

# La obra filosófica de Miguel Reale y la emancipación intelectual de Brasil\*

## I. La situación histórica de la filosofía brasileña

**A** primera vista el impulso positivo/negativo que dio ya hace más de ciento cincuenta años Juan Bautista Alberdi<sup>1</sup> al proceso que podríamos llamar la «toma de conciencia filosófica latinoamericana» y que tuvo su apogeo en los años cincuenta de este siglo y su epicentro en México —con la fundación y actuación del grupo «Hiperión»—, fue en el Brasil resentido con menor intensidad que en otros países latinoamericanos: con excepción de una tentativa un poco folclórica y aislada de Roberto Gomes, quien, inspirándose en el «antropofagismo» de Mario de Andrade, preconiza elaborar una filosofía nacional «de pura ingenuidad» descubriendo la «alienación específica» y haciendo «derrumbar las instalaciones serias»<sup>2</sup>, no existió ningún movimiento en favor de una filosofía de «lo americano» o/y de «lo brasileño»<sup>3</sup>. Las

\*Texto de la ponencia leída en el VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana en Salamanca, 29 de septiembre de 1992.

<sup>1</sup> «Positivo/negativo» por que si Juan Bautista Alberdi proclama la necesidad de «que exista una filosofía americana», «de una filosofía nacional», intenta al mismo tiempo determinar sus principales rasgos, atribuyéndole un papel ante

todo instrumental, de aplicación: «la América practica lo que piensa Europa ...la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos» («Ideas para un curso de filosofía contemporánea», in: Latinoamérica, México, UNAM, 1978, págs. 6-13);

cfr. también MA. Claps, «Primera polémica filosófica en el Uruguay. Juan Bautista Alberdi - Salvador Ruano» (1838). El texto de la polémica, in: Cuadernos uruguayos de Filosofía, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1963, t. II, págs. 161-179.

<sup>2</sup> Roberto Gomes, Crítica da Razão Tupiniquim, São Paulo, Cortez Editora, 1980, págs. 60, 106-107.

<sup>3</sup> No se publicaron en el

Brasil libros como el de Abelardo Villegas, La filosofía de lo mexicano (México F.CE, 1960) o el de Leopoldo Zea, La esencia de lo americano (Buenos Aires, Pleamar, 1970) cfr. Antonio Paim, «Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana», in: La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, julio de 1979, t. I, págs. 177-178.

razones de tal hecho son probablemente de triple índole: filosóficas, antropológicas y lingüísticas. La herencia de la filosofía portuguesa representa sin duda un abanico teórico más estrecho que la de la filosofía española y tampoco la influencia de la metrópoli en la época moderna fue de la misma fecundidad<sup>4</sup>; dada la ausencia de grandes civilizaciones precolombinas en el territorio del Brasil y la composición de su población, no hay soporte suficiente para una ideología indigenista coherente; a la lengua portuguesa, por contraste con la española, faltó quizás, en el momento de su «despertar, un renovador de la estatura de José Ortega y Gasset»<sup>5</sup>.

Sin embargo, a pesar de esta particularidad, el filosofar brasileño no se desvía sensiblemente, en general, del cauce latinoamericano: el debate-interrogación sobre la posibilidad e identidad de una filosofía nacional tuvo lugar también ahí y desembocó justamente, por las razones que se acaban de aducir, en unas proposiciones de mayor nitidez —y unas veces de ingenuidad— en comparación, por ejemplo, con unos países latinoamericanos filosóficamente más desarrollados, como México. En otras palabras, las posiciones sostenidas por los autores que se ocupan de estos problemas se dan bajo una forma cristalizada, sin tergiversaciones, lo que permite trazar entre ellas un límite bastante claro para poder descifrar, a través del criterio empleado, unas opciones metodológicas previas y su eventual justificación o no justificación filosófica, y en este último caso, sus raíces, ideológicas u otras.

De esta manera es posible hablar de dos actitudes estimatoras frente a lo filosófico del acervo cultural brasileño: a) la apreciadora; b) la despreciadora.

Sin intentar aquí cualquier sondeo exhaustivo de las antiguas y presentes corrientes filosóficas en el Brasil sirviéndose de la pauta mencionada<sup>6</sup>, se podrán citar al menos algunos pensadores cuyas actitudes ilustran lo

<sup>4</sup> Por ejemplo, el «Renacimiento portugués («Renasença portuguesa»), movimiento poético-filosófico de la segunda década de este siglo, fue dirigido sobre todo al interior del país, para una resurrección moral y política de la «Nación Portuguesa»; no tuvo, pues, ni de lejos, una resonancia ultramarina

análoga a la acción de José Ortega y Gasset y su Revista de Occidente. Cfr J.P. Gomes, Dicionário de Filosofia Portuguesa, Lisboa, Publicações Dom Quixote 1987, págs. 204-207; del mismo autor: Pensamento Portugues, IV, Lisboa, Edições do Templo, 1979, págs. 257-316; A. Paim,

História das Idéias filosóficas no Brasil, São Paulo, Edit. Convivio, 1984, 3.ª ed, págs. 3-188.

<sup>5</sup> También esa vertiente de la obra orteguiana fue continuada y desarrollada por sus discípulos, los «transterrados»; cfr. por ej. La traducción de El Ser y el Tiempo, por José Gaos en

1951 y su Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger, del mismo año.

<sup>6</sup> Para más detalles, ver Zdenek Kourím, «Le culturalisme philosophique brésilien», in Philosophie, Toulouse, Université de Toulouse Le Mirail, 1986-1987-1988, t. II, págs. 285-293.

antes afirmado. Así, dentro de la tendencia despreciadora se sitúa por ejemplo un Remy de Sousa quien no vaciló en escribir que, en vista de «la cultura latina» a la cual los brasileños están «históricamente... atados» y del «temperamento nacional, más oriental que occidental», existe casi una «incompatibilidad entre la inteligencia brasileña y la filosofía». Y si este autor no niega enteramente «la vocación nacional para la filosofía», lo hace sólo bajo la condición de que se ampliará y clarificará «lo que hay de estricto en el concepto de filosofía europea y de nebuloso en el concepto oriental de religión»<sup>7</sup>. Lo que quiere decir que, antes de producir una auténtica filosofía brasileña, es necesario reformar-transformar la estructura de la filosofía misma justamente en lo que constituye su propia mismidad: la actividad racional. La filosofía brasileña no podrá pues ser sino *otra* filosofía, fundada sobre otras exigencias extra-filosóficas. Con una perspectiva diferente pero con la orientación que, pensada desapasionada y consecuentemente, desembocaría en un análogo callejón (filosófico) sin salida, fueron emitidas ideas por un Leonel Franca o por un João Cruz Costa, ambos historiadores de la filosofía, pero cada uno prisionero de su enfoque considerado como único válido: en el primer caso neoescolástico; en el segundo, positivista con una dosis de marxismo<sup>8</sup>.

El proceso de la maduración hacia la actitud apreciadora está sin duda representado mejor en la obra de Luis Washington Vita, donde se puede observar una duda del autor, resultado de su adhesión voluntaria y casi espontánea a dicha opción y de su búsqueda —finalmente fracasada— de un criterio justificador cuya validez —y aquí, hay que insistir en eso, se aborda un problema capital— no puede averiguarse sino implicándolo directamente en el proyecto y hacer de una construcción presente en la cual lo teórico se realiza en tanto que praxis filosófica consecuente, es decir, donde no existe ningún hiato entre la intención y el hecho filosóficos. El fracaso de Luis Washington Vita aparece sin embargo como relativo cuando tomamos en cuenta su fallecimiento prematuro, que dejó el trabajo sin concluir y habiendo evolucionado sus ideas desde la afirmación del criterio «ideológico-político» hasta el reconocimiento del papel preponderante del condicionamiento teórico-cultural<sup>9</sup>.

El paso decisivo en este debate de los filósofos brasileños, paso que significaba la transformación definitiva de «filosofante» en filósofo, fue efectuado por Miguel Reale, quien se dio cuenta no solamente de la urgencia de «proceder a una revisión en la historia de la filosofía en el Brasil» sobre unas bases claramente explicitadas, sino también de las consecuencias que tal acto acarrea para su propio hacer filosófico.

<sup>7</sup> Remy de Sousa, *Vocação Filosófica do Brasil*, Salvador (Bahía) Livraria Progresso Edit, 1960, págs. 11, 23, 30.

<sup>8</sup> Cfr. Leonel Franca, S.J., *Noções de História da Filosofia*, Rio de Janeiro, Agir 1965 (1.ª ed. 1918) João Cruz Costa, *Contribuição a História das Idéias no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio 1956; del mismo autor: *Panorama da História da Filosofia no Brasil*, São Paulo, Cultrix, 1960.

<sup>9</sup> Luis Washington Vita (1921-1968); cfr. sobre todo: *A Filosofia no Brasil*, São Paulo, Martins, 1950; *O Mito de Héstos*, São Paulo Servicio de Publicações, 1959; *Introdução a Filosofia*, São Paulo, Edic. Melhoramentos, 1964; *Monólogos & Diálogos*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964; *Que é Filosofia*, São Paulo, DESA e Univ. de São Paulo, 1965; *Tríptico de Idéias*, São Paulo, Grijalbo, 1967; *Pequena História da Filosofia*, São Paulo, Sarai-va, 1968.

## II. El culturalismo de Miguel Reale

Adoptando esta perspectiva, escribió: «No ignoro que una historia de la filosofía sin cierta perspectiva es imposible (...) pero lo que tiene que ser evitado es la *crítica externa* de las obras. Sólo la crítica interna que nos hace participar del punto de vista o de la «circunstancialidad» del pensador criticado es la que puede considerarse auténtica aun cuando llegue a conclusiones negativas por lo que se refiere al mérito de los trabajos»<sup>10</sup>. Porque el «mérito» de un pensador-filósofo nunca se puede medir en abstracto; no se filosofa en el vacío intemporal. Para Miguel Reale un «filósofo auténtico» se asemeja a un «verdadero científico, un investigador incansable que siempre intenta renovar las preguntas formuladas de manera de obtener unas respuestas que serán «condiciones» de otras. La filosofía empieza con un estado de inquietud y de perplejidad, para culminar en una actitud crítica ante lo real y la vida»; su trayectoria va, pues, de lo concreto a lo concreto. El criticismo, en tanto que garantía de autenticidad, se manifiesta en la continua desestabilización y problematización de los supuestos, incluso los de las ciencias, de los supuestos del conocer y del actuar. «Criticar significa investigar las raíces de un problema, de lo que condiciona, lógica, axiológica o históricamente este mismo problema», ir siempre lejos pero sin perder la directiva deontológica de todo pensamiento pensado «en función del hombre». La filosofía se define entonces «como estudio de las condiciones últimas, de los primeros principios que gobiernan la realidad natural y el mundo moral, o como *comprensión crítico-sistemática del universo y de la vida*»<sup>11</sup>.

Por esta razón Miguel Reale afirma que «la filosofía no se improvisa y tampoco hay filósofos precoces»<sup>12</sup>. No es suficiente una intuición, siquiera genial; el trabajo racional, paulatino, paciente y progresivo sigue siendo su condición *sine qua non*. Y lo que interesa a un filósofo crítico cuando se ocupa, en la historia de la filosofía, de una área dada, es en primer lugar la perspectiva incluida en este legado histórico, su potencialidad —a veces oculta— fructificable, representada bajo una forma positiva o negativa como impulso problematizador. Lo ilustra el ejemplo del naturalismo que en Europa, comparado con los alcances del idealismo alemán, influyó sobre «una pérdida de substancia especulativa», y que desempeñó en el Brasil —país que no pasó «por el fermento clarificador de la duda cartesiana, ni por la inquietud vivificadora de la crítica de un Hume o de un Kant... país, en suma, hasta ahora adormecido por convicciones dogmáticas y de vago espiritualismo»— «un papel necesario de *renovación* y de *crítica*»<sup>13</sup>. Las «limitaciones teóricas» del monismo de un Tobias Barreto

<sup>10</sup> Miguel Reale, *Momentos Decisivos e Olvidados do Pensamento Brasileiro, Pôrto Alegre, Universidade do Rio Grande do Sul, 1957, pág. 13.*

<sup>11</sup> Miguel Reale, *Introdução à Filosofia, São Paulo, Saraiva, 1989, págs. 3, 26, 8.*

<sup>12</sup> Miguel Reale, *Pluralismo e Liberdade, São Paulo, Saraiva, 1963, pág. 47.*

<sup>13</sup> Miguel Reale, *Filosofia em São Paulo, São Paulo, Universidade de São Paulo-Grijalbo, 1976, pág. 26.*

no lo desvalorizan si no nos paramos en los resultados inmediatos de su doctrina, ignorando los planteamientos del problema, manera de poner en obra la interrogación. Si su culturalismo— como lo escribe Miguel Reale— «no va más allá de una verificación descriptiva incompleta, sin un estudio más vivo de un antiguo problema de la contraposición entre la naturaleza y el espíritu, su «mérito impercedero consiste en haber visto el problema como un problema filosófico y no puramente sociológico»<sup>14</sup>.

Lo importante en el mundo cultural plural, pluralismo —«el alma de la cultura griega»— que hemos heredado a través de la época renacentista, es tomar conciencia de esta pluralidad, teorizando la cultura («la teoría es la autoconciencia de los ciclos culturales») para orientarnos lúcidamente entre lo circunstancial y universal. Así nos damos cuenta de que «todo el pensamiento americano se liga, en su esencia, a las direcciones universales del espíritu intuidas por las civilizaciones mediterráneas, las cuales, bien analizadas, constituyen la razón misma de la filosofía». Dentro de tal visión sería insensato querer «fundir una única matriz de pensamiento» —nacional u otro—; semejante tentativa significaría—según Miguel Reale— un divorcio «del valor por excelencia de la cultura del Occidente»<sup>15</sup>.

Hay que evitar, pues, dos extremos igualmente peligrosos —y aquí estamos en el camino «clásico» de la reflexión sobre la identidad de la filosofía latinoamericana<sup>16</sup>—; el de la tesis que preconiza que «la filosofía en el Brasil no fue otra cosa que la historia de las influencias recibidas»<sup>17</sup>, tesis

<sup>14</sup> Miguel Reale, Significado e Importância do Culturalismo de Tobias Barreto; *Introducción in Paulo Mercadante e Antonio Paim*, Tobias Barreto na Cultura Brasileira: Uma Reavaliação, Universidade de São Paulo - Grijalbo, 1972, pág. 22. *Comprensión diferente fue la de Silvio Romero quien «identificaba la civilización con la cultura»; así, este último concepto dejó de ser un problema fundamentalmente filosófico para constituir una categoría sociológica», orientación que fructificó después Gilberto Freyre (cfr. ibíd., pág. 24). Cfr. también Miguel Reale, O Homem e seus Horizontes, São Paulo, Convívio, 1980, págs. 124-125.*

<sup>15</sup> Pluralismo e Liberdade, pág. 56.

<sup>16</sup> A título de ejemplo se puede citar la célebre polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en sus escritos respectivos: ¿Existe una filosofía de nuestra América? (México Siglo Veintiuno, 1968) y La filosofía americana como filosofía sin más (México, Siglo Veintiuno, 1969).

<sup>17</sup> Miguel Reale, «Perspectivas da filosofia no Brasil» in Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo Instituto Brasileiro de Filosofia, vol. XXII, núm. 85/1972, pág. 6. Sin admitir cualquier «nacionalismo filosófico», «un auténtico historiador de las

ideas» tampoco puede ignorar una circunstancia dada que siempre influye en el modo de filosofar sobre todo en las cuestiones de naturaleza axiológica y metafísica. «No hay, consecuentemente, ninguna contradicción, sino más necesidad de plantearnos, de manera objetiva y serena, el problema del pensamiento brasileño, escribe Miguel Reale. Según él a este propósito, la investigación en el Brasil y en otros países latinoamericanos debe responder a las siguientes preguntas: «a) cuáles son las líneas dominantes del pensamiento nacional en vista de la preferencia por estos u otros

problemas de La filosofía, sin olvidar un hecho de gran significación —verificar también cuáles son las tendencias ausentes o poco significativas en la experiencia de nuestro filosofar; b) cuál es el sentido que tomó la recepción de las teorías originadas en Europa o en Estados Unidos para saber si ejercieron en nuestro medio la misma función que desempeñaron en el país de origen; c) si es posible determinar unas directrices subyacentes que explican los dos hechos antes indicados, traduciendo, de este modo, nuestro modo de ser en el mundo de las ideas» (ibíd., pág. 5).

de proximidad neopositivista por la cual se desprecia el «pensamiento brasileño» como incompatible con una filosofía concebida como «ciencia universal», y el de fijarse en unas particularidades para «crearse *ex novo* una especie de “cultura tupiniquim”», llegando así a «una absurda “autoctonía nacional”» que se contrapone a un no menos absurdo «universalismo filosófico abstracto»<sup>18</sup>. La búsqueda «de la afirmación integral del... ser histórico» brasileño debe comenzar por el análisis de lo «que condicionó una receptividad determinada, el modo» característico del influir; en él «podrá residir algo propio y singular»<sup>19</sup>, reflejo de una específica «experiencia espiritual» que se solidifica en unas «constancias espirituales», inherentes al *Lebenswelt* brasileño. Así, investigando acerca de la «vivencia del “ser histórico”», podemos percibir unas diferencias fundamentales: «En el continente europeo todo se hace historia. No existe en él dimensión que no se haya de cierta manera historizado, mientras que la espacialidad, como posibilidad infinita de proyecciones temporales o de «futurización» abierta es una realidad impresionante sobre todo en el mundo sudamericano en general y en el brasileño en particular», escribe Miguel Reale<sup>20</sup>.

Lo específico de la «filosofía del Brasil» no se puede silenciar ni en el pasado, ni en el presente. Según nuestro autor, «tratar de manera global e indiscriminada del “pensamiento iberoamericano”, constituye un gran error porque es fácil percibir tanto las coincidencias como las divergencias existentes»<sup>21</sup> entre su país y los otros. Divergencias que, si tienen su origen esencialmente en la diferente situación geográfica e histórica, disminuyen o se acentúan en el curso de la evolución cultural y filosófica. La filosofía en el Brasil se benefició del empuje dado por Tobias Barreto quien le indicó —más negativa que positivamente— la vía hacia lo «universal concreto», meta que persigue el culturalismo, intentando captar el sentido de la experiencia histórica «de manera integral». Lo que quiere decir que la filosofía, sin perder su función crítica y sin ceder en absoluto en su rigor metódico<sup>22</sup>, figura en el mundo cultural al mismo tiempo como su expresión y su agente, que su papel teórico tiene obligatoriamente una vertiente práctica. De donde se desprende que la revisión de los criterios historiográficos del pasado filosófico tiene que ser completada por un aspecto ético en el cual se hace caso de la actitud del pensador frente a la urgencia de los problemas, particularmente nacionales. El pensador que, asumiendo «la tarea filosófica enteramente, con la convicción de que la identidad nacional, tan buscada, será imposible sin una autoconciencia filosófica»<sup>23</sup>, fomenta el proceso «de la elaboración de valores culturales» gracias al cual es posible esperar la liberación «no solamente de las fuerzas de la naturaleza hostil, sino también de estructuras e instituciones sociales que, por su organización rudimentaria y rutinaria, todavía mantienen el espacio reducido para

<sup>18</sup> O Homem e seus Horizontes, págs. 114-117.

<sup>19</sup> Pluralismo e Liberdade, pág. 59.

<sup>20</sup> O Homem e seus Horizontes, págs. 117, 115-116.

<sup>21</sup> Perspectivas da Filosofia no Brasil, pág. 11.

<sup>22</sup> Cfr. Pluralismo e Liberdade, págs. 60-61.

<sup>23</sup> Miguel Reale, Memórias vol. 1, Destinos Cruzados São Paulo, Saraiva, 2ª ed., 1987, pág. 225.

la participación libre y creadora de los individuos y de los grupos». Contra Herbert Marcuse, Miguel Reale sostiene el rol positivo de la cultura en tanto que fuerza integradora de los espíritus y único lugar de enraizamiento efectivo y durable de la libertad humana; por esta razón ve en el «culturalismo», al único capaz de reunir en su esfera a los filósofos de obediencia doctrinal heterogénea, «una temática de significación profunda en la filosofía brasileña que ofrece notas propias no desprovistas de originalidad» y que permite al Brasil ocupar una «posición especial... en el escenario latinoamericano»<sup>24</sup>.

Posición que se concreta como madurez intelectual de los filósofos brasileños, particularmente en cuanto a su capacidad de no ceder a iniciativas extrafilosóficas y resistir al pensamiento que, obnubilado por el imperativo de transformación social, hace de la idea un «arma de combate» salvador y cae así en la trampa de los exclusivismos (Miguel Reale apunta explícitamente la «filosofía de la liberación»)<sup>25</sup>. Porque «a través del prisma culturalista, la filosofía se vincula a la *praxis* social o a la circunstancialidad histórico-social, sin que este sentido de participación existencial implique compromiso o militancia de naturaleza ideológica»<sup>26</sup>.



La obra filosófica de Miguel Reale —obra que incluye también la acción constante en pro de la filosofía (véase, entre las realizaciones más importantes, la fundación del Instituto Brasileño de Filosofía en 1949, que edita desde 1950 la prestigiosa *Revista Brasileira de Filosofia*, la creación del Instituto Superior de Estudios Brasileños en 1955, lanzamiento de colecciones de libros, como por ej. «Estante do Pensamento Brasileiro», organización de congresos filosóficos, etc.)—<sup>27</sup> se sitúa plenamente en este cuadro por el trazado, constituye su núcleo si no determinante, por cierto orientador. Lo expresa él mismo, cuando describe su «trayectoria filosófica» con las siguientes palabras: «Mis reflexiones filosóficas se desarrollaron en primer lugar en una estrecha relación con el análisis de problemas sociales y políticos»; a lo que añade que ya en el prefacio de su primer libro *El Estado moderno*, publicado en 1934, o sea a sus 24 años, expresó la «intención de elaborar una teoría en el seno de una unidad indisoluble de pensamiento y de acción» y que «esta tendencia ha influido sobre todas [sus] reflexiones ulteriores»<sup>28</sup>. Lo efectivo de esta intención, cuya primera formulación se podría difícilmente equiparar a un propósito deliberada o/y debidamente teorizado, tuvo por consecuencia diversos compromisos políticos (y funciones oficiales; unas de las más importantes fueron el puesto de Rector de la Universidad de São Paulo, por primera vez en 1949 y después en 1969,

<sup>24</sup> O Homem e seus Horizontes, págs. 127-128, 131.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, págs. 122, 187.

<sup>26</sup> Perspectivas da Filosofia no Brasil, pág. 13.

<sup>27</sup> Cfr. *Memórias*, I, pág. 222, 245-247, 282-283; *Memórias*, vol. II, A Balança e a Espada, São Paulo, Saraiva, 1987, pág. 38-39; U. Borges de Macedo, «Presença de Miguel de Reale na Cultura Brasileira», in *Revista Brasileira de Filosofia*, 165/1992, págs. 9-11.

<sup>28</sup> Miguel Reale, «Unité et pluralité de l'expérience», in *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, Sirey, 1990, pág. 330; cfr. también: Miguel Reale, «My Shilosophical Path», in *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, Berne-Frankfurt am Main-Las Vegas, págs. 209-213.

consejero del gobierno de Getúlio Vargas, Secretario de Justicia del Estado de São Paulo, etc.) asumidos indudablemente por el autor con buena fe e irreprochable honestidad intelectual, pero cuyo impacto objetivo no correspondió siempre al designio subjetivo, hecho que no intenta de ninguna manera ocultar en sus *Memorias*<sup>29</sup>.

Resulta, pues, claro que la meditación realena —y sobre todo en sus comienzos (pero no solamente en ellos: Miguel Reale habla de su «nunca vencida vocación política», de su «natural vocación política») —<sup>30</sup> no es de índole puramente filosófica; su soporte o materia prima y, al mismo tiempo, el modelo concreto («experimental»), se lo facilita el derecho. Y no es una casualidad que el primer libro consagrado a este tema se llame *Fundamentos del derecho* (1940). Según su autor, «el fundamento último que el derecho tiene en común con la moral y con todas las ciencias normativas, debe ser buscado en la naturaleza humana, en las tendencias naturales del hombre, no en tanto que entidad abstracta a la manera de los ius-naturalistas, sino como ser racional destinado por naturaleza a vivir en sociedad y realizar sus metas superiores». Considerado de tal modo, es decir como «animal político» en el cual se unen *el ser y el deber ser*, cada hombre se revela portador de un valor y «la persona humana constituye el valor-fuente de todos los valores»<sup>31</sup>. Esos pasos hacia un «historicismo axiológico», presentados aquí más bajo la forma de aserción en conformidad con una idea dominante —la de la integralidad— que como resultado de un verdadero diálogo con otros filósofos (sobre todo germánicos: Kant, Hegel, Husserl, Scheler, Hartmann, etc., sin olvidar la pléyade de filósofos del derecho) que Miguel Reale entablará y perseguirá en los años siguientes<sup>32</sup>, prefiguran las investigaciones ulteriores materializadas, en su primera etapa, en el libro *Filosofía del derecho* (1953).

Esta obra ya responde claramente al doble impulso del filosofar realeno: 1. justificar teóricamente la posibilidad de una dimensión práctica y no alienadora del pensamiento; 2. construir un «puente» teórico (filosófico) entre lo concreto circunstancialmente impuesto (nacionalmente no cumplido, línea de la «Escuela de Recife») <sup>33</sup> y lo ideal universalmente deseable, para que aquél, por su autocomprensión operativa, haga realizable (ponga las condiciones de realización) de éste. O, dicho en los términos más generales y más «visibles» (correspondientes a la lógica subjetiva de su filosofar) del autor mismo, centrar el enfoque investigador en «el hombre en tanto que *ser en situación*» y, rechazando «un concepto formal de cultura, intercalado de manera paradójica entre *ser y deber ser* (*Sein y Sollen*), es decir entre la unión causal del mundo de los fenómenos y el nudo teleológico de la experiencia de los valores,... llenar el vacío que existía entre la *causalidad* y la *libertad*, y, por consecuencia, entre la epistemología y la ontología»<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. por ej. *Memórias*, I, pág. 83, donde se habla de un «entusiasmo ingenuo por las realizaciones fascistas o incluso hitleristas».

<sup>30</sup> *Memórias*, I, págs. 38, 50.

<sup>31</sup> Miguel Reale, *Fundamentos do Direito*, São Paulo, *Revista dos Tribunais Universidade do São Paulo*, 1972 2.<sup>a</sup> ed, págs. 304-305.

<sup>32</sup> Cfr. *Memórias*, I, págs 146, 162

<sup>33</sup> Cfr. Miguel Reale, *Horizontes do Direito e da História*, São Paulo Saraiva 1977, 2.<sup>a</sup> ed. (1.<sup>a</sup> 1956), cap. «O culturalismo na "Escola do Recife"», págs. 215-222; Antonio Paim, *A Filosofia da Escola do Recife*, Rio de Janeiro, Saga, 1966; N. Saldanha, *A Escola do Recife*, São Paulo, *Convivio*, 1985, 2.<sup>a</sup> ed.

<sup>34</sup> *Unité et pluralité de l'expérience*, pág. 330.



Después de delimitar el obstáculo principal —la distinción que trazaron entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la historia Dilthey, Max Weber o Spranger, y que se perpetúa entre las ciencias físico-matemáticas e histórico-culturales, Miguel Reale intenta superarlo, centrando la atención de lo dinámico en el concepto de la cultura. Esta, en lugar de reducirse a «un patrimonio de bienes que el hombre acumula a través de la historia», es efectivamente también «la actividad misma del hombre en cuanto específicamente humana, la manera de ser, de vivir, de comportarse, en una palabra, la conducta social». Factor e ilustración de este dinamismo es el valor, «problema central» de la filosofía. Si es evidente que los valores no se subsumen ni al rango de los objetos naturales, su pertenencia al de los ideales tampoco aparece demostrable. Coinciden con estos parcialmente cuando se manifiestan como aespaciales y atemporales, pero no son independientes de dichas dimensiones, porque «se conciben solamente en función de algo existente, es decir, de las cosas valiosas», sin tener en cuenta su no-cuantificabilidad en comparación con los objetos ideales. Imposible definirlo sino tautológicamente —«el valor es lo que vale»— valer se nos da, junto con *ser*, como una de las «dos categorías fundamentales, de las dos posiciones primordiales ante la realidad. O vemos las cosas en tanto que ellas *son*, o las vemos en tanto que valen; y porque valen, deben ser», concluye Miguel Reale. Pero —y en este punto se separa la visión realena de la de la Escuela de Baden— los valores no son plenamente asimilables a los objetos culturales. Incumbe a la cultura un papel de «elemento integrante, inconcebible sin la correlación *ser deber-ser*; si apunta una referibilidad constante a lo que es natural en el mundo de los valores, no es menos cierto que sin ella la naturaleza carecería de significación y los valores mismos no serían posibles»<sup>35</sup>.

A esta bipolaridad se añaden otros rasgos característicos: la implicación —porque los valores se implican no solamente entre ellos, sino con los hechos (como la condición de su realizabilidad)—, la ya mencionada referibilidad e incomensurabilidad, la preferibilidad —dado que «nuestra vida no es espiritualmente sino una vivencia perpetua de valores»—<sup>36</sup> y graduación jerárquica, que significa la posibilidad-hábito social de establecer una tabla de valores. El hombre aparece «como valor o fuente de la experiencia axiológica» en tanto que su espíritu «se proyecta sobre la naturaleza, dándole una nueva dimensión»— los valores; «el mundo del *deber ser* desemboca a su vez, a través de una objetivación histórica, en «el mundo histórico-cultural o de los «objetos culturales» que se distinguen «por ser en cuanto deben ser». De la relación de polaridad e implicación entre el valor y la realidad (que se implican recíprocamente sin ser por lo tanto reductibles el uno al otro) —que caracteriza este mundo imprimiéndole

<sup>35</sup> Miguel Reale, *Filosofia do Direito*, vol. 1, São Paulo, Saraiva, 1962, 3.<sup>a</sup> ed., págs. 199, 23, 33, 167-169.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, pág. 171. «Vivir es tomar posición frente a los valores e integrarlos en nuestro «mundo» perfeccionando nuestra personalidad en la medida en la que otorgamos valor a las cosas, a otros hombres, a nosotros mismos. Solamente el hombre es capaz de valores y solamente a causa del hombre la realidad axiológica es posible» (*ibíd.*).

«un desarrollo dialéctico»— se pueden deducir otras especificaciones de los valores, a saber: su realizabilidad e inagotabilidad. El «historicismo axiológico» equivale después a una concepción «según la cual los valores no son solamente factores éticos (capaces de esclarecernos sobre el sentido de la experiencia histórica del hombre), sino también elementos *constitutivos* de esta misma experiencia»<sup>37</sup>.

Al devolver este esquema interpretador a su punto de partida, aplicándolo al examen filosófico del derecho—«fuerza primordial de siempre, anhelada composición social de valores»—<sup>38</sup>, Miguel Reale llega a enunciar su internacionalmente conocida teoría tridimensional del derecho: de la polaridad en el plano ético, y a la cual corresponde la del plano gnoseológico<sup>39</sup>, que, como ya fue dicho, «se resuelve en un proceso dialéctico unitario de implicación y polaridad», se puede inferir «la *polaridad* entre teoría y práctica» y más— la «unidad dialéctica del espíritu». Una de las «siempre renovadas experiencias de valores» que constituyen el devenir histórico, pertenece al derecho, que «es tridimensional, como todo lo que es cultural, como *tensión* entre *factum* y *valor*, tensión que se expresa en la objetividad de las normas». Desde el punto de vista de la tridimensionalidad, las normas jurídicas se consideran como «una *toma de posición opcional* y *constitutiva* de parte del hombre, en vista del hecho y según criterios de *valor* irreductibles al plano de la facticidad. La norma es pues síntesis superadora que no traduce un derecho ideal o más perfecto, sino solamente el derecho *positivo* o *positivable*, en función de *valoraciones* prevalentes en un medio social dado»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Ibid., págs. 172, 185-186.

<sup>38</sup> Ibid., pág. 17a

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, págs. 24 y ss.

<sup>40</sup> Op. cit., vol. II, págs. 634-635. «Considerándolo todo, en la concepción tridimensional dialéctico-integrante del derecho —la cual corresponde a mi pensamiento— la norma jurídica. 1) señala un momento conclusivo, pero particular, dado que se halla insertada en un *processus* siempre abierto al advenimiento de nuevos hechos y nuevas valoraciones; 2) no tiene significación en sí

misma, como un dato matemático, es decir abstraída de la experiencia (normativismo abstracto), sino que vale en la funcionalidad de los momentos que condicionan su eficacia (normativismo concreto); 3) engloba una previa toma de posición opcional, es decir una decisión de parte del Poder, trátese de un órgano constitucionalmente predispuesto a la emanación de las reglas de Derecho o del Poder difuso en el cuerpo social, como ocurre en la hipótesis de

las normas jurídicas habituales; 4) no puede ser interpretada y aplicada como simple proposición lógica; su estructura lógico-formal es soporte de significaciones estimativas y presupone una permanente referibilidad al plano fáctico; 5) posee una cierta elasticidad capaz de atender, en mayor o menor grado, las variaciones fáctico-axiológicas. Cuando tal elasticidad pasa a ser incompatible con las mutaciones ocurridas en el medio social, se impone la

revocación o la derogación de la norma en pro de otra, más adecuada.

Estas aseveraciones quieren decir que la norma jurídica sufre una alteración semántica a pesar de la inalterabilidad formal de su enunciación o la permanencia de su ropaje verbal: la semántica jurídica. (*ibid.*, pág. 636) Cfr. también Miguel Reale, «*Meditações sobre a experiência ética*», in: *Revista Brasileira de Filosofia*, 68/1967, pág. 397, y *Memórias*, I, págs. 154-155, 311.

Al llegar al término de su *Filosofía del derecho* el autor se da cuenta de que la tarea emprendida no está, ni de lejos, terminada. He aquí sus palabras: «A mi modo de ver, es a través de la *dialéctica de la polaridad* como será posible restablecer la coimplicación entre la «experiencia gnoseológica» y la «experiencia ética» reclamada por la unidad fundamental del espíritu»<sup>41</sup>. Tarea que intentó cumplir esencialmente en su libro (que considera él mismo como su «obra capital») *Experiencia y cultura* (1977), con un subtítulo significativo: «Para la fundamentación de una teoría general de la experiencia», y que se nos presenta, pues, como ensayo para captar la realidad «en su integralidad», es decir «investigarla en sí misma y en función de los fines que emanan de ella o con ella se correlacionan en una unidad dinámica, pero sin abandonar las fuentes ordenadoras de la subjetividad»<sup>42</sup>, o, en otras palabras, una puesta en relieve de la tesis «que una teoría del hombre y una teoría de la ciencia deben ir juntas en virtud de la correlación existente entre *imago mundi e imago hominis*, entre experiencia y cultura», lo que debería desembocar en «la elaboración de una *teoría de la conciencia* que fuera, al mismo tiempo, *teoría de la ciencia y de la experiencia*»<sup>43</sup>.

Sin poder analizar aquí en profundidad esta obra y resaltar toda su riqueza inventiva, expositiva y sugestiva<sup>44</sup>, me limitaré a enumerar unos resultados, pasos importantes en la progresión hacia la meta indicada.

Miguel Reale parte de «una revisión de los presupuestos del criticismo y del neocriticismo» para buscar una teoría del conocimiento que iría más allá del comentario o generalización de los alcances científicos, y que, dándonos cuenta de ellos, nos revelaría «la significación real de la *Ciencia para el Hombre*»; teoría que no puede apoyarse sino sobre «un criticismo dinámico, abierto y plurivalente». Su expresión es ontognoseología (ya mencionada pero no desarrollada en la *Filosofía del derecho*, cfr. cap. IV) que retoma de Husserl su concepto de «intencionalidad como sentido vectorial del espíritu» para insertarlo en el esquema del proceso dialéctico del conocimiento en el cual el sujeto y el objeto «se implican reciprocamente», al mismo tiempo que entre ellos se «establece una tensión pluridimensional», es decir un proceso siempre activo y creador. El sujeto se proyecta intencionalmente en algo objetivo para captarlo, pero no puede hacerlo sin que este algo ya sea previamente de cierta manera, ónticamente estructurado como distinto y lógicamente como próximo. «La ontognoseología es pues un estudio que se desarrolla a partir del principio de que no es posible «conocer» sin referencias objetivas (algo que el espíritu se plantea como distinto de él, trayéndolo a sí)», sin pronunciarse, por lo tanto, desde entonces (*a priori*) sobre el carácter de la realidad del objeto. Lo que sí puede enunciarse, es «la originaria implicación existente entre el

41 *Filosofia do Direito*, II, pág. 634.

42 *Memórias*, II, pág. 14

43 *Unité et pluralité de l'expérience*, pág. 333.

44 *Lo intenté, al menos en parte, en mi reseña publicada en Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, P.U.F., n.º 4/1982, págs. 686-689, y reimpresa en *Revista Brasileira de Filosofia*, 130/1983 págs. 220-223. Cfr. también por ej. R. Cirell Czera, «*Esperienza e Cultura*» in Miguel Reale, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Milano, n.º 41/1979, págs. 529-552, *J. de Scantimburgo*, «*Experiencia e Cultura - O Grande libro de Miguel Reale*», in: *Revista Brasileira de Filosofia*, 110/1978, págs. 199-205.

<sup>45</sup> Miguel Reale, *Experiência e Cultura*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1977, págs. 39-44, 51. En cuanto a las fuentes teórico científicas, cfr. también Miguel Reale, «*Ciência do Direito e Dialética*», in *Revista Brasileira de Filosofia* 91/1973, pág. 265.

<sup>46</sup> *Experiência e Cultura*, págs. 88, 58. «En la ontognoseología, como teoría del conocimiento, lo que es, el problema culminante es el de la correlación entre pensamiento y realidad, entre el sujeto cognoscente y algo por conocer; es, en su más alto grado, la doctrina del ser en cuanto conocido y de la interfuncionalidad de las categorías del conocimiento con la objetividad en general» (ibid., pág. 781).

<sup>47</sup> Ibid., págs. 83, 100, 93, 104, 110, 129.

<sup>48</sup> *El espíritu se proyecta siempre y necesariamente como intencionalidad, para algo, para el ser, lo que demuestra que el hombre no conoce porque quiere, sino porque, en mayor o menor grado, no puede dejar de conocer; en esto consiste su racionalidad, la cual no se resuelve pues en un pensar gratuito, sin consecuencias en el plano de la acción, pues ya es en sí misma momento de la "praxis"»* (ibid., pág. 50).

pensamiento y el ser», corolario y condición de la complementariedad<sup>45</sup> —de la «dialéctica ontognoseológica»— originada en la «correlación cada vez más racionalmente manifiesta entre sujeto y objeto, espíritu y naturaleza». En efecto, un ser humano, cuando conoce, se reconoce como distinto de lo que conoce y a la vez ligado —por acto de su conciencia— con él. «En la teoría ontognoseológica —escribe Miguel Reale— la complementariedad subjetivo-objetiva y su dialecticidad resultan de la condición misma de cada ser humano como ente en relación indisociable con *algo* y con *alguien*, no pudiendo comprender y realizarse la *subjetividad* sin ponerse como *intersubjetividad* (un *yo* delante del *otro yo*) y sin trascendencia (*el yo* ante el *universo*)»<sup>46</sup>.

Este *processus* inherente al pensamiento dialéctico se averigua en toda experiencia, natural o histórica, siendo la «dialecticidad originaria entre «conciencia intencional» y «algo»... condición de cualquier conocimiento objetivo: al descubrir algo, descubrimos al mismo tiempo que en nuestra propia «subjetividad había la posibilidad de este descubrimiento», nos descubrimos a nosotros mismos. La dialéctica de la complementariedad revelada por la correlación *sujeto-objeto* nos permite enfocar todo el campo de la experiencia humana; la historia nos parece así como la ontognoseología *in acto*, es decir el proceso ontognoseológico como praxis en la cual se diferencian los campos de las ciencias, de las artes, de las costumbres, etc., como diversas expresiones de la *positividad*. En vista de eso tenemos derecho para concluir con nuestro autor «que *criticismo ontognoseológico e historicismo axiológico* son términos correlativos, que traducen substancialmente la misma comprensión dialéctica y concreta de lo real», comprensión que nos (de)muestra un acto cognoscitivo como valorativo, «la complementariedad existente entre conocer y valorar». Los dos conceptos claves de Husserl, el de «conciencia intencional» y el de «a priori material», tomados en su funcionalidad concreta y temporal, nos conducen a reconocer el «valor fundante de la conciencia intencional»; el «momento culminante del proceso ontognoseológico», la «reflexión crítico histórica» consiste entonces en «la reflexión ambivalente, gracias a la cual cuanto más se revelan las fuentes de subjetividad, tanto más se capta el sentido de la objetividad»<sup>47</sup> y esto tanto en el plano concreto de la praxis, como en el plano temporal de la perspectiva-prospectiva del futuro.

Dado el puesto central del conocer en nuestra existencia<sup>48</sup>, no es ilícito decir que «la realidad humana es, como tal, esencialmente dialéctica», inferir la «dialecticidad intrínseca del mundo de la cultura» y aceptar la extensibilidad del principio de complementariedad en toda la esfera de las ciencias humanas. En la «dialéctica de complementariedad» así concebida «hay una correlación permanente y progresiva entre dos o más factores,

los cuales no se pueden comprender separados uno del otro, siendo al mismo tiempo cada uno de ellos irreductible al otro, de tal manera que los elementos de la relación logran plenitud de significación solamente en la unidad concreta de la relación que constituyen, en cuanto se correlacionen y en aquella unidad participen». Es evidente que, según este principio, el espíritu y la naturaleza no están separados ni en la praxis, ni en la teoría, como tampoco hay divorcio alguno «entre la experiencia ética y la experiencia teórica, pero si unidad fundada en el triple sentido en el cual funciona el valor; a) como *categoría óptica...*; b) como *categoría lógica...*; c) como *categoría deontológica...*; se trata de experiencias «distintas y complementarias»<sup>49</sup>.

En la praxis histórica, efectivamente, hay que contar también —y sobre todo— con la correlación intersubjetiva en la que se revela el otro no solamente «en su individualidad empírica circunscrita, sino como *yo participante de otros yos*, esto es, como persona». La tesis realena de que «el hombre es en cuanto debe ser o que el ser del hombre es su deber ser» aparece así como una «determinación óntico-axiológica del hombre» de mayor alcance: nos deja ver que la «identidad ontológica» del hombre por su dimensión deontológica fundamenta la historia en tanto que proceso de siempre renovadas y actualizadas relaciones de intersubjetividad, desarrolladas conforme a «una complementariedad esencial», la «entre valor y libertad, y valor y vida (tomado este término en su doble acepción material y espiritual)»<sup>50</sup>.

Llegado al punto teóricamente conclusivo de la problemática inicial, Miguel Reale, después de poner en evidencia la compatibilidad y fecundidad de la mirada de su historicismo axiológico en la «experiencia de la vida común» que no es «*radicalmente* distinta de la experiencia científica», y en la «experiencia del lenguaje» cuyo aporte consiste ante todo en actuar «como uno de los factores constitutivos de la *interdisciplinaridad*», trata de elucidar la correlación entre el valor y el tiempo en el transcurrir histórico para resaltar su sentido íntimo y su rol interpretador. La proyección de los valores, como «intencionalidades objetivadas», en el tiempo multidimensional (circunstancial) axiológica la historia, estabilizándose ésta en los «horizontes históricos», correspondientes a unas «determinadas *invariantes* axiológicas», horizontes que funcionan para nosotros como un *a priori* ontológico esencial<sup>51</sup>. Se puede comprender así el carácter transcendental<sup>52</sup> de dichas invariantes, lo que, «una vez reveladas por la conciencia humana, gracias a las fuerzas dialógicas de la historia, ... llegan a señalar, para siempre, el horizonte ético de la vida individual y colectiva»<sup>53</sup>. La «reflexión histórico-axiológica», por su parte, pone el dedo en el desenvolvimiento de la «subjetividad trascendental como valor condicionante de la historia» y «como la conciencia condicionante de todas las experiencias

49 *Ibíd.*, págs. 165-166 173-176 191. «Además de ser instrumentos de la vida práctica, los valores actúan como factores constitutivos de la vida cultural, una vez que siendo expresiones de la conciencia intencional dan sentido a los actos humanos, vistos éstos no solamente como objetos, sino también como objetivos que alcanzar» (*ibíd.*, pág. 176).

50 *Ibíd.*, págs. 195-197. «En resumen, no habría valor si no hubiese en el ser humano una posibilidad de escoger libremente entre las alternativas immanentes a la problemática axiológica, y tampoco se podría hablar de libertad si no hubiera posibilidad de opción o participación real de los valores y de las valoraciones y, todavía más, si la libertad tuviera que actualizarse gratuita o vaciamente, sin contenido teleológico capaz de conferir una legitimidad a la acción» (*ibíd.*, pág. 196)

51 *Ibíd.*, págs. 204, 233, 237, 236, 250.

52 En la teoría del conocimiento Miguel Reale emplea «el término trascendencia para reconocer "fenómeno-lógicamente" que el objeto es algo distinto del sujeto e irreductible a él» y no en el sentido de «una «realidad» que estaría fuera del mismo objeto» (*ibíd.*, pág. 95)

53 *Unité et pluralité de l'expérience*, pág. 332.

posibles» orientadas hacia unas «formas de autoconciencia y libertad». En la medida en que el hombre realiza los bienes culturales, objetivaciones de su intencionalidad, toma también «conciencia de los motivos y de la trascendencia de la factualidad en una síntesis abierta a nuevas opciones», lo que no es otra cosa que apertura a la libertad que se afirma «en el plano experiencial... no solamente como *categoría ética*, sino también como *categoría gnoseológica*»; la cultura como campo de innovaciones creadoras del espíritu, campo único posible «en el cual libertad y valor se coimplican coincidiendo con la emergencia de la persona humana»<sup>54</sup>, no existe como tal y no tiene sentido sin la actuación histórica de ésta.

Según Miguel Reale, podemos incluir en el cuadro de esta dialéctica experiencial onto-gnoseo-axiológica otras experiencias —desplegando cada una de ellas su propia temporalidad—, como la artística<sup>55</sup> y hasta la religiosa. Sin embargo, al examinar ésta, el autor se da cuenta de la imposibilidad de traspasar los «límites que le impone [su] estudio objetivo»; siendo la experiencia religiosa considerada «como fuente de toda cultura», «no pertenece... al epistemólogo tratar de penetrar en [sus] últimas razones» que trascienden, por ser sobrenaturales, el razonamiento humano de la misma manera que la eternidad trasciende la temporalidad. Entonces, es mejor hablar, paradójicamente, de una «antiexperiencia». Pero, confrontado con este misterio, que es el de la vida y de la muerte en su circunstancialidad más concreta, el hombre no puede no reaccionar: «emerge con toda su fuerza la exigencia de la Metafísica como la suprema aventura del espíritu en el ámbito terrestre del conocimiento, no solamente para saber, sino para poder actuar con pleno sentido de vida»<sup>56</sup>. Exigencia que es un reto a la razón al cual ésta no tiene capacidad de responder con una sencilla positividad sin renunciar a su calidad intrínseca y definitoria— al criticismo; la experiencia metafísica, en pleno sentido del término, aparece por consiguiente como imposible.

### III. La ejemplaridad y los límites del «historicismo (culturalismo) axiológico»

Antes de hacer algunos breves apuntes acerca de este nuevo obstáculo —que me parece sintomático pero no inhibitorio— en la trayectoria filosófica realena, hay que echar una mirada a los logros de esta doctrina; logros que son múltiples e importantes.

Por su carácter multidimensional y multifacético, por su profundidad reflexiva, su compromiso con la circunstancia nacional y por su fidelidad

<sup>54</sup> *Experiência e Cultura*, págs. 242-243, 245, 249.

<sup>55</sup> Cfr. *ibíd.*, págs. 269-270. «El arte nos da otra faz de ta naturaleza, el mundo concreto de las "absolutas unidades perceptivas" que no explican las leyes y tampoco son codificadas por el raciocinio» (*ibíd.*).

<sup>56</sup> *Ibíd.*, págs. 274, 278.

a la línea claramente trazada desde sus comienzos —línea concordante con «la directiva de todo pensamiento pensado en función del hombre»— la obra filosófica de Miguel Reale constituye indudablemente una etapa decisiva en la emancipación intelectual —considerada ésta como toma de conciencia de su potencia espiritual creadora— del Brasil.

Su autor asume «la tarea filosófica enteramente», es decir deliberadamente y con todas las implicaciones y consecuencias, conforme con su propósito: captar la realidad «en su integralidad», lo que quiere decir que la experiencia filosófica —en general y en particular— debe ser siempre incluyente, que la filosofía se confunde con la *vivencia filosófica*<sup>57</sup> sin que, por lo tanto, la presión del vivir disminuya la libertad del pensar. El sistema realiano queda abierto y su coherencia es dialéctica; si recoge en su seno la pluralidad de perspectivas, no las acumula, sino que las sintetiza, insertándolas en un nuevo horizonte. Lo que él mismo designa como dos probables «ejes primordiales de [su] pensamiento», a saber: investigar la realidad «en sí misma y en función de los fines que de ella emanan o con ella se relacionan, en una unidad dinámica, pero sin abandonar las fuentes ordenadoras de la subjetividad», están así presentes no solamente como elementos interiormente teóricos, sino también como elementos exteriormente formativos de la doctrina. La dialéctica de la complementariedad convirtiéndose en la del diálogo con unos interlocutores escogidos, y escogidos desde la circunstancia concreta (entre los que destacan particularmente Hans Kelsen y Edmund Husserl), aparece entonces como la experiencia crucial que abre el campo de la experiencia humana a la comprensión del hombre— mostrándole una vía de acceso a su autoconciencia. Creo, pues, que Miguel Reale no se equivoca, cuando preconiza que por el culturalismo «el pensamiento brasileño anticipó, de cierta forma, la colocación» de los problemas y de las soluciones de la relación entre naturaleza y cultura, colocación «que solamente se está haciendo en otros lugares»<sup>58</sup>.

En resumidas cuentas: puede decirse que la filosofía realiana forma parte de la filosofía brasileña y que ésta no lo sería de hecho sin la obra de Miguel Reale, quien creó efectivamente en el Brasil una «tradicción» filosófica (que «se basa —según Francisco Romero— en la revelación de un nuevo sentido de la actividad espiritual, en el descubrimiento de nuevos caminos y valores, en un haz de principios») y que merece ser incluido entre los «fundadores, en el pleno sentido de la palabra»<sup>59</sup>.

★

Para Miguel Reale, la imposibilidad de la experiencia metafísica no significa la «inviabilidad de la metafísica»; solamente, dada su situación paradó-

<sup>57</sup> No por casualidad Miguel Reale concluye una de sus obras filosóficas mayores evocando y parafraseando las palabras de Dante Alighieri para marcar el lema bajo el cual intentó «realizar este libro: "una amorosa experiencia de sabiduría"» (ibíd., pág. 278). Cfr. también lo que U. Borges de Macedo llama «una sexta vertiente» de la obra de Miguel Reale, es decir sus creaciones poéticas (Presença de Miguel Reale na Cultura Brasileira, pág. 14).

<sup>58</sup> Memórias, II, pág. 14, 295.

<sup>59</sup> Francisco Romero, Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual, Buenos Aires, Losada, 1960, págs. 29-30. Palabras citadas por U. Borges de Macedo, el cual añade: «Miguel Reale es un fundador para todos estos hombres [del «grupo denominado culturalista» - nota de Zdenek Kourim] y para quien os habla. Es maestro, es creador de las condiciones institucionales para un diálogo filosófico abierto, continuo y fecundo en nuestra cultura» (Presença de Miguel Reale na Cultura Brasileira, pág. 18).

<sup>60</sup> O Homem e seus Horizontes, págs. 64, 67, 70-73.

<sup>61</sup> Miguel Reale, Verdade e Conjetura, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983, págs. 15, 152, 168-169. Sería útil dedicar a este libro, del cual escribe G. de Mello Kujawski con un énfasis no muy exagerado que «constituye, .... no solamente un libro de filosofía, ni una obra más del autor, sino, probablemente, su trabajo filosófico más importante, hito en la historia del pensamiento brasileño y mundial» («Um Estudo Competente sobre a Conjetura», in. Revista Brasileira de Filosofia, 131/1983, pág. 332), un estudio crítico aparte. (Cfr. también Francisco Olmedo Llorente, «Implicaciones de la dialéctica de complementariedad en el pensamiento de Miguel Reale», in ibid., págs. 305-313; J. de Scantimburgo, «Sobre Verdade e Conjetura de Miguel Reale», in ibid., págs. 322-325).

<sup>62</sup> Introdução a Filosofia, pág. 2M

<sup>63</sup> La métaphysique et l'ouverture a l'expérience, Second Entretiens de Rome, textos publicados bajo la dirección de Ferdinand Gonseth, París, P.U.F., 1960, pág. 129.

jica —en tanto que «punto de llegada del conocimiento» y a la vez «matriz, raíz y meta, ..., del saber mismo en su continua disputa e integración», no puede constituirse sino como un «horizonte metafísico» o como un «meta-horizonte de la cultura»<sup>60</sup> que trasciende e inspira otros horizontes, consistiendo así «la esencialidad de la metafísica» en su «función reguladora». No equiparable a las ciencias de rigor, la metafísica existe «como *cogitación constante en el englobar histórico*» que nos señala «el sentido de cada época cultural»; su proceder se efectúa por el *pensamiento conjetural* que le da acceso «a las numerosas regiones de la realidad que escapan a las garras aprehensoras de la pura razón analítica o sintética» para formar así «el vasto mundo de lo necesariamente plausible y verosímil», dominio al cual pertenece, por ejemplo, la «necesidad de Dios»<sup>61</sup>, Dios cuya existencia queda para nosotros indemostrable.

Pero —y aquí quisiera plantear mi principal pregunta crítica a Miguel Reale—, ¿no pertenece de la misma manera a este dominio también la tesis clave de todo ese filosofar: «el ser del hombre es su deber ser»?; tesis que su autor considera como «la fundación última de la relación cognoscitiva»<sup>62</sup>. Y si, como lo supongo, la respuesta es afirmativa, ¿cómo es posible *fundar* un conocer crítico y riguroso en lo «necesariamente plausible y verosímil» sin un recurso a la experiencia? Eso, sin pronunciarse sobre lo que podría calificarse como «verdad» axiológica y ética de la mencionada tesis, sobre su posible carácter universal y evidencial.

A modo de conclusión —provisional, naturalmente— me permito citar a otro filósofo —Ferdinand Gonseth—, en ciertos puntos próximo a Miguel Reale, pero más «radical»:

La idea de experiencia no es extraña a la filosofía, al contrario, es su complemento indispensable. Para que la evidencia, ..., no tenga solamente y sencillamente el valor de una ilusión que se habría impuesto irresistiblemente a mi espíritu, es necesario que yo no esté abandonado totalmente, pasivo y sin defensa a lo que produce en mí la certidumbre. Es necesario que exista en mí la dimensión del error posible, de la duda eventual y de la puesta en cuestión. Es necesario pues que me queden reservadas la libertad de una puesta a prueba, el compromiso eventual en una experiencia en cuyo resultado yo no podría influir. La evidencia que carecería del fondo de una eventual experiencia de la cual sale de antemano victoriosa, perdería lo esencial de su significación<sup>63</sup>.

He aquí, finalmente, una alternativa: o tenemos suficiente fe en la filosofía (metafísica en el sentido aristotélico de la palabra) para contentarnos con las «evidencias» percederas, revisables y perfectibles, u optamos, en última instancia, por el recurso a la «búsqueda que —según Miguel Reale— representa el supremo momento de la vida del espíritu, en el plano religioso de gracia y de fe, cuya naturaleza trasciende los dominios



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 Gonsseth, 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 sí 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 gonssethiana, 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 Gonsseth, Philosophie néoscolastique 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 «dilatar 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**