

Joaquín Barceló
Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

TRADICIONALISMO Y FILOSOFÍA

Debo agradecer muy sinceramente a mi estimable colega, el profesor Humberto Giannini, que en su artículo titulado *Experiencia y Filosofía*¹ se haya propuesto desvirtuar mi opinión acerca del quehacer filosófico en Chile, la que apareció recogida en unas entrevistas publicadas por el diario El Mercurio de Santiago en 1977. Debo agradecerlo porque me obliga a referirme a este asunto, que —por otras ocupaciones o por motivos menos atendibles— no habría tratado ahora en forma espontánea, y me permite hacerlo sin los inconvenientes que impone la entrevista periodística; es decir, sin la falta de matices exigida por la limitación del espacio, sin que el énfasis dado a ciertos puntos de vista dependa del criterio del periodista, sin que algunas reflexiones un tanto abstrusas deban ser omitidas en razón del objetivo inmediato perseguido por la entrevista. Con su artículo, el profesor Giannini ha abierto una discusión que me parece indispensable en nuestro país y en la que espero que deseen participar también otros estudiosos de la filosofía; indispensable, porque ella tiene que ver íntimamente con la definición que queramos dar de nuestra actividad cultural y, por consiguiente, también del quehacer de nuestras instituciones dedicadas a hacer o a difundir la cultura, entre las cuales las universidades representan un papel importante y por lo menos germinal. Así, por ejemplo, parece claro que las políticas culturales de los gobiernos, la orientación cultural de los medios masivos de comunicación, la definición de funciones de las universidades, la organización de los estudios medios y superiores, la asignación de recursos para las actividades de docencia y de investigación y de creación, las prioridades para la dotación de las bibliotecas y de los laboratorios y de los museos, la determinación de los cupos de admisión de alumnos a carreras específicas, etc., dependen primariamente del modo en que un país ve configurarse sus metas intelectuales, científicas y artísticas, de su capacidad para reconocer sus talentos y para identificar sus debilidades y lagunas, y de su voluntad de promover cierto tipo de iniciativas con una adecuada percepción del estado de cosas que constituye su punto de partida y de sus posibilidades

¹ Revista de Filosofía, Vol. XVI, N^{os.} 1-2, 1978.

reales de alcanzar una situación cultural determinada, cualquiera que ella sea, que se proponga.

No me es claro si debería comenzar por plantear de nuevo la cuestión desde su comienzo, sin que esta vez queden omitidos todos los matices y distinciones que forzosamente quedan fuera de los reportajes periodísticos, o si debería tomar pie en algunas afirmaciones contenidas en el artículo del profesor Giannini para iniciar la aclaración de algunos puntos que en él aparecen evidentemente distorsionados. Si escojo este último procedimiento, ello se debe a que me resulta más fácil y a que confío en que de su discusión surgirá un planteamiento más claro de mi propia opinión al respecto.

Lo dicho por el profesor Giannini, en lo que a mis declaraciones atañe, puede resumirse del siguiente modo: que a la pregunta si puede hacerse filosofía en Latinoamérica, mi respuesta sería “no”; que esta respuesta se apoyaría en una posición tradicionalista, según la cual “la filosofía constituye un depósito de ideas —en cierto sentido, platónicas— sobre las que está cimentado el proceso y el orden de todo el mundo civilizado. Las ideas-origenes. Filosofar, dentro de un tal presupuesto, es el acto de volverse continuamente hacia aquellas ideas, y hacia los textos en que han sido fijadas de una vez para siempre”. Y agrega: “Siendo la filosofía una especie de conversión al pasado, sólo podrán volverse a él y conversar con sus voces (...) los que tienen la suerte de presenciar su pasado. Esto sucede en Europa. No sucede en América (...) En verdad, el hombre americano no posee ‘mundo alguno’. He aquí el argumento de fondo del tradicionalismo (...)”. Supone el profesor Giannini que esta posición tradicionalista sería afín a la que el profesor Juan Rivano atribuyó en su tiempo a Ernesto Grassi, un maestro de la Universidad de Munich que enseñó filosofía en Chile durante algunos años y a quien muchos debemos lo que hemos podido aprender de esta disciplina. Por último, afirma que “la primera condición para que ocurra y vuelva a ocurrir siempre la filosofía (es) que sea la reconquista, la inteligencia o, incluso, el cuestionamiento de una experiencia común”, porque “la filosofía (...) es una reflexión ‘fundada’ en la experiencia”.

Tal vez debería comenzar por definir mi “tradicionalismo” con palabras propias, y no con las que el profesor Giannini supone que expresarían mi posición. Sin embargo, para que se perciban mejor las diferencias, utilizaré como hilo conductor el mismo enunciado de mi colega, en el que introduciré las modificaciones pertinentes. Diré entonces: “La filosofía constituye una trayectoria de investigaciones y discusiones —en su más radical sentido, aporéticas— que dicen estrecha relación con el

proceso y el orden de todo el mundo civilizado, ya sea en cuanto ellas ponen el fundamento o en cuanto son la consecuencia de dichos proceso y orden. Las aporías básicas. Aprender a filosofar, dentro de un tal presupuesto, es el acto de volverse continuamente hacia aquellas investigaciones y discusiones y hacia los textos en que han sido fijadas de manera ejemplar, con el fin de adquirir la técnica de la elaboración de conceptos que hagan posible el esclarecimiento de nuestra propia realidad y de nuestro modo de estar inmersos en y vinculados con ella. Y filosofar es elaborar dichos conceptos y aplicarlos de tal modo que nuestra existencia se vea iluminada por ellos y muestre sus contornos propios, generando así caminos específicos para la investigación y discusión filosóficas, y dando origen a sus particulares aporías”.

Permítaseme agregar algunas cosas para mayor claridad de lo dicho. En primer lugar, cuando hablo de “la técnica de la elaboración de conceptos”, obviamente no utilizo la palabra “técnica” en el sentido de la técnica maquinista, sino en el sentido de la *téchne* de los griegos y de la *ars* de los latinos. Con todo, prefiero decir “técnica” y no “arte”, por cuanto me gusta no olvidar que la filosofía posee métodos y procedimientos específicos sólo mediante los cuales se pone en marcha y hace lo suyo. En música, por ejemplo, es posible distinguir y contraponer una “técnica” y un mal definido “arte”, donde aquélla es condición necesaria del arte y éste es condición suficiente de la técnica en la excelencia de la producción y de la ejecución. Algo semejante parece ocurrir en filosofía. Va de suyo, por consiguiente, que mi problema no es todavía, en este punto preciso, el del “filosofar” en la América Latina, sino, más modestamente, el de “aprender a filosofar”. Este último no se confunde, sin embargo, con el asunto más mezquino aún de la organización y puesta en marcha de centros de docencia de la filosofía. Se trata más bien del problema del aprendizaje de la técnica necesaria para reflexionar “filosóficamente” (es decir, en el lenguaje del *logos*, para usar la misma expresión del profesor Giannini) acerca de nuestras experiencias en la confrontación con nuestro mundo. Pero sobre esto tendremos que volver más adelante.

En segundo lugar, llamo la atención sobre el hecho de que donde el profesor Giannini habla de “depósito de ideas” y de “textos en que (tales Ideas, con mayúscula) han sido fijadas de una vez para siempre”, yo prefiero hablar de investigaciones y discusiones aporéticas y de textos en que éstas han sido fijadas de manera ejemplar. En otras palabras, no pienso la filosofía ni como una yuxtaposición ni como un sistema de soluciones históricamente dadas; no me adhiero a ninguna “filosofía pe-

renne" entendida como conjunto de respuestas que, en la medida en que sean respuestas, dejan de responder a cualesquiera sean las preguntas, porque las preguntas desaparecen en cuanto preguntas una vez que han sido respondidas. Veo a la filosofía más bien como una trayectoria del preguntarse occidental —no me refiero al pensamiento no occidental, porque no lo conozco—, donde lo importante no es la solución que pueda proponerse a un problema (porque toda solución está siempre históricamente condicionada y su vigencia nace y muere con la circunstancia histórica a la que pertenece), sino los nuevos interrogantes y dificultades que surgen del esfuerzo por responder a las preguntas. Por esta razón no me molesta en absoluto el epíteto de tradicionalista; sólo que no quisiera que este "tradicionalismo" fuera identificado con un inmovilismo conservador que, si quiera ser consecuente, tendría que llegar después de profundas cavilaciones a la incommovible conclusión de que todas las cosas están hechas de agua (éste, al menos, se nos asegura que fue el pensamiento prístino de la filosofía).

En un artículo escrito en 1976, que hoy ya no me satisface por completo en todas sus partes², procuré explicar —y esto aún lo mantengo— que las nociones de tradición y de innovación no son en absoluto antagónicas ni inconsistentes, sino que más bien se copertenenen de tal manera que una auténtica tradición es esencialmente innovadora y toda verdadera innovación, por su parte, sólo puede reposar sobre una tradición. La tradición consiste en un traspaso, en una recepción y una entrega de ciertos contenidos (instituciones, enunciados filosóficos y científicos, creencias religiosas, usos y costumbres, etc.); la recepción de dichos contenidos se hace desde el pasado, su entrega hacia el futuro. Pero en el momento propiamente "traditorio", en que la tradición o traspaso se efectúa, sus contenidos son modificados más o menos profundamente, por cuanto las instituciones que ya no cumplen adecuadamente su función son reemplazadas por otras, los enunciados que ya no valen como verdaderos son sustituidos por otros, los usos y costumbres que se revelan como obsoletos son abandonados y otros nuevos ocupan su lugar, y así sucesivamente; y los nuevos contenidos se establecen precisamente para ser entregados, es decir, son incorporados al proceso de la tradición. Por consiguiente, la innovación es parte integrante de la tradición, y ésta no puede ser entendida como mera recepción pasiva de un conjunto de contenidos, sino como un proceso activo de recepción de dichos

² *Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoameri-*

cana: Cuadernos de Filosofía, Universidad de Concepción, Nº 6, 1977.

contenidos desde el pasado, de modificación de lo recibido y entrega de los contenidos así modificados al futuro. No hay, pues, ningún inmovilismo en una actitud sanamente tradicionalista.

Enfermizo, en cambio, aun moribundo sería un tradicionalismo que se limitara a satisfacerse en la mera contemplación del pasado, que valorara lo antiguo por el solo hecho de ser antiguo, en una estéril incapacidad para crear lo nuevo sobre la base de lo pretérito. No menos enfermizo que un progresismo que, en el intento de producir sólo lo nuevo, desvalorizara el pasado precisamente porque ya pasó. Nada hay más lejano a un tradicionalismo bien entendido que la actitud del anticuario del espíritu, que rehúsa vivir para dedicarse a conservar a sus muertos.

El verdadero sentido de la vuelta al pasado dentro de una concepción tradicionalista saludable es el de recoger de él aquellas líneas directrices que pueden orientar al pensamiento en la medida en que, por una parte, ponen de manifiesto las insuficiencias de la reflexión pretérita y aun los errores en que ésta pudo caer; de este modo, el pasado pone a la reflexión presente ante tareas concretas. No es, por tanto, en ningún caso el de permanecer estacionariamente en lo ya dado. Aun en el caso del pensamiento filosófico europeo, que tiene la suerte de conversar con su pasado con sus mismas voces —para utilizar la misma metáfora del profesor Giannini—, la conversión al pretérito no produciría otra cosa que la pura inmovilidad o un *continuum* en que no tendrían cabida los cambios ni las revoluciones si la dimensión innovadora no se diera junto con la actitud receptiva en el proceso de la tradición. Sin embargo, una mirada aun superficial a la historia de la filosofía europea revela que no es el caso que en ella no ocurra lo nuevo; y un examen más detenido muestra de hecho que los grandes innovadores fueron con gran frecuencia conocedores profundos del legado tradicional.

Pero la vuelta al pasado no tiene tan sólo la ventaja negativa de revelar las insuficiencias o los errores de la reflexión precedente, sino también la ventaja positiva de sugerir problemas, caminos posibles y técnicas concretas para hacer una nueva filosofía. El que emprende la tarea de filosofar necesita tener ante todo problemas que plantearse e instrumentos y procedimientos para lidiar con ellos. El profesor Giannini tiene toda la razón cuando observa que la filosofía (griega) procede del mito. Pero una vez dada la filosofía, toda filosofía nueva procede de la anterior, ya sea que se plantee como continuación de o como reacción contra ella.

Los instrumentos y herramientas que utiliza el filósofo para luchar con sus problemas son primariamente conceptos. Antigüamente, además de

conceptos, el filósofo solía utilizar también sistemas que esgrimía como mandobles sobre los fenómenos, habitualmente destrozándolos; pero éstos parecen no estar ya de moda. Los conceptos pertenecen al lenguaje del *logos* y en ciertos casos reciben en griego el nombre de *lógoi*. Su función es la de hacer inteligible un ámbito de lo real, mayor o menor según los casos. La elaboración de un concepto exige, pues, una percepción lo más fina y acabada posible de aquello que se intenta entender y de las fuerzas y limitaciones propias del lenguaje conceptual. Va de suyo, entonces, que los conceptos no pueden ser elaborados tan sólo mediante una piadosa contemplación de lo real, sino a través de un activo procedimiento de construcción intelectual que presupone el dominio de una técnica determinada³. El aprendizaje de esta técnica se realiza estudiando el proceso de elaboración de conceptos en filosofías ya hechas, vale decir, en filosofías del pasado.

De esta manera, todo pensamiento nuevo toma su origen de un pensamiento anterior, y éste a su vez adquiere sentido en la medida en que es referido al pensamiento futuro. De hecho, no sólo el pensar sino que también toda acción humana (tanto en el sentido de *praxis* como en el sentido de *poiesis*) se desenvuelven en esta permanente tensión entre lo pasado y lo futuro. El pasado que hicimos condiciona a nuestro presente, haciéndonos entrega de los medios e instrumentos que necesitamos para poder proyectar desde el presente nuestro futuro. Por otra parte, el futuro que esperamos y deseamos condiciona a nuestro presente, proporcionándonos la visión de metas e ideales que nos sirven para comprender nuestro pasado desde nuestro presente como un camino lleno de sentido. El lugar en que el pasado y el futuro convergen para jugar este su juego recíproco es el presente humano, que paradójicamente está siempre preñado de posibilidades futuras, pero sólo da a luz concreciones que junto con nacer pertenecen ya al pasado. Así, por ejemplo, el ideal de una sociedad justa que quisiéramos ver realizado en el futuro nos permite entender nuestra historia pasada como un conato permanente de establecer una justicia social, y los esfuerzos ya hechos en persecución de esta meta nos permiten vernos a nosotros mismos como orien-

³ Utilizo aquí deliberadamente el término "construcción". La elaboración de nuevos conceptos permite ampliar las posibilidades de intelección de lo real en una forma parecida al modo en que, por ejemplo, la construcción (median-

te definiciones apropiadas) de nuevos sistemas numéricos a partir del sistema de los números naturales permite definir y realizar nuevas operaciones aritméticas, extendiendo así el sistema originario.

tados desde antiguo en esa dirección. O bien: el propósito del dominio técnico sobre la naturaleza nos revela toda una trayectoria histórica que comienza con el viejo sueño de la magia en las sociedades primitivas, y por otra parte los logros de la investigación científico-natural del pasado, en especial los que son consecuentes al establecimiento de la física matemática en el siglo XVII, nos permiten avanzar con pasos decididos en la dirección propuesta.

Y ya que estamos hablando de tradicionalismo, bueno sería puntualizar algo acerca del "tradicionalismo" que el profesor Giannini, siguiendo al parecer la autoridad del profesor Rivano, atribuye a Ernesto Grassi. El auténtico planteamiento de Grassi —que sus críticos evidentemente han estado lejos de comprender— no se refleja en una cita aislada de su contexto, sino que debe ser estudiado principalmente en su obra *Reisen ohne anzukommen: Südamerikanische Meditationen*⁴ y secundariamente en el libro *Kunst und Mythos*⁵, donde ocasionalmente utiliza los resultados de sus experiencias latinoamericanas. En la confrontación con lo americano, con el modo de ser hombre en América, Grassi señala la necesidad de someter a una revisión crítica las categorías y supuestos básicos que de manera habitual configuran el modo europeo de entender el mundo y la existencia humana, planteando la cuestión de si dichas categorías y supuestos constituyen realmente una estructura conceptual capaz de sostenerse a sí misma. Si esto constituye un "tradicionalismo" en el sentido del permanente retorno a las ideas eternas que le da el profesor Giannini, podrá juzgarlo el lector. Evidentemente, para Grassi, el hombre sudamericano no tiene un "mundo" en el sentido en que tiene un mundo el europeo, porque el "mundo" del hombre europeo está fundado en la primacía de las categorías de la historicidad, y la primera experiencia del europeo en América del Sur es la de ver surgir en él la duda en la primacía de dichas categorías. Por eso, el "encuentro" del europeo y de su mundo histórico con el americano del sur es para Grassi imposible. El profesor Giannini percibe esta consecuencia. "El hombre americano", escribe, "no tiene delante de sí ese mundo de señales y de signos que le permitiría reconocerse en medio de la naturaleza, como heredero de las cosas y de la palabra. En verdad, el hombre americano no posee 'mundo alguno'. He aquí el argumento de fondo del tradicionalismo (...)" Es claro, podemos agregar nosotros, que en la medida en que un "mundo" es un conjunto o sistema de señales

⁴ Rowohlt Verlag, Hamburg, 1955.

⁵ Rowohlt, Hamburg, 1957.

y de signos, tales signos y señales deben señalar y designar o significar realidades concretas; estas realidades han sido esclarecidas en el ámbito europeo de manera tal que las señales y signos que hacia ellas apuntan configuran un “mundo histórico”, o mejor tal vez, un “mundo historizante e historizado”. Las referencias que posee el hombre europeo —aun el europeo común— para poder pensarse y entenderse a sí mismo en medio de la realidad condicionante y condicionada que lo circunda, son referencias “historizantes” o “historizadas”: el transcurso inevitable e irrecuperable del tiempo, el consiguiente horror a la “pérdida del tiempo”, la urgente aspiración a la obra “más perdurable que el bronce” (Horacio), la lucha contra la muerte como cesación del tiempo y derogación del esfuerzo temporal humano, el valor asignado al quehacer ejemplar que se sobrevive a sí mismo, la reivindicación de la historiografía como lucha contra el olvido hijo del tiempo, etc. En cambio, las referencias americanas están aún lejos de haber sido esclarecidas al modo de las europeas. En este sentido no poseemos un “mundo” (histórico) ni tampoco hemos definido inequívocamente otro mundo cualquiera, cuyos signos y señales nos refieran sin ambigüedad a realidades en las cuales y con las cuales sepamos que estamos asumiendo efectivamente nuestra condición y nuestro destino humanos. Al carecer de él, no poseemos una auténtica visión propia de lo real y nos extraviarnos en interpretaciones económicas, sociológicas, científico-naturales y aun históricas, que no proceden de nosotros mismos sino que tomamos en préstamo justamente del mundo historizante e historizado con el cual *no* nos identificamos, y que exhibimos por tanto como ropajes exteriores cortados por un mal sastre, que ni nos abrigan bien ni nos hacen vernos elegantes. Con toda razón observa el profesor Giannini que la íntima y consciente vinculación con el propio pasado se da en Europa, pero no en América. Pero no parece estar conforme con la posibilidad de que el hombre latinoamericano no posea un mundo que le permita reconocerse “como *heredero* de las cosas y *de la palabra*” (el subrayado es mío). Yo pregunto, empero: ¿por qué tendríamos que reconocernos los latinoamericanos como “herederos” del *logos*? ¿No sería perfectamente legítimo que nuestro modo de ser en nuestro propio mundo americano sea diferente del modo de ser de esta particular herencia? ¿Y no estaría esta última posibilidad mucho más en consonancia con nuestra pretensión de ser diferentes del hombre europeo, que ciertamente es heredero de su propia historia con sus particulares notas distintivas?

De hecho, una posibilidad semejante no pasó desapercibida al mismo Grassi, quien escribió lo siguiente en una carta dirigida al autor de este

artículo ⁶: "...creo que una autonomía del pensamiento sudamericano puede hallarse justamente en el lenguaje metafórico, poético, que domina en las fuentes historiográficas sudamericanas. A mi juicio, es un error de los sudamericanos querer ver la filosofía *sólo en las formas en que ésta se ha desarrollado en Europa* desde Descartes hasta el idealismo alemán. Recuerdo una carta tuya de hace algunos años en que expresabas —con razón— la duda de que no todos los pueblos sientan la necesidad de filosofar bajo el signo del pensamiento europeo. Para un pensamiento autóctono las fuentes históricas son fundamentales. Importante Schwartzmann”.

La mención que Grassi hace de Félix Schwartzmann es oportuna, porque el penetrante ensayo de este autor, titulado *El sentimiento de lo humano en América*, arroja, a mi parecer, algunos derrames hacia mi molino. Si he entendido bien esta obra enjundiosa, lo medular de ella reside en su constatación y descripción del fracaso del hombre sudamericano en el intento de establecer vínculos interpersonales auténticos con sus semejantes. En esta obra de Schwartzmann dominan las categorías del tipo de “aislamiento”, “soledad”, “hermetismo”, “incapacidad de expresión”, “fuga de sí mismo”, “hostilidad hacia el yo”, “impotencia para lo real”, “exterioridad de la acción”, etc., aplicadas al hombre sudamericano. Todas ellas son categorías negativas. Pero, ¿negativas con respecto a qué? Precisamente, negativas con respecto al *logos*, en cuyo lenguaje, según el profesor Giannini, se hace la filosofía, y cuya forma más acabada de realización es el diálogo (*día-logon*). No es de extrañar, entonces, que Schwartzmann se haya visto obligado después (“por la verdad y por las cosas mismas”, como habría dicho Aristóteles) a perseguir su presa a través de una “teoría de la expresión” cuyo objeto temático es lo no dia-lógico.

Nadie podría estar en desacuerdo con el profesor Giannini en su afirmación de que la filosofía es una reflexión fundada en la experiencia, y que consiste en la inteligencia o aun en el cuestionamiento de una experiencia común. Con todo, para que una experiencia decisiva, cualquiera que ella sea, se eleve al nivel de experiencia efectivamente “común”, ella necesita poder ser “comunicada” o, como él mismo lo dice, reconocida en el lenguaje del *logos*. En otras palabras, tal experiencia debe poder ser recogida, discernida y conceptualizada para que llegue a dar origen a un pensar filosófico; porque “experiencias comunes” en abstracto, vinculadas tan sólo por su contenido, deben de tener también presumiblemente los animales de una misma especie, sin que ellas

⁶ 30 de enero de 1979.

den lugar al surgimiento de una filosofía. Desde este punto de vista, la obra de Schwartzmann constituye una advertencia importante para nosotros, los sudamericanos; porque si nuestro modo de ser de los americanos del sur consiste en una "asociación de soledades" —que así interpretó el mismo profesor Giannini la tesis de Schwartzmann⁷— entonces no se ve cómo podrá configurarse entre nosotros ese ámbito donde pueda establecerse el diálogo y, en consecuencia, la conceptualización de la experiencia común que haga posible el brotar de una filosofía nuestra.

Otro pensador chileno que trató desde una perspectiva diferente, hace algunas décadas, este mismo problema, fue Clarence Finlayson, quien manifestó una clara preocupación por el sentido de nuestra historia americana y, en especial, por nuestro destino intelectual. Finlayson intenta ocasionalmente definir las condiciones para el surgir de un pensamiento filosófico auténticamente latinoamericano. Por lo pronto, rechaza la importación de sistemas extranjeros que pueden no responder a nuestras necesidades intelectuales. "Nuestros pensadores", escribe, "no hacen sino repetir hasta la fatiga las cogitaciones de los filósofos europeos, trasplantados y manoseados sin paso por cendales ni coladores. Ultimamente ha caído en la moda hablar a lo Heidegger, pensar en su estilo existencialista con palabras castellanas, sin reparo en la esencia de nuestros fenómenos y nuestras cosas"⁸. Si la esencia de nuestros fenómenos y nuestras cosas es distinta de la esencia de los fenómenos y cosas alemanes, ello se debe a que la filosofía es, para Finlayson, algo que nace de los pueblos, de sus instituciones, de sus problemas, de sus paisajes. La filosofía no es para él tarea de solitarios que trabajan en el distanciamiento recíproco, sino más bien de ciertas élites intelectuales cuya función es verter sus ideas sobre los pueblos. "Cuando una teoría filosófica deviene la expresión de una clase o de una agrupación, se decanta en el sentido social y se hace entonces un componente histórico"⁹. De esta manera, la América Latina, que ya cobra conciencia de su individualidad histórica, está a punto de engendrar su propia filosofía. "Creo que pronto daremos una nueva filosofía"¹⁰, declara con optimismo y confianza nuestro autor.

Lo único malo es lo siguiente: si bien no podría documentarlo, por no tener la paciencia de iniciar la búsqueda bibliográfica correspondiente, tengo con todo la impresión de haber leído cosas muy semejantes en los

⁷ H. Giannini, *Soledades asociadas*: Dilemas, Año I, N° 1, Agosto, 1966.

⁸ C. Finlayson, *Antología*: Prólogo y

selección de Tomás P. Mac Hale, Santiago, 1969, pág. 33.

⁹ *Ibid.*, pág. 41.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 34.

artículos que don Andrés Bello publicaba en mil ochocientos treinta y tantos, exactamente cien años antes de Finlayson. También entonces se veía venir el gran florecimiento de nuestra cultura, con el nuevo mensaje que la joven América habría de entregar al Viejo Mundo. Nuestras repúblicas, que recién daban sus primeros pasos en la vida política independiente, estaban dominadas por el optimismo propio de la juventud. Sin embargo, transcurridos ciento cincuenta años desde entonces, Europa continúa a la espera de nuestro mensaje, y entretanto nos entrega periódicamente nuevas y nuevas obras maestras de ciencia y de filosofía para que tengamos con qué matar el tiempo que pasa. ¿Deberá Europa seguir esperando?

A esta pregunta no me compete responder aquí, porque su respuesta sólo podrá consistir en que los pensadores de nuestra América exhiban los conceptos y categorías con que ellos contribuyen a iluminar el modo de ser sudamericano y su inserción en la realidad no europea en que él se despliega. Sólo me resta, por lo que entiendo, precisar y comentar algo sobre este presuntamente rotundo y categórico “no” que, según el profesor Giannini, sería mi respuesta a la pregunta acerca de si puede hacerse filosofía en Latinoamérica. Al respecto debería decir lo siguiente:

a) Nunca he negado que en América Latina se haga filosofía en el sentido de que en ella se enseña, se divulga, se comenta y se discute la filosofía entendida en su forma tradicional. Pero no es éste el punto que objeta el profesor Giannini.

b) Con respecto a la posibilidad de que surja en América Latina un pensamiento filosófico propio creador, es decir, original, creo necesario hacer ante todo la siguiente aclaración: no llamo “original” a una proposición que nunca antes haya sido enunciada, sino a una proposición que sirva de origen a desarrollos ulteriores del pensamiento, esto es, que sea originante. Ya Cicerón, hace muchos siglos, y más tarde Kant, dudaban de la posibilidad siquiera teórica de una originalidad consistente en decir lo todavía no dicho, porque pensaban que, entre tantas afirmaciones como han sido hechas, es altamente improbable encontrar alguna que no repita o se asemeje a otra anterior. La buscada originalidad de nuestra filosofía consiste, por tanto, en hacer posible un pensamiento que podamos sentir y reconocer como nuestro, y que no pueda ser identificado sin más con la imponente tradición filosófica greco-europea.

c) La originalidad en el sentido anteriormente señalado no se opone necesariamente a la idea de una continuidad en la tradición filosófica. Así, por ejemplo, el pragmatismo norteamericano es evidentemente un aporte original de los Estados Unidos, pero tan íntimamente vinculado

con la filosofía europea moderna, tanto en sus orígenes como en sus proyecciones, que no cabe destacarlo como un producto ajeno a dicha tradición. Hasta hace varios años yo pensaba que esta originalidad de la continuidad era la única legítima a que debería aspirar el pensamiento filosófico latinoamericano si es que quería alcanzar alguna. Con todo, poco a poco empecé a vislumbrar la noción de que acaso la función del pensamiento filosófico podría estar absorbida en la América Latina por otros quehaceres, como por ejemplo, la poesía y la novelística¹¹, o aun, como lo ha insinuado recientemente Grassi, la historiografía. Ello no obsta, sin embargo, para que la formación filosófica, en su sentido tradicional y académico, retenga un papel importante para nosotros, como he procurado mostrarlo en este artículo, en cuanto adiestramiento en la elaboración y uso de conceptos que permitan esclarecer el peculiar modo de ser del hombre latinoamericano en su mundo propio. Y aun para hacer posible una "traducción" de lo eventualmente ganado en otros géneros literarios al lenguaje conceptual de la tradición filosófica académica.

d) En virtud de lo dicho, sólo revelaría un complejo de inferioridad nuestro la pretensión de que un pueblo no adquiere una individualidad mientras no filosofe a la manera de Platón, de Descartes o de Hegel, es decir, de acuerdo con las normas de la tradición filosófica greco-europea, que por lo demás no es ni panhelénica ni pan-europea. Pueblos hay que han hallado su expresión propia en la literatura religiosa, en el derecho, en la mitología, en la epopeya o en la novelística, sin que por ello la historia les haya negado el reconocimiento de su original personalidad. Se introduce así, a mi juicio, una cuestión semántica. Una será la respuesta que habremos de dar a la pregunta por el quehacer filosófico en la América Latina si definimos a la filosofía como aquello que han hecho un Aristóteles, un Kant o un Heidegger, y otra si entendemos por filosofía cualquier actividad intelectual en que un pueblo expresa su identidad. Pero no es mi intención entrar aquí en una discusión acerca de las acepciones correctas de los términos, puesto que ellas dependen de definiciones que poseen una buena medida de arbitrariedad. (Para evitar malas interpretaciones, recalco: de arbitrariedad, y no de capricho antojadizo).

Esto con respecto al "no" que me atribuye mi colega. El resto, se lo dejo a juicios más penetrantes que el mío.

¹¹ Esto ya lo había insinuado en un breve artículo titulado *¿Filosofía hispanoamericana?*, escrito en 1972 ó 1973

y publicado en Meridiano, Año I, Nº 1, 1974.