

Federico Riu y la ontología contemporánea¹

RESUMEN

Con este texto se presenta un balance de la trayectoria intelectual del filósofo hispano-venezolano, Federico Riu. Este balance se realiza a través de un estudio crítico del libro *Ontología del siglo XX*, publicado en 1966, donde Riu se ocupa de la filosofía de Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre. La tesis fundamental del estudio consiste en plantear el especial valor interpretativo que tuvo para Riu la filosofía de Nicolai Hartmann en el contexto de la ontología contemporánea. Se destaca el realismo ontológico (aristotélico) de Hartmann, frente al punto de vista trascendental (platónico-kantiano) representado por Husserl, Heidegger y Sartre. Por otro lado, se muestra el valor hermenéutico integrador del «ser en el mundo» hartmanniano, en oposición a la situación de desarraigo teorizada por los otros filósofos. En suma, a través del examen del libro de Riu se puede distinguir el decisivo lugar que ocupó la ontología de Hartmann en la filosofía contemporánea. [Redacción editorial.]

ABSTRACT

A general overview is presented of the intellectual work of spanish-venezuelan philosopher Federico Riu, through a critical examination of his 1966 book *Ontología del siglo XX* [*Ontology in the 20th Century*], where Riu studies the philosophical approaches of Husserl, Hartmann, Heidegger and Sartre. This paper focuses on the interpretative significance that for Riu Hartmann's ontology had for contemporary philosophical ontology. Hartmann's (Aristotelian) ontological realism is highlighted against the (Platonic-kantian) transcendental view represented by Husserl, Heidegger and Sartre. Also, Hartmann's hermeneutical-integrative concept of 'being-in-the-world' is reaffirmed and substantiated in opposition to the «state of eradication» theorised by the latter philosophers. The examination of Riu's book shows the prominent position of Hartmann's ontology in contemporary philosophy. [Staff.]

* Profesor jubilado de la Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

¹ Es el texto, sin cambios de importancia, de la charla dictada el 19 de mayo de 1997, en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Conocí a Federico Riu una tarde de verano de 1962. Fue en el apartamento de la avenida Juan Bosco de Altamira. No era un encuentro de tipo social; más bien se trataba, para mí, de algo así como un examen: recién Riu había sido nombrado Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y, en cuanto tal, le correspondía a él someter al Consejo de la Facultad, la solicitud de mi nombramiento como Profesor contratado, que Antonio Pasquali había decidido promover con la generosidad que desde siempre le he conocido.

Por lo demás, la amistad que debía durar veintidós largos años, nació *en philosophie*, y bajo la controversial constelación de Descartes y de su metafísica. Aquella tarde, en efecto, ocurrió que muy pronto Riu y yo nos olvidamos de expedientes académicos y trámites administrativos, enfrascados en discutir animadamente durante horas y desde posiciones encontradas, acerca de la filosofía cartesiana y de su más auténtica interpretación. Mientras tanto, calladamente, Elena iba preparando varios hospitalarios cafecitos. Riu, siguiendo a Alquié, afirmaba el registro metafísico del pensamiento cartesiano, mientras que a mi me parecía que la figura de Descartes, pionero del matematismo filosófico moderno, no podía ser de ninguna manera abandonada, aun en contra de la buena crianza y, con respecto a mi posible futuro académico, de la más elemental y circunstancial conveniencia. Así, años después y poco antes de nuestra última despedida, me lo habría recordado el propio Riu, sonriéndose y guisando la anécdota con unas palabrotas, que sólo el experto cariño sabe sugerir y conceder a los amigos.

1962, esperando a Descartes. Y, sin embargo, nada fáciles ni gratos se presentaban aquellos primeros años Sesenta; más bien, en el fondo, ya grávidos de muchas de las tensiones y de los resentimientos que al finalizar la década habrían sacudido —mas el eufemismo reza: ‘renovado’— los estudios y la organización universitaria. En el país y en la universidad, el entusiasmo y los ideales de la democracia reconquistada, ya empezaban, según la adivinanza platónica, a ser utilizados en la pugna de grupos y líderes, movidos por intereses contrapuestos y subalternos; y a la espiral de la violencia política y social, proporcionaba abundante alimento, día tras día, el radicalismo de las ideologías y el verbalismo populista y demagógico.

Marisa Kohn de Beker ha intentado evocar, con delicada elegía, la presencia intelectual y el magisterio de Juan David García Bacca en el contexto

universitario y político de aquel período. Pues bien, al relatar aquellos años se ha visto de pronto obligada, por propiedad de juicio histórico, a dar cuenta de los hechos con palabras inflexibles, para que resultara evidente el drama que caracterizó la «época de transición» que nos tocó vivir en aquel entonces: «Los cambios se produjeron, afectaron formas y reglas de la vida y del intercambio de ideas y la enseñanza universitaria». Más aun, señala Marisa Kohn como «las más afectadas fueron las disciplinas humanísticas y la Filosofía ... A ella le tocó sufrir los rigores de un nacionalismo estrecho que siempre está al acecho de las situaciones críticas, y la embestida ciega de una 'nueva izquierda' que pretendió sustituir los estudios de filosofía por algún catecismo de cualquier índole».²

También para Riu, intelectual comprometido y filósofo, los primeros años sesenta significaron un trance delicado de crisis y transformación. En su muy bella «Semblanza de Federico Riu», con afectuosa inteligencia Juan Nuño ha delineado la originaria educación filosófica del estudiante catalán venido a Venezuela; desde la tutoría espiritual del maestro de todos, García Bacca, hasta la estadía en Friburgo y la experiencia de los seminarios de Heidegger, conclusión digna de los primeros intereses filosóficos de Riu y de su irrenunciable vocación metafísica.³

Cuando empezó nuestra amistad, la etapa inicial y al mismo tiempo decisiva del itinerario intelectual de Federico Riu ya había empezado a debilitarse y a extenuarse, poco a poco, como en un ocaso de otoño; a la vez que nuevas lecturas —al lado de la ininterrumpida de Sartre y, luego, de Marx y Lukács—, congregaban los estímulos necesarios para que la reflexión conceptualizara con el gris sobre gris de la razón, las experiencias hasta entonces vividas y pensadas, predisponiéndose al ajuste de cuentas.

En efecto, Riu advirtió la urgencia de una inaplazable autocrítica no sólo por el lado de la filosofía, sino, incluso, y tal vez con más temor, por el de la razón política y los valores que han de orientar a la cultura de la política. El acercamiento motivado y apasionado al Partido Comunista venezolano de unos años atrás, ya se había convertido en sigiloso desencanto; así como las diferencias teóricas cada día más claras, contribuyeron a hacer menos llevadera las relaciones

² Marisa Kohn de Beker, «García Bacca en Venezuela. Crónica de una época de transición» *Episteme NS*, 13, 1-3, 1993, p. 77.

³ Juan Nuño, «Semblanza de Federico Riu», *Episteme NS*, 8, 1, 1988, pp. 5-12.

personales, subrayando la distancia que ahora ya separaba de Riu a los amigos que, junto a él, habían programado y realizado los primeros números de la revista *Crítica Contemporánea*.

Ocaso y desencanto, pues, fueron buenos motivos para que Riu emprendiera la tarea que le obligaría a profundizar la conciencia crítica del entramado conceptual y el sentido de su primera formación. Al deslucirse ésta, *et pour cause*, Riu buscaba y se abría paso a nuevos caminos.

De semejante nudo de cuestiones y proyectos, han nacido, con toda seguridad, algunos de los más trabajados y originales cursos universitarios dictados por Riu hacia la mitad de los años sesenta; y de la misma inquietud intelectual nacen los libros importantes que él publica en 1968, es decir: *Historia y totalidad* y *Ensayos sobre Sartre*.⁴ Con todo, el fruto primerísimo del momento decisivo de autocomprensión crítica que Riu conoce en estos años, el libro que con mayor intensidad encierra en sus páginas aquellas verdades que —para decirlo acudiendo una vez más a la metáfora hegeliana— sólo se revela al crepúsculo cuando las labores del día toman descanso, es, no cabe duda, el libro de 1966, dedicado al examen de la *Ontología del siglo XX*.⁵

Se trataba, como el propio autor notifica con explícito aviso, de la «primera parte de un curso de 'Ontología Contemporánea' dictado en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, durante el año académico 1963-64»; curso de lecciones que debió repetirse, agregamos nosotros, por lo menos en el año lectivo siguiente, según se desprende de los correspondientes «Programas» de la Escuela.

Ahora bien: las páginas que Riu escribe sobre las ontologías contemporáneas, además de tener una especial significación autobiográfica, resultan interesantes también en otra perspectiva y pueden ser utilizadas como documento histórico más general. En este sentido, el libro de 1966, a saber: el primer libro que Riu dio a la prensa, se parece a una vieja postal, la cual sabe sorprendernos con la percepción viva y directa, para decirlo con Stephan Zweig, del «mundo de ayer» ya desaparecido, mas que hemos conocido y amado, y que sobrevive

⁴ Ambos publicados en Caracas, por Monte Ávila Editores.

⁵ Federico Riu, *Ontología del siglo XX. (Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre)* Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca, Caracas, 1966. Las referencias al libro se harán, a continuación, señalando en el texto y entre paréntesis, la(s) página(s) a que se remite.

todavía entre los bordes amarillentos de la postal. Nos referimos al mundo académico de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, a sus profesores y estudiantes de aquellos años sesenta; una «forma, entre otras, de vida, ya presta entonces a alejarse del antiguo, un tanto elitesco, esplendor. No sin que sospechas, litigios y calculadas renunciaciones, pusieron en marcha —cada quien evocando a su gusto fortuna y destino— el despliegue pletórico de las inagotables «renovaciones».

Si consideramos el libro de Riu desde el punto de vista de su estructura formal y montaje, los capítulos de *Ontología del siglo XX* parecen ofrecer al lector una visión de conjunto, como una suerte de «fotografía de grupo con señora»: la ontología precisamente, al centro, rodeada por sus últimos esforzados paladines, es decir: Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre. Sin embargo, si alguien entre sus lectores decidiera modificar, con experimento mental, el enfoque con el que la fotografía ha sido tomada, y lograra así esfumar ligeramente las siluetas de los personajes más notorios de la instantánea, entonces —no por efecto de técnica fotográfica, sino de crítica filosófica—, esos perfiles se irían esfumando y mitigarían su presencia dejando entrever, más allá de sí mismos y como a contraluz, facciones y modales familiares, casi domésticos. A este propósito, referencias más concretas y detalladas le quitarían al lector curioso la sorpresa y la gracia del descubrimiento, al que convencidamente lo invito.

En cuanto al método historiográfico que Riu adopta para diseñar el mapa del ontologismo contemporáneo, conviene adelantar dos observaciones preliminares, complementarias entre sí. Llama la atención, por un lado, que en el libro en su conjunto, resulten totalmente ausentes aquellos rasgos que suelen, por lo general, denotar las investigaciones de corte dialéctico e historicista, según el ascendiente idealista o marxista. En las páginas de la *Ontología...*, jamás se acude a la clave interpretativa que se refiere a la actuación del Espíritu del mundo y al manifestarse de su autoconciencia; y en ningún momento, al examinar los teoremas de la filosofía, se nos invita a trasladarnos en el medio de la historia social y sus estructuras de su división en clases y sus conflictos. Por lo pronto, el rigor de este enfoque atestigua cómo ya en el Riu de los años sesenta, existía nítido el criterio, al que luego permaneció fiel durante toda su labor de profesor y escritor, a saber: el criterio que obliga a separar y conservar separado, lo que involucra pasión y compromiso político, de lo que, en cambio, pertenecía a la esfera de una decorosa y autosuficiente indagación filosófica. Más todavía: no

sólo el libro de 1966 elude los riesgos extremos, a los que inclina de costumbre cierta historiografía, sino que ni siquiera recurre a aquellas conexiones significativas entre doctrinas filosóficas, que Dilthey nos ha enseñado a establecer, sobre la base, por ejemplo, de la común participación de los sistemas teóricos de una idéntica 'forma' histórica, culturalmente determinada. Y, por supuesto, muy lejos quedan las sugerencias de la fabulosa epopeya filosófica, con que intenta seducirnos la historia de la filosofía cuando, a menudo, es interpretada como 'historia de la Cultura' e 'historia de las Ideas'.

En resumidas cuentas, es como si Riu, al programar y redactar su primer libro, hubiera aceptado e incorporado en su investigación, el tantas veces cuestionado principio metodológico formulado por Benedetto Croce; quien, como es sabido, exige que la reconstrucción historiográfica refleje con absoluta fidelidad el valor discriminante de la categoría que, en cuanto forma 'distinta', ha de definir valor y contenido específico de la materia histórica estudiada. De manera que, con base en ellas, quede excluido todo lo que pudiera enturbiar la síntesis mediante la cual al individuo de la institución histórica quede asignada la universalidad de la forma.

Poesía y no poesía, fue el aserto metodológico consignado por Croce en un libro justamente famoso: 'filosofía y no filosofía', podría decirse respecto a Riu, aplicando al área filosófica el modelo croceano. Tal parece ser el principio formativo en que se basa el libro de 1966, el cual se nos presenta como una galería de retratos filosóficos, fundamentalmente autónomos e indiferentes a todo tipo de vinculación con lo que —mundo, sociedad, historia— resulte, por su condición y naturaleza, extraño a la economía de la lógica especulativa.

En efecto, cada uno de los retratos trazados por Riu, aparece como ensimismado en su cabe sí. Para decirlo de otra manera: son pequeñas monografías, centradas en el sistema teorético que a cada filósofo específicamente le corresponde, siendo el sistema, en plan categorial, su *principium individuationis*. Trazadas las grandes coordenadas del 'sistema' al que corresponde examinar, Riu procede en su faena, además que con rigor formal y propiedad de lenguaje, a la utilización de dos tipos diferentes de análisis, dispuestos en orden sucesivo y que contraseñan la cadenza y modulación específica del método adoptado en su investigación y exposición. El primero de ellos, que con terminología escolástica podríamos calificar de método o *via resolutiva*, consistente en la búsqueda e

identificación del principio que es causa y fundamento del edificio sistemático. Encontrada la cúspide, inicia el 'tempo' sucesivo del examen, que se dispone ahora a controlar, con método o *via compositiva*, las ramificaciones conceptuales que del principio se derivan, precisando la fecundidad actual o virtual del mismo *intensive y extensive*, hasta los límites de la ruptura aporética del sistema.

De lo que hasta aquí hemos dicho, podría suponerse —más sería rotunda equivocación, es bueno adelantarlo de una vez— que las semblanzas teóricas de Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre, se sigan una tras otra, con base en un criterio que no tiene de por sí una especial significación intrínseca, salvo apelar a la muy endeble —a la hora de la razón y verdad filosófica— vinculación cronológica.

Sobra advertir que en el libro de Riu, el asunto resulta ser un tanto más complicado. En efecto, Husserl y los otros pensadores integran un grupo (alrededor de una Señora, como se ha visto), que aparece unitario e internamente organizado no sólo por la evidente conexión temporal y la geografía ideal que los une a todos, o porque todos se refieren, de una manera u otra, a una determinada problemática de la investigación filosófica, la de la ontología. La verdad es que el grupo, según la apreciación del autor de la fotografía (*i.e.* libro), responde en su conjunto a un principio muy bien definido de organización interna, en el cual ha de encontrarse la idea fuerte que circula por toda la *Ontología del siglo XX*, según la interpretación de Federico Riu.

En este sentido, el enunciado hermenéutico que justifica el planteamiento de Riu y orienta unitariamente su investigación, es el siguiente. La crisis del Positivismo significó, en primer lugar, el venir a menos de la concepción cientista de la filosofía, entendida como *ancilla scientiarum*, o a lo sumo 'enciclopedia de las ciencias unificadas'. En consecuencia, una parte conspicua del pensamiento filosófico europeo se dio a pregonar, entre finales del siglo pasado y las primeras décadas del '900', el retorno a la metafísica y, bajo diversos signos, la vuelta a una comprensión más auténtica, y no previamente comprometida *pondere et mensura*, de la realidad. La meta final, y en cierta medida común, debía ser el restablecimiento de la filosofía en cuanto *episteme* y conocimiento primero, en el doble sentido de ciencia no empírica de los principios y las causas de la realidad, o de la totalidad de los entes; y de saber que pretende dar cuenta de las demás formas del conocimiento natural y científico, mediante la descripción y legitimación de sus peculiares estructuras formales y materiales.

Dentro de este panorama —que va de Dilthey a Bergson y Croce, del neo-kantismo a la filosofía de los valores, Gentile y el pragmatismo—, el planteamiento ontológico representa, en términos generales, el intento más radical en dirección a una nueva fundamentación de la metafísica, esta vez sobre bases fenomenológicas, y otorgando renovada vigencia a la pregunta originaria acerca del Ser del ente en cuanto tal. Como en otros momentos de la historia, ahora también se mira hacia la prístina tradición del pensamiento platónico-aristotélico y se trae inspiración de ésta para que se le devuelva a la filosofía la dignidad y primacía que le corresponde como «ciencia primera».

Al examinar lo que representa, de alguna manera, el denominador común de semejante reivindicación de la metafísica, se perfilan, en opinión de Riu, dos tipos o programas de restauración ontológica; esto es: dos maneras muy diferentes de plantear los postulados y realizar los objetivos del proyecto ontológico. La primera tendencia interpreta la vuelta del pensamiento crítico a «las cosas mismas» en la perspectiva del realismo y, por consiguiente, considera que lo primero y fundamental que le corresponde al Ser del ente en cuanto tal, es su autonomía e independencia intrínsecamente necesaria. En cambio, la otra versión del ontologismo contemporáneo, mueve de la originaria apreciación de la conciencia trascendental como límite infranqueable, que condiciona intrínsecamente la intencionalidad de la misma hacia el objeto real y la reflexión del sujeto sobre sí mismo y el mundo. En esta segunda perspectiva, lo que necesariamente y de inmediato le acontece al Ser del ente —en el estricto sentido aristotélico y escolástico del esencial 'ir junto a'—, es de no poder ser otra cosa que objeto: bien como aquello que, en cuanto fenómeno, se le aparece a la ciencia; bien como aquello que no existiendo cabe sí, sólo le acontece existir gracias al 'para sí' de la conciencia.

El primer resultado, en términos de balance crítico, que Riu recaba de la ordenación diairética de las ontologías contemporáneas, es el fuerte y un tanto sorprendente relieve que el realismo de Nicolai Hartmann asume en el marco de la reconstrucción historiográfica. Tanto, que Riu le concede en su libro al pensador alemán, además de un capítulo especialmente trabajado y significativo, el privilegio de una suerte de sobredeterminación crítica en razón de la cual la filosofía hartmanniana desempeña un papel muy particular desde el punto de vista interpretativo. Es así que, en las páginas de Riu, la ontología, por un lado, representa por sí sola la vertiente realista del ontologismo contemporáneo y, por

el otro, este mismo realismo termina por adjudicarse el significado decisivo de referencia discriminante y alternativa frente a las ontologías de Husserl, Heidegger y Sartre, trascendentalmente orientadas.

Esta lectura de la filosofía hartmanniana, llevada a cabo por Riu en la etapa quizás más delicada de su trayectoria intelectual, puede que represente una experiencia teórica y vivencial tan importante, que no podrá ser descuidada por quienes intenten examinar los nuevos intereses temáticos presentes en los escritos de Riu posteriores a la mitad de los años sesenta.

Vale la pena insistir, por un momento, sobre lo que hemos llamado la «sobredeterminación crítica» atribuida a la ontología de Hartmann y su papel de referencia discriminante y alternativa. En efecto, esta particular función hermenéutica del ontologismo hartmanniano, se desarrolla, en el libro de Riu, según tres puntos de vista que, si bien diferentes, se entrelazan mutuamente, a la hora de constituirse en momentos decisivos de una única y sólida argumentación a favor de la originalidad teórica y coherencia sistemática de la metafísica de Hartmann.

En primer lugar, se aclara que si bien todos los pensadores examinados en el ensayo de 1966, de Husserl a Sartre, participan de una problemática común, a saber: «la búsqueda de un nivel de experiencia que pueda ser considerado como un punto de partida de la ontología y del desarrollo, en cada caso, de su objeto temático» (64), en realidad «los planteamientos que podemos denominar fenomenológicos de la ontología contemporánea se diferencian precisamente por el tipo de experiencia originaria que tratan de legitimar y también por los procedimientos de legitimación» (65-6). Y la acotación de Riu puntualiza: «la diferencia se funda, como no podía ser de otro modo, en las maneras peculiares de concebir y programar las miras y las metas de la ontología» (66).

Es justamente en este marco de referencia que a Hartmann le corresponde representar, según la interpretación de Riu, la orientación realista en el ámbito del pensamiento ontológico, orientación que lo separa radicalmente de las posturas de Husserl, Heidegger y Sartre. En síntesis: mientras «Hartmann aspira a legitimar un nivel originario de la experiencia del ente que invalide los puntos de vista idealistas y confirme su posición realista... Husserl, Heidegger y Sartre, se mueven dentro de un plano trascendental» (66).

Segunda advertencia. Toda filosofía que toma para sí el planteamiento ontológico, también supone para sí la disposición a constituirse como «ciencia

de lo primero». A este propósito, anota Riu, vuelve a presentarse una diferencia analógica a la ya señalada, porque en efecto, existen dos distintas interpretaciones de lo 'primero': «para una dirección importante de la ontología contemporánea, que incluye los nombres de Husserl, Heidegger y Sartre, lo 'primero' en el conocimiento del ente lo constituyen las condiciones de posibilidad de la patencia del ente, de su ser fenómeno u objeto». De una manera muy distinta y en contraposición a este planteamiento, Hartmann define su proyecto ontológico. Para él, la filosofía como ciencia del ente en cuanto ente, ha de proceder con método aristotélico, evitando los escollos de la perspectiva trascendental; debe, además, determinar que lo 'primero' en el conocimiento del ente en cuanto ente, son precisamente «los principios últimos que fundamentan la estructura del ente como 'cosa en sí'» (46).

En conclusión: la *ratio cognoscendi* para su fundamentación tiene que remitirse a la *ratio essendi*, que el propio Hartmann precisamente llama «philosophia ultima». Quizás sea este el teorema decisivo del ontologismo hartmanniano, que seguirá teniendo honda resonancia en la futura reflexión filosófica de Federico Riu. No de otra cosa se trata sino de dar finalmente cumplimiento a aquel destino que Andronico de Rodas, o algún otro editor del *corpus* aristotélico, fijara para la filosofía, con su azaroso señalamiento topográfico: que los libros de la 'filosofía primera' queden colocados *metà tà physikà*, es decir: no de primeros y delante, sino después de los de la física. «Lo cual significa» —comenta Riu— «que se modifica la idea de que» la ontología en sus pretensiones de ser filosofía primera o fundamental «antecede a las ciencias y se asume, por el contrario, la idea de que las presupone». De esta forma y paradójicamente, sucede que la ontología, justo por su pretensión de ser disciplina fundamental y fundamentante, «no puede ser el primer conocimiento filosófico, sino que sólo puede ser el último, y no lo puede justo porque es conocimiento de lo primero en sí» (47).

Tercer y último señalamiento. Establecida la conexión entre la *ratio cognoscendi* y la superior y autónoma *ratio essendi*; de ésta se procede ulteriormente hacia los principios de la 'razón vital', estrato profundo del sistema metafísico hartmanniano; que separa, una vez más, la búsqueda filosófica de Hartmann y su sentido, de la que siguen otros pensadores, como Husserl, al menos en parte, o Heidegger y Sartre.

Al forzar un poco la letra de Riu, haciendo explícito, sin embargo, lo que él a todas luces sugiere, es posible afirmar que las filosofías criticadas por Hartmann con tan variadas razones, reflejan y elaboran conceptualmente la desdicha del hombre moderno. Despojado de la armonía clásica y morando en un mundo que la escisión ha vuelto hostil, el hombre de la subjetividad cartesiana y del matematismo científico, trata de reconciliar con la reflexión lo irreversiblemente separado, la interioridad del sí mismo y el mundo de la naturaleza. Condenado como Sísifo a una tarea infinita, el hombre moderno retorna *immer wieder* sobre sí mismo, intentando encontrar remedio a la infelicidad de la conciencia que él tiene de un inestable y nada garantizado «puesto del hombre en el cosmos».

Efecto y, al mismo tiempo, «expresión palpitante del hombre moderno» y de su destino, son las doctrinas alternativas de la antropología moderna y el pensamiento filosófico de nuestra época, la cual, en su conjunto y con sus contradicciones, verifican la oposición correlativa entre integración y desarraigo, que el hombre experimenta al relacionarse consigo mismo y con el mundo externo. Precisamente esto «es lo que en su dimensión antropológica significa la categoría heideggeriana y sartriana del 'ser en el mundo' frente al tradicional 'inesse': estar en el ente como una de sus manifestaciones o estar en el sentido de morar en él, arrojado, extranjero» (40). Frente a los temas de la angustia y de la náusea, que tan extensa y a menudo tan superficial acogida han tenido en la cultura filosófica y literaria de nuestro tiempo; y como réplica a «la práctica voluntaria y metódica de la epojé», Hartmann representa «el intento por restituir la conciencia de nuestra integración originaria, elemental a la totalidad del ente» (40-1).

En este caso, como en los otros, la perspectiva de Hartmann «es de tipo inverso al que diseña el concepto 'ser en el mundo' por medio de la exégesis heideggeriana y sartreana de la angustia, de la náusea, del aburrimiento». Lo que plantea Hartmann es, en cambio, «una situación de integración frente a una situación de desarraigo; un 'ser en el mundo' en el cual 'el ser en' no debe entenderse como morar en él estando fuera de él, sino con la significación de 'estar dentro', formar parte ópticamente, como individuo o elemento de la totalidad del ente» (51-2).

No será conjetura atrevida suponer que el análisis hartmanniano de la condición en que vive el hombre reconciliado con su entorno natural y social,

puede haber orientado y ayudado al joven profesor universitario en el trance, para él nada fácil, de enfrentarse *sine ira et studio* con los temas de la dialéctica histórica y la sociología marxista. En especial, es posible que estas palabras de Hartmann encontraran algo más que un eco fugaz en el ánimo de Riu, quien, de todos modos, las recoge en su libro: integración significa para el hombre «estar preso en las conexiones que el hombre no ha creado ni previsto y cuya repercusión sobre la propia vida no puede contener» (52).

El peso que la interpretación de la ontología hartmanniana, tiene en la arquitectura general del libro *Ontología del siglo XX*, aconsejaría, por cierto, cotejos más detenidos y una ilustración más dilatada de la que podemos ofrecer ahora. En una primera aproximación y atendiendo tan sólo a los matices más notorios del balance historiográfico que Riu ha venido armando, la influencia del realismo hartmanniano se hace presente, con toda evidencia, en unos cuantos apuntes críticos y hasta polémicos que dan la pauta a los dos capítulos relativos a las filosofías de Husserl y Heidegger.

Sobra decir que las páginas a las que nos referimos están repletas de reconocimientos por la originalidad y brillantez de los dos pensadores y sus respectivos programas teóricos. Así y todo, a propósito de Husserl la interpretación de Riu parece estar especialmente interesada en destacar la grave incoherencia que, en su propio desarrollo, afecta el mismo planteamiento fenomenológico, el cual, en su propósito originario, parece abrirse hacia la constitución de una ciencia eidética pura y ontológicamente orientada; mas luego, termina, en su evolución, por privilegiar la ontología regional que tematiza a la conciencia en sentido trascendental.

En realidad, lo que apunta Riu es precisamente aquel interno desequilibrio que amenaza y pone en entredicho la validez y consistencia del patrón ontológico. Como ha oportunamente señalado Luz Marina Barreto, «resulta interesante observar que las ontologías fenomenológicas de este siglo comportan el interés y la preocupación por las capacidades constituyentes y configuradoras de la realidad de la subjetividad trascendental, *siempre en desmedro* de la preservación, dentro del sistema filosófico, de la preeminencia ontológica de lo 'real'». ⁶

⁶ Luz Marina Barreto, «Irrealización y ontología: subjetividad y realidad en las ontologías», *Episteme NS*, 8, 1, 1, 1988, p. 64.

Es precisamente con relación a este aspecto que tiene asidero el reclamo hartmanniano —con el cual Riu parece estar conforme— por la torsión idealista que enturbia el así llamado ‘retorno a las cosas mismas’, y por el abandono de la *intentio recta* que naturalmente pertenece al conocimiento. Si la tergiversación y el alejamiento mencionados no hubieran condicionado el planteamiento fenomenológico —sobre todo a causa de la ‘vulgata’ «que ha determinado la influencia decisiva de la filosofía de Husserl en el auge contemporáneo de la ontología», a partir de «la idea husserliana de la ontología como ciencia eidética»—, habría tenido que imponerse, según la glosa crítica de Riu, la convicción «de que la ontología sólo resulta positiva en su papel de ciencia fundamentante cuando se constituye para la ciencia empírica en un ‘almacén de conocimientos esenciales’ ... en base a los cuales es posible racionalizar el material empírico y los objetos individuales» (32-3).

Es evidente que la observación de Riu apunta hacia aquello mismo que la metafísica hartmanniana propugna, a saber: que, en plan realista, la ontología puede constituirse como ciencia primera sólo si se realiza como *philosophia*. En realidad, los postulados del realismo ontológico han quedado en gran parte frustrados: las ontologías de nuestro siglo más que reparar en la ontología formal y en las ontologías materiales del programa husserliano, «se vinculan notoriamente a la idea husserliana de constitución», de manera que termina por medrar «un planteamiento ontológico que inquiere por las condiciones de posibilidad... de la potencia del ente en cuanto ente». En este sentido, la ontología contemporánea «enlaza con la tradición idealista moderna que culmina en Kant, para quien» —no sin ironía lo recuerda Riu— «el orgulloso nombre de ontología debe hacer lugar al más humilde de una analítica del entendimiento puro» (33-4).

No muy diferente resulta la actitud crítica que Riu asume con respecto al análisis existencial del Ser, desplegado por Heidegger en *Ser y tiempo*. La originalidad fuertemente evocadora de la indagación heideggeriana y su intensa profundidad quedan, por supuesto, ampliamente reconocidas en la exposición de Riu; y, sin embargo, con alguna severidad el crítico señala los inventos lingüísticos de Heidegger, que a veces se vuelven en manifestaciones de libre albedrío, así como no deja de apuntar a la escasa ‘paciencia del concepto’ que matiza negativamente momentos aún importantes de la elaboración de *Ser y tiempo*.

Pero lo que ahora más importa señalar es que, al escribir Riu el capítulo dedicado al filósofo que, sin duda alguna, más ha signado su primera formación intelectual —y el capítulo, por eso mismo, revela a momentos la emoción de una mesurada y discreta ceremonia de los adioses—, queda intacta la validez del precepto hartmanniano según el cual la ontología se constituye como ciencia del ente en cuanto tal, solamente si llega de última, esto es: únicamente a partir de la comprensión empírica del ser de los entes. De la ontología con base realista de Hartmann, me parecen en efecto derivar los cuestionamientos que Riu ha formulado en el libro acerca de la independencia y autonomía de la ontología fundamental heideggeriana, y sobre el sentido apriorístico que Heidegger confiere a la comprensión del ser. «En vez de repetir» —escribe Riu— «los mismos tópicos de la angustia, la autenticidad, el ser deudor, etc., un desarrollo positivo y fructífero de la filosofía de Heidegger lo representa todo intento de desarrollar los contenidos materiales de las ciencias antropológicas particulares a partir de la 'forma de ser' ganada por la analítica existencial» (94, n.2 8). Son palabras severas, aunque indirectas, cuya significación y referente auténtico, conviene, quizás, rastrear en contextos caraqueños, más que en la Selva Negra...

El encuentro de Federico Riu con la filosofía de Hartmann no fue, entonces, algo ocasional o de poca importancia, aunque sería exagerado hablar de descubrimiento; o bien de esto precisamente se trató, más en el sentido que los libros de Hartmann pudieron ayudar al joven Riu para que mejor se descubriera a sí mismo. En la muy bella «Semblanza de Federico Riu», que Juan Nuño ha evocado con sugestiva inteligencia, queda consignado el recuerdo de Hartmann como uno de los filósofos, al que a menudo acudía García Bacca en sus lecciones y conversaciones con los discípulos más cercanos, entre los cuales ya se había destacado el joven catalán de Lérida⁷. Por otra parte, justo al comienzo de los sesenta, también Ernesto Mayz Vallenilla señalaba en la bibliografía de referencia para el curso sobre «Teoría del conocimiento» en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, uno y otro título hartmanniano. En realidad, al austero, difícil y, por su intrínseca vocación, un tanto *demodé*

⁷ De los años anteriores son las páginas que García Bacca le dedica a Hartmann, por cierto teóricamente muy comprometidas. Véase la nueva edición en: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Antrophos, Barcelona 1990, pp. 211-257: «Hartmann o los límites de la racionalidad».

filósofo metafísico alemán, le tocó en suerte ser ampliamente conocido por el mundo académico de habla hispana — al escribir ‘reconocido’, casi seguramente se pecaría por exceso —, gracias a la excelente traducción al castellano de los tomos que conforman el sistema de la ontología hartmanniana hecha por José Gaos y editada por el Fondo de Cultura Económica de México, a partir de 1934. Todavía recuerdo a Antonio Pascuali expresar con entusiasmo su admiración por la solidez conceptual de la *Ética* de Hartmann y las fuertes sugerencias educadoras que se desprenden de aquellos libros, en apariencia tan poco llamativos.

Casi en los mismos años en que Riu dictara el curso de metafísica sobre las ontologías contemporáneas, Georg Lukács, en la primera parte de la *Ontología del ser social* que será publicada póstuma en 1976, examina la obra de Hartmann, elogia con fervor la «sobriedad y lucidez» de su estilo filosófico y hasta describe la *philosophia prima* de Hartmann como una «disciplina filosófica auténtica», por muchos aspectos «fecunda, desprejudiciada y novedosa»⁸. Se trata, claro está, de mera coincidencia; la cual, sin embargo, no deja de sorprender y que, acaso, algo más puede sugerirnos. En el mismo período, otro ejemplo de valoración positiva de la figura y el pensamiento de Hartmann, nos viene de un filósofo italiano, Remo Cantoni, lector atento y sensible de Dostoievsky y de Kafka, quien pone de relieve el contraste existente entre la ‘inactualidad’ del pensamiento hartmanniano y el hecho de que se trata «sin duda alguna de una de las voces más altas y claras de la filosofía contemporánea», siendo la ontología de Hartmann «el fruto más maduro de la filosofía alemana, de 1920 a 1950»⁹.

Sea como sea, aunque no se pueda hablar, como ya hemos dicho, de descubrimiento, a Riu ciertamente se le debe reconocer el mérito de haber advertido y señalado como injusto «el olvido en que ha caído la filosofía de Hartmann» (41), y de haber reparado, más allá de su «forma escolástica, fría y comedida de la filosofía» (37) y de «su idea wolffiana de la ontología», en «el esfuerzo gigantesco y casi solitario para restablecer, aunque en estilo tradicional, un sentido realista en la problemática filosófica» (41), que permanentemente motiva la especulación hartmanniana.

⁸ György Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*: utilizo la trad. ital., Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 115-6.

⁹ Remo Cantoni, *Che cosa ha veramente detto Hartmann*, Ubaldini Editore, Roma 1972, pp. 10-15 *passim*.

Raras veces manifestó Riu interés de lector por los ensayos historiográficos que se presentan sin mesura en cuanto a sus páginas, y repletos de información bibliográfica o documental; ni como autor emprendió nunca investigaciones de este tipo. Admiraba, esto sí, un tanto incrédulo, las obras llenas de erudición abrumadora, mas su gusto y estilo de examinador de filósofos y de ideas filosóficas, lo llevaron en todo momento a tener la vista puesta en lo esencial de la cuestión y la doctrina considerada, según escuetos cánones analíticos y resolutivos.

Son estas últimas observaciones las que nos permiten aseverar que quien examina cuidadosamente la *Ontología del siglo XX* y se encuentra con el papel hermenéutico tan destacado que Riu le asigna a la filosofía de Hartmann, debe caer en cuenta de que se trata de algo muy significativo desde el punto de vista de la valoración crítica, y no de una simple cuestión de hecho; sino más bien de derecho, en el sentido de que la comprensión que Riu expone de la ontología hartmanniana, más que como simple registro de un momento circunstancial de la historia de la filosofía contemporánea en Alemania, debe apreciarse mejor como indicación indirecta de algo que tiene que ver con el ser mismo de la verdad y presupone, por lo tanto, una previamente elaborada y muy personal asunción de responsabilidad teórica.

Tan sólo de esta forma, esto es: acercando mucho, hasta hacerlos coincidir, la perspectiva del historiador con el compromiso del filósofo, nos es dado interpretar certeramente una página singular del libro de Riu, que nos sorprende por la textura lingüística y conceptual que le es propia, y nos parece reveladora en sumo grado.

El argumento que Riu está tratando es la correlación opositiva que une dialécticamente las filosofías de Heidegger y Sartre, por un lado, con la de Hartmann, por el otro; nexa del cual depende, además, la plena inteligencia de las doctrinas de estos pensadores. Inesperadamente Riu abandona, al enfrentarse con el tema, el proceder pausado y cauteloso tan característico de su página, y se abre, en cambio, a una visión universalista de la historia de la filosofía, con ribetes en él nada usuales.

Son líneas que merecen ser leídas detenidamente y por entero. La intención de Riu es la de remarcar con toda claridad la importancia del realismo hartmanniano en el cuadro del pensamiento contemporáneo.

A este propósito, Riu trae a colación las siguientes consideraciones: «aunque Heidegger y Hartmann son tan opuestos y contrapuestos como Platón y Aristóteles, Kant y Hume, sin embargo, van y deben ir juntos como la izquierda de la derecha, el norte y el sur». Lo que en estas palabras puede ser interpretado como mención ejemplificadora, a lo mejor sugerida por el oficio y *ad usum scholarum*, a continuación se vuelve, por extensión e intensidad, en el atisbo de una mirada más amplia, con inflexiones que parecieran más bien acordes con el estilo de un Windelband o de Ortega y Gasset: «a lo largo de la historia de la filosofía, entre el cúmulo ingente de doctrinas originales, sutilezas y malabarismos del pensar filosófico, persisten apenas, como vetas, profundas, unas cuantas alternativas en las posibles direcciones del pensar. Estas alternativas se reiteran bajo diversas formas y contenidos a lo largo de la historia y llegan a nuestro tiempo casi con la misma fuerza original».

Es este el contexto referencial proporcionado por una ágil y de ningún modo apresurada filosofía de la historia de la filosofía, en la cual, sostiene Riu, hay que disponer y descifrar el mapa de las ontologías contemporáneas. En efecto, escribe Riu, «Heidegger y Sartre van al lado de Hartmann ... porque la alternativa que representan, dentro de las posibilidades del pensar filosófico, sólo resulta mensurable si la comparamos con la que hoy representa Hartmann». La conclusión es clara y terminante, y no podría ser otra: «no se puede penetrar en firme en las filosofías de Heidegger, Sartre o Husserl, sin tener la mirada puesta en la alternativa que representa Hartmann. Lo mismo vale a la inversa» (1-2).

Hasta aquí he llegado en el intento de interpretar unas cuantas páginas del amigo inolvidable, y derivar de ellas cuanto hacía falta para dar testimonio, aunque breve y parcial, del mundo intelectual de Federico Riu, al inicio de su trayectoria de profesor universitario e investigador. Por supuesto, los ensayos de crítica filosófica y literaria que Riu ha publicado, y los inéditos, esperan y pretenden dilatadas lecturas y análisis acuciosos, al estilo de lo que ha hecho, por ejemplo, Ezra Heymann sobre «el Kant de Riu»¹⁰.

Más allá de la escritura filosófica y de su exégesis, más allá de la academia, se extiende el mundo de las vivencias y la región de las emociones secretas, de tránsito y exploración hartamente difícil.

¹⁰ Ezra Heymann, «El Kant de Federico Riu y el problema de la consistencia de la 2ª edición de la *Crítica de la Razón Pura*». *Episteme NS*, 8, 1, 1988, pp.13-25.

Si todavía tiene vigencia lo que Alessandro Manzoni asegura en *Los novios*, es decir, que «la vita è il paragone delle parole» [la vida es el cotejo de las palabras], más complicado y delicado se vuelve el experimento cuando trátase de personalidad expansiva y de muy variadas facetas, como fue Riu, capaz a la vez de entregas generosas y hasta ingenuas, y de súbitos recatos. Todos los que le hemos querido, tocándonos en suerte acompañarlo durante un tiempo bastante largo de su vida, guardamos todavía, y para siempre, tantas imágenes de él, en las que —hilo rojo ininterrumpido— predomina constante el recuerdo de su extraordinaria fuerza comunicativa, de sus gestos y palabras. Memoria y nostalgia con un sin número de anécdotas, siguen encendiéndonos, día tras día, la luz relampagueante de su humorismo y de su casi milagrosa capacidad de aproximarse a la alegría de los niños y a sus ensueños, que él, como nadie, sabía recoger y educar, inventando —según dictara el *kairós*— fábulas maravillosas de aventura y amor. Tampoco hemos podido olvidar su elegante discreción y el manifestarse repentino de su ancestral terquedad campesina; así como el irrenunciable pudor que le acompañaba, y que, en ocasiones, solía vengarse de sus ciertas hazañas, infligiéndole aunque breves, unos cuantos ‘ratones morales’ —de regular intensidad.

Todo esto y seguramente mucho más, fue Federico Riu, honorable profesor, escritor y filósofo. Precisamente en el trasfondo de la abigarrada identidad espiritual de Riu, puede que se destaque su encuentro con la filosofía de Nicolai Hartmann, y que su significado e importancia nos ayude a entender mejor la personalidad, no sólo intelectual, del amigo.

La aproximación a las obras del pensador alemán, tuvo que ser motivada, en sus comienzos, por el interés que seguramente debe haber despertado en el estudiante primero y luego en el profesor, la elaboración conceptual hartmanniana, tan sistemáticamente estructurada y de ejemplar dignidad noética y formal. Más tarde, si no me equivoco, el conocimiento y la reflexión crítica han de haber dejado espacio a una suerte de simpatía y complicidad teórico-existencial, al advertir Riu admiración por aquel filósofo solitario, más amigo de la verdad que de Platón; al experimentar, quiero decir, una cierta afinidad espiritual con el pensador inflexiblemente adverso a los espejismos del éxito y de las modas, «lejos del mundanal ruido».

En unas páginas biográficas todavía inéditas —que saldrán publicadas muy pronto en el primer tomo de las *Obras completas* de Federico Riu—, Fernando Rodríguez, discípulo y amigo de los más queridos, ha escrito como en

Riu se hiciera a menudo patente «una vieja tristeza que lo atormentó siempre, un mal de vivir que nunca lo abandonó»; y que justamente esa tristeza «hizo la belleza y la hondura de su alma ejemplar», compensado como estaba en Riu el sentimiento de la muerte por la capacidad y necesidad que tenía de rememorar «las lejanas huellas de sus padres, el huerto minúsculo de su abuelo, una liebre, un cementerio olvidado, la extraña luz de una noche invernal de la infancia»

Cabe legítimar como creo, la pregunta; ¿puede el «apego inmóvil a las vivencias primeras y decisorias» —que tan hondamente Riu conoció y que Rodríguez, con educada finura, ha tan acertadamente captado—, tener secretas conexiones con lo que Riu, meditando sobre las ontologías de nuestro siglo, pudo atinar en estas palabras de Hartmann, si bien velado por la abstracción de la pasión alemana; palabras que el libro del '66 fielmente e íntegramente recoge: «el malabarismo metafísico de la angustia» —anota polémico Hartmann en el primer tomo de la *Ontología*— «incrementado por la inmoralidad de un indisciplinado atormentándose a sí mismo, es la fuente de un extravío sin fin», puesto que «el habitual absurdo de concederse importancia a sí mismo se venga del hombre egoísta». En cambio, afirma Hartmann, «relativamente indiferente resulta la muerte para quien se ve a sí mismo en una actitud óptica sin falsedad ... y sabe comediarse en su veneración ante lo grandioso».

Vuelvo a interrogarme: ¿con qué animo e intelecto, el joven profesor de metafísica de la Universidad Central de Venezuela, habrá guardado en su escritorio el cuaderno donde había copiado esas palabras del pensador nacido en Riga, y su comentario convulsivo? Que así reza: «esta es la actitud natural del hombre cuando no ha roto sus raíces con la vida. El darse importancia con su 'ser ahí' es ya siempre desarraigo, artificial elevación del yo al rango de existente único, o incluso supersticioso atemorizarse del que se ha descarrilado moralmente. Mientras no se trate de resistencia vital a la disolución es toda angustia de la muerte la autosugestión de un pensar ficticio» (37-8).

Íntimamente turbado, yo creo; aunque, quizás, en camino de reconciliarse finalmente consigo mismo.