

ron a comunicar el entusiasmo de su descubrimiento a sus colegas y discípulos. (Así, por ejemplo, gracias a la iniciativa de Alain Guy, autor de numerosas publicaciones en la especialidad aducida, nació el 5 de mayo de 1967 en la Universidad de Tolosa un «Equipo de investigación sobre la filosofía española» —transformado después en «Equipo de investigación sobre la filosofía ibérica e iberoamericana»— que funcionó con éxito, repercusión nacional e internacional, durante más de veinte años. En España merece una mención especial el «Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana» fundado en 1978 en la Universidad de Salamanca, dirigido por Antonio Heredia Soriano y celebrado con una periodicidad bisanual que nunca se interrumpió. Al lado de *Actas*, regularmente publicadas, el más notable fruto de este Seminario es el *Anuario bibliográfico de historia del pensamiento ibero e iberoamericano* que edita en *Georgia Serie on Hispanic Thought* (Athens, The University of Georgia, desde 1989 José Luis Gómez-Martínez<sup>1</sup>.)»

No es exactamente la misma la circunstancia de la filosofía portuguesa y —por extensión— la de la filosofía en lengua portuguesa. Le faltaban los grandes pioneros de estatura unamuniana y orteguiana cuyas obras habrían podido procurarles la seguridad de un incontestable punto de partida. Si la democratización del país emprendió el camino análogo al de España, su vertiente intelectual, y particularmente filosófica, no consiguió, al menos al comienzo, la misma envergadura. Puede decirse que el empuje principal al proceso emancipador vino de ultramar, de Brasil, donde ya en los años cuarenta aparecen los primeros esbozos de un preguntarse sistemático sobre la capacidad y originalidad eventual del filosofar brasileño (cfr. por ej. los trabajos de João Cruz Costa [1904-1978] e iniciativas de Miguel Reale [1910]), de un interés que llegó a ser más tarde el motor (a veces con cambio de signo para la respuesta preconizada) del culturalismo, que hoy sigue siendo la corriente sin duda más vigente en la vida filosófica de este país<sup>2</sup>.

Sin embargo, eso no significa, ni de lejos, que hay que concluir en una pasividad de los filósofos portugueses. El sentido positivo en la discusión nacional sobre este tema fue dado particularmente por los discípulos — directos e indirectos— de Leonardo Coimbra (1883-

1936), principal actor, con el poeta Teixeira de Pascoaes, de la *Renascença Portuguesa*, movimiento de un resurgimiento cultural en la segunda década de este siglo, lanzado por un grupo de intelectuales reunidos alrededor de la revista *A Águia*. En la primera etapa (de los discípulos directos) puede aducirse como resultado más tangible de dicha iniciativa autóctona el libro de Álvaro Ribeiro (1905-1981) *El problema de la filosofía portuguesa* (1943); en la segunda, la relativamente reciente tentativa de fundar una nueva —por su forma moderna y por su orientación tradicional— «revista de la filosofía portuguesa» con un nombre simbólico, *Leonardo*; tentativa que se terminó ya al cabo de un año (1988). Y es de preguntarse si en el origen de esta rápida desaparición se hallaron solamente las razones financieras, si el espíritu entusiasta que animaba al director (F. Moraes Sarmiento), a los redactores y a los colaboradores de *Leonardo* no fue un poco estrecho, si, para independizarse de la influencia de la filosofía europea, no rechazaron igualmente su experiencia —de la cual, justamente, supieron aprovecharse los aludidos filósofos brasileños—.

La inspiración programática aparece aquí, en efecto, bastante unilateral: una filosofía «nacional», es decir los rasgos más característicos del pensamiento filosófico de una nación, difícilmente puede delimitar sus tareas presentes y rumbos futuros sólo a partir del caudal de una herencia depurada, por típica y profunda que ésta sea. Si la idea rectora del «Renacimiento portugués» fue, según Pascoaes, «reintegrar el alma de nuestra Raza en su pureza esencial, revelar lo que ella es en su intimidad y naturaleza original para que se dé cuenta de sí

<sup>1</sup> Al redactar estas líneas, recibo la carta de José Luis Gómez-Martínez en la cual me da parte de las dificultades que encuentra actualmente para asegurar las próximas ediciones del Anuario. «En este momento siento que la publicación no se continuará», escribe. Me rebelo —tenemos que rebelarnos— contra tal hecho inaceptable, contra una eventual desaparición del indispensable instrumento de todos los estudios de la filosofía ibérica e iberoamericana, contra una amenaza de empobrecer así la cultura hispánica.

<sup>2</sup> «... bajo la denominación de Culturalismo se comprende un grupo de pensadores que se distingue en Brasil por su audacia de pensar por su propia mente y de reconocer que sin riesgo no hay filosofía porque este riesgo es riesgo crítico de la responsabilidad de cada uno», dice uno de los mayores representantes de esta corriente («Ya tenemos una filosofía brasileña», entrevista con Miguel Reale por Leonardo Prota, in: *Revista do Pensamento Brasileiro, Salvador [Bahía], 1989, núm. 1, p. 8*).

misma, y se vuelva activa y creadora, y realice por fin su destino civilizador», no hay nada de extraño que, actualizada sin ningún correctivo contextual (lo vivido por el hombre europeo durante este siglo), comporte una considerable dosis de intolerancia y dogmatismo. Así, los editoriales de *Leonardo* se insurgen no solamente contra una desnacionalización y materialización de la filosofía, sino también contra la universidad, siendo considerada ésta como «primer enemigo de la cultura portuguesa» y «único reducto de la filosofía alemana», y en tanto que tarea más importante preconizan la necesidad de volver a la enseñanza de los pensadores nacionales, buscando en ella un amparo frente a la invasión de las doctrinas extrañas a lo auténticamente portugués. El discurso filosófico más urgente es pues el de la patria, la filosofía tiene que ser concebida en la peligrosa circunstancia contemporánea —la de la integración de Portugal en los «Estados Unidos de Europa»— como «patrisofía», contribuyendo de manera decisiva, a través del descubrimiento de «una realidad trascendente, es decir de un fin espiritual» de la nación, a la edificación del «reino del espíritu humano». Lo que, en el lenguaje un poco menos metafórico, significa preferir la «Escuela Formal» a la «escuela material» —retorno a la filosofía que no camina sino «en armonía con la apologética de las verdades reveladas». Concebida así, «una nueva misión de los portugueses» consistiría en el rechazo de lo esencial de la racionalidad contemporánea— de su tentativa metodológica unificadora del saber más o menos acertado, pero siempre hipotético<sup>3</sup>.

Del todo diferente aparece el espíritu que animó la elaboración de la *Enciclopedia Lusobrasileña de Filosofía*<sup>4</sup>, obra por la cual a la vez culmina una fase de colaboración entre los filósofos portugueses y brasileños sobre un proyecto común y se inicia otra, de profundización y esclarecimientos que no puede sino desembocar en pleno desarrollo de la filosofía en lengua portuguesa. El mejor adjetivo para caracterizar este espíritu sería sin duda: «abierto»; los autores lo reivindican casi explícitamente, cuando escriben que su pretensión fue no solamente ofrecer «a los estudiosos un instrumento de trabajo útil y tan completo como sea posible», sino también «llegar a donde obras similares no llegan», es

decir prestar la debida atención a la filosofía en el más amplio sentido de la palabra, en tanto que pensamiento intuitivo de inspiración artística cuyo alcance puede ser muy importante, y no limitarse únicamente a la filosofía expuesta con el habitual rigor conceptual y sistemático.

Pero tal vía se revela difícil, hasta peligrosa, sobre todo cuando debe combinarse con una renovación del método y reflexión acerca del modo de inserción de las filosofías nacionales en la filosofía universal. Se trata de una tarea crítica, valorativa y estimativa sin posibilidad de justificación de los criterios empleados, tarea de presentar a la vez un producto acabado y perfectible, discernir en el pensamiento concreto no solamente la dimensión ya hecha, sino también la que está haciéndose.

Hay que suponer que los responsables de esta enciclopedia tienen conciencia del carácter provisional y revisable de su empresa y que, al terminar la primera edición, están, junto con los numerosos colaboradores, pensando y preparando la segunda. Una obra de tal género que no se limita a recoger, enumerar y clasificar la máxima suma de los conocimientos dados, que quiere además reflejar la tendencia rectora en el estudio momentáneo del conocer contemporáneo y desempeñar un rol cuantitativamente centrípeto y cualitativamente centrífugo —luego: transformador—, no puede ser efectivamente considerado sino como históricamente sintetizadora y prospectivamente orientadora.

Aplicar y desarrollar esta tesis a *Logos*, visto así como una etapa crucial o encrucijada del filosofar en lengua portuguesa, significaría consagrar un capítulo entero a lo que fue cumplido recientemente y a lo que está cumpliéndose en el campo de la filosofía portuguesa y brasileña. Aquí al menos unos breves apuntes al respecto:

<sup>3</sup> El director de la revista mencionada escribió al respecto: «La nueva misión de los portugueses es la de descubrir las condiciones de un pensamiento que relacione de nuevo lo natural y lo sobrenatural, demuestre la realidad del espíritu y establezca el antiguo y tradicional acuerdo entre la razón y la fe; o —lo que es lo mismo—: la definición de una nueva ciencia, diríamos casi de una «nueva ciencia categorial» por oposición a la ciencia experimental de la filosofía moderna» (Francisco Moraes Sarmiento, *Filosofia e ciência*, in: *Leonardo*, Lisboa, 1988, núm. 3, págs. 12).

<sup>4</sup> *Logos*. Enciclopedia Lusobrasileña de Filosofía (bajo la dirección de Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira y António Paim), Lisboa, Editorial Verbo, 1989-1992, t. I-V, 756, 691, 676 y 701 pp.

Muy relevantes en el área citada son, por ejemplo, los escritos de J. Pinharanda Gomes (1939); influido por los trabajos de A. Ribeiro y J. Marinho, emprendió una *Historia de la Filosofía Portuguesa*, explicándola a partir de sus raíces más tempranas. Hasta ahora fueron publicados dos tomos: I.— *A Filosofia Hebraicoportuguesa* y II.— *A Patrologia Lusitana* (Porto, Lello & Irmão, 1981 y 1983, 524 y 318 pp.). Sus ensayos están reunidos en cuatro volúmenes bajo el título común *Pensamento Português* (los primeros tres: Braga, Pax; el cuarto: Lisboa, Edições do Templo); entre otras publicaciones suyas destaca *Dicionário de Filosofia Portuguesa* (Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987, 259 pp.) concebido como repertorio original de «los temas tópicos y típicos de la filosofía portuguesa» (p. 8) y que constituye un complemento útil a la *Enciclopedia* aquí presentada.

Del lado brasileño, sin evocar la máxima figura filosófica de este país, hoy (véase mi artículo *La obra filosófica de Miguel Reale, impulsora de la emancipación intelectual de Brasil*), es Antonio Paim (1927) quien efectuó y sigue efectuando una labor importante en este campo. En cierta manera podría decirse que continúa la vía trazada por Luis Washington Vita (1921-1968) que dedicó gran parte de su vida a la rehabilitación del legado filosófico de los pensadores brasileños y cuyo *Esbozo de la Filosofía en el Brasil* (*Esboço da Filosofia no Brasil*, Coimbra, Atlântico, 1964, 85 pp.) ofreció al público portugués la primera ocasión para conocer, aunque muy esquemáticamente, el parentesco y la especificidad de la evolución filosófica en la antigua colonia. Y es justamente en este punto en el cual se sitúa lo más importante del aporte de A. Paim, como lo atestiguan sus numerosas publicaciones e intensa actividad correspondiente. Entre sus libros hay que mencionar sobre todo la *Historia de las ideas filosóficas en el Brasil* que ya alcanzó su cuarta edición (*Historia das Idéias Filosóficas no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1967, 276 pp.; 3ª ed.: São Paulo, Convívio, 1984, 615 pp.; 4ª ed.: 1987) y que constituye, junto con otros trabajos suyos complementarios (cfr. por ej. *O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979, 157 pp.) una suma de erudición combinada con un ensayo interpretador que hasta ahora no

tiene equivalente en otro país latinoamericano. El punto de vista sostenido pro A. Paim —su compromiso— es culturalista; desde él, pues, rechaza toda la intolerancia, las ideologías exclusivistas (cfr. *Liberdade Acadêmica e Opção Totalitária, Um Debate Memorável*, São Paulo, Artenova, 1979, Introducción y compilación de A. Paim, 172 pp.) y propugna el diálogo.

Diálogo constructivo, ante todo con los filósofos portugueses, para hallar, a través de una reflexión común, no solamente lo que caracteriza —reúne y separa— ambas «filosofías nacionales»<sup>5</sup>, sino su valor, peso específico «en el contexto de la cultura occidental»<sup>6</sup>. Al lado del magno alcance —de *Logos*— de esta colaboración, no se deben olvidar otros, por cierto menos espectaculares, pero generalmente muy incitativos para la evolución del pensamiento de lengua portuguesa. A ellos pertenece, por ejemplo, el texto de Francisco da Gama Caeiro (1928) sobre la *Filosofía en Portugal y su enseñanza. Tópicos para una reflexión*<sup>7</sup> en el cual su autor enfoca la cuestión de la nacionalidad en tanto que elemento constitutivo de todo filosofar, texto que sirvió a A. Paim de punto de referencia cuando presentó durante el Seminario de Filósofos Lusobrasileños sus *Proposiciones para la caracterización de las filosofías nacionales*<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Según A. Paim, «las filosofías nacionales se diferencian unas de otras por la preferencia que atribuyen a ciertos problemas determinados». Empleando este criterio, puede concluirse que «en el caso brasileño la singularidad y originalidad... consisten en privilegiar el tema de la persona humana, considerada primeramente como libertad y, más tarde, como conciencia», mientras que en Portugal parece dominar «la idea de Dios» (*História das Idéias Filosóficas no Brasil*, 3ª ed., pp. 17, 18). Así, a pesar de proceder de «la misma tradición cultural» y de tener un «padre espiritual» idéntico en la persona de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), las filosofías modernas brasileña y portuguesa adoptan dos perspectivas distintas: la «transcendental» y la «transcendente» (A. Paim, *Propostas para a Caracterização das Filosofias Nacionais*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1991, pp. 28-29).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>7</sup> *Filosofía en Portugal e seu ensino. Tópicos para uma reflexão*, in *Filosofía*, Lisboa, Sociedade Portuguesa de Filosofia, 1988, vol. II, núms. 1-2, 16 pp. Cfr. también, el mismo autor, *La Historia de la Filosofía Portuguesa como realidad histórica y como disciplina: Los problemas de su constitución*, in Antonio Heredia edit., *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 487-490.

<sup>8</sup> Cfr. la nota 5.