

de la Filosofía»<sup>64</sup>. Una alternativa que puede también expresarse como el deseo de *fundar* una teoría o solamente de *experimentarla* (abrir la a la experiencia)<sup>65</sup>.

## Nota suplementaria

El texto de mi ponencia de ninguna manera pretende a una exhaustividad al presentar una exposición-evaluación crítica de la obra de Miguel Reale que, después de todo, continúa alcanzando, cada vez más, mayor impacto nacional e internacional. Al redactar estas líneas, recibo un volumen de homenaje a Miguel Reale con motivo de sus ochenta años (Celso Lafer e Tércio Sampaio Ferráz Jr., Coordinadores, *Direito, Política, Filosofia, Poesia*, Saraiva, São Paulo, 1992, 663 páginas) que constituye el muy elocuente testimonio de este hecho y, sin duda, también un precioso aporte en ambas vertientes, aporte que será urgente analizar. En la misma línea es necesario mencionar la traducción francesa, publicada apenas hace tres años, de *Experiencia e Cultura* (*Expérience et Culture*, Bordeaux, Editions Bière, 1990, 247 páginas), con el prefacio de C. Mendes y presentación de J.M. Trigeaud.

Pero, hay que ponerlo de relieve, en las páginas escritas por este último aparece claramente la posibilidad de interpretar el pensamiento realeano de una manera esencialista cuando uno busca su anclaje, considerándolo como el punto culminante doctrinario. No se trata ahí de una interpretación parcial, tal como está dada por ejemplo en el artículo de L.F. Coelho, «Dialética e Modelo em Reale» (in: *Revista Brasileira de Filosofia*, 132/1983, págs. 397-423), menos aún de una desinterpretación o interpretación malintencionada, como la que provocó «un debate memorable. de los intelectuales brasileños (cfr. A. F. Paim, *Liberdade Académica e Opção Totalitária*, São Paulo, Artenova, 1979, 172 páginas), sino, al contrario, de una lectura que se quiere en simpatía, convergente con la intencionalidad del autor leído. ¿Ve justo o se equivoca J.M. Trigeaud al preconizar que, según Miguel Reale, lo incomparable del «ser con» humano consiste en una plenitud proveniente de «la conciencia de una instancia trascendente y divina» (*op. cit.*, pág. 16)?

La respuesta completa no puede facilitarla sino el filósofo interpelado; el lector halla sólo algunos elementos indicativos. He aquí al menos uno:

En la conferencia pronunciada el 9 de julio de 1991, Miguel Reale vuelve a plantear el problema de «invariantes axiológicos» para concluir que su objetividad «...se funda sobre la historicidad radical del ser del hombre, lo que da origen y legitimidad a otros invariantes axiológicos que no se

<sup>64</sup> Introdução à Filosofia, pág. 252.

<sup>65</sup> Cfr. las nociones de «estrategia de fundamento» y «estrategia de compromiso» en la obra de Ferdinand Gonseth, la primera, típica del método axiomático, y la segunda, inherente a «la filosofía abierta» de este autor (Le référentiel, univers obligé de médiatisation, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975, págs. 8-9 y ss.). La tentación de anclar el conocer-saber en un punto fijo, sea el de partida, sea el de llegada, o de reglamentarlo metódicamente por una limitación absoluta, cuando no es, al contrario, de relativizarlo en si o de hacerlo funcionar en dependencia total de algo, persiste siempre y vuelve a aparecer en muchas doctrinas que se proclaman modernas o «posmodernas». Porque cumplir con la siguiente exigencia principal gonsethiana, a primera vista evidente, se averigua muy difícil: «el saber filosófico tiene también que someterse a todas las condiciones que caracterizan todo saber humano, tal como son explicitadas a través del análisis del saber científico» (Ferdinand Gonseth, Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973 pág. 167). Lo que significa que la filosofía admitiría ponerse seriamente en cuestión, revisando incluso sus postulados básicos, que «la eventualidad de su autorrevisión estaría inscrita en sus propios principios» (La métaphysique et l'ouverture à l'expérience, pág. 140).

infiere deductivamente e «in abstracto» de la idea de la persona humana, sino concretamente, en el proceso histórico». En cuanto al paso aún más adelante, la pregunta sobre la relación de «estos invariantes axiológicos trascendentes» con un «Ser trascendente», el autor brasileño la deja suspendida; su orientación depende de la individualidad del hombre, de su innata «inclinación natural para tal o cual posición filosófica», de la manera según la cual está «viviendo, como lo declara Ortega y Gasset, «el proyecto irrevocable de sí mismo». La probabilidad de «una posible correlación entre «trascendental y trascendente, cuya meditación pertenece al campo de la metafísica, no puede ser juzgada sino desde el punto de vista de «la razón *conjetural*», razón que llega al «punto-límite», donde «el filósofo toca lo teológico», la fe reemplaza el conocimiento en el «plano de lo inefable» («Invariantes Axiológicas», in: *Revista Brasileira de Filosofia*, 167/1992), pág. 236; cfr. también *O Homem e seus Horizontes*, pág. 43).

Supongo que la invocación justificatoria de José Ortega y Gasset nada tiene en este lugar de casual; sin embargo, me parece aquí indebida.

A mi conocer, hay dos autores que proceden en sus escritos a una aproximación, más o menos crítica, entre las obras de los filósofos madrileño y sanpaulista. Francisco Olmedo Llorente, después de invocar la posible confluencia de ambas concepciones en su libro *A Filosofia Crítica de Miguel Reale* (São Paulo, Convívio, 1985, pág. 146), dedica al problema un artículo, con título bastante explícito: «Ortega y Gasset y Miguel Reale: Obras comparables» (in: *Revista Brasileira de Filosofia*, 168/1992, págs. 354-368). Un recorrido bastante rápido y a veces erróneo (el *postulado* de la «experiencia integral» [Miguel Reale habla de «una comprensión integral de experiencia» (*Experiência e Cultura*, pág. 211) y de «una visión integral del hombre» (*Unité et pluralité de l'expérience*, pág. 333)] no podría compararse con la *afirmación* de la «realidad radical»; se trata de las categorías recíprocamente y en diferentes planos le conduce a destacar ciertas analogías y hasta un paralelismo temático entre los dos pensadores, con la ventaja teórica en pro de Miguel Reale («el concepto de experiencia más elaborado», «la pareja ontología-metafísica, conceptualmente más precisa», aporte de «la fundamentación metodológica... en la dialéctica de complementariedad», pág. 368). Alzira Correia Müller, por su parte, al confrontar el «criticismo ontognoseológico con el raciovitalismo orteguiano», saca las conclusiones en sentido contrario, manifestándose las «direcciones opuestas».—según ella—particularmente en el problema de la trascendencia, problema que revela y es consecuente de diferentes actitudes metódicas frente a la realidad. La de Miguel Reale padece de «ambigüedad» por no haber enteramente superado el momento de construcción fenomenológica del objeto, mientras que la de José Ortega y Gasset llega a

lo dado mismo sin presupuestos al descubrir «la razón que es la vida en su función de aprender la realidad» (*Fundamentação da Experiencia em Miguel Reale*, São Paulo, Ed. GRD, 1981, págs. 119, 123).

Sin analizar más detenidamente los aludidos escritos, creo que es posible designar la primera posición como acrítica (al propósito podrían aducirse muchos ejemplos de un acriticismo aún más flagrante; a título de ejemplo esta frase: «La obra de Miguel Reale... trasciende por su contenido democrático y su sentido social-humanista, es un *evangelario* [cursiva mía - Zdenek Kourím] de la democracia social». (P. Ferreira, «O Pensamento Jurídico Filosófico de Miguel Reale», in: *Revista Brasileira de Filosofia*, 140/1985, pág. 392) y la segunda como hipercrítica (Alzira Correia Müller no tiene suficientemente cuenta de la envergadura onto-gnoseológica de la categoría realeana de experiencia, del hecho que ésta, en tanto que «experiencia común», «cotidiana» y «basilar», alcanza incluso la radicalidad de la vida, es la experiencia «de nuestra ontológica *circunstancia* [*Experiencia e Cultura*, pág. 204-206]).

Miguel Reale se refiere a José Ortega y Gasset con bastante frecuencia, estimando la obra y buscando en ella, no sin razón, un apoyo teórico. Lo indebido de la cita antes mencionada no parece pues a primera vista evidente (lo escrito por los dos comentaristas aludidos ilustra la dificultad de una lectura paralela comprensiva); consiste en un equívoco en cuanto al concepto de filosofía. Si ésta, para el pensador brasileño, culmina, como ya fue indicado, «en una actitud crítica frente a lo real y a la vida», su homólogo español la caracteriza desde su sentido primigenio y fundamentalmente activo: «Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un modo esencial de vida es insuficiente y no es radical» («Obras Completas», Madrid, *Revista de Occidente*, 1961, t. VII, pág. 430). Esto significa que para Ortega, el filósofo no encuentra ningún escapatorio de su filosofía; en rigor, desconoce el problema de «búsqueda de una composición armónica entre objetivos teóricos y empeños prácticos», búsqueda de una composición armónica entre objetivos teóricos y empeños prácticos», búsqueda que debe conservar «el sentido crítico y universal de la cogitación filosófica» (Miguel Reale, *Memórias*, I, págs. 243-244). La filosofía, «cuestión personalísima». (En el individuo y «no en la sociedad, está el *origen* de la filosofía y su auténtica o radical realidad» [*op. cit.*, t. VI, pág. 400]), excluye cada comprometerse extrafilosófico, dado por añadidura, y que contradeciría así «la obligación constituyente de todo lo humano»; de aquí que «es... el compromiso que el hombre tiene consigo de *ne pas s'engager*» (*op. cit.*, t. VIII, pág. 315). Tenemos, pues, que «fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo» en «la vida humana», en «esta realidad radical», y únicamente en ella; todo lo

que sentimos, pensamos, hacemos se halla dentro, brota de nuestro vivir. En consecuencia, «...no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida —porque «mi vida» no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo» (*op. cit.*, t. VII, págs. 99, 411). Como el vivir, el filosofar no puede entonces suspenderse ante un misterio sin aniquilarse, no existe ninguna gracia de certidumbre de nivel superior en la cual nuestro pensamiento podría descansar en una contemplación definitiva. «Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él», escribe Ortega (*op. cit.*, t. V, pág. 301). Y por esta razón se empeñó en buscar y forjar unos nuevos instrumentos del conocer racional, como la «ciencia histórica» que debería «dilatarse nuestra perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido» (*op. cit.*, t. III, pág. 310).

Sería sin duda posible hacer unas observaciones análogas a propósito de la relación entre las concepciones de Miguel Reale y de Ferdinand Gonseth. El primero cita largamente y aprueba el «pensamiento problemático» del segundo (cfr. *Verdade e Conjetura*, págs. 108-110), sin embargo, parece ignorar algunas consecuencias, y no menos importantes que se desprenden de él. Porque tampoco la «filosofía abierta» de Ferdinand Gonseth se para al llegar a las cuestiones más apremiantes de la existencia humana (cfr. por ej. *Science, morale et foi*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, 177 páginas).

**Zdeněk Kourím**