

## El futuro del pensar en español está en su pasado

(texto que será publicado en breve por Casa de América)

**Reyes Mate**

1. En diciembre de 1992 se presentaban en Casa de América, con la asistencia del Ministro de Educación y Ciencia, Alfredo Pérez Rubalcaba, los dos primeros volúmenes de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Era un ambicioso proyecto editorial, que, ahora, 25 años después, llega a su término. Y era también algo más pues quería ser el centro impulsor de una comunidad iberoamericana de filosofía. La elipse que va de aquel momento de 1992 que supuso su puesta en marcha hasta su realización plena, en este 2017, dibuja en buena parte la historia del pensamiento filosófico en español. A lo largo de sus 34 volúmenes y su medio millar de colaboraciones podemos leer la historia de la filosofía iberoamericana.

Empecemos pues por preguntarnos las razones de ese proyecto. Hasta ese momento abundaban las publicaciones en nuestra lengua sobre temas filosóficos, incluso obras colectivas con participaciones de un lado y otro del atlántico. Lo que no había era un proyecto enciclopédico tan ambicioso pues debía tratar todos los temas filosóficamente relevantes e incorporar al mismo a una buena parte de los que filosofaban en la lengua española y en la portuguesa.

Hubo razones prácticas y teóricas para su puesta en marcha. La razón práctica era el simple hecho de que no hubiera algo así como una enciclopedia en español, pese al alcance numérico de esta lengua, tal y como encontramos en inglés, francés o alemán. Había que hacer valer el hecho de que el español sea una *Weltsprache* hablada por 567 millones según el último informe del Instituto Cervantes. En un tiempo de globalización en el que el inglés es la lengua franca, convenía sumar fuerzas para hacer valer esa lengua en la expresión y comunicación filosófica mundial. Y también, para salvaguardar la pluralidad de pensamientos. El peligro de que cuando se habla sólo una lengua se acabe pensando sólo en ella es demasiado evidente.

La razón teórica se escondía en la leyenda urbana de que el hispanohablante sólo filosofa creativamente haciendo literatura. Unamuno se hacía eco de ello en un breve ensayo *Sobre la filosofía española*, donde dice que “por lo que se hace a este nuestro pueblo español, no sé que nadie haya formulado sistemáticamente su filosofía”. Y si decimos que cada pueblo tiene su filosofía, “lo cierto es que hasta ahora no se nos ha revelado que yo sepa sino fragmentariamente, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño* o *el Quijote* o *Las Moradas* y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados” (Unamuno, 1958, 555). Esta opinión, largamente compartida entre nosotros, era eco de otro tópico filosófico que recogía Heidegger en su famosa entrevista, hecha

en 1966 y publicada póstumamente por *Der Spiegel*, el 31 de mayo de 1976. El filósofo alemán se plantea, en un determinado momento, la necesidad de un nuevo pensamiento

que permita establecer una relación libre con el mundo técnico. A la pregunta de si esa enorme tarea es un asunto de alemanes responde Heidegger: “pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una vez y otra los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua”. Ahí se ve que lo de pensar, pensar, sólo en griego o alemán.

Aunque existen otras interpretaciones más condescendientes -que interpretan las palabras de Heidegger como invitación a otros modos de pensar que no sean el de la pregunta por el ser del ente- lo cierto es que Heidegger no está solo en esta desconfianza por el filosofar en lenguas latinas. Tras él podemos divisar la mano de Hegel quien, en el prólogo a la *Filosofía de la Historia*, ya decía que el *Weltgeist* es centroeuropeo. Tenía claro que los pueblos latinos y semitas, escondidos en poblados allende los Pirineos, eran, al igual que los aborígenes americanos, parte de la prehistoria. Si querían entrar en la historia tenían que autodisolverse como culturas y seguir las huellas y consignas del *Weltgeist* que era "germánico y protestante".

Los textos de Hegel sobre España o América Latina rozan la ofensa. He aquí un par de muestras: "de América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a Méjico y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el Espíritu se le aproximara " (Hegel, *Werke* 12, 107). Ahí asoma un pesado juicio de valor, a saber, que América se encuentra en la pre-historia, incluso que es un momento de la naturaleza. Como tal tiene futuro si abandona su pasado y se incorpora a la historia del Espíritu. Esa incorporación se produce mediante la disolución del propio espíritu y la asunción del que viene de fuera. Sobre quién o qué sea ese espíritu que disuelve la prehistoria y encarna la historia, no hay duda: "el Espíritu germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación absoluta de la verdad, que tiene por contenido su propia forma absoluta". Si resulta que el *Weltgeist* es germánico y protestante, la llegada del conquistador español no les saca de apuros porque éste es semita, según Hegel, y lo más parecido a la *tienda* del semita es el *horno* del indígena mapuche. Nosotros, por el contrario, no pensábamos que hubiera una incapacidad congénita, ni que el español tuviera que refugiarse en formas menores del pensar. A ese reto teórico quisimos responder con nuestros escritos.

Teníamos claro desde el principio que la aventura no iba a ser fácil ni en su vertiente editorial ni en la otra, más social y mucho más exigente. Hay que tener en cuenta que en aquel momento muchos no nos conocíamos, ni nos leíamos. Las grandes figuras eran conocidas y reconocidas pero había notables pensadores que no trascendían fuera de su universidad o país. Desconocíamos lo que se hacía en cada lugar sin olvidar el extendido prejuicio de que mejor un mal libro en inglés o alemán que un buen libro en nuestra lengua.

A favor teníamos el buen nivel medio que había alcanzado la filosofía en español y un difuso deseo de hacer algo juntos que se manifestaba en los encuentros tanto nacionales como internacionales. La chispa podía saltar en cualquier momento y saltó en la ciudad mexicana de Toluca en octubre del año 1987. Allí se celebraba a la sazón el IV Congreso Nacional de Filosofía, presidido por Juliana González. Su buena gestión hizo que nos encontráramos en ese Congreso un buen número de filósofos provenientes de diferentes países de habla hispana. Fernando Salmerón que había pasado unos meses antes por Madrid nos animó a muchos que no habíamos asistido a ningún encuentro anterior, a que fuéramos. Pudimos apreciar, junto al carácter verdaderamente internacional del Congreso mexicano, el nivel de la filosofía que allí se exponía, así como el considerable camino recorrido por muchos de los participantes que, ya por entonces, se oían y apreciaban.

De una manera natural empezó a bullir la idea de que "algo había que hacer entre todos". Se habían hecho muchas cosas entre individuos concretos, entre universidades y departamentos, entre familias filosóficas. Faltaba una obra común. A lo largo de la semana que duró el congreso quedó claro que ese proyecto, de llevarse a cabo, tenía que pivotar sobre el Instituto de Investigaciones Filosóficas de México, el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires y el Instituto de Filosofía del CSIC, cuyos directores respectivos eran L. Olivé, O. Guariglia y J. Muguerza. El último día del Congreso, Fernando Salmerón nos invitó a regresar a México D.F. en su coche a Javier Muguerza, que era el Director del Instituto de Filosofía de Madrid, a León Olivé, Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de México y a un servidor, presidente entonces del Patronato del Instituto de Filosofía del CSIC. Recuerdo la insistencia con la que, durante el almuerzo, nos insistía en dos notas que debían dominar el proyecto: calidad de las colaboraciones y democracia en la toma de decisiones. Había que contar con los mejores de cada tema, procurando un cierto equilibrio regional para que el resultado final fuera representativo de toda la geografía hispano y lusohablante, y la toma de decisiones debía estar presidida por un extremo sentido democrático. El apoyo de Fernando Salmerón fue decisivo no sólo por su autoridad moral sino también porque entroncaba la posible nueva actividad con una tradición filosófica que se remontaba a su maestro, José Gaos, para quien pensar en español había sido ya objeto de una rica reflexión. El propio Salmerón había invocado esa tradición en el discurso de clausura del II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política que un año antes, 1986, había tenido lugar en el Pazo de Mariñán, siendo clausurado en Madrid. León Olivé le resumía, en el edición que años después hizo de este discurso, de esta manera: "defiende de manera vigorosa las ideas que compartió con su maestro José Gaos y que en gran medida se han ido realizando gracias a sus esfuerzos: mayor comunicación entre las comunidades de pensamiento de los países hispanohablantes; la necesidad de atender a nuestras tradiciones culturales y a sus clásicos en materias de historia de las ideas; la importancia de hacer valer la propia lengua en la comunicación filosófica internacional, toda vez que esa lengua forma parte de la tradición de pensamiento y de la que cultura a la que uno pertenece. Además, Salmerón aboga por algunas cuestiones de orden práctico que habían sido también el

sueño de Gaos, como la realización de un gran Congreso que convocara a todos los pensadores del mundo iberoamericano” (Fernando Salmerón, “Cultura y lenguaje”, *Isegoría*, nr 19 (1998), 31). Ahí estaba claramente expresada la voluntad de crear una comunidad iberoamericana de filosofía.

El nombre de José Gaos está unido al exilio. Cuando el Congreso de Toluca él había muerto pero allí estaban discípulos suyos como el citado Salmerón y Luis Villoro. Los exiliados que sí estaban eran Adolfo Sánchez Vázquez, Ramón Xirau y Eduardo Nicol. No se puede entender este proyecto sin la figura del exilio como enseguida veremos.

2. Para la elaboración del proyecto se reunieron en Madrid, en marzo de 1988, León Olivé, Osvaldo Guariglia y Reyes Mate. Tras examinar propuestas y sugerencias provenientes de distintos lugares, se acordó un primer documento en el que se decían entre otras cosas que "durante el pasado cuarto de siglo los países de habla española recibieron distintas influencias tanto de Europa como de América del Norte en materia de Filosofía. Muchos de los que hoy son catedráticos e investigadores obtuvieron sus grados académicos en Alemania, Inglaterra, Francia, Bélgica, Estados Unidos etc o realizaron en esos países estudios de postgrado. Como resultado de esas diversas orientaciones, amén de la influencia española en los países latinoamericanos, surgió una amplia gama de tendencias y corrientes, que han interactuado entre sí, a veces polémicamente, pero que han terminado por constituir una comunidad con apreciable grado de originalidad, autonomía y nivel científico. La carencia de una obra común, que articule a todos estos especialistas de las diversas corrientes, hace que en el momento actual no se perciba la existencia de esta inquieta y emprendedora comunidad, ni se pueda apreciar la manera en que se ha desarrollado un lenguaje filosófico con muchos rasgos comunes, el cual amalgama la tradición española con las innovaciones requeridas por la nueva problemática e instrumental conceptual. El presente proyecto se propone enmendar esta carencia a la par que intensificar, desarrollar y consolidar los contactos institucionales entre los filósofos de habla española a ambos márgenes del Atlántico".

Lo de un "apreciable grado de originalidad" hay que entenderlo como reconocimiento de un "considerable grado de dependencia". Había conciencia de que éramos una filosofía dependiente. No lo éramos en literatura, donde el boom latinoamericano nos había colocado en primera línea; también lo éramos en deporte, en gastronomía o en las artes...pero en el pensamiento, sí lo éramos. Recuerdo que en julio de 1994 se celebró en Roma un Encuentro Internacional titulado “Filosofía italiana e filosofía spagnola negli anni 80: due tradizioni filosofiche a confronto”. La consecuencia que sacamos los españoles es que lo que escribíamos y decíamos tenía mucho que ver con lo que venía de fuera. Como prueba de la falta de confianza en nosotros mismos quizá valga la anécdota de un conocido sociólogo político español que fue donde Herbert Marcuse para que le dirigiera una tesis doctoral. El entonces famoso referente de la izquierda europea le propuso sin dudarle como tema la política en Donoso Cortés .Al oír el nombre del tradicionalista español nuestro amigo salió

huyendo pensando que el viejo revolucionario alemán había perdido el juicio. Eramos dependientes en la década de los ochenta como lo veníamos siendo desde mucho antes. Curiosamente los italianos también acusaban el golpe pero en nuestro caso había razones específicas.

En primer lugar, el trauma de la Guerra Civil. La nueva filosofía que impusieron los vencedores no pretendía “elevant los problemas de su tiempo a conceptos”, como quería Hegel que fuera la filosofía, sino colocar una losa sobre el pensar. Lo que desaparece de la escena española es el resultado de un esfuerzo de modernización de la filosofía española que se había iniciado con la llegada del siglo veinte, gracias sobre todo a los esfuerzos modernizadores de la Institución Libre de Enseñanza y de la Junta de Ampliación de Estudios. Pienso por ejemplo en la política de la Junta de Ampliación de Estudios de becar a prometedores pensadores para que fuera a Marburgo, a estudiar con Hermann Cohen: por allí pasaron Ortega y Gasset, Fernando de los Ríos, Julián Besteiro, Lorenzo Luzuriaga o García Morente. Resultado de ese esfuerzo: durante a II República se pudo hablar de una Escuela de Madrid y una escuela de Barcelona. La de Madrid se forma en torno a la figura de Ortega que toma posesión de su cátedra de metafísica en la Universidad Central en 1910. Desde ese lugar privilegiado entrará en contacto con un grupo de profesores sobre los que ejercerá gran influencia: García Morente, J. Besteiro, Juan Zaragüeta, José Gaos, Xavier Zubiri etc. De ese medio salieron discípulos tan notables como María Zambrano, Fernando Vela, Francisco Ayala, Lorenzo Luzuriaga, Julián Marías, López Aranguren etc. También se habló de una escuela de Barcelona, de perfiles menos precisos quizá, pero caracterizada por entroncar con una tradición que remonta al siglo XVIII. Lo propio sería un modo de filosofar, alejada tanto del intelectualismo abstracto como de un ensayismo periodístico. Figuras notables fueron Joaquín Xirau, Eugenio d’Ors, Eduardo Nicol, Ferrater Mora, etc. Gil Villegas ha dedicado un estudio a la generación del 14, titulado *El Mesías y los profetas*. El Mesías era Heidegger, y entre los profetas estaba un español, Ortega, junto a Lukacs, Hartmann...La derrota republicana significa el triunfo de una filosofía que el vencedor convirtió en ideología de la “Nueva España”. Lo nuevo era la vieja neoescolástica tomista que en las Universidades españoles funcionó como un tomismo-leninismo. Tiempos realmente oscuros, una edad de bronce de la filosofía.

La derrota de la II República provocó un gran vacío provocado por los muertos, los exiliados, los aterrorizados. Un vacío notable cuantitativa y cualitativamente. Y como las sociedades padecen “horror vacui”, habría que ver cómo cubrió ese vacío. Los intelectuales que sustituyeron al exilio republicano tenían como primera característica la lealtad política al nuevo régimen. Hay un castigo ideológico. La sustitución supuso un real empobrecimiento (¡ Pemán por Machado o el Padre Ramírez por Ortega¡). En efecto, una generación ocupó el poder intelectual gracias a su lealtad política, no a su cualificación científica. Los más inteligentes pronto descubrieron que con la ideología del régimen ellos tenían poco recorrido. Tras la derrota de Alemania nadie les podía tomar en serio...Así que hubo cambios ideológicos hacia tierras más templadas y liberales.

Lo que mayoritariamente se produce es una usurpación del lugar. Los nuevos mandarines, como ha titulado Gregorio Morán a su crónica de este tiempo, piensan que con el cambio que ellos han dado, la academia española ha recuperado el tiempo perdido, es decir, se han puesto a la altura de los que ocuparon esos lugares y ahora están en el exilio. Esto es lo que defiende Aranguren en 1977 cuando dice que "la cultura española establecida hoy no es sino la re-presentación de la cultura anterior a 1936, por la que diría que no ha pasado el tiempo..." (*El País*, 27 de septiembre de 1977, "La representación de la cultura"). Se reconoce implícitamente que ha habido un lapso de tiempo problemático (de 1936 a 1977) pero que "ellos" han conseguido salvar y prolongar la herencia. Se les puede aplicar lo que decía Guy Debord: "todas las usurpaciones han intentado hacernos olvidar el hecho de que acaban de llegar" (Moran, 2015, 30). A partir de ese momento los exiliados son prescindibles. Es lo que percibe Max Aub cuando visita a España, en 1966, buscando sus huellas y la presencia de su obra en España. Nadie le conoce. En una librería le toman por extranjero "y aquí no tenemos libros de extranjeros". En *La Gallina Ciega* cuenta el encuentro con estos aperturistas que quieren verle, entre ellos Laín Entralgo. Pero le quieren ver no para conocerle mejor sino para que él se entere de lo ellos hacen: "nadie me pregunta por nadie. Nadie manifiesta el menor interés por verme otro día, por preguntarme acerca de lo que sea, Les tiene sin cuidado" (Morán, 2015, 447).

Resultó entonces que los maestros liberales hablaban del exilio y de los exiliados pero como víctimas de una extraña y lejana guerra. Con ese distanciamiento conseguían que no se les relacionara a ellos con ella, que no se les viera como los ganadores, como los que habían sacado provecho de esa violencia. Aunque algunos llegaran a pensar que gracias a su propia evolución habían conseguido salvar el patrimonio filosófico de antes de la guerra civil, no se sentían cómodos haciendo de maestros críticos. Aranguren pronto reconoció que el protagonismo de su generación había pasado y había pasado a la siguiente. Los protagonistas son sus alumnos y no él. Eso significa dos cosas: que tiene que ponerles en contacto con las filosofías de su tiempo a las que el nuevo régimen también había declarado la guerra, y que él tiene que pasar a un segundo plano. Lo suyo es exponer esas corrientes con empatía pero con distancia; y dar importancia no a la construcción de una filosofía propia, sino al papel de intelectual.

De la dificultad de la empresa da fe la biografía intelectual de Manuel Sacristán. Seducido por la falange en su juventud, se aleja de ella al constatar que su anunciada revolución queda en régimen franquista. En ese momento se vuelca hacia Heidegger, un terreno minado porque hay en España una recepción católica de Heidegger (igual que la hubo en Alemania) y también falangista (por razones obvias). A Sacristán le interesa el poderío filosófico de Heidegger pero al que se enfrenta polémicamente para defender a Ortega y Gasset, perseguido con saña por el nacionalcatolicismo. Ortega piensa más y mejor que Heidegger, sostiene Sacristán en ese momento. Para hacer creíble su defensa filosófica de Ortega en ese clima hostil tiene que dejar de lado la cuestión política consiguiendo, aún sin quererlo, engordar la recepción española de Heidegger que

podríamos calificar de angélica o descarnada, es decir, que hace abstracción de su nazismo y antisemitismo.

Habría que preguntarse si esta tortuosa historia de la transmisión filosófica no ha tenido consecuencias posteriores, en las generaciones posteriores, de las que no nos hemos repuesto. Me refiero a la generación de los alumnos de esta extraña generación de maestros. Pensemos en el problema de la violencia, un asunto mayor si tenemos en cuenta no sólo a Eta si no al lugar que en esa generación ocupó “la violencia revolucionaria”. Hubo en aquellos jóvenes un constante coqueteo con la violencia que no era sólo teórica. Es verdad que era un fenómeno mundial pero aquí disponíamos de una generación de maestros que tenían una experiencia de la violencia porque habían hecho una guerra muy cruel pero eso no contó en la educación y por eso se privó a la generación de discípulos de una reflexión crítica sobre la violencia que nos hubiera ahorrado muchos tropiezos. No ejercieron porque para ello, para su crítica de la violencia, tenían que hablar de ellos, de cómo esa violencia había condicionado sus biografías intelectuales. En lugar de eso aparecían ante nuestros ojos como críticos de franquismo que nos ponían en contacto con teóricos de la violencia buena, la que luchaba contra la opresión (los *Sartre*, Merleau-Ponty, Fanon).

El resultado era una generación desorientada de la que hay múltiples testimonios. ¿Se imagina alguien oyendo decir en 1976 a Fernando Savater que "la muerte es el instrumento político por excelencia" (escrito en su artículo "Notas para la negación de la política", en la revista *Negaciones* o a Argulloll emprendiéndola contra los marxistas que no entienden ¡la libertad comunista!)? (citado por Morán, 2015, 520 y 530). Max Aub no podía dar crédito a sus oídos cuando ve a los jóvenes españoles antifranquistas en el I Congreso de Intelectuales en La Habana, en 1968, defender la violencia, la lucha armada para liberación de los pueblos. ¡Con lo que ellos habían tenido que pasar! Pero así éramos.

El exilio español fecundó, como bien se sabe, muchas universidades latinoamericanas, pero tuvo que pagar un alto precio, a saber, el no hacer, salvo excepciones, de la experiencia del exilio un objeto de su reflexión filosófica. Unos, aunque exiliados, nunca se fueron; otros, los transterrados, cambiaron de lugar sin enfrentarse al trauma del cambio. Y, la mayoría no quisieron que el exilio contaminara su pensamiento. Sánchez Vázquez reconoce en *Ensayos marxistas sobre historia y política* que "no podemos decir que el exilio marque con un rasgo o un matiz propio a la filosofía. Es decir, lo que han hecho los filósofos del exilio, lo han hecho independientemente de las circunstancias peculiares o personales que les permitieron desarrollar aquí". El exilio no ha sido objeto de su reflexión. No es una experiencia que dé que pensar al marxista que es Sánchez Vázquez. Me parece una confesión de capital importancia pues supone desproveer al exilio de significación filosófica. Su marxismo va en sentido opuesto al de Teoría Crítica que sí le daba importancia. La política del Partido Comunista exige reconciliación nacional y el exilio es un estorbo. La consigna se impone al análisis posible del intelectual marxista. Su marxismo (su militancia comunista) no le permite interpretar creativamente su experiencia para el momento

presente. En una entrevista posterior reconocerá que "la emigración intelectual desempeñó un papel positivo en los primeros años de la postguerra", pero eso se ha acabado. El exilio no aporta nada a la política del momento ¿por qué? porque tiene el reloj parado en el 39, porque están llenos de experiencias traumáticas, "de prejuicios, fobias y anacronismos políticos....que dificultan la reconciliación nacional" (SV, 1985, 162). Sánchez Vázquez, como tantos otros, lamentará el olvido de que son objeto entre las nuevas generaciones pero habría que preguntarse si, entre otras muchas causas, no habría que apuntar este desestimiento, esta renuncia suya a pensar el exilio como un momento del presente. De alguna manera la generación del interior perdió dos veces a sus maestros: cuando se fueron al exilio y cuando se fueron del exilio. El exilio que hubiera podido ser potente palanca de un pensamiento propio basado en la experiencia del sufrimiento, se hizo imposible.

Hay una tercera causa que explica la dependencia de nuestra filosofía. Me refiero a los que pudieran irse fuera a estudiar y sacudirse así el provincianismo reinante. No fueron pocos los que a partir de la década de los cincuenta se fueron a Francia, Alemania o Gran Bretaña a estudiar filosofía o políticas o derecho. Pudieron fácilmente empaparse de las corrientes de pensamiento que tan difícilmente llegaban a España. El problema de muchos de ellos es que nunca volvieron aunque regresaran. Regresaron, sí, y pudieron enseñar lo que habían aprendido pero siguieron enganchados a las corrientes o pensadores de fuera como si siguieran allá. Eso daba a su filosofía, por ejemplo, un aire abstracto que no tenía en el lugar de origen. Pensemos, por ejemplo, en la recepción de Jürgen Habermas en los años ochenta. En origen era una filosofía muy marcada por la cultura socialdemócrata y por el Estado de Bienestar centroeuropeo. Para hacerla digerible en una sociedad tan desigual como la española había que darle un toque atemporal que no le iba. Y todavía peor si se quería aplicarla a la realidad española sin las mediaciones necesarias. Recordemos, por ejemplo, el debate en torno al "patriotismo constitucional". En origen era una broma: Habermas atacaba el orgullo nacionalista alemán remitiéndole al orgullo constitucional, es decir, al hecho de tener una constitución democrática que tenía el inconveniente de haber sido impuesta por los aliados. Aquí, sin embargo, se aplicaba como arma arrojadiza contra los nacionalismos periféricos, remisos a la hora de respetar la Constitución de 1978. El hecho de no acabar de regresar contribuyó a la dependencia de un pensamiento históricamente dependiente con la variante, eso sí, de ser mucho más ilustrado.

3. Todas estas circunstancias juegan un papel en el arranque de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía y eso explica que la Eiaf se construya desde un supuesto de alguna manera contradictorio pues, por un lado, quiere contribuir a la conformación de una comunidad filosófica iberoamericana mientras que, por otro, tiene por modelo un tipo de filosofía "importada" que la condena a ser eternamente dependiente. Esos dos puntos de vista enfrentados están presentes desde el principio aunque su peso respectivo va variando conforme avanza. Si, al principio, el modelo canónico era el dominante, al final será el más cuestionado.



Lo que se puede decir de la Eiaf es que es un fiel reflejo de la filosofía hispanohablante en ese tiempo. Es decir, estamos ante textos filosóficos bien informados, al tanto de lo que se publica en otras lenguas, capaces de intervenir con conocimiento de causa en los debates que tienen lugar en la comunidad internacional. En ese sentido bien se puede decir que la Eiaf ha cumplido el primero de los objetivos. En sus 34 volúmenes están analizados los grandes asuntos filosóficos por temas y tiempo. Temas como filosofía moral o política o de la ciencia o de la estética o del derecho. Y tiempo como la filosofía en la antigüedad o en la Ilustración o en el siglo XX. Significativo es el hecho de que se iniciara con un volumen sobre la *Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro* y concluyera con dos gruesos volúmenes sobre la filosofía iberoamericana en el siglo XX. Lo que se quería dar a entender no es que la filosofía comenzara en 1492 sino que ese es un acontecimiento mayor que condiciona nuestro pensar. Ahí nace esa "vocación de sur" a la que se referirá José Saramago en el Congreso de Cáceres, en 1998.

Respecto al segundo objetivo ¿ha contribuido la Eiaf a conformar esa comunidad filosófica iberoamericana?. Si tenemos en cuenta los congresos que ha puesto en marcha, tanto generales como sectoriales, así como los intercambios bilaterales que ha proporcionado, hay que decir que ha sido un potente motor propiciatorio. Hoy nos conocemos más, nos valoramos mejor, nos leemos, debatimos entre nosotros... Y, sin embargo, hay un punto de insatisfacción que crecía conforme avanzábamos en el plan de publicaciones. Ya en 1996 Guillermo Hurtado señalaba una debilidad que venía desde el origen. Tras reconocer "la gran calidad incluso excelencia de la mayoría de los trabajos", añadía: "sin embargo, lamentablemente, muy pocas colaboraciones hacen referencia a otras de la misma *Enciclopedia* y salvo en el primer tomo, casi la totalidad de la bibliografía citada se encuentra en lenguas que no son el castellano ni el portugués; incluso sorprende cuando en alguna que otra ocasión se citan filósofos que han escrito en estas lenguas. Es imposible siquiera imaginar que las dos últimas características pudiesen estar presentes en una *Enciclopedia* escrita en inglés, francés o alemán" ("¿Tiene sentido una filosofía hispanoamericana?", en *La Jornada Semanal*, 22 de diciembre de 1996)

El número monográfico de *Isegoría* del año 1998 da fe de que el problema seguía. Sentíamos, confusamente al principio, que para avanzar en esa dirección teníamos que preguntarnos qué significaba pensar en nuestra lengua. En ese número hay un artículo de Luis Villoro - un filósofo bien formado en la filosofía canónica, pero sensible como pocos a la pregunta de marras- que marca la pauta. De entrada, decía, hay que evitar dos escollos, a saber, "la imitación de culturas ajenas y el ensimismamiento de los propios mitos y tradiciones". Ni mimetismo ni ensimismamiento o, como decía Ortega, que la alternativa no sea elegir entre una filosofía de Marburgo y una filosofía del Manzanares. ¿Cabe esa posibilidad? Cabe y, por tanto, podemos plantearnos una comunidad filosófica iberoamericana a condición de que respetemos estas dos condiciones. En primer lugar, "que no se limite a glosar o repetir los discursos de maestros externos", y, en segundo lugar, "que sea coherente con los deseos reales y las necesidades efectivas de quienes lo sustentan". Un pensamiento en español será creativo

si, después de estar al tanto de todo lo que dicen sobre el particular los maestros externos, el pensador lo metaboliza, lo digiere y transforma, es decir, lo somete "al maestro interior" que es cada cual y sus circunstancias. Villoro resume así su posición: "la marca de originalidad que una comunidad filosófica determinada imprime en una producción filosófica no consiste, desde luego, en el tratamiento de temas que le fueran exclusivos o en la formulación de problemas peculiares, sino en la importancia que concede a unos y otros siguiendo deseos colectivos; se traduce entonces en un estilo, un enfoque, un modo específico de tratar problemas universales, que expresa necesidades y supuestos culturales propios". Se trataría entonces de hacer presente en la reflexión de temas y supuestos culturales de nuestras sociedades y de nuestros países un estilo particular derivado de las circunstancias propias que rodean esos problemas. Notable es igualmente el texto de José Saramago que, en vísperas de la concesión del Nobel de Literatura, intervino en el Primer Congreso Iberoamericana de Filosofía, celebrado en Cáceres (1998). Su conferencia concluyó con estas palabras: "un político catalán, escribiendo sobre *La balsa de piedra*, sugirió que mi pensamiento íntimo no habría sido separar la Península Ibérica de Europa, sino transformarla en un remolque que llevase a Europa hacia el sur, apartándola de las obsesiones triunfalistas del norte y tronando solidaria con los pueblos explotados del Tercer Mundo. Es bonita la idea, pero en verdad no me atrevería a pedir tanto. A mí me bastaría con que España y Portugal, sin dejar de ser Europa, descubrieran en sí, finalmente, esa vocación de Sur que llevan reprimida, tal vez como consecuencia de un remordimiento histórico que ningún juego de palabras podrá borrar, y sólo acciones positivas contribuirán a hacerlo soportable. El tiempo de los descubrimientos aún no ha terminado. Continuemos, pues, descubriendo a los otros, continuemos descubriéndonos a nosotros mismos" (*Isegoría*, 19, 1998, 53). Saramago liga ahí el pensar en español y en portugués a una reflexión responsable sobre nuestro pasado. La creación de una comunidad iberoamericana tiene que ver con el descubrimiento de lo que realmente somos y, para lograrlo, hay que descubrir honradamente lo que hemos sido. La vocación de sur es nuestra forma de ser europeos.

Desde ese momento la reflexión ha sido constante como bien sabe esta Casa de América porque ha sido aquí donde durante años ha ido madurando la respuesta a esta pregunta gracias a una serie de encuentros que fueron posible por el compromiso de sus dirigentes con esta causa. En el número 233 de *Revista de Occidente* (2000) están recogidas las intervenciones del primer encuentro en el que intervinieron, entre otros, Enrique Dussel, Carlos Pereda de México, Guillermo Hoyos de Colombia, amén de los españoles Javier Muguerza, Eugenio Trías y quien esto suscribe a quien la revista encargó la edición del número. La reflexión prosiguió durante tres años más dando pie a múltiples escritos. El propio Luis Villoro, que ya se había hecho la pregunta dos años antes, vuelve sobre ella con nuevos enfoques. A esa pregunta sólo se puede responder si uno tiene en cuenta a quien se dirige cuando habla de filosofía. Su repuesta es contundente: "en lugar de inmiscuirse en un diálogo al que no ha sido invitado, en una lengua prestada que le viene estrecha, (lo que tiene que hacer en filósofo que escriba en español) es contribuir a crear en su propia lengua un nuevo género de discurso; elevar el español a una forma de lenguaje capaz de responder, sin perder su riqueza expresiva, a

las demandas d un análisis conceptual preciso. No sólo contribuiremos a darle una nueva dimensión a nuestra lengua, sino también a edificar con ella una comunidad filosófica aún inédita”. Esto está dicho en noviembre de 1999, Cf Luis Villoro, “¿Pensar en español?”, *Revista de Occidente*, nr 133 (2000), 112).

Sintomática es también la Declaración final del Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía Moral y Política (16 al 20 de septiembre del 2002 en Alcalá de Henares). Tras afirmar que "lo que está logrando esta comunidad cultural iberoamericana es tener voz propia en el concierto mundial del pensamiento", reivindica ser "una voz crítica" ya que la filosofía, al proporcionar una mirada particularmente aguda para las dimensiones universales de los problemas, no comulga con la particularidad del fenómeno de la globalización; también dice ser "una voz abierta" que denuncia los silenciamiento de tantas voces críticas desde las cloacas del poder; y deja sentado que "Iberoamérica es impensable sin Europa y Europa sin Iberoamérica". A esa comunidad preocupa "el rumbo que va tomando Europa cada vez más ensimismada, más ajena cuando no más hostil a los pueblos latinoamericanos". Y la prueba de ellos es el tratamiento de Europa a los ciudadanos colombianos, exigiéndoles un visado especial. El Congreso se solidariza con los intelectuales colombianos que invocaban la responsabilidad histórica de España y Portugal para que se acaben los agravios con esos "hijos, nietos o biznietos de los esclavos y los siervos injustamente sometidos por España" que vienen ahora a Europa buscando un futuro mejor.

Si tenemos en cuenta las resistencias al pensamiento latinoamericanista que enumeraba al principio no puede extrañar que también ha habido objeciones de peso a esta deriva. Porque aunque es verdad que "el pensar en español" nace en un contexto muy diferente al del "pensamiento latinoamericanista", hay un punto en el que se solapan, a saber, la voluntad de pensar teniendo en cuenta el tiempo y el espacio propio. Un buen ejemplo de esta actitud desconfiada es la que representa Carlos Pereda, autor de *La filosofía en México en el siglo XX* en el que figura un capítulo titulado precisamente "Pensar en español ¿un pseudoproblema?" que traigo a colación porque nos va a ayudar a centrar el tema. Dice Pereda que eso de pensar en español puede ser una gran perogrullada. En efecto, si por pensar en español entendemos pensar en la lengua que uno habita, la cosa es una perogrullada, “una cosa vulgar e...inevitable”. Lo que sería interesante -y no una vulgaridad como lo de afirmar que se piensa que se habla- es preguntarse por cómo comunicaría un hispanohablante en una comunidad internacional de investigación que habla inglés. Obligados a comunicarse en inglés, empeñarse en plantear la cuestión de cómo pensar en español podría ser la expresión de un malestar o un complejo de inferioridad. Una pataleta. No parece, en efecto, que el pensamiento en español tenga mucho que ofrecer. Pereda enumera algunas de sus debilidades que si no son congénitas sí alcanzan el estado de endémicas o crónicas. En primer lugar, el fervor sucursalero: tenemos una tradición filosóficamente débil y eso ha alimentado una filosofía dependiente El que sale a estudiar no vuelve nunca. Sigue anclado en lo que estuvo. Uno se apunta a una tradición y es como si entrara en religión. En segundo lugar, el afán de novedades. Nos encanta estar a la última sin haber pasado

por la penúltima. Somos posmodernos sin haber sido modernos. Luego están los que , conscientes de estos males, tratan de superarlos con un nuevo y mayor vicio: el del entusiasmo nacionalista. Nada como lo nuestro. Pretendemos sacudirnos la dependencia con una huída hacia adelante o mejor hacia atrás, reclamando una filosofía castiza: “filosofía mexicana”, “filosofía bolivariana” o "filosofía latinoamericana".

Después de este repaso a los vicios que aquejan a los que se plantean qué significa pensar en español - y de leerles la cartilla- Pereda saca la gran conclusión: está claro tras lo dicho “que la expresión pensar en español no hace referencia al problema que se cree importante sino a un pseudoproblema...que en el mejor de los casos sólo nos hace perder el tiempo”. *Dixit*. El problema falso, la fachada del problema, sería tachar de altanero o excluyente a ese club de sabios que protagonizan “la conversación de la humanidad”, en inglés ciertamente. El problema real consistiría en reconocer que ahí pintamos poco y que habría que mejorar la nota para pintar más. La respuesta de Pereda: aceptemos que estamos donde estamos, a saber, en el margen, pero no desesperemos pues, con esfuerzo y aplicación lograremos mejorar la nota y hasta ser admitidos en el club de primera.

Sin estar en desacuerdo con algunos de los análisis anteriores, lo cierto es que lo que nos mueve a algunos a hablar de “pensar en español” es otra cosa. No es por sentirnos marginados de “la conversación de la humanidad” que habla en inglés, aunque no se puede negar que hay un monopolio de la industria cultural en inglés, que parece haber arrebatado a Heidegger la bandera del alemán. Tampoco nos mueve a ello "ir de sobrados", pensando que disponemos de algún producto milagroso, en español, que no se da en ningún otro idioma.

Lo que nos mueve es la pregunta misma, esto es, preguntarnos - en ese contexto ciertamente- cómo pensar en esta lengua, una *Weltsprache*, que hablamos. Porque aunque se piense en la lengua que se habla, pensar no es un gesto mecánico. A estas alturas de la reflexión podemos responde a la pregunta de qué signifique pensar en español señalando tres características.

En primer lugar, pensar a partir de las experiencias que alberga la lengua que hablamos. Como se ha dicho el español es una *Weltsprache*, esto es, una lengua universal, de vencedores y vencidos, de dominadores y dominados. Recordemos la respuesta de Nebrija a Isabel de Castilla cuando aquél le presenta la primera gramática del castellano: "Alteza, la lengua es el instrumento del imperio". Y, también la de los dominados que denuncian la opresión, como Guamán Poma o el inca Garcilaso. Pensar en esa lengua es dejarse interpelar por el otro. Y de la misma manera que la víctima no quiere consensos sino justicia, de la misma manera un pensar en esta lengua de experiencias encontradas no se resuelve en teorías discursivas o deliberativas o consensuadas.

También hay que tener en cuenta, en segundo lugar, que el castellano o español es un palimpsesto, es decir, una lengua escrita sobre un soporte en el que antes había otra escritura que ha sido acallada por el español. Bajo el español de *El Quijote* estaba el

árabe de Cide Hamete. Pensar en español es estar atento a la elocuencia de las lenguas silenciadas en España y en América (en eso se basa *Cien años de soledad* de García Márquez). Cervantes y García Márquez entienden el pensar como un gesto de escucha de lo silenciado por la lengua que hablamos. Pensar en español es tener en cuenta los límites de la lengua que hablamos que sólo será bien hablada si es capaz de escuchar la elocuencia de las lenguas por ella acalladas. Hace una semana la prensa nos daba noticias del trágico destino de una lengua desaparecida, el chaná, hablada a orillas del río Uruguay (*El País* 10 de agosto del 2017). Durante generaciones se había transmitido de padres a hijos clandestinamente porque fue una lengua más prohibida por los conquistadores y evangelizadores. Prohibieron los nombres propios de los aborígenes "y a las niñas que hablaban chaná les cortaban la punta de la lengua". Así durante generaciones hasta que Blas Jaime, el último hablante de chaná, decidió no enseñársela a su hija para ahorrarle maltratos e insultos por ser india. En un descuido Blas reconoció que hablaba chaná. La noticia llamó la atención de un investigador, Pedro Villegas, que daba por desaparecida la lengua chaná, así que se puso en contacto con Blas y juntos emprendieron la obra de salvamento del chaná. A Jaime le gustaría que además de conocer su lengua, los argentinos asumieran también algunos valores de sus antepasados tales como "el respeto a la mujer, a los niños y a la madre naturaleza. Los chanás creemos, prosigue Blas, que es un ser vivo y que su sangres son los ríos y los arroyos".

Esto nos lleva a una tercera característica, a saber, que pensar en español es pensar con memoria. La memoria, decía Heidegger, es la esencia del pensar. Y bien podemos decir que el español ha pensado con propiedad cuando lo ha hecho con memoria. "Somos memoria" decía María Zambrano en la *Carta sobre el exilio* de 1961. Ella se refería al exilio y al modo de superar el pasado conflictivo. Pero la fórmula tiene valor universal porque lo que está proponiendo como materia del pensamiento es algo inédito que no está delante sino atrás. La parte oculta de la realidad es lo que nos ha hecho sufrir, lo que ha provocado el daños que nos hemos unos a otros. Pensar con memoria es interrumpir esta forma de construir la historia y plantear otra en la que los viejos ideales ilustrados, la razón y la libertad, se encuentren. Esa idea de que sólo nos podemos sacudir la dependencia si nos enfrentamos a la parte oculta de nuestra realidad, si hacemos valer lo que nos interpela porque esa parte es la que no hemos hecho valer, puede ilustrarse con el testimonio de Fray Antonio de Remesal quien en 1619 explicaba por qué los españoles exhibía ante los indígenas la Imagen del Glorioso Apóstol Santiago Matamoros. Pues para que los indios que creyeran que el Dios de los españoles era "muy valiente". Y por eso no les hablaban de la Pasión de Jesús, porque hablar de un Dios crucificado podía ser ruinoso.. Dice Antonio Remesal: "pero su Pasión y Muerte nunca la alcanzaron porque no se les dijo, a causa de que, como los Españoles se vendían como inmortales...no quisieron decir que tenían Dios que pudo morir, por miedo de que, aunque después dijese su resurrección, no se quedasen los Indios con lo primero y dejasen lo segundo, como cosa de menor importancia". Hacer valer la dimensión epistémica del sufrimiento que ha jalonado nuestra relación es lo que puede dar novedad y sentido a nuestro pensar.

Veinticinco años de filosofía iberoamericana, una historia muy vinculada a Casa de América en la que se han presentado los primeros y los últimos volúmenes; que ha impulsado el desafío de pensar en español y que de una manera u otra siempre ha amparado los esfuerzos por crear una comunidad cultural iberoamericana.

## Bibliografía

Hegel *Werke* 12,

M. Heidegger (1989) *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado. Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 80. El texto alemán puede verse en el libro editado por G. Neske y E. Kettering (1988), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988

Sánchez Vázquez, A., 1985, *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Ediciones océano, México

Unamuno, 1958, *Ensayos I*, Aguilar, Madrid