias da Silva, *Metafísica da morte de Basave del Valle*, op. cit., p. «no nos advierte expresamente para esa única posibilidad de tratar sobre la propia muerte: la muerte del otro, que antes de ser otro es yo también».

168. A. Basave Fernández del Valle, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. 2, p. 62.

169. Ídem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, p. 316.

170. «La muerte es desgarramiento. ¿En qué sentido? Se trata de una separación o ruptura. Separación de nuestros seres queridos, ruptura de alma y cuerpo» (Ídem, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. II, p. 53). Un poco más arriba Basave ha citado el siguiente texto de Berdiaeff: «Lo que constituye la muerte es justamente que todo lazo, que todo contacto son cortados, que la soledad es absoluta. Con la muerte, el comercio del hombre con el mundo de los objetos llega a su fin» (N. Berdiaeff, *Cinco meditaciones sobre la existencia. Soledad, sociedad y comunidad*, Buenos Aires, Edit. La Aurora, 1948, pp. 115-116).



po y alma, sino relación esencial con el mundo: coexiste con cosas, cuasi-convive con animales y convive con hombres. No sólo se da un deseo natural hacia el propio ser, sino también un anhelo de convivencia humana y de estar en el mundo».<sup>171</sup>

Al mismo tiempo, la muerte supone una humillación para el hombre. Basave ha advertido que «hay también una egoísta animalidad humillada, una angustia física —verdadero horror— ante la inevitable putrefacción corporal. La constatación del hecho empírico de que un organismo ha dejado de vivir, siempre nos horripila».<sup>172</sup> No sólo siente el hombre que la muerte es una ofensa a su orgullo porque le patentiza la limitación y finitud de su vida corporal, sino también porque «ante la proximidad de la muerte advertimos, como dice nuestro pueblo, que “somos nadie”; esto es, que no somos el fundamento de los valores ni la norma última».<sup>173</sup>

A pesar de estos rasgos de la muerte humana, y de otros, que Basave describe y analiza sistemática y profundamente,<sup>174</sup> también declara que nos es necesaria para vivir como hombres, pues «si la existencia no concluyese jamás, la vida en la Tierra perdería su carácter de seriedad, de urgencia, de misión única e irrepetible. Las empresas por las que se afana el hombre perderían su valiosidad y hasta su sentido».<sup>175</sup>

Igualmente, si el hombre conociese el instante en que acaecerá su muerte, disminuiría su actividad humana, porque «en lo objetivo dejarían de emprenderse innumerables tareas por el hecho de que muy a menudo el hombre sólo acierta a lo-

171. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, p. 316.

172. Ídem, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. 3, p. 70. Por ello, afirma Basave que «se muere resistiendo. La resistencia a la muerte es la respuesta natural del cuerpo que pugna por conservarse» (Ibid., c. 3, p. 79).

173. Ídem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, p. 317.

174. Cf. Ídem, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. II, pp. 64-65. Véase: V. Jankelevitch, *La mort*, París, Flammarion, 1966.

175. Ídem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, p. 317.

grar su máximo rendimiento cuando emprende más de lo que puede realizar. Y en lo subjetivo, lo que ocurre con respecto a la voluntad de vivir es seguramente que el miedo a la muerte y el desaliento ante su inevitabilidad sólo puede reducirse a proporciones tolerables gracias a la inseguridad del momento en que se produzca».<sup>176</sup>

A pesar de estas relativas ventajas, la muerte implica una derrota de la vida humana, o, como dice Basave, «la situación-límite de la muerte constituye la máxima experiencia negativa del fracaso intramundano».<sup>177</sup> Sin embargo, no supone una derrota definitiva. Ciertamente «el desmoronamiento a manos de la muerte es terrible. Pero la esperanza en la pervivencia ultrasepulcral persiste a pesar de la muerte».<sup>178</sup>

No es posible perder esta esperanza, porque «los materialistas nunca han podido probar que la muerte sea absolutamente el fin definitivo de la existencia personal».<sup>179</sup> Además, como les replica muy acertadamente Basave «el hombre no es, en su existencia cabal, un simple resultado de fuerzas materiales e impersonales. Si en el momento de la muerte es pura materia orgánica que cesa de vivir, ¿por qué en todo el trayecto de su existencia no se limitó a ser una serie de fuerzas materiales e impersonales?».<sup>180</sup>

Esta esperanza es propia de la naturaleza humana, porque es expresión del afán de plenitud subsistencial que la integra, pues «todo espíritu humano, en cuanto es, tiende a ser en plenitud. Esa es su ley. No importa que el cuerpo esté achacoso. El espíritu prosigue anhelando una eternidad feliz».<sup>181</sup> Por ello,

176. Idem, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. II, p. 59.

177. *Ibíd.*, c. III, p. 75. «Trátase de una situación-límite que es a la vez, una categoría hermenéutica de la vida humana» (*Ibíd.*, *Introd.*, p. 16).

178. Idem, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, p. 322.

179. *Ibíd.*, c. 19, p. 320.

180. *Ibíd.*, indica también que: «la manifestación más valiosa y más alta de nuestra existencia está más allá de lo biológico y pertenece al ámbito de lo pneumatológico» (*Ibíd.*, c. 19, p. 321).

181. *Ibíd.*, c. 19, p. 324.

dirá Basave que el hombre es un "ser-para-la-plenitud".<sup>182</sup> Lo cual se manifiesta en el hecho de que «mi ser reclama la plenitud. Mi ser se rebela ante la nada y el vacío; rechaza la contingencia y la muerte; huye de la infelicidad y de la imperfección... Aspiro inevitable e ilimitadamente a la grandeza y a la perfección, a la felicidad y a la vida».<sup>183</sup>

La esperanza en la inmortalidad personal revela, por consiguiente, que «los hombres son para la plenitud y no para la muerte».<sup>184</sup> Por esto Basave declara que «frente al ser-para-la-muerte heideggeriano afirmo que el hombre es un ser-para-la-salvación».<sup>185</sup> Con esta concepción esperanzada, su reflexión metafísica sobre la muerte, aunque incorpora algunas tesis existencialistas en sus puntos de partida, e incluso llega a veces a resultados análogos, supera las filosofías de la muerte del existencialismo, al que también sobrepasa con la metafísica de la habencia.<sup>186</sup>

Esta esperanza se puede fundamentar filosóficamente, pues es posible, como prueba la historia, demostrar racionalmente la inmortalidad personal.<sup>187</sup> Basándose en este afán de plenitud subsistencial, del que brota la esperanza, que permite superar

182. *Ibíd.*, c. 19, p. 326.

183. *Ibíd.* Afirma Basave que «el afán de plenitud subsistencial es una apetencia de reposo eterno en el bien saciante. Estamos inquietos porque no hemos conseguido la anhelada plenitud subsistencial. Quietud sólo podrá haberla en el reposo del bien saciante, en la beatitud» (*Ibíd.*, c. 18, p. 321).

184. *Ibíd.*, c. 19, p. 325. Precisa también que «el sentido óntico final del afán de plenitud subsistencial apunta hacia la salvación personal» (*Ibíd.*, c. 18, p. 299).

185. *Idem*, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. III, p. 78.

186. Régis Jolivet escribió que Basave procede «al modo del pensador que desea ver claro en sí mismo y que, confrontado con los detalles contemporáneos, que ponen todo en cuestión, busca en la ansiedad la vía de su salvación» (R. Jolivet, *A. Basave Fernández del Valle: Filosofía del hombre*, «Revista de la Universidad de Lyon» (Lyon), oct. (1962).

187. «Desde el punto de vista filosófico sabemos muy poco sobre la supervivencia personal, pero sabemos lo bastante para poder afirmar su existencia» (*Idem*, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, p. 323). Cf. M. F. Sciacca, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, L. Miracle, 1962.

en parte la angustia existencial que proviene de la contingencia del hombre, Basave ofrece una nueva demostración de la inmortalidad del alma. Su formulación abreviada es la siguiente: «nuestro espíritu encarnado se afana por la plenitud subsistencial. Este afán desborda los límites del espacio y del tiempo. La relativa plenitud lograda es un acicate para alcanzar la plenitud absoluta. Fuera de la Plenitud de plenitudes, nada satisface ese afán de plenitud subsistencial. Esta trascendencia del tiempo mundanal y finito revela la espiritualidad inmortal del alma».<sup>188</sup>

Aun teniendo sólidas razones para mantener la esperanza en la pervivencia del alma, sin embargo, explica Basave que «no se puede suprimir, del todo, la angustia vital ante el pensamiento del no ser como soy ahora». Las demostraciones filosóficas o la fe en la resurrección de los cuerpos «no hacen perder el horror del no ser como somos ahora, ni suprime el morir verdadero que es del hombre como dúo-unidad terrestre».<sup>189</sup>

Aunque el morir sea la condición necesaria para la inmortalidad, es una experiencia penosa y aterradora. Basave describe de este modo la soledad absoluta que va apareciendo: «el moribundo —marcado con los estigmas de la muerte— se encuentra fuera de la circulación mundanal, separado del ritmo de la vida. Su impotencia es patente. Quiere vivir y va a morir. No encuentra apoyo firme y el mundo se le va alejando silenciosamente. Está a solas consigo mismo. (...) Como no puede ya divertirse ni obrar exteriormente, se vuelve hacia lo interior —reflexiona— para ver surgir, por última vez, su pasado: infancia, juventud, madurez, decrepitud... Medita sobre sus actos: los públicos y los secretos. Ya no es hora de trampas».<sup>190</sup>

188. A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, op. cit., c. 19, p. 328.

189. *Idem*, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. 3, p. 75.

190. *Ibíd.*, c. 2, p. 58.

En el momento de morir se realiza un acto de libertad último y concluyente, en el que se decide la definitiva actitud. Como especifica Basave: "seremos lo que queramos ser. Moriremos con amor, en comunión con los otros y abiertos a Dios, o con odio, excluyendo a los demás y replegándonos sobre nosotros mismos. Nuestro ser adoptará su medida: egoísmo o caridad".<sup>191</sup> En esta postrera elección influyen los hábitos adquiridos durante la vida, y en ese sentido «la vida es una preparación para la muerte».<sup>192</sup>

Esta conclusión de la metafísica de la muerte de Basave revela claramente su espíritu agustiniano, como igualmente se advierte en su metafísica del hombre, porque en este último momento dramático los dos modos de ser se corresponden a los dos amores, que en *La Ciudad de Dios*, fundan la ciudad terrena y la celestial: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios y el amor de Dios hasta el desprecio de sí.<sup>193</sup> Por esto añade Basave: «bajo la ceniza del pasado, el agonizante advierte que no es Dios quien le ha rechazado, sino es él quien ha rechazado a Dios, sus verdades, sus mandamientos, su misericordia. El perdón puede ser el término, cuando no hay un rechazo de la invocación en un repliegue de soberbia y desesperanza».<sup>194</sup>

Se nota también en las obras de Basave sobre la muerte, e incluso más acusadamente que en las demás, que «la claridad armoniosa de su prosa, y de su pensamiento, la erudición y la modernidad de sus recursos literarios, la seguridad de sus pasos, el resplandor de una personalidad, bien tallada y fir-

191. *Ibíd.*, c. 2, p. 54. Cf. *Ibíd.*, *Imtrod.*, p. 19.

192. *Ibíd.*, c. 1, p. 24; c. 2, p. 54. Véase: J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, Herder, 1970, pp. 157-161.

193. Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XVI, 28. Véase: J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Labor, 1972, pp. 118ss.

194. A. Basave Fernández del Valle, *Metafísica de la muerte*, op. cit., c. 2, p. 58. «El señor de la vida y de la muerte me ha dado mi vida y me dará mi muerte. Pero mientras la vida me la ha dado sin recabar mi decisión. la muerte me la dará con el concurso de mi libertad. No escogeré el tipo de muerte, pero sí decidiré mi actitud en el morir: esperanza o desesperación» (*Ibíd.*, c. 3, p. 85).

me», tal como decía Victorino Capánaga, que había captado perfectamente la impresión que producen, «atrae a los lectores y los envuelve en sus certidumbres de pensador y de cristiano». <sup>195</sup> Sin embargo, a pesar de esta seducción, que ejerce verdaderamente la metafísica de Basave, tiene además la gran virtud de no atraer hacia sí misma exclusivamente, sino de provocar el interés por la temática, por las soluciones de la filosofía cristiana, principalmente por las de San Agustín y Santo Tomás, y para continuar pensando sobre ella.

El ilustre profesor argentino Alberto Caturelli, después de analizar y valorar la producción metafísica de Basave Fernández del Valle, concluye con esta atinada declaración: «es gratificante que, en medio de la decadencia general de Occidente, surjan en Hispanoamérica con renovado vigor los antiguos y nuevos (ahora sobre todo *nuevos*) retoños de la Metafísica del Ser. La obra del filósofo mexicano es, en este sentido, ejemplar». <sup>196</sup> A estas acertadas palabras de Caturelli habría que añadir que en Basave está la esperanza para la superación de la crisis, porque ha puesto los cimientos y ha señalado el camino.

Puede decirse también, por todo ello, que la metafísica de este pensador, orgullo de los mexicanos, mucho más vigorosa y fecunda que las metafísicas del racionalismo, idealismo y existencialismo europeos, prácticamente desaparecidas hoy, constituye el anuncio de que en un futuro próximo es probable que el eje de la filosofía mundial pase por Iberoamérica.

En definitiva, Basave Fernández del Valle, con su filosofía cristiana, verdadera y fecunda, arraigada sobre todo en el agustinismo y también en el tomismo, que desarrolla con gran vigor, devuelve a España, y a toda la cristiandad laica y secularizada, en los momentos que más lo necesita, lo que España dio a Hispanoamérica.

195. V. Capanaga, *Un filósofo mexicano: Agustín Basave Fernández del Valle. Su espíritu agustiniano*, op. cit., p. 382.

196. A. Caturelli, *Agustín Basave Fernández del Valle: La sinrazón metafísica del ateísmo*, op. cit., p. 316.

## ÍNDICE

<i>Introducción</i> , por EUDALDO FORMENT . . . . .	7
1. <i>Importancia y actualidad de la Filosofía Hispanoamericana</i> , por ALAIN GUY . . . . .	21
2. <i>Espacio, tiempo y lenguaje de la Filosofía Hispánica</i> por ANTONIO HEREDIA . . . . .	43
3. <i>El pensamiento filosófico en la obra de Carlos Vaz Ferreira</i> , por JOSÉ MARÍA ROMERO . . . . .	61
4. <i>Aspectos de la influencia de Ortega y Gasset en Hispanoamérica</i> , por FRANCISCO LÓPEZ FRÍAS . . . . .	101
5. <i>La filosofía de la liberación</i> , por RAÚL FORNET-BETANCOURT . . . . .	123
6. <i>La metafísica de la «habencia» y de la muerte de Basave Fernández del Valle</i> , por EUDALDO FORMENT . . . . .	151

Este libro  
se ha terminado de imprimir  
el día 12 de diciembre de 1987,  
festividad de Ntra. Sra. de Guadalupe,  
patrona de Hispanoamérica