

# Pensando la hispanidad

## Estrategias para el estudio crítico de la historia del pensamiento filosófico-político hispánico

ENVER JOEL TORREGROZA LARA  
enver.torregroza@urosario.edu.co

Artículo recibido 12/09/2006  
Evaluación par externo 22/09/2006  
Evaluación par interno 15/09/2006

### Resumen

*En este artículo se exponen características generales de la forma como habitualmente se narra la historia del pensamiento filosófico-político de la hispanidad, desentrañando y analizando sus presupuestos conceptuales y metodológicos básicos desde una perspectiva crítica y meta-teórica. A partir de este examen crítico se argumenta cómo las tradiciones de pensamiento filosófico-político de origen judío, musulmán o converso deben ser pensadas como componentes determinantes de la tradición del pensamiento hispánico, indispensables a su vez para definir el concepto mismo de hispanidad o de hispanidades. Con este propósito, se reseña el amplio debate existente en España y en Hispanoamérica desde hace más de un siglo en torno a los criterios que permiten definir la existencia de una filosofía hispánica, debido a que este debate refleja sintomáticamente el problema general de definir la identidad de lo hispánico y su tradición histórica.*

**Palabras clave:** *hispanidad, conversos, filosofía política, filosofía hispánica, pensamiento hispanoamericano, deconstrucción.*

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

**Abstract**

*This article presents general features of the usual way of telling the history of the philosophical and political thought on Hispanicity, by deciphering and analyzing its basic conceptual and methodological assumptions from a critical and metacritical approach. This critical examination claims how the political and philosophical thought traditions of Jewish, Muslim, or converse origin should be examined as factors that determined the Hispanic thought tradition, in turn mandatory to define the Hispanicity or Hispanicities concept itself. Keeping this purpose in mind, a review is provided on the debate that has been ongoing in Spain and Hispanic America for more than a century about the criteria that allow defining the existence of a Hispanic philosophy, since such debate reflects symptomatically the overall issue of defining the Hispanic identity and its historical tradition.*

**Key words:** *Hispanicity, converse, political philosophy, Hispanic American philosophy, Hispanic American thought, deconstruction.*

## Introducción

El propósito de este artículo es exponer características generales de la forma como habitualmente se narra la historia del pensamiento filosófico-político de la hispanidad, desentrañando y analizando sus presupuestos conceptuales y metodológicos básicos desde una perspectiva crítica y meta-teórica. Este examen de los procedimientos característicos de los relatos sobre el pensamiento filosófico-político de la hispanidad constituye una herramienta rigurosa y fructífera en la comprensión de la historia y sentido de los proyectos políticos hispánicos; permite analizar componentes determinantes de la tradición hispánica en su despliegue histórico, a la vez que le da cuerpo al concepto mismo de hispanidad a partir de un balance crítico de su función política. Por historia del pensamiento filosófico-político de la hispanidad se entiende tanto la historia del pensamiento cultivado en la extensa y compleja tradición hispánica como la historia de las ideas sobre la hispanidad. Ambos sentidos de la expresión dependen mutuamente y han sido objeto de discusión en un contexto muy preciso: el amplio debate existente en España y en Hispanoamérica desde hace más de un siglo en torno a la existencia de una filosofía política propia. La discusión en torno a los criterios que permiten definir la existencia de una filosofía hispánica, ya sea en su vertiente española o en su vertiente hispanoamericana, refleja sintomáticamente el problema general de definir la identidad de lo hispánico y su tradición histórica. La comprensión y reconstrucción histórica de esa tradición y la definición misma del concepto de hispanidad que la articula requiere tomar distancia de la forma segmentada como se ha relatado la experiencia hispánica, integrando el acervo musulmán, judío y converso, mediante una hipótesis que explique su continuidad en la configuración de la civilización católica hispanoamericana, más allá de las usuales fronteras históricas que limitan ese acervo a la estrechez de unos siglos superados y de unos sujetos históricos supuestamente ausentes.

## **Estrategias historiográficas, hermenéuticas y deconstructivas para el estudio del componente judío, musulmán y converso en el pensamiento de la hispanidad**

Valorar y explicar el pensamiento del pasado en función de su posible papel legitimador de opciones ideológicas coyunturales es por

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

supuesto reduccionista y no da cabida a una interpretación sólida de su contenido. La interpretación sólida se realiza cuando la lectura desarrolla una discusión de los problemas tratados por filosofías pasadas y cuando se enfrenta a preguntas análogas e invoca conceptos similares para otorgarles una nueva vida. Leer filosofía del pasado con un afán puramente explicativo, considerando cada acontecimiento o creación filosófica de ayer como un fenómeno que puede ser suficientemente aclarado en virtud de sus causas históricas, puede conducir a la trampa de subsumir eventos pasados en conceptos rígidos, con el único fin de adaptarlos a propósitos locales y temporalmente limitados.

Parte considerable del esfuerzo de historiógrafos, traductores, comentaristas y filósofos que hablan con el pasado consiste en revisar la aplicación de categorías con las cuales se pretende juzgarlo, porque basta el examen detenido de una sola creación textual para que se subrayen elementos que, en su singularidad, no encajan con juicios previos que buscan determinarlos. Semejante examen permite sacar a la luz, cada vez que se ejecuta, la tensión existente entre explicaciones historicistas, es decir, aquellas que agotan el significado de un pensamiento en sus circunstancias históricas, y la discusión anacrónica que considera las ideas como tesis independientes de la experiencia que les ha dado lugar. Sin embargo, todo acontecimiento filosófico implica una singular experiencia histórica substancial al gesto trascendental o a la vocación atemporal que lo invoca. No hay por qué escoger entre los extremos de la explicación historicista y el debate anacrónico. Mirar la filosofía del pasado como una filosofía del presente no es ningún error, siempre y cuando no se lean sus términos asumiendo ingenuamente que tienen el mismo significado con que son usados hoy.

Sin prejuicios no es posible pensar y por supuesto se necesitan marcos de referencia y conceptos previos como puntos de partida útiles para toda interpretación, sea del pasado o del presente. Pero hay que aprender a reconocer su carácter histórico. El reconocimiento de la actualidad del pasado, de herencias vivas y, por tanto, de modos de ser presente, pasa a través del reconocimiento de aquello

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

que es distinto en el pasado y ya no nos pertenece del mismo modo. Contentarse con someter acontecimientos filosóficos singulares a rejillas conceptuales previamente diseñadas, ubicándolos y definiéndolos, solo otorga una aparente sensación de seguridad y control, de dominio del pasado, que detiene el movimiento del pensamiento. El lugar propio de la filosofía y de la lectura filosófica es justamente el extravagante lugar de la inquietud, de la pregunta que se lanza abierta a la sorpresa. Caminando sobre espadas filosas, el filósofo se somete al continuo riesgo de la herida. Su pensamiento, que es su vida, termina habitando sin satisfacción los vaporosos lugares de la historia, si no se lo asume en su condición concreta.<sup>1</sup>

Cuando se cuenta la historia del pensamiento parece inevitable recurrir a categorías útiles para agrupar ideas, textos y pensadores en escuelas, corrientes y épocas. Tales categorías sirven de punto de partida para la comprensión de cada acontecimiento singular, en la medida en que permiten acercarse a lo desconocido a partir de lo que se cree conocer. Suele ser más fácil ir de lo más conocido para nosotros a lo más conocido sin más.<sup>2</sup> Sin embargo, en los relatos más divulgados de la historia del pensamiento filosófico y político es habitual que la mayor parte de esas categorías sean asumidas de forma acrítica. Se apela a su supuesta transparencia o simplemente se las usa suponiendo que su sentido es de común aceptación y que por ello no debe ser cuestionado.

Desde el punto de vista pedagógico, las periodizaciones históricas y las clasificaciones en escuelas y corrientes son instrumentos benéficos. Facilitan un punto de partida mucho más consciente de lo que podría ser una lectura que cree falsamente en la capacidad para desprenderse de condicionamientos mentales cotidianos. En este sentido, la forma adecuada de protegerse del prejuicio no es pretender liberarse de todos los presupuestos de lectura. Sólo es posible desprenderse de un prejuicio si al mismo tiempo y de forma clara se

<sup>1</sup> Nicolás Gómez Dávila, *Textos I*, Voluntad, Bogotá, 1959.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Análisis Segundos*, en: *Tratados de lógica (Órganon)*, Gredos, Madrid, 1995, 71b-72a.

apela a otro. Sin embargo, desde el punto de vista científico, recurrir a hábitos de periodización o recursos clasificatorios comunes o de amplia aceptación puede resultar en un serio obstáculo de comprensión si no hay desde el comienzo una seria reflexión a propósito del papel de esos prejuicios, de su contenido, de lo que iluminan y de lo que oscurecen.

Por ello es necesario imprimirle a la investigación sobre la tradición del pensamiento filosófico-político hispánico una orientación hermenéutica: de lo que se trata es de permitir, ampliar o fusionar horizontes de lectura del pasado.<sup>3</sup> El objetivo de una investigación hermenéutica es interpretar una obra o un texto para hacerlos más cercanos a la experiencia actual y no para tomar distancia de ellos, así el distanciamiento sea requisito metodológico de objetividad en las ciencias. En verdad, el distanciamiento y el acercamiento no son incompatibles en una hermenéutica que se entrega a los textos y al mundo que estos abren: “explicar es extraer la estructura (...); interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto”.<sup>4</sup>

Además, es necesario preparar la tarea hermenéutica con una consideración *crítica* de las herramientas de lectura. Por *crítica* hay que entender aquí lo que Kant pensó: la crítica no consiste en señalar errores o aspectos negativos o desagradables de un objeto desde un punto ciego; consiste más bien en estudiar condiciones de posibilidad de enjuiciamiento un objeto para señalar sus fronteras y su alcance.<sup>5</sup> La reconstrucción hermenéutica de la historia de la filosofía necesita de manera constante de la reflexión historiográfica. La reflexión historiográfica es entendida aquí en sentido *crítico* como el estudio de las condiciones de posibilidad de comprensión del pasado. En pocas palabras, para hacer una historia de la filosofía que aproxime el pasado hispánico resulta bueno atender a los prejuicios con que habitualmente es descrito.

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer [1960], *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2001.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur [1986], *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 144.

<sup>5</sup> Immanuel Kant [1781a, 1787b], *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998.

Sin embargo, la actualización del pasado, su aproximación al presente, no puede detenerse. La hermenéutica definida de esta forma resulta ser una tarea esencialmente inacabada, porque la conciencia histórica trae a colación, en cada ocasión, más y más prejuicios para revisar. Si la única meta de la interpretación del pasado es la comprensión, en la medida en que esta última siempre sugiere un más allá que no alcanza a ser comprendido, la tarea hermenéutica termina convirtiéndose en un ejercicio repetido de forzadas y sucesivas reconstrucciones históricas a partir de prejuicios nuevos. Pero el pasado nunca ha sido importante simplemente por ser pasado. Lo pasado es relevante justamente porque no deja de ocurrir. Si se tiene una preocupación específica por él es porque hay detrás una pregunta significativa que invita a la filosofía. También porque una cierta actitud filosófica atraviesa al investigador. En ese sentido, el recuento de la historia de la filosofía hispánica apunta también a la apertura filosófica de preguntas sobre la condición hispánica actual. No porque se carezca desde un comienzo de tales preguntas, sino porque la forma como se plantean esas preguntas está fuertemente condicionada por formas de pensamiento heredadas, y solo un esfuerzo consciente por sacar a la luz esas formas de pensamiento para tomar distancia de ellas puede permitir consolidar las intuiciones que desde un comienzo invitan a pensar la hispanidad, libres de formulaciones erróneas debidas a prejuicios presentes y propios. No solo hay error cuando se aplica mal un método de investigación o cuando se extraen conclusiones indebidas. El error más frecuente y el más grave suele ser el de plantear malas preguntas. Una investigación sólida con temple filosófico debe apuntar no a conclusiones, sino a preguntas plenas. En esto justamente debe consistir la tarea hermenéutica.<sup>6</sup> No solo se busca comprender el pasado a partir de las experiencias y conceptos del presente, sino que también se busca comprender mejor el presente a través del encuentro con su pasado. En algún momento será necesario reelaborar y redefinir estrategias iniciales de investigación para tener la oportunidad de plantear y trabajar en preguntas olvidadas. Las preguntas que en un comienzo se formulan sobre la hispanidad proba-

<sup>6</sup> Martin Heidegger [1927a] *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

blemente están tan afectadas por prejuicios incuestionados como las cómodas y habituales formas de contar la historia de la hispanidad. En consecuencia, el tipo de investigación histórica que aquí se propone tiene también una orientación filosófica. Preguntas básicas a propósito de la condición hispánica necesitan ser reabiertas, puesto que las intuiciones iniciales señalan que la manera como hoy comprendemos la hispanidad no es satisfactoria. Se estudia la historia de la filosofía hispánica para hacer filosofía de la hispanidad. Se estudia la historia de la filosofía política hispánica para hacer también filosofía política de la hispanidad.

Teniendo en cuenta los límites de la hermenéutica, la reflexión historiográfica debe arriesgar estrategias adicionales. En el tratamiento de la historia del pensamiento hispánico también ocurre que el uso indiscriminado de modelos de comprensión hace creer que hay un Texto detrás de cada texto, o que hay una Idea Esencial detrás de los múltiples devaneos de una escritura que se le antoja al lector dispersa e inadecuada para expresar verdades ocultas e inamovibles. Formas habituales de leer y considerar los textos, características del ejercicio hermenéutico y reforzadas por la filosofía, generan limitaciones considerables para el planteamiento de preguntas filosóficas honestas. Recurrir a la hermenéutica filosófica no impide precaverse de sus alcances, sobre todo cuando “la filosofía” es la categoría fundamental que es puesta en cuestión por la reflexión crítica que caracteriza la investigación.

Pensar las condiciones de posibilidad de una historia del pensamiento filosófico-político de la hispanidad obliga a examinar los conceptos mismos de filosofía y de filosofía política.

La historia de la filosofía política hispánica es un objeto de estudio relativamente marginal en las costumbres filosóficas académicas contemporáneas y rompe con esquemas muy ampliamente aceptados de delimitación del campo filosófico, del campo de la filosofía política y del campo de lo político. El estudio del pensamiento converso en la España católica es aún más marginal. También es marginal pensar problemas relacionados con la formación de la filosofía

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

hispanica más allá de la Península y con el papel que tiene la tradición de la filosofía musulmana, judía y conversa cultivada en la Península en la *definición* del talante y el espíritu de la filosofía y la mentalidad política de la civilización hispánica católica mediterránea y americana. Sin embargo, son problemas de amplio alcance que borran las fronteras de la filosofía entendida como reflexión trascendental, a priori o analítica; obligan a una filosofía sociológica, histórica, económica y por supuesto política. Son problemas que también exigen desprenderse de las preocupaciones, mas no de los procedimientos efectivos, de la filosofía secular analítica o kantiana cuya influencia se ha extendido en la academia filosófica de habla hispana.

Es abrumadora la cantidad de investigaciones sobre el aporte judío y judeoconverso en el mundo hispánico. De menor cuantía son las que hablan del aporte musulmán. Pero prácticamente todas ellas han sido elaboradas en ámbitos académicos no reconocidos como filosóficos por los prejuicios disciplinares. Teniendo en cuenta que las formas de pensamiento objeto de investigación han sido más objeto de estudio literario o sociológico que filosófico, en virtud de la dificultad que se tiene para hacerlas encajar en los moldes de las historias oficiales modernas de la filosofía, resulta prudente también desarrollar reflexiones *deconstructivas* en ciertos puntos clave de aproximación a la historia del pensamiento hispánico. Aunque muchas formulaciones pretendidamente deconstructivas se confunden con formulismos posmodernos, porque en efecto muchas de ellas lo son,<sup>7</sup> no hay que caer en la trampa de proponer algo que huela a novedad o que posea algún tono irreverente para adoptar un tono deconstrutor. La deconstrucción no es destrucción, ni es “posmoderna”.<sup>8</sup> En la medida en que el pensamiento del pasado hispánico y su actualización toman distancia de la modernidad, puede darse la falsa impresión de que se desea “superar” la modernidad con discursos ansiosos por denunciar metarrelatos. Pero, una

<sup>7</sup> Rodolphe Gasché [1979a], “Deconstruction as Criticism”, en: Direk, Z. & Lawlor, L. (eds.), *Jacques Derrida. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II, Routledge, London & N.Y., 2002, pp. 85-119.

<sup>8</sup> Enver Joel Torregrosa, *Una introducción a Derrida*, Universidad Libre, Bogotá, 2004.

primera objeción inmediata y evidente pone en guardia con respecto a la posibilidad de afirmar la existencia de una única modernidad válida definida unívocamente.<sup>9</sup> Se puede además recurrir a categorías que son constructos usuales del metarrelato posmoderno por pura estrategia, simulación e ironía, como ordena toda buena deconstrucción<sup>10</sup> y como ordena la filosofía que pide combatir un prejuicio con otro. Si hay sorpresa en los contenidos que se adelantan a propósito de la historia del pensamiento filosófico-político hispánico es solo porque se trae a la memoria algo que se había olvidado, y porque las reflexiones posmodernas son primas de las premodernas, las contramodernas y las paramodernas.

En razón de sus características intrínsecas, el tema de estudio (i.e. el pensamiento hispanomusulmán, hispanojudío y converso) obliga a una adaptación metodológica singular. Tal adaptación consiste en permitir que los textos leídos transformen los procedimientos de lectura que han sido seleccionados previamente. No se debe perseguir, en consecuencia, ninguna oscura objetividad histórica, ni ninguna fidelidad a un original imaginado. Antes bien, se busca una entrega a los requerimientos y postulados de los textos examinados, incluso con la disposición de permitir que sus contenidos sacudan los cimientos del edificio conceptual con que inicialmente se emprende su estudio. En el caso del pensamiento judío y, *a fortiori*, del converso, esta exigencia adopta un carácter particular. En *Homo Mysticus*, un estudio del *Guía de Perplejos* de Maimónides, José Faur señala que “los filósofos se ocupan de ideas, los pensadores judíos se ocupan de textos. Para un filósofo el texto es marginal a la idea. Con los pensadores judíos ocurre lo contrario”.<sup>11</sup> Por esta razón, en el estudio del pensamiento filosófico-político hispanoconverso, la estrategia deconstructiva debe implicar un reconocimiento de esta di-

<sup>9</sup> Shmuel Eisenstadt, “The Transformations of the Religious Dimension in the Constitution of Contemporary Modernities”, en: Giesen, Bernhard & Šuber, Daniel, *Politics and Religion. International Studies in Religion and Society*, Brill, Leiden, 2005.

<sup>10</sup> Jacques Derrida [1967a], “Fuerza y significación”, en: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989; Jacques Derrida [1968a], “La différance”, en: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.

<sup>11</sup> Jose Faur, *Homo Mysticus. A guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*, Syracuse U.P., New York, 1998, p. X.

ferencia, señalada por Faur, entre leer-escribir como un filósofo y leer-escribir como un estudioso judío, a la vez que un reconocimiento de la forma como las dos cosas se pueden hacer al mismo tiempo.

Aunque las ideas sean tema central en el estudio de la historia de la filosofía hispánica, la hermenéutica y la deconstrucción orientan la lectura del pasado hacia una atenta consideración de los textos como textos, abriendo las puertas para una filosofía judeoconversa de la filosofía judeoconversa. Si se marginan los textos es probable que se vea entorpecido el acceso a las particularidades de la “filosofía judía” que se cultivó en la España musulmana de lengua árabe. Si solo interesan ideas más allá del texto, se corre el riesgo, más grave aún, de no comprender los procesos de transición de la filosofía del andaluz, musulmana y judía, a la filosofía conversa de la España católica, sencillamente porque historiar tales procesos de transición es historiar traductores y traducciones.

Siguiendo la tesis de Faur, la expresión “filosofía judía” parece contener una contradicción. Esta tensión inherente a la expresión “filosofía judía” puede funcionar como modelo explicativo de la tensión análoga existente en la expresión “filosofía hispánica”. La relación entre la filosofía greco-latina y el cristianismo católico, contenida en el concepto de filosofía hispánica, depende históricamente, entre otros factores, de la tensa relación que se cultivó en España entre la filosofía greco-latina, el judaísmo y el Islam. No es conveniente reducir a términos filosóficos modernos el pensamiento converso, hispanojudío e hispanomusulmán, por más que esos pensamientos se hayan amoldado en su momento a categorías de la filosofía clásica o del lenguaje cristiano supuestamente compatibles con el lenguaje de la filosofía llamada moderna. Tampoco conviene forzar la interpretación del trabajo intelectual de los conversos con el propósito de asimilarlo a la obra de filósofos modernos del canon académico, presentándolos como espontáneos precursores de ideas que no les pertenecen. El estudio del pensamiento converso hispánico exige el reconocimiento de tensiones conceptuales, culturales e históricas entre antigüedad clásica, cristiandad, judaísmo e Islam, que el trabajo filosófico moderno deliberadamente buscó

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

superar, a la vez que exige encontrar la especificidad de una filosofía que *traduce y convierte hábitos de reflexión judeo-musulmanes en formas de pensamiento latino-católicas*.

### **El problema de la historia de la filosofía hispánica y el concepto de hispanidad**

Hasta hoy se han desarrollado una gran variedad de investigaciones, principalmente en España, a propósito de la historia de la filosofía española,<sup>12</sup> del mismo modo que abundan los trabajos sobre la cuestión judeoespañola<sup>13</sup> y las monografías sobre el Andalúz.<sup>14</sup> Existen incluso importantes obras en las que se señala a título de mera hipótesis o de intuición sin confirmar, el papel del pensamiento judío o del pensamiento musulmán en la configuración de algunos momentos dignos de recordación en la historia de la filosofía española<sup>15</sup> Otras investigaciones han ahondado en el asunto, llegando a señalar también la influencia cristiana en el pensamiento hispano-musulmán.<sup>16</sup>

Sin embargo, hasta ahora no se ha defendido de modo contundente y sistemático la idea de que existe una solución de continuidad entre el pensamiento judío e islámico en lengua árabe de la España musul-

<sup>12</sup> José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.

<sup>13</sup> José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, T. Fortanet, Madrid, 1875-1876; José Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*, Solar, Buenos Aires, 1942; Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeo conversos en España y América*, Istmo, Madrid, 1978; Juan Ignacio Pulido Serrano, *Los conversos en España y Portugal*, Arco, Madrid, 2003; Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Riopiedras, Barcelona, 1998; Ben Zion Netanyahu, *Los marranos españoles: desde fines del siglo XIV a principios del XVI según las fuentes hebreas de la época*, Junta de Castilla y León, León, 1994; José Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, State U. P., New York, 1992.

<sup>14</sup> Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1981.

<sup>15</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Católica de San José, Madrid, 1880-1882; Adolfo Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española. Siglos VIII a XII: Judíos*, Victoriano Suárez, Madrid, 1911.

<sup>16</sup> Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algezél y su sentido cristiano*, Estanislao Maestre, Madrid, 1934; Miguel Asín Palacios, *Huellas del Islam: Sto Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*, Espasa Calpe, Madrid, 1941; Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado: estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Hiperión, Madrid, 1990.

mana y el pensamiento católico en lengua latina o castellana de la España católica. Semejante tesis, que en su presentación más extrema parece reducir al límite la originalidad de lo cristiano-católico en la configuración del pensamiento español, asombra aún en la Península. En buena medida es extraña para ella, porque a pesar de que España fue el suelo de estas batallas, amoríos y gestas filosóficas, es en la América hispana donde puede ser formulada con menos reticencias y donde suena más evidente y es más visible. Más evidente, porque es más cercana a nuestro temperamento mental. Más visible, porque la pregunta por la historia de la filosofía hispánica en América se asume de manera más vital, en virtud de sus consecuencias políticas.

No obstante, en Hispanoamérica no hay mayores investigaciones al respecto y la cuestión o se ignora o se desprecia. En los recuentos de la historia del pensamiento en la América hispana solo se tienen en cuenta las viejas ideologías partidistas alimentadas por la Independencia o las singulares interpretaciones locales de ideas del Viejo Continente (el fenómeno de la recepción), o se insiste en un dogmático *indigenismo* y *autoctonismo* exacerbados, nacidos de la necesidad autoimpuesta de mitigar las herencias hispánicas y en general europeas, para así procurarse una abstracta unidad latinoamericana definida a veces incluso en términos puramente antiestadounidenses (o paradójicamente “antiamericanistas”), que está muy lejos de configurar una identidad clara siquiera en el concepto.<sup>17</sup> Esta marcada tendencia ha terminado divulgando forzados mitos de origen, como el mito fundacional del pensamiento latinoamericano en Bolívar, o el mito del original e incontaminado aporte indígena precolombino a la filosofía latinoamericana; mitos cargados de una retórica defensiva que también es –obvia e inevitable paradoja– de origen europeo. Las historias de la filosofía en Hispanoamérica no dirigen la debida atención al lugar privilegiado de la reflexión filosófica en nuestro continente que es la literatura y cuando lo hacen

<sup>17</sup> Un examen crítico cuidadoso de las ideologías que han alimentado la polémica sobre lo hispanoamericano y sus causas históricas se puede encontrar en: Álvaro Gómez Hurtado, *La revolución en América*, Segundo festival del libro colombiano, núm. 20, Latinoamericana, Lima, s.f.

solo buscan en ella denuncias de injusticias sociales o novelones libertarios o revolucionarios. Para el hispanoamericano promedio, la historia de la filosofía del continente se reduce a dos cosas: la imposición autoritaria de la “aburrida e inútil” teología católica y la “pérfida” moral española, en la forma de una rígida escolástica atrasada o retrasada, y su superación en los múltiples e insuficientes esfuerzos aldeanos por adoptar las geniales ideas modernas o las ideas europeas que están de moda con algunos años de retraso.<sup>18</sup> En el mejor de los casos, la imagen de la historia del pensamiento a este lado del mar es más compleja y distingue, además de la escolástica colonial, la ilustración y el positivismo, a la teología de la liberación como un verdadero movimiento que encarnaría nuestra particular forma de vivir la civilización. El clima actual de la filosofía académica en Hispanoamérica tiende a pensar que ninguna de esas cosas mencionadas es filosofía, debido a que no se origina en el nominalismo y empirismo británico. También tiende a pensar que la filosofía se inició en este continente gracias a que en algunas universidades, alrededor de los años cuarenta y cincuenta, decidieron estudiar, separados de otras facultades, la filosofía germánica, anglosajona o francesa de los últimos 300 años, considerando como “filosofía hispanoamericana” los resúmenes de esas filosofías escritos en español por latinoamericanos. Aunque todas estas perspectivas aquí caricaturizadas contienen algo de verdad, siendo su error básico haberse ignorado mutuamente, incluso a sí mismas, lo cierto es que en muy pocos casos al hacer la historia de la filosofía universal los hispanoamericanos se perciben cómodamente incluidos.

La otra parte de la dificultad radica no ya en la forma como se hace historia de la filosofía en Hispanoamérica, sino en la forma como se hace historia de la filosofía en España.<sup>19</sup> En las narraciones más

<sup>18</sup> Un recuento sobrio y bien documentado de la historia de la filosofía en Colombia es el de Jaime Jaramillo Uribe, “Etapas de la filosofía en la historia intelectual de Colombia”, en: *Ensayistas colombianos del siglo XX*, Biblioteca Básica Colombiana, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1976.

<sup>19</sup> Sobre la idea de filosofía española véase por ejemplo: Marcelino Menéndez Pelayo, *La filosofía española*, Rialp, Madrid, 1955; Luis Jiménez Moreno, *Práctica del saber en filósofos españoles: Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. d'Ors, Tierno Galván*, Anthropos, Madrid, 1991.

destacadas e influyentes, sobre todo las de los textos escolares –los textos sobre filosofía más leídos– dos figuras dominan el paisaje filosófico español: Ortega y Unamuno. Sin duda alguna son filósofos, pero se los considera con atención en la medida en que su pensamiento permite translucir algunas ideas modernas de común aceptación y no por el talante hispánico que hay en sus obras, lo que es lamentable. Al pensamiento español se lo juzga filosófico cuando los autores y las obras son compatibles con las tendencias filosóficas de otras naciones europeas, como Francia o Alemania, cuando pueden ser descritos en los mismos términos como se caracteriza la actividad filosófica de esos otros lugares de Europa, o cuando han sido leídos o citados por filósofos reconocidos con ese nombre en las historias de la filosofía anglosajonas, germanas o galas. En los últimos años, en el período posfranquista, se destacan las reflexiones hechas por nacionales españoles que imitan el modelo analítico anglosajón, dejando incluso a Ortega en un segundo plano.

Más allá de estos prejuicios, que requieren una explicación más histórica, sociológica, psicológica o política que filosófica, hay que reconocer que las investigaciones sobre el pensamiento español que se han realizado en la Península siguen direcciones muy distintas. Sus caminos no siempre se cruzan. Hispanistas de vieja data elogian sin analizar monumentos del pensamiento católico español, recurriendo a una jerga recargada y con una desbordada pasión por el adjetivo. En ocasiones se atreven a incluir los clásicos de la Hispania Romana en sus narraciones de la historia del pensamiento español. También encontramos católicos integristas y ultramontanos que desde una perspectiva ahistórica reducen la filosofía hispánica a un tomismo reducido e incomible. Opuestos a ellos, en un debate sin mucho sentido, encontramos krausistas y positivistas que, en virtud de su obcecado anhelo por negar el pasado, niegan el valor histórico de la cultura española y no reconocen como filosóficas sus creaciones teológicas o místicas. En un terreno disímil y lejos de estos debates de pueblo, España ha visto nacer intelectuales ocupados en recuperar la filosofía islámica medieval del Andaluz o la filosofía judía del mismo período, pero sin establecer mayores vínculos con el resto de la historia filosófica española que los más obvios.

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

Fueron los trabajos de Gumersindo Laverde, Menéndez Pelayo y Bonilla y San Martín los que en su momento lograron formular de manera más precisa el problema de la comprensión de la historia de la filosofía española, intentando integrar tendencias diversas.<sup>20</sup> Aunque lo que arrastró a Laverde fue un cierto impulso patriótico, combatió a tiempo la falsa idea de que en España nunca hubo ni ha habido nunca filosofía, prejuicio que Hispanoamérica ha heredado y que tiene su origen en el desprecio por lo español que ideológicamente defendieron las otras naciones europeas como parte de su estrategia de guerra para combatir el Imperio, entre los siglos XVI y XVIII. Además, Laverde insistió en desempolvar las bibliotecas españolas para redescubrir obras filosóficas, puesto que el prejuicio que combatía era producto, según él, de la pereza y del olvido y no de una certeza histórica. El continuador de Laverde fue Menéndez Pelayo. Aunque en sus intereses académicos pervive la preocupación nacionalista, se hizo famoso por la polémica que desató a propósito de la ciencia española.<sup>21</sup> Tal polémica consistió en el intercambio de cartas y documentos académicos que se generó en España desde que en 1876 Gumersindo de Azcárate afirmó que en ese país prácticamente no hubo ciencia durante casi tres siglos.<sup>22</sup> La respuesta a esta tesis la formuló Meléndez Pelayo en varios artículos y desató críticas desde todos los frentes: los que pensaban que no había habido ni filosofía ni ciencia y los que creían que toda la filosofía española se reducía al tomismo escolástico. Gracias a Menéndez Pelayo quedó claro que el problema de la filosofía española era el de su naturaleza o características, no el de su existencia;<sup>23</sup> como implícitamente reconoció Ortega, así en algún momento haya tomado distancia de las tesis de Menéndez Pelayo para afirmar que este demostró que en España ha habido hombres de ciencia, pero no

<sup>20</sup> Gustavo Bueno Sánchez, “‘Sobre el concepto de ‘Historia de la filosofía española’ y la posibilidad de una filosofía española”, en: *El basilisco*, 2da. época, núm. 10, 1991, pp. 3-25. “Historia de la ‘Historia de la filosofía española’”, en: *El basilisco*, 2da. época, núm. 13, 1992, pp. 21-48.

<sup>21</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, Tipografía de la Revista de Archivos y Museos, Madrid, 1915c.

<sup>22</sup> Gustavo Bueno Sánchez, 1990, *op. cit.*

<sup>23</sup> José Luis Abellán, 1979, *op. cit.*

ciencia.<sup>24</sup> Muestra ejemplar del prejuicio combatido por Laverde y Menéndez Pelayo son las afirmaciones que Manuel de la Revilla pronunciaba en un discurso el 30 de mayo de 1876:

Por más que se haga, forzoso será reconocer que salvo los que siguieron las corrientes escolásticas, ninguno (de nuestros “filósofos”) logró fundar escuela o alcanzar ni alcanzar legítima influencia, siendo, por tanto, un mito esa decantada filosofía española, con cuya resurrección sueñan hoy los eruditos como Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo. Por doloroso que sea confesarlo, si en la historia literaria de Europa suponemos mucho, en la historia científica no somos nada, y esa historia puede escribirse cumplidamente sin que en ella suenen otros nombres españoles que los de los heroicos marinos que descubrieron las Américas y dieron por vez primera la vuelta al mundo. No tenemos un solo matemático, físico ni naturalista que merezca colocarse al lado de las grandes figuras de la ciencia; y por lo que hace a los filósofos, es indudable que en la historia de la filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a España. ¿Débese esto a defecto de nuestro espíritu nacional, más fecundo en místicos y soñadores que en pensadores reflexivos e independientes? Acaso sea así, y quizá de esta suerte se explique el contraste que ofrece la pobreza de nuestra filosofía comparada con la riqueza de nuestra mística, tal vez por ninguna superada; pero no es posible dudar de que en tan triste resultado cabe no pequeña parte a nuestra feroz intolerancia religiosa.<sup>25</sup>

Dejando de lado el hecho de que la afirmación de Revilla sobre los científicos es falsa,<sup>26</sup> lo que sus afirmaciones revelan es que buena parte de los prejuicios sobre la filosofía española (y por ende hispanoamericana) se deben a un concepto muy restringido de filosofía y a una idea muy pobre de la literatura. Menéndez Pelayo abrió parte del camino para que en la historiografía de la filosofía española de la última centuria se incluyese la mística,<sup>27</sup> siendo que es una de las manifestaciones filosóficas más características de la hispanidad entre

<sup>24</sup> José Ortega y Gasset [1906], “La ciencia romántica”, en: *Obras completas*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, t. I, Madrid, 1983, pp. 38-43.

<sup>25</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, 1915c, *op. cit.*, pp. 86-87.

<sup>26</sup> Sobre el tema de la ciencia española véase: José María Millas Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1941; David Romano, *La ciencia hispanojudía*, Mapfre, Madrid, 1992.

<sup>27</sup> Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971.

los siglos X y XVII. Por su parte, Bonilla y San Martín, discípulo de Menéndez Pelayo, pero no necesariamente el continuador de sus ideas,<sup>28</sup> emprendió la tarea colosal de componer un *Corpus sistemático de la Historia de la Filosofía Española*, del que completó dos volúmenes. Esta empresa fue continuada después de la Guerra Civil por Cruz Hernández, reconocido historiador del pensamiento musulmán, Carreras Artau que se ocupó del cristianismo del siglo XIII al XV, y Solana que se consagró al estudio del siglo XVI y que él llama “Renacimiento”,<sup>29</sup> haciendo eco de las categorías habituales en otras lenguas para reconstruir la historia del pensamiento.

Estos valiosos trabajos de reconstrucción histórica y sus similares han permitido vincular, así sea tangencialmente, el pensamiento español actual con su historia, pero aún permanece vigente el fenómeno de la “insolidaridad con el pasado”, que Menéndez Pidal describe como una de las características del progresismo y de la izquierda española y que, por supuesto, no es exclusivo de estas tendencias, aunque en ellas se destaque.<sup>30</sup> Muchos tal vez son los motivos de esta insolidaridad con el pasado, que necesitan de un examen psicológico, antropológico y sociológico. Los principales tendrán que ver por supuesto con la historia de España y su relación con el resto de Europa, como ya se insinuó. Pero el motivo principal, al menos en lo que respecta a la polémica sobre la filosofía española, es de carácter “político”. Por “político” se entiende en este contexto, de forma provisional y estratégica, lo propio de una facción que defiende un modelo de Estado justificado en una cierta idea de nación. Tal motivo político puede ser descrito como la tendencia fuertemente marcada, en la historiografía de la filosofía española, a plantear el problema de la relación con el pasado histórico en términos de blanco o negro, de lo que conviene o no a los intereses ideológicos de cada facción política. El “debate” entre católicos ultramontanos y

<sup>28</sup> Gustavo Bueno Sánchez, 1992, *op. cit.*

<sup>29</sup> Marcial Solana, *Historia de la filosofía española: época del renacimiento, siglo XVI*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 1941. José Luis Abellán, 1979, *op. cit.*

<sup>30</sup> Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política*, Austral, Buenos aires, 1959. José Luis Abellán, 1979, *op. cit.*

krausistas o progresistas, la disputa entre “izquierda” y “derecha” o entre “liberales” y conservadores” ha herido profundamente la conciencia histórica española y su consciencia filosófica en los últimos dos siglos. El mismo Menéndez Pidal, discípulo de Menéndez Pelayo, defendió la idea de concebir la historia de España como un vaivén entre el “aislacionismo” y la “comunicación”,<sup>31</sup> intentando describir de esa manera la actitud indecisa y contradictoria de España con su propio pasado, actitud que Hispanoamérica también ha heredado y no de manera accidental. No sobra recordar que es evidente que esas parejas de categorías opuestas no son todas compatibles y que hay que guardar profundas reservas con respecto a su uso, sobre todo porque el problema de la reapropiación del pasado, cuando se trata además de un pasado no moderno, no puede ser explicado con nociones “políticas” modernas restringidas en su alcance.

En su libro *Historia crítica del pensamiento español*, José Luis Abellán expone cuidadosamente el estado de la cuestión historiográfica sobre la filosofía española hasta 1979. Cabe destacar que en su exposición del estado del arte, considera que el problema no ha avanzado mucho desde que Menéndez Pelayo lo formuló en la polémica sobre la ciencia española. Sin embargo, Abellán hace el trabajo de rastrear las características propias del pensamiento español recurriendo a herramientas extraídas de la sociología, la psicología y la antropología, para tomar algo de distancia con respecto al problema “político” mencionado arriba, logrando un resultado parcial. Además, se preocupa por exponer, como antesala a su historia de la filosofía española, una sociología del catolicismo, que elabora a partir de una comparación con los análisis weberianos sobre el protestantismo. Esto revela un mayor grado de conciencia con respecto a la cuestión de la hispanidad y es un ejemplo más de cómo los estudios sobre cualquier fenómeno de la historia española terminan remitiéndose casi siempre a reflexiones sobre el talante, el espíritu, el temperamento, la conducta, la moral o el *ethos* hispánico.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

Sin embargo, el texto de Abellán, como el de Bonilla y San Martín y muchos otros, aplica sistemas de clasificación y de periodización provenientes de las historias de la filosofía escritas en otras lenguas y con otros propósitos. Por supuesto, lo que está en juego aquí no es solo la simple necesidad de crear categorías adecuadas para la comprensión de un fenómeno histórico particular que no puede ser explicado con conceptos inventados para hablar de otra cosa; es el hecho más profundo aún de que las clasificaciones históricas son conceptos filosóficos que dentro del curso mismo de la historia de la filosofía se han puesto en cuestión. Casi todas las historias de la filosofía española hablan por ejemplo del “Renacimiento Español”. El problema no es tanto el de saber si esa cosa existió; el problema es pensar, a la luz de las fuentes y de la tradición del pensamiento hispánico en confrontación con otras tradiciones, el concepto mismo de Renacimiento y el concepto mismo de lo Español, en su uso político, en su impacto psicológico y en su validez histórica y lógica.

Otra dificultad que se encuentra en la mayor parte de las reconstrucciones de la filosofía española, o al menos en las que se reconocen como tales –pues es muy probable que en historias de la literatura la cuestión reciba un tratamiento distinto–,<sup>32</sup> es que se debaten entre el extremo de pensar a España solo como el lugar ocasional de aparición de lo filosófico y el extremo de pensar una filosofía “estrictamente española” cuyas características son enunciadas *ad hoc*, y que bien vista es una estrategia para pensar la nación española o el nacimiento de la idea de España en el mundo moderno. Según el primer punto de vista, España es la península Ibérica y por tanto Séneca es un filósofo español. Con el segundo punto de vista, solo la filosofía católica tomista de corte universitario desarrollada después de 1492 y escrita en español es algo que puede ser llamado filosofía española, con algunas forzadas excepciones. El lugar de origen, como criterio de identificación, se puede cambiar por la lengua, pero más de la mitad de España se queda por fuera. Lo que hace que algún filósofo sea incluido en el recuento no es siempre

<sup>32</sup> Cfr. Ángel González Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, Labor, Buenos Aires, 1928; José Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, Gredos, Madrid, 1962.

claro. Las historias de la filosofía española se han reducido además a ser historias localistas que le dan abiertamente la espalda al proceso de colonización americana. La idea de España que las anima es reducida o no muy consistente, en exceso sometida a devaneos políticos locales y coyunturales.

El recuento histórico de lo que se podría llamar la filosofía hispánica ha estado atravesado por necesidades, impulsos y azares históricos de diversa índole, siendo el más significativo la urgencia política de ofrecer una imagen articulada y límpida que justifique el proyecto colectivo de conformación de la nación española. En el mundo moderno, las historias de la filosofía han estado sometidas muchas veces al deseo de dar sentido mediante una narración retrospectiva a los proyectos de unidad nacional y de comprensión propia de la identidad política. La historia de la filosofía no solo sigue recurriendo al abusado esquema Antigüedad-Medioevo-Modernidad, también permanecen las historias nacionales de la filosofía o las historias de las filosofías nacionales, atadas a la idea de pueblo, raza, religión y lengua. No hay que dejar de reconocer el peso que una lengua diferenciada debe ejercer en la comprensión de una serie de acontecimientos filosóficos, puesto que una lengua es mucho más que un simple vehículo transmisor de ideas. El hogar del acontecimiento filosófico es su lengua y una idea siempre nace con el sentido que le otorga la lengua en la que se piensa por primera vez. Sin embargo, usar la idea de una lengua, de una religión o de una raza para definir rígidamente entidades políticas, esto es, para llenar apresuradamente el vacío inherente a la noción de identidad propia, conduce entre otras cosas a profundas rupturas en la narración de la historia de la filosofía, haciendo que sectores importantes de esta se vean desarticulados. La identidad concebida monóticamente desconoce los sutiles entramados del tejido histórico, e ignorante de elementos supuestamente contaminantes se eleva desamparada sobre la ineludible presencia de lo otro en su vano esfuerzo delimitador. La historia de la filosofía española ha adquirido la forma de una narración legitimante de la nación católica y en los últimos tiempos, cuando hasta de eso se tiene vergüenza, ha adquirido la forma de un discurs-

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

so que justifica la nación democrática europea que anhela desesperadamente encontrar en su pasado pruebas de una incierta vocación política pos-franquista y paneuropea. Sus capítulos se construyen con modelos ajenos, intentando reproducir en España la secuencia histórica “escolástica-humanismo-renacimiento-ilustración”, como si se tratase de épocas claramente diferenciadas e inevitables en el devenir de todo pensamiento filosófico que se considere occidental.

El pensamiento hispánico se resiste a este esquema en algunas articulaciones. Las razones de este desajuste son evidentes. Para comenzar, la idea de una Edad Media española carece de cuerpo y sentido si se la elabora a partir de la experiencia histórica de otras regiones de Europa. Se asume la fecha del descubrimiento europeo de América como un punto de quiebre importante y sin duda que lo es. Después de ese momento España ya no va a ser exactamente la misma. También es obvio que la historia de España está entrelazada con la historia del resto de Europa. Pero muchos de los procesos históricos españoles no pueden ser simplemente concebidos como el efecto, a veces tardío, de acontecimientos que ya habían tenido lugar en la Europa del norte. El carácter peninsular de España, su condición fronteriza, no solo en términos geográficos, sino también culturales y geopolíticos a lo largo de su historia, parece a veces impedir ver en ella el lugar de origen de procesos históricos que después tuvieron eco en el resto de Europa. Adicionalmente, hay que tener en cuenta que los valores e instituciones sociales que han conformado la civilización hispánica no se vieron sometidos a las mismas transformaciones que afectaron a la cristiandad del norte. Si se puede hablar, con un cierto abuso del término y generando recurrentes confusiones, de una “modernidad” hispánica, solo puede ser para señalar lo distinta que fue de la modernidad gala, germánica o anglosajona. Algo similar ocurre con la noción de “Edad Media”, puesto que esta es justamente un producto de la mentalidad moderna. Sin embargo, el hecho más significativo que pone en cuestión categorías tan básicas para pensar la historia de la hispanidad y la

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

historia de su pensamiento es que esta historia no se desarrolla solo en Europa.<sup>33</sup>

Por todas las razones anteriores, la historia de la filosofía española debe ser ampliada y precisada con el concepto de hispanidad, o de “hispanidades” para ser más precisos.<sup>34</sup> Más allá de la idea de nación moderna española, se propone aquí la idea de hispanidad como concepto civilizacional. De esta manera se espera no reducir el problema del pensamiento hispánico a una cuestión de identidad nacional útil para justificar un modelo de Estado. La hispanidad es por supuesto Occidental. En esa medida, vale la pena concebirla como una serie de procesos históricos complejos cuyos hilos conforman un tejido común con la historia de Occidente. La hispanidad, además, ha habitado en diversos lugares y se ha cultivado en diversas lenguas, así su desarrollo en los últimos siglos haya sido característicamente católico y haya sido atravesada en su historia reciente por la influencia de la civilización occidental germano-franco-anglosajona. También es cierto que lo más notable de la historia hispánica es la consolidación de la lengua española en el transcurso de varios siglos. Pero como todo lo hispánico, su lengua también es mestiza y su historia no puede ser separada de la historia del griego, el latín, el árabe y el hebreo, por contar solo las lenguas más renombradas y sin desconocer otras lenguas que la han alimentado. A su vez, la historia de la hispanidad no se la comprende totalmente si no se tienen en cuenta rigurosamente sus raíces mediterráneas que no son solo latinas.

<sup>33</sup> Sobre estos aspectos de la historia de España y la idea misma de España, véase: Américo Castro, *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1975; Américo Castro, *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Taurus, Madrid, 1985; Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, Alianza, Madrid, 1970; José Antonio Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981; Claudio Sánchez-Albornoz, *La España musulmana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

<sup>34</sup> Sobre el concepto de hispanidad véase: José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Ercilla, Santiago, 1937; José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote: la deshumanización del arte*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942; Manuel García Morente, *Idea de la hispanidad*, Espasa, Buenos Aires, 1938; Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961; Rodrigo de Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, Publet, Buenos Aires, 1942.

Para hablar, por tanto, de historia del pensamiento filosófico-político de la hispanidad no solo se deben revisar los conceptos de historia, de filosofía y de historia de la filosofía; el concepto de lo español, más allá de la idea de nación española, también debe ser examinado. Con la categoría de lo hispánico se piensa uno de los hilos más importantes con el cual está tejida la historia del pensamiento occidental y no por simple comodidad pragmática y afán delimitador. Como Eduardo Nicol señala, la hispanidad no es la españolidad, ni una simple adición de componentes separados por el mar. La hispanidad no es “Ibero-América”. La conjunción que vincula España y América no es solo una acción mental o el deseo manifiesto de una buena voluntad comunicativa:

No se trata de una suma, sino de un fundamento. No se trata de formar un todo con componentes distintos, sino de advertir que el todo es unitario porque las modalidades distintas poseen un elemento o cualidad común. La hispanidad es ese elemento común. No es el carácter de lo distintivamente español, que haya dejado su huella indeleble en América. Cuando unos y otros lo creen así, los hispanos de España y los hispanos de América, es comprensible que estos últimos rechacen la condición de hispanidad, si piensan en la autenticidad de su ser. Porque su ser es auténtico y distinto, y no puede asimilarse al ser español. Hay una forma o especie española de la hispanidad, y hay otra especie o forma americana. Siendo como son dos especies del mismo género, ningún individuo que pertenezca a cualquiera de las dos podrá conocer y poseer íntegramente su propio ser si no conoce y posee también esa mitad de sí mismo representada por la otra especie. Rechazar la hispanidad equivale, para el hispanoamericano, a perder algo de su propia identidad por causa de un mero equívoco verbal. Correspondientemente, el español que cree de manera implícita que le basta serlo para tener suficiencia vital, para poseer condición de hispanidad, vive ignorando que existe otra parte de su mismo ser: la que completa el ser general, genérico o generador.<sup>35</sup>

En este orden de ideas, dos tareas sobresalen. Una es estudiar los factores que delimitan y componen el variado panorama del pensamiento filosófico-político en la historia de la hispanidad con el objetivo generar un aporte conceptual significativo en la comprensión de esta historia, hasta ahora relatada en bloques inconexos median-

<sup>35</sup> Eduardo Nicol, 1961, *op. cit.*, p. 106.

te categorías ajenas. La otra consiste en proponer y argumentar hipótesis de interpretación que le den contenido filosófico a la idea de hispanidad a nivel descriptivo y normativo. Hay una cierta “originalidad” de lo hispánico que en buena medida es explicable si rigurosamente se reconstruye la forma como la tradición del pensamiento islámico y judío español, tan estudiada de modo independiente, ayudó a *definir* el mundo católico de habla hispana, no solo a nivel religioso, sino también a nivel cultural, en un sentido amplio de la palabra. Aquí hay un círculo hermenéutico que destacar: es la consideración histórica de los acontecimientos filosóficos de la hispanidad un elemento fundamental de juicio para distinguir el *ethos* hispánico; pero, a su vez, es la reflexión filosófica sobre la historia de este *ethos* lo que puede ayudar a comprender los acontecimientos de una historia que, guste o no, también es la propia.

### Bibliografía

Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.

Amador de los Ríos, José, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, T. Fortanet, Madrid, 1875-1876.

\_\_\_\_\_, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*, Solar, Buenos Aires, 1942.

\_\_\_\_\_, *Historia crítica de la literatura española*, Gredos, Madrid, 1962.

Aristóteles, *Analíticos Segundos*, en: *Tratados de lógica (Órganon)*, Gredos, Madrid, 1995.

Asín Palacios, Miguel, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Estanislao Maestre, Madrid, 1934.

\_\_\_\_\_, *Huellas del Islam: Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*, Espasa Calpe, Madrid, 1941.

\_\_\_\_\_, *El Islam cristianizado: estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Hiperión, Madrid, 1990.

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

Baer, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Riopiedras, Barcelona, 1998.

Bonilla y San Martín, Adolfo, *Historia de la filosofía española. Siglos VIII a XII: Judíos*, Victoriano Suárez, Madrid, 1911.

Bueno Sánchez, Gustavo, “Gumersindo Laverde y la historia de la filosofía española”, en: *El basilisco*, 2da. época, núm. 5, 1990.

\_\_\_\_\_, “Sobre el concepto de ‘Historia de la filosofía española’ y la posibilidad de una filosofía española”, en: *El basilisco*, 2da. época, núm. 10, 1991.

\_\_\_\_\_, “Historia de la ‘Historia de la filosofía española’”, en: *El basilisco*, 2da. época, núm. 13, 1992.

Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1975.

\_\_\_\_\_, *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Taurus, Madrid, 1985.

\_\_\_\_\_, *Aspectos del vivir hispánico*, Alianza, Madrid, 1970.

Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1981.

Derrida, Jacques [1967a], “Fuerza y significación”, en: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

\_\_\_\_\_, [1968a], “La différence”, en: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.

De Maeztu, Rodrigo, *Defensa de la hispanidad*, Publet, Buenos Aires, 1942.

Domínguez Ortiz, Antonio, *Los judeo conversos en España y América*, Istmo, Madrid, 1978.

\_\_\_\_\_, *Historia de los moriscos*, Alianza, Madrid, 2003.

Eisenstadt, Shmuel, “The Transformations of the Religious Dimension in the Constitution of Contemporary Modernities”, en: Giesen, Bernhard

& Šuber, Daniel, *Politics and Religion. International Studies in Religion and Society*, Brill, Leiden, 2005.

Faur, José, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, State U. P., New York, 1992.

\_\_\_\_\_, *Homo Mysticus. A guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*, Syracuse U.P., New York, 1998.

Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971.

Gadamer, Hans-Georg [1960], *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2001.

Gasché, Rodolphe [1979a], “Deconstruction as Criticism”, en: Direk, Z. & Lawlor, L. (eds.), *Jacques Derrida. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II, Routledge, London & N.Y., 2002.

Gómez Dávila, Nicolás, *Textos I*, Voluntad, Bogotá, 1959.

Gómez Hurtado, Álvaro, *La revolución en América*, Segundo festival del libro colombiano, núm. 20, Latinoamericana, Lima, s.f.

González Palencia, Ángel, *Historia de la literatura arábigo-española*, Labor, Buenos Aires, 1928.

Heidegger, Martin [1927a] *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

Jaramillo Uribe, Jaime, “Etapas de la filosofía en la historia intelectual de Colombia”, en: *Ensayistas colombianos del siglo XX*, Biblioteca Básica Colombiana, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1976.

Jiménez Moreno, Luis, *Práctica del saber en filósofos españoles: Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. d'Ors, Tierno Galván*, Anthropos, Madrid, 1991.

Kant, Immanuel [1781a, 1787b], *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998.

Maimónides, Moses [c.a. 1190], *Guía de Perplejos*, Trotta, Madrid, 1994.

*Desafíos, Bogotá (Colombia), (15): 341-369, semestre II de 2006*

- Maravall, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- Menéndez Pelayo, Marcelino [1880-1882], *Historia de los heterodoxos españoles*, Católica de San José, Madrid, 1880.
- \_\_\_\_\_, *La ciencia española*, Tipografía de la Revista de Archivos y Museos, Madrid, 1915c.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía española*, Rialp, Madrid, 1955.
- Menéndez Pidal, Ramón, *Los españoles en la historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política*, Austral, Buenos Aires, 1959.
- Millas Vallicrosa, José María, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1949.
- Netanyahu, Benzion, *Los marranos españoles: desde fines del siglo XIV a principios del XVI según las fuentes hebreas de la época*, Junta de Castilla y León, León, 1994.
- Nicol, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961.
- Ortega y Gasset, José [1906], “La ciencia romántica”, en: *Obras completas*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, t. I, Madrid, 1983, pp. 38-43.
- \_\_\_\_\_, *España invertebrada*, Ercilla, Santiago, 1937.
- \_\_\_\_\_, *Meditaciones del Quijote: la deshumanización del arte*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio, *Los conversos en España y Portugal*, Arco, Madrid, 2003.
- Ricoeur, Paul [1986], *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Romano, David, *La ciencia hispanojudía*, Mapfre, Madrid, 1992.

Sánchez-Albornoz, Claudio, *La España musulmana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

Solana, Marcial, *Historia de la filosofía española: época del renacimiento, siglo XVI*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 1941.

Torregroza, Enver Joel, *Una introducción a Derrida*, Universidad Libre, Bogotá, 2004.