

PENSAR EN ESPAÑOL AQUÍ Y AHORA

Reyes Mate

*Instituto de Filosofía-CCHS. CSIC
C/Albasanz, 26-28. 28039 Madrid
mate@ifs.csic.es*

ABSTRACT: *It is usually struck out of dependent the philosophy that is done in Spain. Heidegger gives a twist when further writes that can only be think in Greek or German. Will the Spanish language sentenced to be mere literature? Although the reason has no homeland, the author claims a Spanish thinking that need not be provincial. In Spanish can be present problems and issues that concern to the humanity. What is striking in our language is that we speak it very different peoples; peoples who have had a conflictual relationship in the past. Since the common language incorporates all these experiences, to think in Spanish is on the one hand, to think with memory, on the other hand, to let be questioned.*

KEY WORDS: *memory, interpellation, experience, dependency.*

1. En el año 1999 el Instituto de Filosofía inició con Casa de America, de Madrid, una serie de coloquios cuyo objetivo era reflexionar sobre los supuestos, contenidos y posibilidades de conformar una comunidad cultural iberoamericana. Yo di a mi intervención el título de "Pensar en español". Cuando *Revista de Occidente* me pidió editar esas conferencias en el número 233 (octubre de 2000), trasladé el título de la conferencia al susodicho número y al conjunto de los coloquios que se han celebrado desde entonces. En el año 2005, cuando se hizo inevitable el traslado del Instituto de Filosofía, dejando la "colina de los chopos" donde habíamos compartido lugar y calle (la calle Pinar) con la Residencia de Estudiantes, por una anónima calle Albasanz en el extrarradio de Madrid, Javier Muguerza, Elías Díaz y quien esto escribe, presentamos un proyecto titulado "Pensar en español" a la Ministra de Educación, cuyo objetivo era algo más que reivindicar la ubicación junto a la Residencia de Estudiantes. Estábamos convencidos de que la proyección iberoamericana del Instituto de Filosofía — promotor junto al Instituto de Investigaciones Filosóficas de México y al Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires, de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía y de tantas iniciativas

TO THINK IN SPANISH HERE AND NOW

RESUMEN: Se suele tachar de dependiente la filosofía que se hace en español. Heidegger da una vuelta de tuerca cuando además escribe que sólo se puede pensar en griego o en alemán. ¿Estará la lengua castellana condenada a ser mera literatura? Aunque la razón no tiene patrias, el autor reivindica un pensar en español que no tiene por qué ser provinciano. En español se pueden hacer presentes problemas y temas que preocupan a la humanidad. Lo llamativo de nuestro idioma es que lo hablamos pueblos muy diferentes, pueblos que han tenido en el pasado una relación conflictiva. Como el lenguaje común recoge todas esas experiencias, pensar en español, es, por un lado, pensar con memoria y, por otro, dejarse interpelar.

PALABRAS CLAVE: memoria, interpelación, experiencia, dependencia.

que han ido dando forma a la pretendida comunidad de filosofía— quedaba en entredicho con el cambio de lugar. Este proyecto tenía una tradición y su espíritu era el de la Residencia de Estudiantes. El desarraigo se ha consumado y la situación diaspórica obliga a pensar de nuevo qué significa pensar en español. Ésta fue la razón del simposio internacional que tuvo lugar los días 11 y 12 de octubre de 2007 en la vieja sede del Instituto. El desarraigo es un signo de los nuevos tiempos, tiempos de globalización, de ahí el título de esta intervención, "Pensar en español en tiempos de globalización", una forma de adaptarnos a los tiempos que corren y de hacer fecunda la inspiración que dio origen a esta iniciativa.

Como es de sobra conocido, la globalización es, en primer lugar, un fenómeno económico aunque no sólo económico. En la medida en que existe, por ejemplo, una industria cultural, la globalización alcanza a la cultura. Esto afecta a la literatura de consumo —las novelas de éxito en un sitio son rápidamente traducidas a todos los idiomas— pero también a productos más refinados. El que grandes filósofos alemanes o franceses prefieran lanzar sus mejores ideas en los Estados Unidos responde al convencimiento de que

ahí residen las empresas editoriales capaces de mundializar sus ideas. Eso explica algo tan inexplicable como que tesis elaboradas en Boston se defiendan en Barranquilla como si en ello les fuera la vida. La globalización ofrece, desde luego, la posibilidad de universalizar las propias ideas, pero también de que las demás nos alcancen hasta el punto de que, inconscientemente, tomemos ideologías contrarias a nuestros intereses como propias.

Cuando nos planteamos las posibilidades de una cultura común iberoamericana en el contexto de la globalización, lo que estamos preguntándonos es si hay espacio para ese proyecto o todo está ya ocupado.

Ese proyecto hay que plantearlo en interrogación porque el camino está lleno de dificultades: hay dificultades teóricas y prácticas; hay obstáculos que nacen de nosotros mismos y otros que levantan los de fuera.. Por eso es procedente comenzar con una pregunta: ¿es posible una comunidad cultural —y aquí sólo nos referiremos a esa parcela de la comunidad que es la filosófica— iberoamericana?

2. DIFICULTADES TEÓRICAS

2.1. Una filosofía dependiente

Hay que hacer de entrada un diagnóstico de esta cultura (centrándonos, como se ha dicho, en la filosofía y dejando otros aspectos seguramente más importantes como son la literatura o el arte).

Lo que hay que decir es que nuestra filosofía es dependiente. Hace unos años se celebró un encuentro en Roma titulado "Italia y España ¿dos filosofías dependientes?". Y así era: si los italianos reconocían que no hacemos la agenda, ni hay escuelas de pensamiento con proyección global, ni autores que sean en el mundo primeras espadas, con mayor razón los españoles. Salvo excepciones, lo que hay es un digno nivel medio. Pocos autores mantienen una línea original que impacte en el mundo, que forme escuela, que sean traducidos y leídos como *auctoritates*. También en esto somos una potencia media.

Por lo que respecta a España las causas son muy diversas y algunas vienen de muy lejos. Unamuno decía que el

hecho de que España no hubiera dado grandes heresiarcas eran señal de un pensamiento sometido y escasamente vigoroso. Sin ir tan lejos, la guerra civil también en esto es un factor decisivo. La rebelión militar de 1936 puso fin a un momento filosófico muy prometedor como anunciaban las llamadas escuelas de Madrid y de Barcelona. En ese momento el pensamiento español había logrado conectarse con las corrientes dominantes en Francia y en Alemania. Los nombres de Joaquín Xirau o Eduardo Nicol, en Barcelona; o de Ortega, Zubiri, García Morente, Gaos, María Zambrano, en Madrid; más los de García Bacca, etcétera, explican la confianza en ese futuro prometedor. El triunfo de los rebeldes segó todas esas posibilidades. Lo que sobrevino, tras su exilio, fue una escolástica tan atenta a servir de ideología a los vencedores como empeñada en borrar todo rastro del pasado. Se impuso por doquier una especie de tomismo-leninismo que nos alejaba de Europa y también de Iberoamérica, fecundada precisamente por el exilio español. No faltaron pensadores, ubicados inicialmente en el bando vencedor, que con esfuerzo trataron de reanudar la tradición republicana, como Aranguren, Valverde o Sacristán, pero demasiado tenían con recuperar el eslabón perdido.

No se ha parado mientes en reflexionar sobre el destino de los nacidos después de la guerra que salen a Europa en busca de lo que aquí no hay. Esa generación, que es la que a partir de los años setenta ocupa el centro de la actividad académica, se familiariza de nuevo con las corrientes europeas, pero no escapará a la maldición de la guerra. Quiero decir lo siguiente: se integraron tanto en el pensamiento que encontraron en las universidades francesas, alemanas o británicas que se incapacitaron para pensar la realidad inmediata española. Siguieron, tras su regreso a España, más pendientes de los debates que se producían en los lugares de origen, en los que se habían formado, que en pensar la realidad española. Si la escolástica inmunizaba contra la tarea de pensar, las corrientes europeas eran como una pantalla a la hora de pensar creativamente los problemas del aquí y ahora. En el esfuerzo por liberarnos de la escolástica nos hacíamos dependientes de la buena filosofía europea. Nada expresa mejor esa dependencia que la forma de escribir del filósofo español: se carga de citas, como si no supiera progresar más que sobre la autoridad de maestros indiscutibles. Sobra erudición y falta el desparpajo del pensador. ¿No decía Descartes que "penser est de-prendre"? Pues eso, pensar es des-prenderse de lo ya

sabido y arriesgar una propuesta nueva ante situaciones nuevas. Esa imagen de un pensamiento que sólo cita y no inventa la tenemos nosotros de nosotros mismos y la tienen los demás de nosotros.

2.2. ¿Sólo se puede pensar en griego o en alemán?

El pensar en español tiene que enfrentarse a un tópico más extendido de lo que parece según el cual el español no sería una lengua filosófica o, dicho de otra manera, que lenguas filosóficas son el griego y el alemán. En la célebre entrevista de Heidegger al semanario *Der Spiegel*, publicada póstumamente el 31 de mayo de 1976, el filósofo alemán se planteaba la necesidad de un nuevo pensamiento que permitiera 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" (Heidegger, 1989, 80; Neske y Kettinger, 1988). ¿Quiere decir Heidegger que sólo se puede pensar en griego o en alemán? Muchos son los que, como su discípulo Ernesto Grassi han pensado que era una expresión más de su antipatía antilatina. Heidegger apunta en esa poca afortunada respuesta a una idea que no es secundaria en su filosofía y que tiene que ver con la situación del filosofar. La filosofía es una actividad situada y su sitio es Europa. "Hay que evitar", dice en su curso sobre Heráclito de 1943, "la expresión *filosofía occidental* ya que esa calificación es, bien pensada, un pleonismo. No hay más filosofía que la occidental. La filosofía es, en su esencia, tan occidental que ella es la que soporta el peso de la historia occidental" (Heidegger, 1975, 55,3). Heidegger no cesa de repetir que hablar de filosofía occidental o de filosofía europea es una soberana tautología.

Cuando Heidegger decía que la expresión "filosofía occidental" es una tautología pues la filosofía es occidental o europea, no estaba haciendo gala de chauvinismo alguno. La filosofía es, en efecto, una pregunta por el ser del ente y esa pregunta es la manera que ha tenido Occidente de relacionarse con el mundo. Europa no ha encontrado otra manera de estar en el mundo que preguntándose por el ser del ente y tratando de darle cumplida respuesta.

Esa manera de entender la existencia es una suerte y una desgracia, es una gran tarea y un terrible destino, tiene algo de grandeza y también de limitación.

¿Por qué hablar de desgracia, de destino, de limitación a propósito de la filosofía? ¿en qué nos limita la tarea del filosofar? Nos limita porque hay otras maneras de abrirse al mundo, de acercarse a él, de escucharle y de responderle, distintas de la que supone "la pregunta por el ser del ente". Esa limitación tiene además un sólido respaldo teórico: de acuerdo con su teoría de la verdad, toda desvelamiento es un ocultamiento. La luz que proyecta la filosofía en la comprensión de las cosas ha ocultado otras luces, nos ha cegado para otras visiones del mundo. En la citada entrevista aclara ese límite del pensamiento occidental cuando, a propósito del dominio planetario de la técnica, dice: "¿y quien de nosotros puede decidir si un día en Rusia y en China no resurgirán antiguas tradiciones del 'pensamiento' que colaboren a hacer posible para el hombre una relación libre con el mundo técnico". En otros lugares, en nombre de otro tipo de pensamiento, puede darse una relación con la técnica mucho más libre y crítica que la que ha forjado la filosofía occidental.

3. Lo que seguramente Heidegger pretendía con su, a primera vista, arrogante afirmación –sólo se puede filosofar en griego o en alemán– era reducir a sus justos límites la complaciente idea que la Modernidad se ha hecho de Europa. Cuando Kant define en *¿Qué es la Ilustración?* a la Ilustración como salida de la humanidad de su culpable inmadurez, es decir, como llegada de la humanidad a su madurez, está pensando en Europa. Con la Europa ilustrada la humanidad llega a su madurez. El mismo convencimiento aparece en Weber cuando en la *Introducción a sus Ensayos sobre sociología de la religión se pregunta* (Weber, 1988, I) "¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a la aparición en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?". Weber entiende que "sólo en Occidente hay ciencia en aquella fase de su evolución que reconocemos actualmente como válida".

Frente a esta conciencia occidental que tiende a identificar la racionalidad occidental con el pensamiento sin más, Heidegger señala que lo propio del "genio" europeo sería la modesta pregunta por el ser del ente, que no es la única.

Hay que tener en cuenta, además, que el filósofo o el europeo no ha cumplido bien su faena, pues la historia de la filosofía es la historia del olvido del ser. Sólo en el origen, al principio (en los presocráticos) estuvo a la altura de las circunstancias. Pero luego, desde Platón la filosofía ha perdido de vista aquello que reivindica como más propio y más grande. La historia de la metafísica es la del "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*) y la de la "pérdida del ser" (*Seinsverlassenheit*). Ese olvido del ser ha tenido una consecuencia fatal para el tema que nos ocupa. El olvido del ser que arrastra la metafísica occidental ha cuajado en el dominio planetario de la técnica que es la expresión más perversa de la "mala" globalización. Veamos esto.

La *techne*, al igual que el arte, significaban originariamente un llevar a su verdadero ser, un hacer tangible y luminoso aquello que es ya inherente a la *physis*¹. La esencia genuina de la técnica consiste en desvelar o desarrollar lo implícito en la naturaleza de las cosas y, al mismo tiempo, proteger ese núcleo originario para que siempre inspire nuevos intentos de realización de lo que la cosa es. Lo que ha ocurrido con la técnica es todo lo contrario: el hombre, en lugar de atender al ser de las cosas, las provoca, las explota, convirtiendo a la naturaleza –por ejemplo, al aire, al agua, a la tierra–, en objetos que tenemos que dominar porque nos las representamos como hostiles. Hemos logrado que la naturaleza nos entregue sus conocimientos y sus energías; pero se nos ha olvidado proteger el núcleo originario. Al contrario, le hemos puesto incondicionalmente a nuestra disposición.

¿Consecuencia? Que la tecnología moderna disfraza y enmascara al ser de la técnica, en vez de iluminar su desarrollo. El hombre puede ordenar a la naturaleza que se someta a sus mandatos, aunque sean destructores. La naturaleza obedece pero al precio de ocultar su ser, permitiendo que el hombre entable una relación falsa con el mundo. Eso explicaría por qué, muchas veces, la tecnociencia se nos presenta como una pesadilla que amenaza a su propio creador. El hombre va detrás de la ciencia, se ha convertido en objeto de investigación y, en el fondo, bien se puede decir que la ciencia no sabe por qué investiga.

Si traemos a colación estas reflexiones sobre la técnica es para manifestar cómo la técnica moderna acaba conformando el modelo por antonomasia de la globalización. Nada hay más extendido que las modernas tecnologías:

todo el mundo las utiliza y todo el mundo se las apropia y las siente suyas. Heidegger se refería a este fenómeno cuando hablaba del "dominio planetario de la técnica". No hablaba, por ejemplo, del "dominio planetario de la metafísica", por más que una y otra formaran parte de la misma historia occidental y ambas arrastraran el mismo olvido y abandono del ser. ¿Por qué la técnica se ha hecho planetaria? Porque expresa la idea de un hombre autónomo que no necesita para realizarse atenerse a solicitud exterior alguna, sino dar de sí todo lo que piensa que lleva dentro. Lo que ese hombre produce, al ser producto de la mera voluntad, no tiene denominación de origen, de suerte que cualquiera lo puede adoptar. Quien lo adopte y se sienta seducido por su eficacia, pronto experimentará que el invento funciona tanto mejor cuanto menos cuente su propia cultura. Al final del proceso se puede constatar que la técnica, al tiempo que disuelve los rasgos diferenciadores de la propia cultura, ofrece los productos más uniformados de la historia². ¿Cuál es el problema? No es problema la eficacia del invento, sino su inocencia, es decir, que se presente como sin contexto. Eso es peligroso porque como sí tiene uno –claro que olvidado– la práctica tecnológica acabará destruyendo –reduciendo al olvido– los nuevos contextos culturales en los que se implante. Y eso es lo que está ocurriendo.

4. Lo que late en el fondo de estos análisis heideggerianos sobre la mala globalización es un deseo de "comprender la diferencia, comprensión o reconocimiento que tiene como precio la reducción del quehacer filosófico o del genio europeo a sus justos límites³. Es decir, si el hombre se atiene a su condición de finito, evita el peligro de desconocer las posibilidades de existencia de los demás que le superan totalmente. La estrategia de Heidegger evoca la teoría kabalística del *Tsimtsoum*. Para explicar la creación del mundo *ex nihilo* el Talmud dice que la nada es un vacío, el vacío subsiguiente a la retirada de Dios. Dios tiene que encogerse para que el mundo pueda nacer será libre y soberano. Europa sólo abrirse a otras posibilidades del conocimiento cuando toma conciencia de su límites, una toma de conciencia que es, a estas alturas de los tiempos, un repliegue pues no es vano ha intentado, como el padre de Kafka, ocupar y cubrir todo el mapamundi.

Valía la pena detenerse en estos críticos análisis de Heidegger porque cualquier respuesta a la pregunta ¿qué significa pensar en español? o ¿qué sentido tiene hablar

de una cultura iberoamericana? pasa por desmistificar o desconstruir el prejuicio más asentado y más peligroso de la filosofía, a saber, reducir el pensar a la filosofía, identificar el pensar con lo europeo o afirmar que el Espíritu Universal es europeo.

El hecho de que el dicho de Heidegger haya sido interpretado por defensores del humanismo latino como un insostenible chauvinismo centroeurocentrista se explica porque llueve sobre mojado. Cuando los filósofos modernos dicen y repiten que filosofía occidental es una tautología se están refiriendo a la Europa central y protestante, es decir, no a la Europa latina. ¿No decía por ventura Hegel, en su Introducción a la *Filosofía de la Historia*, que el *Weltgeist*, el Espíritu Universal, la punta de lanza del desarrollo de la conciencia de la humanidad, era europeo, es decir, añadía "germánico y protestante"? El *Weltgeist* es centroeuropeo, germánico y protestante. España, como bien se sabe, no tocaba el manto de ese Espíritu ni de lejos pues, para él, Europa acababa en los Pirineos.

Tampoco la América Latina salía mejor parada. A sus oídos habían llegado noticias de una gran cultura prehispánica en México y en Perú. Pero eso no había que tomárselo en serio, decía él, pues el día que se les aproxime el *Weltgeist* se disolverán como un azúcarillo. México y Perú pertenecen a la prehistoria y si quieren entrar en la historia, tendrán que seguir la estela marcada por el *Weltgeist*. Veamos un par de textos de Hegel: "No pretendo quitar al Nuevo Mundo el honor de haber salido también enseguida de las aguas, cuando la creación del mundo. Sin embargo, el mar de las islas que hay entre América del Sur y Asia demuestra una inmadurez física: la mayor parte de tales islas tienen una constitución tal, que vienen a ser una especie de cobertura terrosa sobre rocas emergidas de una profundidad insondable; y llevan las trazas de ser algo originado tardíamente" (Hegel, 1971, XII, 107 y 105).

América padece de inmadurez. Pero no sólo: "De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a México 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. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente. Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad

europea..." (Ib). Ahí asoma un pesado juicio de valor: América se encuentra en la prehistoria; es un momento de la Naturaleza. Como tal tiene futuro si consigue incorporarse a la historia del Espíritu. Esa incorporación se produce mediante la disolución del propio espíritu, "cuando se aproxima el Espíritu". Sobre quién o qué sea ese Espíritu que disuelve al Nuevo Mundo, 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. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del espíritu cristiano" (Hegel, 1971, XII, 413).

Ortega y Gasset supo sacar punta y mordacidad a la peregrina tesis hegeliana, en un escrito de 1928 titulado precisamente "Hegel y América". Capta el relegamiento de la América Latina y traduce en ironía la benevolencia de Hegel por América del Norte diciendo que éste es el hemisferio del futuro, de la novedad, una novedad que es la propia de la vuelta a la barbarie.

Menos ironía mostraron algunos forjadores de la identidad argentina, como Domingo Faustino Sarmiento y Carlos Octavio Bunge, que se apuntan a todos los tópicos "eurocéntricos", radicándolos, si cabe, de las modernas filosofías de la historia. Como "del lobo, un pelo", he aquí un fragmento: "esta raza (aria, *sic*) amovible sobre el globo, es también la raza del movimiento intelectual sin límites, sin pretender fijarse, como la raza amarilla, que se ha colocado en medio del mundo y trazándose una muralla en torno, para que nadie se le acerque, o como Egipto que pretendió endurecer en pirámides eternas su historia, prolongar la vida de las generaciones en sus momias. Los pueblos de la raza aria vienen de camino hacia el porvenir, por la conocida ruta de occidente... Éste es el hecho más culminante que descuella sobre la historia del hombre". Lo que Sarmiento llama "el modelo ario" traduce el concepto hegeliano de lo europeo como "germánico y protestante" al que se adjudican los dones de la modernidad y de la racionalidad. Notemos que no es un prusiano o un bávaro quien está hablando sino un argentino. Él quiere ser europeo y reproducir en la pampa el "modelo ario". Como el inconveniente del "modelo ario" es que no existe en Argentina, Sarmiento se va a aplicar con contundencia a su construcción, aunque sea artificial, empleando el método negativo de señalar lo que no es ario. Todo lo que tenga rasgos semita será sospechoso (de ahí la destrucción sistemática de la archi-

itectura colonial en Buenos Aires), hasta el punto de que se asimilará lo indígena con lo semita. Guerra declarada a la *tienda* (semita) y al *horno* (indígena)⁴.

Si tuviera razón Hegel y, con él, la Modernidad, no se podría ser moderno y pensar en español. Y no es que importe mucho ser moderno —al fin y al cabo Bloch recomendaba, para tener futuro, ser contemporáneo de los propios contemporáneos— lo que sí importa es la universalidad a la que el “pensar en español” tendría que renunciar, si universalidad y modernidad fueran de consuno. El pensamiento en español sería un resto folclórico, válido para una subcontrata de entretenimiento, pero no hábil para conformar de alguna manera la universalidad occidental, aunque sí para seguirla.

Estos planteamientos que hoy nos hacen sonreír o que nos irritan por su ignorancia pertenecen, sin embargo, a la más profunda autoconciencia filosófica europea. Pero es un error. El *Weltgeist*, si existe, no es germánico ni cristiano o, si lo es, tendrá que ser también chino o mexicano. Otra cosa es que lo sean de distinta manera.

5. Todo esto es importante a la hora de proseguir con nuestro tema —¿qué significa pensar en español?—, ya que despeja el camino teórico al cuestionar una teoría que cerraba el camino al pensar latino.

Si ahora nos preguntamos qué significa en positivo pensar en español, hay que decir que eso no puede significar ni pensar en castizo, ni haciendo abstracción de su realidad. Podemos decir que el logos no tiene patria, pero sí una historia o muchas historias. Luis Villoro ha encontrado una formulación precisa. Pensar en español no puede consistir en encerrarse en temas exclusivos o problemas peculiares, sino en tener en cuenta las necesidades y los supuestos culturales propios a la hora de tratar esos temas universales. “La marca de originalidad que una comunidad filosófica determinada imprime en una producción filosófica”, decía Luis Villoro en el Primer Congreso Iberoamericano, celebrado en septiembre de 1998 en Cáceres-Madrid, “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 ne-

cesidades y supuestos culturales propios” (Villoro, 1998, 59). Esta cita, recogida luego en la declaración final del Segundo Congreso Iberoamericano de Alcalá, septiembre de 2002, añadía a modo de comentario: “Queremos, pues, cultivar un estilo, hacer presente en la reflexión de temas y problemas que preocupan a toda la humanidad, las necesidades y los supuestos culturales de nuestras sociedades y de nuestros países”. Las necesidades son las demandas de nuestros contemporáneos. Y los supuestos, las cicatrices que ha dejado en la lengua la historia. La comunidad cultural se basa en la lengua común, pero esa lengua expresa experiencias no sólo diversas sino enfrentadas. La posibilidad de una comunidad nace de esa situación casi aporética en la que una misma lengua alberga experiencias encontradas. En castellano hablaban Cortés y el Inca Garcilaso; los teólogos de Salamanca y los novohispanos (aunque escribieran en latín); el dominador y el dominado. La comunidad no será entonces el resultado de un pacto benevolente.

Tenemos, pues, que “pensar en español” supone superar tanto el universalismo abstracto que ha caracterizado a la universalidad occidental, como el casticismo o, más finamente dicho, el relativismo multiculturalista que le amenaza ahora. Ahora bien, pensar al tiempo la universalidad y el multiculturalismo es lograr el círculo cuadrado. ¿Es posible? Llegados a este punto bueno es dejarse ayudar por quienes ya se han adentrado por esas veredas. Me refiero a Walter Benjamin. Él habla de que hay una universalidad reaccionaria, pero eso no significa que toda universalidad lo sea y que, por tanto, haya que echarse en brazos del multiculturalismo. Reaccionaria sería la universalidad que tratara de salvar esos dos momentos —universalismo y multiculturalismo— de forma aditiva, por yuxtaposición. La universalidad no es un poco de cada cosa porque al final el todo resultante se expresará con la gramática del que más pueda. Esa universalidad es reaccionaria porque reproduce lo existente, sin ofrecer nada nuevo.

La universalidad creativa parte del margen y busca una propuesta que no excluya. El diálogo *Menon* de Platón puede sernos de ayuda. Sócrates confiesa que “todo lo que se llama buscar y aprender no es otra cosa que recordar”. Recordar es, pues, aprender buscando, preguntando. Para demostrarlo Sócrates pide que le traigan un esclavo, es decir, un ser indocumentado e ignorante. Sócrates le somete a un hábil interrogatorio de tal suerte que, al final

del mismo, el esclavo toma conciencia de lo mucho que sabía. Es verdad que lo tenía olvidado, pero lo recupera gracias a las preguntas de Sócrates. El secreto de todo el diálogo es una pregunta de Sócrates a Menon, a propósito del esclavo. Le pregunta, en efecto, "si habla griego". La pregunta es clave porque si habla griego, el esclavo puede saber todo lo que la lengua contiene. Se recuerda lo que la lengua ya sabe. Aprender es actualizar todo el caudal de experiencia y conocimiento acumulado en el lenguaje, por eso el conocimiento es recuerdo.

Lo que pasa es que el esclavo, además de griego, tiene su propia lengua. Pues bien, nunca el griego de Sócrates con su famoso método lo que se esconde en la lengua del esclavo. Sólo lo sabrá si éste se lo cuenta⁵. El esclavo que sabe griego y habla su lengua, puede, desde la marginalidad de su lengua, enseñar al griego qué olvida cuando piensa. La universalidad creativa no es la que tiene todo en una especie de apocatástasis final, sino la que avanza sin exclusiones, sabiendo la fuerza del griego pero también las experiencias del esclavo⁶.

Pues bien, pensar en español sería reaccionario si fuera la suma de lo que se hace aquí y allá; y sería creativo, si funciona como un *mestizaje activo*. Lo que es mestizaje lo explica Rufino Tamayo, en el mural Nacimiento de la nacionalidad, en el palacio Bellas Artes de México. La obra ilustra la presencia opresora del conquistador. El símbolo de ese poder aniquilador es la columna jónica, símbolo de la cultura, y el caballo. Con la columna ataca a la serpiente, símbolo de la cultura prehispánica. En la parte inferior del mural una indígena da a luz una criatura cuyo rostro es mitad blanco, mitad moreno, símbolo del mestizaje que sobrevivirá al conquistador. Es un mestizaje activo porque tiene conciencia histórica de la opresión. Esa conciencia crítica de la historia no permite un entendimiento irénico, sino interpelante. Una expresión bien plástica de esta relación es el contenido de la carta enviada por Gabriel García Márquez y otros intelectuales colombianos al Gobierno español, en marzo de 2001, protestando por la exigencia de visados a los colombianos, y reclamando de las autoridades españolas que recapaciten sobre un detalle: "Aquí, dice la carta, hay brazos y cerebros que ustedes necesitan. Somos hijos, o si no hijos, al menos nietos o biznietos de España. Y cuando no nos une un nexo de sangre, nos une una deuda de servicio: somos los hijos o los nietos de los esclavos

y los siervos injustamente sometidos por España. No se nos puede sumar a la hora de resaltar la importancia de nuestra lengua y de nuestra cultura, para luego restarnos cuando en Europa les conviene. Explíquenles a sus socios europeos que ustedes tienen con nosotros una obligación y un compromiso históricos a los que no pueden dar la espalda". Una misma lengua pero dos experiencias enfrentadas que se interpelan. La comunidad cultural saldrá de esa confrontación.

José Saramago, en la conferencia que pronunció en el citado Congreso de Cáceres, –unas semanas antes de que se le concediera el premio Nobel de Literatura–, terminó con estas palabras que resumen bien la tesis que estoy manteniendo: "Un político catalán, escribiendo sobre *La balsa de piedra*, sugirió que mi pensamiento íntimo no habría sido separar a 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" (Saramago, 1998, 51).

Saramago reivindica la vocación de sur. ¿Qué quiere decir? No se trata de recordar a España y Portugal que son el sur de Europa y que deben solidarizarse con el significado sureño, con el destino de los pueblos del sur. Se trata de algo más, sino de algo más. Para empezar, esa vocación de sur que hay que descubrirla no mirando en el mapa geográfico, sino recordando que ellos, España y Portugal, ya hicieron un viaje al Sur pero como nortños, es decir, conquistando y dominando. El nuevo viaje hay que hacerlo de otra manera: con conciencia de que hay un norte y un sur, países dominantes y otros dominados; y que el sur, metáfora de lo dominado por nortños del Norte y del Sur, es el punto de vista de un pensar y de un actuar creativo. Y lo serán en la medida en que pensamiento y acción construyan un futuro mirando hacia atrás, es decir, entiendan que la cons-

trucción de un mundo nuevo que no sea reproducción de lo de siempre dependerán de cómo interpreten su responsabilidad con el pasado.

6. TAMBIÉN HABLABA DE DIFICULTADES PRÁCTICAS

Recuerdo una entrevista a Jorge Edwards por los años ochenta. Decía dos cosas de peso: que los latinoamericanos venían a España de vacaciones, es decir, de paso (a estudiar iban "a Europa"); y que había poca relación entre los países latinoamericanos. Todo el mundo prefería un mal libro en inglés o en alemán a uno bueno en español.

Mi primera visita a México, invitado por un ardiente defensor de la comunidad iberoamericana, Fernando Salmerón, al Congreso de la Asociación de Filosofía de México, en 1987, iba acompañada con esa doble impresión. Mi sorpresa fue descubrir que era un congreso verdaderamente internacional y un nivel de debate muy elevado.

En un momento determinado surgió la idea de hacer algo ambicioso juntos. Había materia prima. Hablé con Javier Muguerza — director del recién creador Instituto de Filosofía del CSIC, de cuyo Patronato yo era Presidente— que había recibido esa preocupación en sus lecturas de José Gaos y con Miguel Ángel Quintanilla, que también daba vueltas a algo así; se lo comentamos a Osvaldo Guariglia, director del Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires, Fernando Salmerón, fundador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de México y León Olivé, director a la sazón de ese mismo Instituto. Salmerón nos dio dos consejos, volviendo de Toluca a México DF: que la enciclopedia hispánica, como entonces decíamos, fuera de calidad y que las decisiones fueran respetuosas y democráticas. Estaba aludiendo al mal más grave en aquel: las pugnas entre colectivos dentro de un mismo país.

Había que sortear el desconocimiento, en unos casos, y los enfrentamientos, en otros.

Unos meses después venían a Madrid Olivé y Guariglia. Durante un par de días preparamos un documento que, compartido por Javier Muguerza, sirvió de partida de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. De esto hace 18 años. Entre tanto, 28 volúmenes han sido publicados

y se ha creado una dinámica de congresos y simposios espectaculares.

Ésta es una experiencia. Hay otras, como la *Revista Iberoamericana de Filosofía Política*, con sede en el departamento de Filosofía Moral y Política de la UNED y el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de México; o también la Enciclopedia Iberoamericana de Religión, un proyecto iberoamericano de gran alcance, con cuatro volúmenes ya publicados.

Todas esas experiencias demuestran que se ha hecho camino. El criterio para valorar la intensidad de esa voluntad es el aprecio a la lengua. Juntos tratamos de defenderla en los foros internacionales ante la sorpresa (y un poco de envidia) de los franceses que ven impotentes cómo nos invade el inglés. Sobre este punto deberíamos reconsiderar una práctica discutible que se está imponiendo en España. Me refiero al uso del inglés para la solitud de becas en determinadas y prestigiosas fundaciones nacionales, así como la lengua obligada para comisiones de evaluación académica o científica. Es verdad que con frecuencia es una solución práctica. Pero antes de que sea tarde deberíamos valorar las consecuencias culturales y plantear otras salidas.

La consecución de una comunidad cultural iberoamericana está ligada, por un lado, a la práctica de experiencias participadas por miembros de las distintas comunidades locales y, por otro, a la producción de productos de calidad y competitivos, para decirlo en la jerga que ahora se lleva. Si en lo tocante al primer aspecto hemos descubierto fórmulas eficaces (congresos, intercambios de profesores, proyectos multinacionales, becas, publicaciones conjuntas, etc.), nos queda pendiente la segunda tarea. Para avanzar por el camino de la creatividad hay que recurrir a nuevos formatos. Habría que concentrar los esfuerzos en pequeños seminarios, lo más especializados posible, sobre aquellos temas en los que podamos decir algo interesante. Hay terrenos en los que es posible decir cosas nuevas porque hay un trabajo hecho. A modo de ejemplo, pensemos en lo podemos decir en filosofía política sobre el papel de la memoria en los procesos de transición de dictaduras a democracia.

Una comunidad cultural iberoamericana no es posible sin el apoyo político. Por supuesto que con él solo, tampoco. Es

necesario que las comunidades filosóficas lo quieran. Han dado prueba de quererlo pues lo que se ha conseguido ha sido sobre todo el resultado de mucho voluntarismo. Las ayudas de la Administración han sido puntuales. Y ése es el problema: que falta un concepto "político" de pensar en español que pudiera amparar tanto a iniciativas aisladas de cooperación iberoamericana como a las ayudas puntuales por parte de los poderes públicos. Sería la forma de que el camino iniciado con tantos esfuerzos recibiera una aceleración histórica.

7. CONCLUSIÓN

El español es una *Weltsprache*, aunque no sea más que porque la hablamos más de 400 millones de personas. Es una experiencia colosal esta de poder cabalgar miles de kilómetros, transitando por docenas de países, sin desmontar el habla. Pero el español, como lengua universal, tiene trampa y es esa trampa precisamente la que, si la sorteamos, permite responder afirmativamente a la pregunta de si es posible pensar en español. La trampa consiste en que la lengua común alberga experiencias no sólo distintas sino opuestas. Esa lengua, el español, se ha hecho camino imponiéndose violentamente. Ya Nebrija decía en el prólogo a su *Gramática castellana* que "siempre la lengua fue compañera del imperio", por eso vale aquí lo que decía Churchill: "a los americanos y a nosotros sólo nos separa la misma lengua". Lengua, pues, de los dominadores y de los dominados.

Si eso es así, "pensar en español" es explicitar el conflicto latente en la lengua común. Una comunidad cultural ci-

mentada en una lengua que alberga experiencias históricas opuestas, está abocada a pensarse desde el conflicto y eso es lo que debería dar singularidad a nuestro pensamiento.

¿En qué se concreta? En pensar teniendo en cuenta las experiencias vividas, es decir, en incorporar la memoria al pensamiento. A nosotros no nos está permitido pensar la política y la ética haciendo abstracción de nuestra historia o mirándonos al ombligo, sino teniendo en cuenta lo que nos hemos hecho. En griego y en alemán –para volver a Heidegger– "yo" y "lo mismo" tienen la misma palabra (*Selbst* y *autos*) con lo que se da a entender que la identidad está en uno mismo. En castellano son palabras distintas con lo que cabe pensar la identidad como alteridad, una alteridad en la que el otro no es un extraño sino alguien que tiene la cara marcada por cicatrices de nuestra conflictiva relación. La posible comunidad cultural iberoamericana sólo puede, por tanto, fundarse sobre la responsabilidad histórica. Un logos con memoria desemboca en una relación interpelante que arranca del pasado para responder en el presente.

En el palacio Bellas Artes de México está el mural de Rufino Tamayo titulado *Nacimiento de nuestra Nacionalidad*. La presencia opresora del conquistador está representada por una columna jónica (la cultura) que aplasta a la sociedad prehispánica, simbolizada en una serpiente. En la parte inferior del mural una indígena da a luz un niño mestizo, mitad blanco, mitad moreno. Pensar en español es responder al desafío de un presente plural que tiene un pasado común conflictivo que no podemos dar por cancelado. Esto debería valer al pensar en inglés o en francés, pero no se ha hecho porque han preferido pensar en griego y en alemán.

NOTAS

- 1 Una inteligente exposición del discurso heideggeriano sobre la técnica puede verse en Steiner (1986, 178-205); también en Pöggeler (1986, 258 ss.).
- 2 "En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado,

llega a su punto de apogeo el subjetivismo del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de una uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro de la dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se disuelve completamente en la

Recibido: 23 de noviembre de 2007
Aceptado: 11 de febrero de 2008

objetividad que le es conforme", Heidegger (1950, 102 s.). Hay traducción española en Heidegger (1969).

- 3 Advertimos en *Ser y Tiempo* un esbozo de teoría de comprensión del otro (*ein rechtes Fremdverstehen*) cuya estrategia consiste en volver a los orígenes para tomar medida de los propios límites, límites que han sido sobradamente sobrepasados en la historia de la filosofía, es decir, de Europa, al convertir al ente en medida de todas las cosas, también del otro. Dice ahí: "estando en libertad para las posibilidades más peculiares, determinadas por el fin, es decir, comprendidas como finitas, evita el 'ser ahí' el peligro de desconocer, desde su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de la existencia de los otros que la rebasan, o de imponerlas retroactivamente, e interpretándolas mal, a las peculiares –para desligarse así de la existencia fáctica más peculiar–", Heidegger (1986, 288).
- 4 Tomo estas reflexiones de D. Feierstein, J. J. Prado, H. Noufoury y R. Rivas (1999).
- 5 En el interesante comentario que hace Emilio Lledó al *Menon*, se deja

seducir por el recuerdo griego, perdiendo de vista la lengua del esclavo. Cf. Lledó, 1984, 197 ss.

- 6 Para reformar la idea de la univerialidad que contiene el margen podríamos recurrir a la figura del extranjero o forastero de G. Simmel en su *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* de 1908. Es un emigrante que entra en contacto con un grupo local o nacional ya constituido. La presencia y la distancia le proporcionan una *vis aestimativa*, cercana a la "objetividad". Años más tarde, otro extranjero, Karl Mannheim, desarrollaba la misma idea bajo la figura de la *freischwebende Intelligenz*, inteligencias libres, liberadas de todo dogmatismo, dispuestas a obedecer la realidad por encima de cualquier compromiso con la tribu intelectual dominante.

BIBLIOGRAFÍA

Feierstein, D.; Prado, J. J.; Noufoury, H. y Rivas, R. (1999): *Tinieblas del crisol de razas*, Buenos Aires, Editorial Cá-lamo.

Hegel, G. W. F. (1971): *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1950): *Holzwege*, V, Frankfurt, Klostermann.

– (1969): "La época de la imagen del mundo", *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada.

– (1975): *Gesamtausgabe*, Frankfurt.

– (1986): *Ser y Tiempo* (traducción de José Gaos), México, FCE.

– (1989): *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos.

Lledó, Emilio (1984): *La memoria del logos*, Madrid, Taurus.

Neske, G. y Kettering, E. (1988): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen.

Pöggeler, O. (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial.

Saramago, José (1988): "Descubrámonos los unos a los otros", en *Isegoría*, nr. 19 (diciembre), 51.

Steiner, G. (1986): *Heidegger*, FCE, México.

Villoro, Luis (1998): "¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?", en *Isegoría*, nr. 19 (diciembre).

Weber, Max (1988): *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus.