

José Ferrater Mora

¿Hay una filosofía española?

S U M A R I O

Modos de entender la expresión «filosofía española».—La filosofía como sistema de proposiciones y como modo de vida humana.—El significado de la expresión «filosofía española» está determinado por la idea de la filosofía.—Sin sentido de esta expresión desde el ángulo proposicional.—La vida como fundamento genético de la filosofía: actitud y aserto; sentido de la expresión «filosofía española»; filosofía y concepción del mundo.—Conclusiones.

Nota: anticipación del cartesianismo.—Vives, Francisco Sánchez y Gómez Pereira.—El problema de la influencia española sobre la filosofía europea moderna.

Los alemanes, los franceses o los ingleses no sienten el menor empaño cuando oyen las expresiones “filosofía alemana”, “filosofía francesa” o “filosofía inglesa”. No lo sienten, porque no les cabe la menor duda de que tales expresiones no sólo connotan algo, sino que también denotan algo. Cada una de ellas denota una realidad que existe o ha realmente existido. En algunos casos denotan una impresionante batería de obras que todo el mundo está de acuerdo en calificar de filosóficas. Los alemanes pueden decirse: la filosofía alemana es la filosofía de Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, etc., una filosofía que, por lo demás, parece ser peculiar a la mente alemana y revelar algunos de sus rasgos permanentes, tales como una decidida tendencia a la especulación sin freno mezclada con una buena cantidad de sutil análisis. Los franceses pueden decirse: la filosofía francesa es la filosofía de Descartes, Condillac, Bergson, etc., una filosofía que posee asimismo ciertas peculiares características; por ejemplo: la claridad. Y así sucesivamente.

Los españoles (1) no somos tan afortunados como esas civilizadas comunidades. No estamos tan seguros como ellos de lo que quiere decir —si algo quiere decir— la expresión “filosofía española”. Sospecho que nuestra incertidumbre es harto fructífera, y que justamente por no pretender saber lo que significan las palabras “filosofía española” podemos plantearnos más claramente que nadie el problema del significado de cualquier filosofía “nacional” o simplemente adjetivada. No es que carezcamos enteramente de filósofos. Nombres como Lulio, Vives, Suárez, Balmes —para mencionar sólo los que de vez en cuando aparecen en Diccionarios e Historias generales de la filosofía— no son tan insignificantes como se cree, aun cuando no sean —posiblemente con la excepción de Suárez— gigantes filosóficos.

(1) Algunas de las ideas de este ensayo fueron expuestas en una comunicación al III Congreso Interamericano de Filosofía (México, 1950), publicada en la revista *Filosofía y Letras* (México, N° 38, 1950, pp. 379-383). Allí se trataba del “problema de la filosofía americana”. Creo que la aplicación al caso presente es enteramente justificada.

Menéndez y Pelayo pasó gran parte de su vida clamando que Lulio, Vives y Suárez no son sólo figuras sobresalientes de la filosofía europea moderna, sino también filósofos que anticiparon las tendencias más resonantes de esta filosofía; por ejemplo, el cartesianismo (1). Publicó, además, largas listas de títulos sobre problemas filosóficos y científicos debidos a españoles de los siglos XV, XVI, XVII, XVIII y XIX, con el fin de demostrar que antes que una falta de filosofía española lo que hay es una falta de información sobre tal filosofía. Sería, pues, poco discreto suponer que la expresión "filosofía española" puede tener una connotación, pero no una denotación. Sin embargo, ni siquiera Menéndez y Pelayo resolvió la cuestión. Nos consoló, pero no nos convenció. La filosofía española siguió siendo un problema. Curiosamente, un problema surge a veces no por la existencia, sino por la no existencia del tema. El nuestro es uno de esos casos, particularmente agudo y aflictivo. Por lo tanto, comenzamos a sospechar que acaso la expresión "filosofía española" no era, después de todo, tan obvia como parecía a primera vista, aun admitiendo que no faltaban algunos ejemplos para representarla. Y a través del problema de la filosofía española empezamos a reconsiderar el problema general de cualquier filosofía "adjetivada".

Permítaseme plantear la cuestión lo más concisamente posible, aun a riesgo de caer en el esquematismo.

Decimos "filosofía española", y como no estamos tan seguros de nosotros como lo están los alemanes cuando dicen "filosofía alemana", tenemos que preguntarnos lo que tal expresión significa. Ahora bien, antes de descubrir lo que significa, tenemos que averiguar si significa algo, si al emplearla decimos algo juicioso o disparatado.

Los que suponen sin más que la expresión "filosofía española" es disparatada intentan demostrar su tesis mediante una extraña forma de "definición ostensiva". Señalan el hecho de que no hay en España filósofos, por lo menos en el sentido tradicional de esta palabra. Pero el sentido tradicional de la palabra se basa en una descripción definida de lo que ella significa usualmente en países como Inglaterra, Francia o Alemania. Niegan que la filosofía española posea significación, porque esta filosofía no parece cumplir los requisitos formulados por el pensamiento filosófico europeo moderno. En otras palabras, proponen un sistema lingüístico den-

(1) Véase la nota al final de este ensayo. Desde luego, Menéndez y Pelayo insistió en la universalidad de la filosofía, base de su idea de la contribución española: "Allí [en Inglaterra] había nacido una filosofía, que con no ser indígena, porque en su esencia ninguna filosofía lo es..." (*Heterodoxos*, ed. M. Artigas, t. VI, Madrid, 1930, p. 13).

tro del cual no caben por definición las palabras “filosofía española”. Como es natural, si sólo la filosofía en el sentido “tradicional” europeo del término *es* filosofía, la filosofía española, con las excepciones que confirman la regla, permanecerá alejada de aquélla y producirá una impresión a la vez de imitación y de extravagancia.

Pero si, con el fin de combatir esta opinión, pedimos a algunas otras gentes lo que piensan acerca de la filosofía española, no es infrecuente que hallemos una respuesta de carácter no sólo distinto, mas opuesto. “Muy bien”, dirán, “la filosofía española, diluida en la literatura y en la vida práctica, no encaja exactamente dentro del marco de la filosofía europea moderna. Pero esto significa que la filosofía europea moderna es sólo una parte de la realidad total llamada “filosofía”. Se trata pura y simplemente de una interpretación racionalista e intelectualista del conjunto de la filosofía”. “Los españoles, proseguirán, y aun gritarán esos críticos, no nos limitamos a la filosofía racionalista, porque creemos en una filosofía arraigada en la totalidad del ser humano”. Y con el fin de demostrar que no sólo nos distinguimos en *esta* clase de filosofía, sino también que estamos muy adelantados en ella, evitan mencionar nombres como los de Lulio, Vives o, sobre todo, Suárez, e insisten en nombres como los de Cervantes, Gracián, Quevedo, San Juan de la Cruz, quienes, según Unamuno —sin duda el más impenitente defensor de esta opinión—, han comprendido al hombre y no sólo a la naturaleza, la existencia y no únicamente la esencia (1). Parecen, pues, estar de completo acuerdo con el poeta León Felipe, cuando éste nos dice, de una manera tan hermosa como incientífica: “El eje del mundo es una canción y no una ley”.

Mi primera afirmación consistirá en que ambos modos de entender la expresión “filosofía española” son correctos si hacemos uso *mutatis mutandis* del llamado principio de complementaridad (2). Se trata, por lo

(1) He aquí *una* de las muchas posibles citas de Unamuno al respecto: “Si hablamos de geometría alemana o de química inglesa, decimos algo, ¡y no es poco decir algo!, pero decimos más si hablamos de filosofía germánica o escocesa. Y decimos algo, porque la ciencia no se da nunca pura, porque la geometría y más que ella la química, y muchísimo más lo filosofía, llevan algo en sí de pre-científico y de sub-científico, de sobre-científico, como se quiera, de intra-científico en realidad y este algo va teñido de *materia nacional*” (*Ensayos*, I. Madrid, 1916, pp. 28-29; *La Tradición eterna*). Un texto clásico, es desde luego, el Apéndice a *Del sentimiento trágico de la vida*. Aunque con distinto supuesto (ya sea por irracionalismo, o por convencionalismo), varios autores admiten hoy “creencias” en la base de las ciencias (Cf. Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Effect*, Oxford, 1949).

(2) Hablo del “principio de complementaridad” (elaborado por Niels Bohr) por ser hoy día bien conocido de la mayor parte de científicos y filósofos. De un modo más estricto tendría que referirse al método de la “doble dirección” expues-

tanto, de opiniones que pueden ser calificadas a la vez de verdaderas y falsas, no de modo contradictorio, sino meramente *contrario*. Ahora bien, cuando esto ocurre no hay otro modo de salvar el obstáculo que por medio de un análisis de los significados. De lo contrario, las controversias se harán interminables y, como Bergson sugirió a propósito de ellas, perfectamente inútiles. Como sospecho que la mayor parte de las dificultades surgidas a este respecto obedecen a que ambos contendientes usan el término "filosofía" en dos diferentes significados, o bien aplican el mismo significado indiscriminadamente a dos distintos objetos, no hay más remedio que volver a formular el problema en términos de un previo y humilde, pero indispensable, análisis de significaciones.

Con el fin de desbrozar el camino, estableceremos una distinción entre dos conceptos de la filosofía. Esto no significa que la filosofía *misma* tenga que ser dividida en dos orbes separados. De hecho, la distinción *no* es una distinción entre dos diferentes *contenidos*, porque el contenido mismo constituye una de las bases que hacen la distinción posible. Veámoslo con algún detalle.

Cuando usamos la palabra "filosofía" en expresiones tales como "filosofía española", no nos preocupamos por lo común de indicar lo que entendemos exactamente por aquel término. Lo mismo ocurre cuando hablamos de filosofía como un sistema de pensamientos estrechamente relacionados, y aun determinados, por un ámbito cultural o por una época histórica. Esta vaguedad no resultará perjudicial para nuestra investigación en tanto que, como historiadores, nos propongamos describir tan sólo las realizaciones culturales de una época. Pero tan pronto como intentemos usar el término como filósofos, violaremos la regla de la precisión que, cuando menos en teoría, constituye una de las caras aspiraciones de nuestros colegas. Esto no se debe a que el término carezca de significación, sino más bien a que tiene *varias* significaciones. Ahora bien, cuando un término posee distintos significados, es usual que uno de ellos encubra cuidadosamente a los otros. Con ello nos hacemos la ilusión de que hablamos acerca de una cosa determinada cuando, de hecho, estamos hablando acerca de un conjunto indeterminado de entidades. ¿Cuáles son, pues, los significados a que sin saberlo aludimos cuando pronunciamos o escribimos la palabra "filosofía"?

to en mi libro *El sentido de la muerte* (Buenos Aires, 1947, Cap. I, especialmente p. 64). No quiero subrayar, como es usual, las diferencias entre este método y el principio de Bohr, o las bases en torno a las cuales se ha constituido la llamada "Escuela de Zürich" (Véase sobre ella el Art. "Zürich" en mi *Diccionario de Filosofía*, 3ª edición, Buenos Aires, 1951, antes al contrario me complace advertir que desde distintos lugares se va llegando a conclusiones muy parecidas.

A mi modo de ver hay por lo menos dos significados. En primer lugar, por “filosofía” entendemos una serie de proposiciones que por su contenido o su intención llamamos filosóficas. En segundo término, concebimos la filosofía como un cierto comportamiento humano, es decir, como una cierta función o modo de ser de nuestra existencia. A lo primero se refiere Hegel cuando dice que la filosofía no busca consuelo. A lo segundo se refiere Séneca cuando escribe que la filosofía nos enseña a hacer y no a hablar: *facere docet philosophia, non dicere* (1). Aunque no es éste el lugar de explicar *en detalle* mi opinión sobre el tema, no puedo por menos de proponer que ambos significados de la palabra “filosofía” no son *stricto sensu* filosóficos, es decir, fundamentos *reales* de ningún sistema de pensamiento. Para usar el vocabulario escolástico, diré que ni la filosofía como serie de proposiciones, ni la filosofía como actividad humana son un *constitutivum* de la filosofía misma, sino más bien dos ejemplos de lo que los alemanes solían llamar *Grenzbegriffe*, conceptos-límites. Para que no haya dudas al respecto, será conveniente declarar de una vez que la filosofía no puede ser *enteramente* reducida a ninguno de los conceptos mencionados. No hay ninguna filosofía que sea simplemente un modo de ser humano. No hay tampoco ninguna filosofía que sea meramente un sistema de proposiciones. La “verdadera” filosofía, tal como ha existido y existe *de hecho*, es un paso concreto e infatigable de un punto a otro, de un *extremo* a otro. Para ser más exactos: nunca podemos decir que la filosofía es *o* un sistema proporcional *o* una actividad humana. El problema de la “decisión” —ya sea formal, ya sea existencialmente— no encaja de modo adecuado dentro de nuestro marco. Pero si la filosofía es a la vez una actividad y un sistema de proposiciones, será necesario averiguar cuál es en cada caso la *tendencia* principal de cada uno de los muchos sistemas de filosofía y de cada una de las todavía más numerosas ideas acerca de ésta. Una distinción rigurosa será metódicamente ineludible. Ocorre aquí, pues, lo mismo que sucede con el muy debatido problema acerca de la distinción entre las sustancias orgánicas y las inorgánicas. Tal vez no haya distinción real entre estas dos sustancias. Acaso la actual teoría de los “biones” represente verdaderamente el eslabón perdido y sea posible traducir el len-

(1) Para Hegel véase *Filosofía de la Historia*, trad. esp. de José Gaos, Madrid, Tomo I, 1928, p. 52. El pasaje en cuestión no se halla en la *Jubiläumsausgabe*, de Hermann Glockner (t. 11, 1928) hecha a base de los textos preparados por Gans, Karl Hegel, Michelet, Rosenkranz y otros. La trad. de Gaos procede de la edición de G. Lasson (Félix Meiner, Leipzig), basada en un manuscrito original de Hegel y cuadernos de apuntes, edición que, como señala Gaos, está muy enriquecida con respecto a las anteriores y que “puede considerarse como reproducción aproximadamente exacta de las lecciones profesadas” (*op. cit.*, I, p. 421). Para Séneca, véase *Ep.* XX, 2. Desde luego, podrían citarse muchos otros ejemplos.

guaje del biólogo al lenguaje del físico. Pero el hecho es que el biólogo y el físico emplean distintos métodos. Aun en el caso de que la filosofía como unidad no pueda ser *realmente* desintegrada, es conveniente admitir la posibilidad de una ruptura metodológica. Lo es tanto más cuanto que sólo a base de ella podremos alcanzar de nuevo la primordial unidad.

El significado de la expresión "filosofía española" depende de la idea de la filosofía.—Como sistema de proposiciones y, por lo tanto, como poseyendo un determinado *contenido*, me parece harto difícil dar un sentido a la expresión mencionada. Cuando digo "como sistema de proposiciones", no mantengo que la filosofía deba ser esencialmente un contenido proposicional dotado de autonomía epistemológica. En otros términos, no recomiendo ni siquiera que se consideren las proposiciones de la filosofía como *específica y exclusivamente* filosóficas. Hasta acepto que sea más plausible reducir la filosofía a un análisis de toda suerte de proposiciones como tales. No es otra la idea de Wittgenstein en su famoso *dictum* según el cual la filosofía no es una teoría, sino una actividad (la filosofía, decían ya los escolásticos, tiene sólo un "objeto formal"). Mas el término "actividad" no coincide aquí estrictamente con las expresiones "filosofía como modo del ser humano" o "filosofía como función de la vida humana". Se refiere tan sólo al supuesto de que las proposiciones filosóficas no son epistemológicamente autónomas y que, por lo tanto, no pueden ser analizadas como proposiciones relativas a un determinado contenido —el llamado "objeto filosófico"—. Cuando definimos la filosofía como un sistema proposicional, incluimos, pues, en este concepto la filosofía como un análisis lógico de los pensamientos o de las expresiones en las que van envueltos. Mas tanto en un caso como en el otro estoy convencido de que no podemos cualificar las proposiciones que formulamos como filósofos si no es con adjetivos como los de "verdaderas" o "falsas" (1). Supongamos que nos entra la duda acerca de esta sumisión de las proposiciones filosóficas a la lógica tradicional bivalente. La afirmación sigue en pie. Si admitimos una lógica plurivalente —y creo que debemos admitirla por lo menos como un útil artificio—, las proposiciones filosóficas seguirán siendo incluíbles, en una "tabla de valores de verdad", es decir, no serán cualificadas si no es en tanto que verdaderas, falsas o cualesquiera otros valores interme-

(1) No ignoro que el concepto de verdad es sumamente complejo y que, por consiguiente, no resuelve la cuestión decir que una proposición es o no verdadera. Pero creo que para mi propósito es suficiente el vago concepto de verdad aludido en el texto. No siempre es posible ni conveniente definir estrictamente todos los términos empleados.

dios. Todas las proposiciones poseerán algo en común, algún significado. Y aun si eludimos el significado en el sentido “tradicional” y nos adherimos a una concepción “formalizada” de la verdad, seguirá siendo indudable que algún signo específico tendrá que ser “afectado” a cada una de las proposiciones. Como algunos autores han destacado, aun una lógica extensional no puede prescindir de la significación lógica como algo distinto de la sintaxis del lenguaje. En tal caso, la proposición filosófica será verdadera, falsa o, si se quiere, indeterminada. En modo alguno podrá escapar a lo que puede llamarse el “ámbito de la significación”. No puedo explicar aquí con el debido detalle por qué creo que este ámbito de significación depende últimamente de la objetividad. Digamos simplemente que, desde este punto de vista, el significado de una proposición es siempre el mismo. Otra cuestión es el que no podamos efectivamente aprehenderlo. Supongamos que por una razón u otra no poseemos un conocimiento suficiente acerca de la verdad, falsedad, etc., de las proposiciones. Aun entonces, nuestra ignorancia tendrá que ser medida de acuerdo con el “valor” al cual se refiera. No podremos adscribir una “tabla de valores de verdad” a una determinada proposición filosófica porque, por ejemplo, careceremos de los instrumentos adecuados con el fin de tomar las correspondientes “medidas”. Desde luego, tales medidas deben ser entendidas primariamente como medidas “mentales”. No estoy tan seguro como lo están los operacionalistas extremos de que midamos con nuestras manos más bien que con nuestra mente. Las “lecturas” de las medidas son en sí mismas una clase de medida. Pero en cualquier caso el significado de una proposición dependerá del hecho de que tales medidas puedan ser tomadas. Desde este punto de vista *no* podemos decir que la expresión “filosofía española” tenga sentido. Podríamos inclusive anunciar que ninguna “filosofía nacional” —francesa, alemana o inglesa, o la que sea— tiene un sentido. Sé muy bien que la unidad de “medida” de las proposiciones filosóficas puede ser la historia misma, y que en tal caso estaríamos inclinados a pensar que la filosofía sólo es comprensible en tanto que historia. En otras palabras, puede suceder que la historia sea el patrón elegido para medir la objetividad de las proposiciones filosóficas. Mas la historia —o, si se quiere, la “historicidad”— no poseerá significación a menos que no la hagamos encajar dentro de una más amplia objetividad de la cual depende inclusive la objetividad del sentido de las proposiciones históricas.

Si desde este ángulo negamos decididamente el sentido de la expresión “filosofía española” o de cualquier otra filosofía “nacional”, no ocurre lo

mismo cuando consideramos a la filosofía primordialmente como un modo de ser humano o como una función de la vida humana. En tal caso, la vida humana aparece como el fundamento *genético* del conocimiento filosófico. Las peculiares condiciones de la vida son entonces las peculiares condiciones de la filosofía. Y, con el fin de ser debidamente comprendida, la filosofía deberá entonces poseer un adjetivo —“español” u otro—. Ahora bien, aun en este caso debemos andar con cuidado. Supongamos que por un instante nos adhiramos a la tesis según la cual la filosofía es primordialmente una función de la vida humana. Pues bien, resultará todavía muy problemático que podamos considerar tal función como el “horizonte último” de las proposiciones filosóficas. Mi impresión *personal* es que ello no es posible. De hecho, si contestamos afirmativamente, si mantenemos que en último término la filosofía y la vida son como la función y el argumento en una función proposicional, estaremos obligados a admitir dos hipótesis. La primera, que la filosofía se halla enteramente inscrita en la esfera humana. La segunda, que todas las acciones humanas son inmanentes a sí mismas. No puedo ahora dilucidar una cuestión tan difícil. Me limitaré a decir que si la filosofía es reducida al llamado horizonte último de la vida humana, nuestro tema no será ya hacer filosofía, sino vivir pura y simplemente. Y si la filosofía se disuelve enteramente en la vida, no veo cómo podríamos decidirnos en ningún momento a plantearnos formalmente cuestiones filosóficas.

No me opongo, desde luego, a la posibilidad de adoptar tal *actitud*. Mas adoptar una actitud es cosa muy diferente de formular un *aserto* —aun un aserto sobre la misma actitud—. La actitud adoptada quedará enteramente inscrita en el marco de la vida. En cambio, el aserto, aun surgido de una situación vital, no está situado al mismo nivel de la vida. Esto explica por qué un aserto acerca de la vida ha de basarse en una “percatación” del objeto, pero sólo puede ser formulada como una “descripción” del mismo (1). En otros términos, una actitud tal como la antes descrita destruye cualquier posible aserto, cuando menos en el sentido formal de esta palabra. Supongamos que todas las acciones humanas son inmanentes a sí mismas. Pues bien, el aserto de que todas las acciones humanas son inmanentes a sí mismas *no* es inmanente a sí mismo. Si deseamos conservar la perfecta inmanencia a sí mismas de las acciones humanas, tendremos que abstenernos de formular ningún aserto y nos veremos precisados a li-

(1) “Percatación” designa aquí aproximadamente lo mismo que la *Besinnung* de Dilthey. También puede ser entendido por analogía con la “acquaintance” de James y Russell. “Descripción” es usado en el mismo sentido en que lo ha empleado Russell en su teoría de las “descripciones definidas”.

mitarnos a la acción. Insisto, por lo tanto, en que la *reducción completa* de la filosofía a un horizonte último de la vida humana es una actitud posible, pero no es un aserto posible. Por consiguiente, aunque la filosofía como función de la existencia humana pueda explicar genéticamente el conjunto de las proposiciones filosóficas, la *validez* de éstas quedará *todavía* inexplicada.

Ahora bien, es obvio que cuando empleamos la expresión “filosofía española”, nos referimos a este segundo y último concepto de la filosofía. Desde este punto de vista podremos decir que *hay* una filosofía española. Diré más aún: sólo desde este punto de vista se podrá decir que hay *concretamente* alguna filosofía. Situados en este nivel, ya no será absurdo decir que la filosofía surge sólo como un fenómeno histórico. Pero, una vez más, esta condición histórica de la filosofía, que explica muy satisfactoriamente su génesis y aun su “sentido”, no puede explicar la significación lógica de sus proposiciones, a menos que entendamos por “significación” lo que más adecuadamente podríamos enunciar como “estilo”, “forma” o “modo” de expresión.

Comprendo muy bien que para demostrar cumplidamente esta tesis, serían necesarios algunos otros sólidos argumentos. Pues la tesis no quedará suficientemente aclarada hasta que podamos demostrar cómo es posible una filosofía rigurosa sin que tengamos que situar a esta filosofía —y, en general, a cualquier pensamiento humano— fuera de lo que es usual llamar una concepción del mundo, una *Weltanschauung*. No pretendo decir que la filosofía y la concepción del mundo no tienen nada en común. Por el contrario, me parece que, aun si nos adherimos a una tendencia “cientificista”, tenemos que sostener que tienen mucho en común. Pero la relación entre filosofía y concepción del mundo es, a mi entender, distinta de la que suele admitirse por los partidarios de lo que podríamos llamar la “escuela diltheyana”. Es probable que, desde el punto de vista genético, la concepción del mundo sea *una* de las bases de la filosofía. Hasta es plausible sostener que la concepción del mundo determina la existencia *concreta* de la filosofía. Pero esta determinación no es positiva, sino negativa. La filosofía está determinada por una concepción del mundo en el sentido de que ésta constituye el ámbito dentro del cual la filosofía emerge como concreta actividad humana sin la cual no habría, por supuesto, ninguna proposición filosófica. Este hecho hace posible entender en qué sentido y en qué proporción tenemos que mencionar o no una concepción del mundo con el fin de explicar la “base” de una filosofía. Por lo menos, nos aclarará hasta qué punto una filosofía, aun inscrita en el marco de una

determinada concepción del mundo, no se halla positivamente determinada por ésta. Para usar el vocabulario tradicional: una concepción del mundo puede ser algo *sine qua* no habría ninguna filosofía. Pero no es legítimo suponer que una concepción del mundo es algo *quamobrem* hay filosofía. La condición de existencia no es siempre un *constitutivum* de la realidad.

Tengo la impresión de que expresiones como “la filosofía española” u otra cualquiera “filosofía nacional” sólo pueden ser explicadas desde esta base, es decir, admitiendo como verdadero uno de los dos conceptos posibles de la filosofía. Tengo también la impresión de que todas las confusiones habidas en este terreno se deben a que no se ha distinguido suficientemente, para los propósitos metódicos, entre la filosofía como sistema de proposiciones y la filosofía como modo de la vida humana. En suma: como sistema de proposiciones *no* podemos decir que haya una filosofía española. Pero como modo de la vida humana, y con las restricciones señaladas, podemos decir no sólo que la expresión “filosofía española” tiene sentido, sino que la filosofía española es uno de los “sistemas” de pensamientos en los cuales la condición de ser una función de nuestra existencia está más cumplidamente realizada.

Pocos han comprendido esto de manera tan profunda como Américo Castro cuando escribe que “la historia de Europa no se entendería sin la presencia de España, que no ha descubierto teoremas matemáticos ni principios físicos, pero *ha sido* algo de que Europa no ha podido prescindir, y que resaltarán debidamente el día en que las historias de cada variedad humana, sean concebidas como un vivir en conflicto consigo mismo” (1). Un pueblo que insiste en “ser” más bien que en “manipular”; un pueblo que prefiere *ser* realidad más bien que convertirse en un operador de la realidad, es, por supuesto, el más adecuado defensor de la filosofía como modo de ser humano y el más inconciliable enemigo de la filosofía como *mero* sistema de proposiciones. En este sentido podemos decir que no sólo hay una filosofía española, sino inclusive que la filosofía en España sólo puede ser entendida como filosofía española. Mi respuesta a la cuestión “¿Hay una filosofía española?”, es, pues: sí, en un sentido; no, en otro. Ahora bien, me parece que si los no españoles —o no hispánicos— pudiesen aprender un poco de nosotros y abandonar por unos momentos su bien conocida tendencia a reducir el ser al entender, y el entender al operar, nosotros podríamos aprender también mucho de ellos y abstenernos de insistir demasiado en transformar la realidad de acuerdo con los ideales

(1) A. Castro, *España en su historia* (Buenos Aires, 1948), p. 641.

humanos. No propongo un programa ecléctico. Insinúo más bien la posibilidad de una integración que permita conservar la vitalidad de las partes integrantes. Los españoles (cualquiera que sea mi opinión *personal*) entienden la filosofía primariamente como función de la existencia humana. Ahora bien, con el fin de hacerse entender tienen que usar conceptos que, en cuanto tales, deben quedar sometidos a los principios de la validez lógica —o, si se quiere, de la convención lógica—. Esto les obliga a prescindir por algunos momentos de concebir la vida como filosofía con el fin de realizar un esfuerzo destinado a formular una filosofía *de* la vida. Es posible que, como tal, pueda alcanzar una validez universal. Incorporados en significados bien precisos y definidos, los pensamientos formulados al respecto por los españoles ya no serán inmanentes a la vida, sino —en un sentido muy amplio del término “trascendencia”— trascendentes a la vida. Acaso entonces podremos coincidir con los otros. Acaso será posible ser españoles o hispánicos sin dejar de ser europeos. Acaso entonces los otros se harán a su vez un poco españoles y conseguirán entender que la filosofía de éstos no es un modo enteramente insensato de enjaretar vagos pensamientos.

Creo que a estas alturas el lector de estas páginas habrá descubierto ya que casi todas ellas se basan en los resultados de lo que podría llamarse el método (1) neo-wittgensteiniano. A lo largo de este discurso me ha guiado una fórmula tan vieja como el hombre, porque pertenece al sentido común, pero que algunos de los seguidores de la última fase del psicoanálisis filosófico han puesto en vigor de nuevo: “Dígallo como quiera, pero tenga cuidado . . .” O, como lo ha escrito John Wisdom: “Si se me permite una sombra de ingenio: los filósofos deben seguir procurando decir lo que no se puede decir”.

NOTA.—Es curioso comprobar que los críticos españoles han subrayado siempre la anticipación del cartesianismo, y especialmente las ideas contenidas en el *Discurso del método IV* y en las *Meditaciones II*, por los pensadores españoles. Esto puede ser debido al hecho de que todos ellos han reconocido implícitamente en tales textos, y sobre todo en el *Discurso*, lo que Ortega y Gasset llama el comienzo de “la sinfonía del pensamiento moderno”. (Véase “Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia”. publicado en *Logos*, Buenos Aires, I, 1944 y recogido en la última edición de sus *Obras*, t. V. Madrid, 1947, p. 538, nota 1). Por consiguiente, anticipar el cartesianismo equivaldría a prever el desarrollo de la filosofía moderna. En modo alguno significa una contradicción que la anterior insistencia haya venido

(1) Sobre este método, véanse los artículos *Psicoanálisis* y *Wittgenstein* (*Ludwig*) en mi *Diccionario de Filosofía*, 3ª ed. Buenos Aires, 1951. Una interpretación —probablemente osada— del método la he dado en mi artículo “Wittgenstein o la destrucción” (*Realidad*, Nº 14, 1948, pp. 129-140).

de parte de los críticos que han pertenecido al "tradicionalismo", o más bien al tipo de tradicionalismo "ilustrado", liberal, humanista y "renacentista" que ejemplifica Menéndez y Pelayo. Claro está, los hispanistas saben que en todos aquellos casos en los cuales Menéndez y Pelayo pudo subrayar la contribución de un español al pensamiento europeo y aun "universal", no se preocupó demasiado por su heterodoxia (se hallan numerosos ejemplos de esta actitud en *La Ciencia española*, en la *Historia de los heterodoxos españoles* y en los *Ensayos de crítica filosófica*, especialmente en los que se refieren a la tradición platónica en España o a los precursores españoles de Kant). Acaso la razón principal de ello es que el gran crítico se las arregló siempre para llamar la atención sobre el hecho de que inclusive los pensadores españoles heterodoxos tuvieron siempre fuertes propensiones religiosas (Véase Samuel Gili Gaya, *Diccionario de Literatura Española*. Madrid, 1948, s. v. MENÉNDEZ Y PELAYO, p. 395). También puede deberse a que no sólo subrayó el carácter renacentista y moderno de la cultura española e intentó revelar la tendencia de los grandes filósofos españoles (Vives, Fox Morcillo, Suárez) hacia un pensamiento armónico de índole "Leibniziana", sino que él mismo tendió cada vez más a una especie de "historicismo" moderado (Cf. Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Madrid 1949, y también Menéndez y Pelayo. *Historia de sus problemas intelectuales*, Madrid, 1945. Un ejemplo patente de tal "historicismo" se halla en el discurso "La historia considerada como obra artística", [1883], incluida en los *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, Edición Nacional, Santander, Aldús, S. A. Vol. VII, 1942, pp. 30 y sigs.). Ahora bien, en lo que toca a la anticipación del cartesianismo, ninguno de los filósofos antes mencionados (Vives, Fox Morcillo, etc.) pueden reclamar una influencia directa. He aquí por qué Menéndez y Pelayo introdujo tan hábilmente algunas tendencias "intermedias" con el fin de explicar, por ejemplo, la dependencia en que se halla Descartes respecto a Vives —el "kantiano moderado", el filósofo pre-escocés, el "hamiltoniano" *avant la lettre*. Según el crítico español, la filosofía de Vives, o el "vivismo" (conocida también con el nombre de "filosofía crítica") es como un tronco del cual han surgido cuatro ramas: 1. El peripatetismo clásico, entendido como peripatetismo *puro*, libre de influencias escolásticas o averroístas; 2. El "ramismo" español —una tendencia aristotélica templada por el "vivismo"; 3. El ontopsicologismo de Fox Morcillo, que intentó conciliar el platonismo y el aristotelismo dentro de un espíritu "vivista", y 4. El cartesianismo pre-cartesiano, representado sobre todo por los "filósofos naturales" (Cf. *La Ciencia Española*, edición Miguel Artigas, Vol. I, Madrid, 1933, pp. 212-214). Esta clasificación no coincide exactamente con la que introdujo Menéndez y Pelayo en el "Índice bibliográfico" de la misma obra (Vol. II, Madrid, 1933, pp. 202-217) y que es bastante más rígida. Pero el propósito que guió al autor es el mismo. Es cierto que el empirismo de Francis Bacon, el racionalismo de Descartes, y la filosofía del sentido común, de Buffier, son, según Menéndez y Pelayo, ramas directas del tronco filosófico de Vives, y que el cartesianismo era para él un "desarrollo parcial de la doctrina de Vives" (Gumersindo Laverde había ya hablado de Vives como de un filósofo que sembró las "semillas" del "baconismo", del "psicologismo escocés" y del "cartesianismo"; véase *La Ciencia Española*, ed. citada, Vol. I, 1933, p. 13). Pero con más frecuencia se inclinó a interponer entre Vives y Descartes algunas otras tendencias que permitieran atemperar la tesis de una

influencia directa. La única razón que permite argüir en favor de una influencia de Vives sobre Descartes reside en la aplicación por Vives del método de la observación y de la experimentación a los fenómenos del mundo interno (Véase “De los orígenes del criticismo y del escepticismo en España y especialmente de los precursores de Kant”, en *Ensayos de crítica filosófica*, reimpreso por Emecé, Buenos Aires, 1946, pp. 219-232). La misma actitud adoptaron Menéndez y Pelayo y Adolfo Bonilla y San Martín en su obra *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* (Madrid, 1903, Parte II, cap. viii, pp. 476 y sigs.). Por otro lado, el “psicologismo” de Vives fué subrayado con frecuencia en las obras de Menéndez y Pelayo, revelando de este modo inconscientemente la “debilidad” histórica de la filosofía de Vives en un instante en que la *philosophia triumphans* estaba en camino de ser una *Fundamentalontologie*. Lo mismo ocurre con Francisco Sánchez. En el prefacio a su propia traducción del *Quod nihil scitur*, Menéndez y Pelayo llama la atención del lector sobre las sorprendentes coincidencias entre la crítica de la *disputatio* escolástica contenida en el libro y el rechazo por Descartes (y, podría añadirse, por otros autores de la época) de la mera discusión silogística. Sin embargo, Sánchez era evidentemente un maestro del *ars nesciendi*, y su “influencia” sobre el cartesianismo, caso de haberla, podía ser sólo negativa (el cartesianismo habría sido “preparado” por Sánchez sólo del modo como fué “preparado” por Montaigne: la primera edición del *Quod nihil scitur* fué publicada en 1576 o en 1581; la primera edición de los *Essais*, de Montaigne, en 1580). Hay, en cambio, más base para atribuir a Gómez Pereira alguna influencia sobre Descartes, aun cuando la cosa no es de tan fácil demostración como algunos críticos han creído. Por ejemplo, en su ensayo sobre la *Antoniana Margarita* contenido en *La Ciencia Española* (edición citada, Vol. I), Menéndez y Pelayo señaló que Descartes “glosa” (*Discurso, V*) la tesis de Gómez Pereira, y que aunque el principio *Brutus sensu carere* está expresado más simple y claramente en los escritos de Descartes, está formulado más ingeniosamente en la obra de Gómez Pereira. Además, señaló que los argumentos aducidos por los discípulos y biógrafos de Descartes, de que el gran filósofo no había leído la *Antoniana Margarita* a causa de no ser hombre de muchas lecturas, son “presunciones harto débiles” (*op. cit.*, p. 428). Menéndez y Pelayo no dice, ciertamente, que Descartes hubiese leído efectivamente la obra. Pero indica la posibilidad de que hubiese tenido noticias de la tesis de Gómez Pereira por medio de la *Philosophia sacra*, de Vallés. Por lo demás, acaba por reconocer que el problema de una influencia directa carece de importancia y es más bien “materia enojosa”. La conclusión a que llega es la de que Gómez Pereira —“cartesiano antes de Descartes” (p. 36), el “Descartes español” (*Heterodoxos*, Libro V, cap. II, ed. Emecé, Buenos Aires, Vol. V, 1945, p. 328)— se hallaba tan adelantado a su propia época, especialmente en el campo de la psicología experimental, que muy bien podía ser considerado como un precursor de Descartes, de Francis Bacon y de Reid. En su estudio biográfico de Gómez Pereira y del adversario de éste, Luis de Mercado (“Gómez Pereira y Luis de Mercado: Datos para su biografía”, en *Revue Hispanique*, 1914, t. XXXI 1-62; para Gómez Pereira especialmente, pp. 1-29), Narciso Alonso Cortés escribe que “las atrevidas innovaciones” de Gómez Pereira “merecieron la aprobación o el examen de Descartes, de Huet, de Baylse.” De modo similar expresa su opinión Eloy Bullón en el libro *Los precursores españoles de Bacon y Descartes* (Salamanca, 1905; no he podido consultar la obra de S. Cuevas, *Zequeira*,

L. Vives, Fox Morcillo, G. Pereira, La Habana, 1897, a la cual se refiere el artículo GÓMEZ PEREIRA en la *Enciclopedia Espasa*, t. 26, p. 569). El propio Descartes no menciona a Gómez Pereira. La afirmación de Huet (en la *Censura Philosophiae Cartesianae*, Venecia, 1734) de que Descartes sacó su tesis sobre la insensibilidad de los animales de alguna parte u otra (Huet cree que la fuente última se halla en Proclo) no se apoya en ningún hecho. Bayle subraya las semejanzas entre Descartes y Gómez Pereira sobre este problema, pero evita cuidadosamente manifestar una opinión clara y terminante acerca de si el filósofo francés tuvo o no conocimiento directo de la *Antoniana Margarita* (que fué publicada en Madrid en 1554; la segunda edición apareció en Frankfurt en 1610). Bayle declara que tanto la tesis de Descartes como la de Gómez Pereira son "paradojas" (un término aplicado por el propio Gómez Pereira a su teoría) y que el último "hizo gala del espíritu de contradicción, pues aparentaba combatir las doctrinas mejor fundadas y sostener paradojas" (*Dictionnaire historique et critique*, 5ª edición, Amsterdam, s. v. GOMEZIUS PEREIRA, p. 559). De hecho, Bayle mantiene que para Gómez Pereira "los animales son máquinas", y que en este respecto su doctrina es idéntica a la cartesiana. Y en las notas al artículo citado acumula gran cantidad de opiniones relativas a la paradójica tesis y a todos sus posibles precursores —un problema histórico al cual había hecho ya referencia *in extenso* en las *Nouvelles de la République des Lettres* (marzo, 1684, art. II, pp. 20 y sigs.; agosto 1684, art. I, pp. 555-56; octubre, 1684, art. VI, pp. 838 y sigs.; abril, 1685, p. 435). Pero Bayle no está de acuerdo con la opinión "corriente" según la cual es posible hallar la "paradoja" en muchos escritores o filósofos antiguos. Ni en las *Tusculanae Disp. IV*, ni en Porfirio, ni siquiera —como creía Huet— en el *De abstinentia*, de Proclo (III, xx) pueden hallarse rastros de ella. Sólo el extremo espiritualismo de Proclo nos permite, al parecer, sacar alguna conclusión afirmativa. Pero aunque Proclo afirma que las almas animales no son más que "simulacros" de "imágenes" de las almas humanas, señala al mismo tiempo que poseen vida, memoria, imaginación, etc. (In *Platonis Theologiam*, III, i). Bayle supone que acaso la paradoja se halle en San Agustín (*De quantitate animae*, c. 30), en Séneca (*De Ira*, I, ii; *De brevitae vitae*, XIV), en Plutarco, Macrobio, etc., aunque cuando se consultan esos *loci* se descubre que resultan claros en todo excepto en el punto considerado. El autor del *Dictionnaire* se refiere también a Adrien Baillet, el primer biógrafo de Descartes, y concluye que como Gómez Pereira no dedujo sus paradojas de sus propios principios filosóficos, mal podía haber entendido sus consecuencias. En vista de estas opiniones, parece forzoso sostener que aun cuando Descartes hubiese tenido un previo conocimiento del libro de Gómez Pereira, habría sido de todos modos el primero en descubrir la doctrina "por un método filosófico" (la misma opinión mantiene Feijóo en el *Teatro Crítico*, Discurso IX, ed. Madrid, vol. III, 1.765, pp. 217 y sigs., donde escribe que "la doctrina de estos dos filósofos es bastante diversa. Caminaron a un fin; pero por distintos rumbos"). Como es obvio, tales opiniones no representan en modo alguno una solución al problema planteado, que era justamente el de saber si Descartes derivó o no *de hecho* su doctrina acerca de los animales, del libro de Gómez Pereira. Es comprensible que el mencionado Adrien Baillet insistiera en que Descartes, todavía muy joven, escribió varias obras menores, no publicadas en las cuales supone que expresó una opinión acerca del "alma de las bestias" o de los "autómatas", y todo ello "veinte años antes de ha-

ber dado a luz su principio relativo a la distinción entre la substancia que piensa y la substancia extensa" (Cf. A. Baillet, *Vie de Descartes*, Libro I. Ediciones La Table Ronde, Paris, 3ª ed., 1946, p. 27). Según el complaciente biógrafo, Descartes no había leído "a esa edad", "ni a San Agustín, ni a San Pereira [sic], ni a ningún otro autor capaz de proporcionarle indicios sobre esa opinión". Además, agrega: "parece que en su vida vió el libro de Pereira" (Véase también sobre este punto el estudio de Albert G. A. Balz, "The Cartesian Doctrine and the animal soul: an incident in the formation of the modern philosophical tradition", en *Studies in the History of Ideas*, publicados por Columbia University, New York, 1935, vol. III, p. 119, donde Balz se refiere a la Carta CCXLIV, a Mersenne). Aunque este punto no es lo bastante importante para permitir una conclusión acerca de la tan debatida originalidad de Descartes desde el ángulo de los hechos, hay que mencionarlo en vista de la bulla que se produjo en la época sobre la influencia que hubiese podido ejercer Gómez Pereira en la doctrina de la insensibilidad de los brutos. Como la cuestión aún no ha sido resuelta (las manifestaciones de José Perojo contra la idea de una influencia en sus *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, citados por Joaquín Iriarte S. J. en *Menéndez Pelayo y la filosofía española*, Madrid, 1947, p. 153, y las de J. M. Guardia en favor de la tal influencia en la *Revue Philosophique*, 28, 1889, 270-91; 382-407; 607-634, citado también por Iriarte, *op. cit.*, p. 249, no son sino opiniones de carácter personal, sin fundamento histórico), sería fútil intentar dar una opinión definitiva. Por un lado, sería absurdo suponer que una filosofía como la de Descartes es meramente una combinación de elementos ya existentes, aun si nos fuese posible encontrar, uno por uno, los elementos integrantes. Por el otro, es un hecho bien conocido que Descartes procuraba por todos los medios borrar las influencias y aun se enorgullecía de haber leído poco. Esta es acaso la razón por la cual Marcial Solana, después de mencionar una serie de opiniones mantenidas sobre este problema, concluye que, aun suponiendo que Descartes no hubiese leído la *Antoniana Margarita*, hay una evidente analogía entre muchas de sus doctrinas y las principales teorías de la obra de Gómez Pereira (*Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, Siglo XVI*. Madrid, Vol. I, pp. 266 y sigs). Solana cita un curioso fragmento de la Carta VIII de las *Cartas* de Francisco Alvarado (Madrid, 1825, p. 86), donde "el filósofo rancio" pretende que Descartes "tomó casi todo su sistema de la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira". Y señala, además, que tales "coincidencias" no fueron advertidas por los más conocidos historiadores del cartesianismo, como Francisque Bouillier en su *Histoire de la philosophie cartésienne* (Lyon, 1854). Por lo que nosotros sabemos, no parece ocurrir así, por lo menos en la tercera edición de la obra de Bouillier, publicada en París en 1868. En efecto, después de mencionar que algunos cartesianos (André Martin, Pouchet) intentaron derivar la doctrina en cuestión de filósofos de la antigüedad (Diógenes el Cínico, Séneca y San Agustín), Bouillier escribe: "Por vez primera se encuentra el automatismo claramente expresado en una obra de Gómez Pereira, médico español, titulada, según los nombres de su padre y de su madre, *Margarita Antoniana*" (Vol. I, p. 153), y aun menciona la primera edición del libro y las objeciones de Miguel de Palacios. Ahora bien, aunque Bouillier reconoce esta prioridad del filósofo español, y el hecho de que Descartes "argumentaba de la misma manera", señala que el autor del *Discurso del método* no leyó nunca el libro de Gómez Pereira, y que la tesis del automatismo se halla estrechamente relacionada con

sus propios "principios generales acerca de la naturaleza de los seres" (*loc. cit.*). Que el problema no fué considerado como un asunto de poca monta lo muestran las numerosas obras polémicas en torno al automatismo de los animales publicadas durante los siglos XVII y XVIII y mencionadas por Bouillier, Vol. I, pp. 162-63 (aunque sin incluir los libros registrados por Menéndez y Pelayo en *La Ciencia Española*, I. 422-25). Como apenas es necesario decirlo, la *Encyclopédie* francesa, en el artículo *Ame des Bêtes* (edición Berna y Lausana, 1781, Vol. II, AL-AOU, p. 322) niega que haya habido ninguna contribución, directa o indirecta, de la filosofía española a la europea, y especialmente a la francesa. Es iluminativo citar un pasaje en la *Encyclopédie*: "Descartes, seguido por un partido numeroso, es el primer filósofo que haya osado considerar las bestias como *puras máquinas*; pues Gomesius Pereira, que lo dijo antes que él, no merece apenas que se hable de él a este respecto, ya que descubrió esta hipótesis por un puro azar, y ya que, según la juiciosa reflexión de M. Bayle, no había extraído esta opinión de sus verdaderos principios. Así, no se le hizo el honor ni de temerlo ni de seguirlo, ni siquiera de acordarse de él, y lo que es más triste para un innovador, no hizo tampoco escuela". Esto parece constituir la exacta *contrapartida* de las exageraciones de Alvarado. Las dos son igualmente incientíficas y antihistóricas si nos acordamos de la multitud de debates habidos sobre Gómez Pereira en su época. En cuanto a E. Saisset (*Précurseurs et disciples de Descartes*, París, 1862), a quien asimismo se refiere Solana, el hecho no es de suficiente importancia, porque este libro indica sólo a R. Bacon y a Ramus como los predecesores del filósofo francés. Solana menciona, por supuesto, la fórmula *Nosco me aliquid nosce re, et quidquid noscit est, ergo sum* (*op. cit.*, p. 267), a la cual hace también referencia E. Gilson en su edición del *Discours de la méthode* (París, 1947, p. 297; véase también "Le Cogito et la tradition augustinienne" y "Descartes, Saint Augustin et Campanella" en la segunda parte de los *Etudes de Philosophie médiévale*, de dicho autor, titulada *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930, pp. 191-201 y 259-268), y que hizo decir a Menéndez y Pelayo, que Gómez Pereira "se adelantó a Descartes en el entimema famoso" (*Heterodoxos*, Libro V, Epílogo v, ed. cit., V, 477). La cita de Gilson procede de Blanco Soto en el *Festgabe Cl. Baekunker* (Münster, 1913, p. 371), hallándose incluida en una serie de referencias a filósofos a quienes se atribuyen proposiciones similares y cuya lista se halla en León Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"* (París, 1920). Gilson parece apoyar la tesis según la cual la famosa fórmula cartesiana está directamente relacionada con San Agustín (*De libero arbitrio*, II, c. 3, n. 7; *De civitate Dei*, XI, 25; *De Trinitate*, X, c. 10, n. 14), especialmente con el conocido *Si enim fallor, sum*. Esta relación, no debe tomarse ni como una "influencia" ni siquiera como un estricto paralelismo; ni la afirmación ni la negación son aquí posibles. Resulta así que aunque las relaciones entre Descartes y San Agustín (u otros autores) sean históricamente significativas e iluminativas, no afectan al punto decisivo de la cuestión, como lo señaló Ortega al referirse justamente al mismo problema. Esto es importante, porque muestra que la similaridad en las fórmulas no presupone siempre una similaridad, y menos aún, una identidad en los pensamientos (lo mismo sucede con la vida y la literatura, como Américo Castro señala en su artículo de la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, III, 2, 1949, 148-158). De hecho, la única "analogía" que puede

hallarse entre Descartes y Gómez Pereira, y que no es fácil encontrar en otros autores, es la opinión mencionada: “los animales son máquinas”. Pero aun en este caso, las razones que tiene cada uno para mantener tal opinión son de distinto carácter. En su interesante artículo titulado “The Messes Animals make in Metaphysics” (*Journal of Philosophy*, XLVI, Nº 26, 1949), B. A. G. Fuller señala que la opinión de Gómez Pereira “fué adoptada con algunas reservas por Descartes” (p. 833), aunque reconoce claramente que las razones que tuvo el primero para sustentar su extraña doctrina no tenían otro fin que hallar una solución a las “dificultades que creaba la existencia de los animales inferiores en los problemas del mal y de la inmortalidad humana” (*loc. cit.*). Es evidente que este aspecto de la filosofía de Descartes queda, en cambio, mejor explicado a la luz de su entera concepción metafísica, es decir, teniendo en cuenta la previa separación entre la *pensée* y la *extension*, entre la pura interioridad y la exterioridad pura. Si bien, como Fuller indica, la tesis de Gómez Pereira conduce asimismo al solipsismo, no podemos concluir de ello que la base para su adopción posible era la misma que en Descartes —quien, por lo demás, pasó sobre el solipsismo como por sobre ascuas. Ahora bien, todo esto no tiene más intención que la de señalar cuán improbable, y aún cuán infecundo, resulta investigar tales problemas si se comienza con la idea de que un autor ejerció o no ejerció una determinada influencia sobre otro. Esto muestra también que el problema de la “influencia española” sobre la filosofía moderna europea no ha sido tratado casi nunca debidamente. Los pensadores españoles “pre-cartesianos” no constituyen el tronco que da origen a las ramas de la filosofía moderna, pero no son tampoco distintos de esta filosofía. Son, por un lado, un fragmento del gran diálogo de la filosofía europea del Renacimiento, y por el otro, un modo notable de pensamiento que es “germinal” y, si se quiere, “anticipador” (Véase mi librito *España y Europa*, Santiago de Chile, 1942, p. 17). Mas, a la inversa de lo que yo creía antes, esto no es una característica “eterna” o “permanente” del pensamiento filosófico de España; es sólo *uno* de sus más conspicuos caracteres. Cuando cambian las circunstancias históricas, se altera también la relación entre las filosofías española y europea. Así, la filosofía española ha tenido, paradójicamente, una influencia más directa y concreta cuando ha alcanzado la fase en la cual ha parecido cerrar un período entero. He intentado demostrar este punto en mi estudio sobre “Suárez y la filosofía moderna” (*Notas y Estudios de Filosofía*, Tumucán, Nº 7, 1951), donde la cuestión que ahora me ocupa ha sido analizada desde otro punto de vista y teniendo en cuenta un distinto “contexto” histórico. Digamos ahora, con el fin de resumir estos hechos e ideas, que hay que tener siempre sumo cuidado cuando se trata de la cuestión de las anticipaciones. Es posible que algunas expresiones posean un contenido conceptual implícito, pero esta característica es justamente una de las más dudosas que pueda haber en el conocimiento (por más que a veces pueda ser psicológicamente necesario referirse a ella). Subrayar desmedidamente la importancia de lo implícito conduce a la idea de que “todo” está en “todo”, como desgraciadamente se supone con frecuencia en los estudios históricos de las influencias, incluyendo los que parecen no traspasar los “puros hechos” y los que, en virtud de su carácter pseudo-científico, consideran todos los datos como si estuviesen situados en un nivel idéntico. Para dar un ejemplo del cuidado que hay que tener en esto, voy a referirme brevemente a una curiosa “anticipación” de Unamuno. En uno de sus primeros escritos (“La casta histórica Castilla”, en *En torno al casticismo*, Madrid,

1895; recogido en *Ensayos*, Madrid, tomo I, 1916, p. 81) escribe que "todavía habrá que remozar la meta-física en la meta-lingüística, que es una verdadera meta-lógica". ¿No podría decirse que esto es una anticipación de la teoría de la jerarquía de lenguajes y metalenguajes tal como ha sido elaborada por la lógica y la semántica contemporáneas? Y, sin embargo, esto sería enteramente absurdo. Por lo tanto, siempre que no se trate de "anticipaciones" fácil y claramente comprobables (como, por ejemplo, la anticipación por Gaspar Casal, en el siglo XVIII, de algunas teorías médicas contemporáneas a la cual se refiere Gregorio Marañón en *Las ideas biológicas del Padre Feijóo*, Madrid, 2ª ed., 1941, Cap. XIII) será conveniente abstenerse de conclusiones definitivas al respecto. Hasta es posible que en algunos autores aparezca una influencia de hecho bajo la forma de un pensamiento original innegable), como lo ha señalado Lucien Fèbvre (*Un destin. Martin Luther*. Paris, 2ª ed., 1945, p. 32), hay hombres que encuentran en los libros que leen sólo lo que ya sabían. Y Pascal había anotado, siguiendo un pensamiento de Montaigne, que "no es en Montaigne, sino en mí que encuentro todo lo que veo en él" (*Pensées*, ed. Brunschvicg, fragmento 64).

JOSÉ FERRATER MORA