

LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

CARLOS COSSIO
Argentina

I. *Exordio*

Desde hace tiempo el tema de una filosofía latinoamericana está en el diálogo de todos los centros de alta cultura de nuestro subcontinente. Hasta hoy los resultados son insatisfactorios porque ni siquiera hay una concordancia sobre lo que, con justo título, aquella expresión puede significar. El diálogo está polarizado en dos tesis que me limitaré a mencionar, pues no me siento obligado a examinarlas en este ensayo atento a que las encuentre recíprocamente bien desestimadas por los defensores de la tesis contrapuesta.

Prefiero ir directamente a las cosas mismas auxiliándome con las ideas metódicas que mi teoría de la opinión pública (*La opinión pública*, 4a. ed., Buenos Aires, Ed. Paidós, 1973) ha fundamentado descriptivamente para esclarecer estructuralmente la problemática de la vida social y de la vida histórica.

Y también —de nuevo fiel a aquella consigna fenomenológica— deseo advertir desde un comienzo que aunque siempre mi desarrollo sobreentiende directamente que en nuestra cuestión está aludida la filosofía general en primero y en último términos, yo trabajo el problema refiriéndome cada vez *in limine litis* a la filosofía del derecho, no sólo para mostrar que también es aquél un problema de cualquier filosofía especial (por lo cual podría exhibir en ellas una maduración diferente de la alcanzada en la filosofía general), sino sobre todo por las ventajas que me da el hecho de que la situación de la filosofía general relativa a nuestro problema en la América Latina, es inferior a la que en esta misma comarca ostenta la filosofía del derecho. Tomando entonces a esta última como hilo conductor del análisis, obtengo una visión binocular que muestra en relieve algo del mayor interés para quienes tienen la representación académica del problema general.

El problema, por esencia, presenta primero la articulación de una

idea original en una circulación histórica; o diciéndolo con más precisión: presenta la articulación contingente de una idea original como descubrimiento entitativo en una circulación histórica como asunción teórica. Y luego la peripecia positiva o negativa de esta circulación, según que la filosofía general esté a nivel o en desnivel con la filosofía especial paralelamente comprometida en concreto con el mismo asunto. Sin la visión binocular, esta peripecia quedaría inadvertida. Y la filosofía del derecho latinoamericana, por su unicidad, está en condiciones de probar que es una de las cosas espirituales de esta área a la cual hay que llegar cuando se trata de ir a las cosas mismas.

II. *El problema*

La cuestión general es ésta: ¿Cómo la filosofía del derecho puede ser latinoamericana, si la filosofía de por sí se tematiza con universalidad geográfica e histórica a pesar del localismo de geografía e historia? ¿Cómo puede serlo si la filosofía del derecho en manos de un filósofo tiene que ser siempre pura y simple filosofía, por cuanto su esfuerzo por una tematización radical del derecho se quedaría corto si a la par no significare pura y simplemente la tematización filosófica, aunque lo fuere en la coyuntura jurídica?

Así las cosas, no ha de tratarse de biografíar a ciertos hombres de una comarca por lo que ellos, como intelectuales, hubiesen escrito o difundido. Esto puede ser un capítulo de la historia social de esa comarca que nos mostraría fundamentalmente cómo ha repercutido el pensamiento filosófico extranjero entre sus estudiosos de filosofía. Se trataría en rigor más de la expansión e influencia de ese pensamiento foráneo que no de la existencia de un pensamiento vernáculo; fenómeno social, por lo demás, constitutivo de áreas culturales mayores que las áreas originarias. Así el Occidente filosófico cubrió tempranamente toda Europa y toda América.

Tampoco ha de tratarse de mitificar el pasado nacional asignándole una misteriosa entidad aborígen que, si bien inédita todavía cuando no esotérica además, viene postulada como universal por su espíritu resultando así adecuada para que los mistagogos encuentren en ella todo lo que pudieren apetecer. Así las cosas, para un mistagogo la cuestión sería poder hablar de la filosofía azteca y para otro de la filosofía quechua. Pero cabe que un tercer mistagogo señale que la referencia originaria no es a las filosofías azteca o quechua, en rigor inexistentes, sino al mito azteca o al mito quechua; en cuyo caso bastaría referirse al mito "X" como base "filosófica" para desbarrar

de la misma manera, servido sólo por una cosmovisión más antojadiza y residual que cierta y suficiente.

A mi juicio el problema es otro y se plantea con extrema sencillez del siguiente modo: Descartes encontró un tema universal para filosofar, Hume también; Kant también. Y así algunos otros más, por ejemplo Platón o Husserl, Aristóteles o Heidegger. La universalidad de ellos es indiscutible; el análisis nos muestra la profundidad e importancia de sus tematizaciones; la fecundidad histórica de éstas descarta toda sospecha de que su expansión hubiere sido únicamente el producto de una moda filosofante. Sin embargo, a pesar de esta universalidad filosófica que se contiene en lo que les cupo tematizar, Descartes nos presenta filosofía francesa; Hume, inglesa; Kant, alemana. ¿Por qué?

Pues porque cada uno habla de sus problemas como los siente y los piensa por lo que en ellos ve. Y este sentir y este ver no dejan de ser biográficos por el hecho de ser, además, históricos. Como hombre cada filósofo está embebido de lo que, “al coexistir”, su mundo social le ha brindado para “comunicarse”, para “tomar situación”, para “darse formas” a sí mismo. Estas tres cosas actúan como un eco en los ensimismamientos de quienes son capaces de ensimismarse. Ese eco suena entonces en ellos como las armónicas que se desprenden de la caja de resonancia de los instrumentos musicales, “adjetivando” a la melodía que las provoca y en la que ellas se integran.

Ahora bien, este esquema fundamental con sus dos elementos, uno sustantivo y otro adjetivo, nos resuelve el problema de una filosofía del derecho latinoamericano (y de la misma manera, *mutatis mutandi*, el de una filosofía latinoamericana en general), esclareciendo, por de pronto, su legítima posibilidad y dando con ello, luego, el criterio para verificar objetivamente su “existencia” si la hubiere.

III. *Requisito objetivo como onticidad*

El requisito primordial para poder hablar de una filosofía del derecho latinoamericana es que en esta área geográfica se haya “estrenado” por lo menos un planteamiento nuevo de absoluta “universalidad” filosófica sobre algo “fundamental” concerniente al derecho. La filosofía del derecho latinoamericana no está en las ideas foráneas, universales o no, que fueren aceptadas en esta área por sus filósofos y juristas, sino, al revés, en las ideas vernáculas de esta área, universales o no, que fuesen acogidas en otras áreas con este epíteto denominativo: “latinoamericanas”. Aunque va de suyo que si tales ideas carecieran de universalidad filosófica, hay muy poca razón para que

lleguen a otras áreas y sean acogidas por los estudiosos para integrarse con ellas. De cualquier manera, a este efecto estas ideas han de ser desconocidas en otras áreas para exhibirse como algo originario del área vernácula en donde habrían tenido su iniciación. Tampoco pueden ser unas ideas cualesquiera sino ideas fundamentales para la problemática filosófica, lo que significa, entre otras cosas, una garantía de fecundidad como apertura de horizontes para la investigación. Si hubiere más de una idea filosófica con este volumen temático (sea en un mismo momento, sea a lo largo del tiempo), tanto mejor, claro está: más vigorosa resultaría la calificación de “latinoamericana”. Pero al menos una idea madre de esta especie no puede faltar. La legitimidad de la calificación depende de que por lo menos “una idea” filosófica llene los requisitos de “existencia”, de “originalidad”, de “fundamentalidad” y de “universalidad” que más arriba ya he reclamado. Ellos colocan a la calificación más allá de lo que sería la pasajera vigencia de una moda.

IV. *Requisito objetivo como historicidad*

Pero ha de darse una segunda condición estructural igualmente inexcusable. Es necesario que los estudiosos del área latinoamericana, en cantidad suficiente asuman y compartan aquella idea filosófica. El tema se subsume ahora en el de “la circulación” de las “ideas históricas” según emerge de mi teoría de la opinión pública. Lo expongo en detalle en un capítulo de mi libro *El humanismo occidental y su radicación egológica*, de próxima aparición. En forma dogmática puedo aquí sintetizar lo pertinente de este modo: Las ideas históricas circulan de dos maneras y en dos planos diferentes según ellas sean teoréticas o axiológicas: las ideas teoréticas como “historia filosófica” sustentada por la opinión técnica y las ideas axiológicas como “historia social” sustentada por la opinión pública. La opinión popular, que es la de las masas (antaño sin masificación y hogaño masificadas), es ajena a toda circulación histórica de ideas porque está fuera de ideas históricas. Por principio no puede tenerlas; sus ideas son meramente biográficas. Las masas intervienen en la historia con sus hechos (mano de obra como fuerza de trabajo, costumbres, preferencias sensoriales, modas, inventos ocasionales emergentes de sus hábitos, etc.). Pero aquí yo me refiero limitadamente a las ideas históricas y al papel que ciertos individuos cumplen mediante ellas, considerando que la historia no se hace solamente con ideas pero que tampoco puede hacerse sin ellas.

Ahora bien, la historicidad no es un elemento integrante de las

ideas como una parte de ellas, refiriéndonos a lo que ellas en sí mismas son. Las ideas sólo son significaciones, y de ninguna manera la historicidad de ellas es hechura del taumaturgo que las crea para expresar con ellas lo que él hubiese descubierto en el ente. La historia es actuación de un “nosotros”. La historicidad le adviene a las ideas por obra de quienes, en correspondencia con las ideas del taumaturgo, las asumen y comparten o las rechazan con una suficiente dimensión colectiva que todos ellos constituyen conjuntamente como un “nosotros”. Tratándose de ideas teóricas ese “nosotros” tiene que organizarse en el seno de la “corporación de los técnicos correspondientes, comenzando como una minoría ponderable. Tratándose de ideas axiológicas, en cambio, aquel “nosotros” tiene que constituirse en el seno del público selecto definitorio de la opinión pública.

Hay un curioso fenómeno histórico, generalmente desatendido por los estudiosos a no ser en sus aspectos anecdóticos, que confirma tanto mi tesis acerca de la historicidad de las ideas históricas (su historicidad les adviene por obra del compromiso existencial que a su respecto toman quienes las asumen y quienes las rechazan), cuanto la de la estructura que determina la circulación histórica de ellas (las ideas teóricas, como historia filosófica, circulan en el ámbito de la opinión técnica, y las ideas axiológicas, como historia social, en el ámbito de la opinión pública). Es indispensable hacerse cargo de él para comprender rectamente la conjunción contingente de una importancia teórica y una importancia histórica que se da en nuestro problema al admitir la calificación de “latinoamericano”. Me refiero al fenómeno de ideas fundamentales históricamente embotelladas, esto es, de ideas que quedan afuera de la historia como si no existieran no obstante su objetiva importancia futura. En la historia filosófica al igual que en la historia social, los casos de ideas históricamente embotelladas son mucho más frecuentes que lo que la gente cree, pues se trata, en cierto sentido, de un fenómeno permanente integrante del curso histórico de las ideas históricas.

Recordemos algunos ejemplos superlativamente elocuentes: Aristarco en el siglo III a. de C. sustentó la idea del sistema heliocéntrico; pero ésta adquirió su ser histórico 1700 años después cuando Copérnico la redescubre y cuenta con secuaces que le dan respaldo histórico a su redescubrimiento. Asimismo, el descubrimiento y descripción de la trompa de Eustaquio que Alemeón efectuó en el siglo VI a. de C., permaneció fuera de la historia por 2200 años hasta que Bartolomeo Eustaquio la redescubre en el siglo XVI, contando también con el respaldo histórico de sus secuaces. Igualmente el descu-

brimiento de la sexualidad vegetal efectuado por Teofrasto en el siglo IV a. de C. demoró 2000 años para entrar en la historia cuando Próspero Alpini la redescubre en el siglo XVI contando también con respaldo histórico.

Descubrimientos primigenios de esta especie documentan una historia que no fue vivida pero que en cierto sentido pudo haber sido vivida. Se trata, sin duda, de que la historia que resultó efectiva por haber sido vivida, habría sido vivida de otra manera si no se hubiese dado el embotellamiento histórico de ciertas ideas. Una cosa es que no haya proyectos sobre el futuro por falta de ideas adecuadas y otra que, habiendo ideas adecuadas, la conducción social sea ciega para ellas y ellas no jueguen en la visión del inmediato futuro. Con esto no es cuestión de divagar sobre alguna utopía, sino de señalar un tiempo socialmente perdido por las generaciones que no supieron entrar en posesión de ellas en razón —digámoslo así para decir vagamente algo que atañe a la verdad axiológica de la historia y que merece un mayor análisis— de la obnubilación de la opinión técnica o de la insensibilidad de la opinión pública.

Todo el mundo sabe lo que significa perder sus oportunidades. Y sobre esta base es fácil comprender cuánto el triunfo en la vida depende del repertorio de ideas idóneas que el cuerpo social tuviere para avistar el futuro y poder tematizarse a sí mismo como futuridad. Por eso la escasez de ideas significa por anticipado un futuro socialmente menesteroso y la desnutrición intelectual del cuerpo social es el comienzo de toda decadencia por falta de percepción del porvenir.

En fin, nuestra América Latina tiene felizmente una fisonomía común (más sociológica que histórica), suficientemente común como estructura social apta para la circulación regional de ideas históricas, las que, por su universalidad, si ya existieren, todos podríamos compartir de alguna manera no obstante darle a esa universalidad una resonancia regional en razón de aquella común estructura social. Esta circulación de ideas históricas nos interesa de modo especial porque cumple como función un destino: el de habilitar cauces a las oportunidades históricas que una situación contuviere en idea, como consecuencia de algún conducente descubrimiento previo, en la medida en que la circulación de ideas en sí misma es cosa necesaria para evitar un semejante embotellamiento de ellas.

latinoamericana autoriza

Concedamos ahora como hipótesis —no creo que sea algo muy descabellado— que en el área teórica de la América Latina, la filosofía del derecho sea, hoy, por la altura y la originalidad especulativas alcanzadas en sus universidades, una zona privilegiada para la maduración de aquel destino inherente a la circulación de las ideas históricas. Si este destino significa en general no perder las oportunidades por causa de un malhadado embotellamiento de ideas, entonces en nuestro caso quizás significaría, de acuerdo a la hipótesis concedida, una justificación, con evidencia, de nuestra rectora personalidad intelectual en un dominio de la cultura occidental tan prominente como es el de la justicia y el derecho.

Pero la hipótesis no concede tanto. La hipótesis sólo sirve para destacar que si no hubiese una circulación latinoamericana de nuestras ideas iusfilosóficas promovida y efectuada por los correspondientes técnicos de nuestra área, no hay tampoco ni podría haber una iusfilosofía latinoamericana por muy calificado que fuere el pensamiento de sus iusfilósofos individualmente considerados, porque a estas ideas les estaría faltando entonces el tinte regional que proviene de aquella específica estructura circulatoria de nuestra región y sólo de ella, como expresión de una asunción vernácula de algo también vernáculo: una plural asunción vernácula de algo singular vernáculo también. La hipótesis sirve, en consecuencia, para denunciar el riesgo en que parecen estar los iusfilósofos latinoamericanos de perder la oportunidad de ganar su personalidad intelectual frente a sus pares del Occidente, por estar de hecho embotellando las ideas iusfilosóficas universales que ya hubieren nacido en el área latina de nuestro continente.

Parece así ser una cuestión crítica en este momento de nuestra historia intelectual, que la opinión técnica del ámbito filosófico latinoamericano no pierda la oportunidad histórica que hoy visiblemente tiene. Oportunidad de hacer circular y enriquecer una tematización fundamental sobre la justicia y el derecho en la medida en que esta tematización haya acreditado que puede despertar la curiosidad filosófica de la perspectiva mundial operante en los tradicionales centros máximos de cultura, y en la medida en que esa tematización contenga alguna dimensión representativa de una neolatinidad emergente en esta parte del mundo.

VI. *La circulación histórica de las ideas*

En resumen: se trata fundamentalmente de que la opinión técnica de todo nuestro subcontinente sepa ganar su autoconciencia histórica tanto como ha ganado ya su conciencia teórica. Esto último es evidente; lo prueba el nivel informativo y mediativo alcanzado por sus mentes más calificadas. Pero no es tan evidente lo primero. Entendámonos:

La conciencia histórica de los filósofos y iusfilósofos latinoamericanos acerca de la propia historia filosófica que algunos ya hubieren promovido y puntualizado y que todos podrían estar constituyendo y sosteniendo con su actuación intelectual —por cierto de comprensión y crítica—, es deficitaria comparándola con la conciencia teórica por ellos alcanzada respecto al “qué” de los grandes temas filosóficos de la filosofía de todos los tiempos.

No hay propiamente —pues no opera ni así se la promueve— una circulación histórica de las ideas teóricas con sólo evocar sin ninguna asunción, esto es, por igual, a un mismo nivel y de adiafórico modo como si se tratara de una datología biográfica, a todos los que meramente exteriorizan su vocación filosófica en forma escrita. Acaso alguien piense salvar con esto la neutralidad de la actitud comunicativa que toma, sin percatarse de que con ello actualiza una neutralidad escapista, la que es una falsa neutralidad en la medida en que ella le quita su responsabilidad a quien así evoca —esa responsabilidad axiológica inherente a la vida histórica—, llegando a la absurda pretensión inmanente de que él, también personaje a la vez de esa historia intelectual, estaría haciendo su propia historia sin vivencia histórica.

La circulación histórica de las ideas es un acto filosofocante para quien lo pone en marcha; o sea, es un acto de responsabilidad intelectual para él que lo ejecuta. Esto significa que aquella evocación debe subrayar las diferencias e identidades que hacen a la vida filosófica de las ideas evocadas, pues con estos subrayados influyen ellas en el evocador que vive su propia vida al hacerlas circular históricamente. Así cuentan, por ejemplo, en la historia viviente, el diferente vigor de las personalidades referidas, la importancia relativa de unas y otras ideas, la originalidad de ellas mayor o menor, sus consecuencias teóricas y prácticas, el volumen por ellas alcanzado en su área sociológica como adhesión y como resonancia; y todavía, como impacto expansivo, el cotejo con las ideas pertinentes o el contraste con el silencio paralelo, vigentes en el resto del Occidente sobre el mismo tema.

Así como el filósofo filosofa cuando asume la tarea de conocer la temática intelectual de su vocación (con ello hace él mismo su —vívi-

da o lánquida— teoría para sí), así también él tiene que filosofar como filósofo cuando asume su propia historia intelectual (con la que da situación —real o imaginaria— a aquélla su teoría para sí).

VII. *Dos clases de filósofos*

Una vez determinados los dos requisitos esenciales que, al conjunarse, legitimarían referirnos a una filosofía latinoamericana, podemos verificar qué ocurre a este respecto en la América Latina considerando que en su grupo filosófico hay filósofos de la filosofía general y filósofos de todas las especialidades, y considerando también que la circulación de las ideas teóricas del campo filosófico en la forma de diálogo, alcanzaría su óptima actualización si el diálogo lo fuese entre todos ellos. Pero esto requiere, por un lado, que cada uno domine lo suyo, esto es, que el filósofo de la filosofía general conozca perfectamente la temática básica de esta filosofía y que el filósofo de una filosofía especial conozca perfectamente también la temática básica de su filosofía y, por otro lado, que cada uno tome contacto con el otro, esto es, requiere que el filósofo de la filosofía general conozca “suficientemente” el quid de la temática básica de la filosofía especial que estuviere en juego y que a su vez el filósofo de esta filosofía especial conozca “suficientemente” el horizonte de la temática básica de la filosofía en general.

Conviene perfilar bien la contextura filosófica de estas dos clases de filósofos:

Supongamos un iusfilósofo que, por cualquier razón —filosófica o no—, esté enrolado en la línea fenomenológico-existencial, esto es, de Kant a Husserl y de Husserl a Heidegger. El tiene que dominar esta filosofía tanto como el que más y en tal sentido él y el filósofo de la filosofía general estarían de igual a igual: ambos han de conocerla al máximo nivel, cosa que les incumbe, a uno por haberla asumido y al otro por ser una posición básica de la filosofía general y ser él un representante de ésta.

Pero junto con esto el filósofo de la filosofía general —y ésta es su ventaja— conoce al pormenor con igual dominio todas las otras posiciones fundamentales que han aparecido en la historia del pensamiento, y esto no sólo porque hasta allí llega su curiosidad vocacional sino además porque para él, en la historia de la filosofía se constituye uno de los problemas definitorios de él mismo del cual quedaría marginado sin aquel repertorio.

En cambio, el iusfilósofo (o el de otra especialidad) puede, a tales respectos, limitarse a un conocimiento simplemente suficiente, tanto

refiriéndonos a una posición clara y segura del sentido básico de los otros grandes sistemas filosóficos, cuanto a la posesión de la historia de la filosofía como despliegue de una autoconciencia racional adecuada para instaurar y cuestionar el problema del fundamento en cualquier nivel. Para el filósofo de una especialidad esto le significa ver a su propia filosofía dentro de un horizonte. Y sin esta referencia periférica, el filósofo de una especialidad flota a la deriva, pues la necesita para apreciar si la fundamentación que le otorga su filosofía es, como fundamento, más o menos consistente que la que ofrecen las otras filosofías básicas. La fenomenología del iusfilósofo de nuestro ejemplo presenta la contrafaz de su inherente sentido en esta polémica con esas otras filosofías; lo que en ella hubiere de verdad le es inmanente, pero lo que en ella fuere maduración y superioridad tiene la visibilidad de aquel horizonte. La fenomenología de nuestro iusfilósofo dejaría de ser filosofía si sólo fuese un manejo escolástico de textos aislados desglosados de su contexto sistemático. La fundamentalidad del fundamento que la fenomenología (como toda filosofía) pretende abonar depende, claro está, de este contexto suyo; pero también depende de que no haya otro mejor fundamento a extramuros de este contexto.

En “pendant” con esto, el filósofo de una filosofía especial —y ésta es ahora su ventaja— tiene, en nuestro ejemplo, que venir provisto como científico del pleno conocimiento de una rama al menos del derecho positivo, lo cual le permitirá modular y escrutar en detalle las variantes y pormenores iusfilosóficos de carácter ontológico, lógico, gnoseológico, axiológico e ideológico que en estas áreas la fenomenología, por ir a las cosas mismas, podría descubrir, describir y expresar. En una palabra, el filósofo del derecho puede desplegar su iusfilosofía como esa ciencia eidética que estaría a la base de la ciencia empírica del jurista que él trae consigo como caso ejemplar para hacerse cargo a un tiempo, sobre el dato bruto, de lo jurídico en su ser y del ser de lo jurídico. La imagen de lo jurídico en su ser que la ciencia empírica del jurista presenta, aparecería en aquellos cinco planos, al ser reducida por las correspondientes “epojés”, dejando ver el ser de lo jurídico en su ente, en su logos, en su valor como verdad, en su verdad como valor y en su error como ideología.

En cambio, el filósofo de la filosofía general está requerido aquí por un conocimiento suficiente que no solamente le asegure su seriedad intelectual en los trances, a veces ineludibles, de referirse a las problemáticas especiales, sino también por la para él necesaria posesión del quid de toda filosofía especial sin cuya tenencia él mismo resultará infiel a la dimensión totalizadora y sistemática que yace en

la idea de una filosofía general. Esta tarea de totalización sistemática que atañe a la filosofía general no puede, obviamente, desentenderse de ninguna actitud filosófica de fundamentación; pero por la misma razón tampoco puede desentenderse de ninguna problemática especial cuyo quid defundamentalice una fundamentación admitida por la filosofía general. Esta competencia jurisdiccional relativa a la defundamentación de la fundamentalidad de su “fundamento”, que no puede serle negada en principio ni por decreto a ninguna filosofía especial, resulta ser así una jurisdicción compartida por ambos filósofos en la esfera de la especialidad en juego.

Resumiendo: En un posible diálogo entre estos dos tipos de filósofos, cada uno estaría así en el pleno dominio de lo suyo en nuestro ejemplo, con la común visión fenomenológica, y en contacto suficiente en lo demás como para ser fecundo uno para el otro, en aquello en que cada uno sobrepasare al otro. Así se compartiría la problemática fenomenológica de la fundamentalidad del fundamento en juego, bajo la rectoría del iusfilósofo respecto de una eventual alteración e incluso defundamentación de la fundamentalidad hasta entonces admitida del correspondiente fundamento y al propio tiempo bajo la rectoría del filósofo general respecto de la alteración, aceptable o inaceptable, del horizonte filosófico que esto pudiere comportar.

Puede ocurrir que el diálogo que nos interesa como conciencia “teorética” esté así equilibrado, pero puede ocurrir que no lo esté por falencia de lo requerido en segundo término a los primeros o en primer término a los segundos de estos protagonistas, en cuyo caso les toca cargar con la responsabilidad de un embotellamiento de ideas históricas a los filósofos de la filosofía general y no a los de las filosofías especiales, en cuanto que faltándoles ese conocimiento suficiente de la filosofía especial que se les exige en el caso a los primeros, el correspondiente diálogo les resulta imposible, sin duda; pero no les sobreviene por eso una cancelación de su personalidad filosófica porque eso que les falta no es todo lo que de filosofía habría en ellos. En cambio, la falta de ese conocimiento pleno de la fenomenología como filosofía general que se les exige a los segundos y sin lo cual se viene abajo lo que en ellos habría de filosofía para su filosofar, significa que ellos en rigor no son filósofos, por lo cual pierden su personería para todo diálogo filosófico en la medida en que con semejante carencia, cada uno se elimina automáticamente a sí mismo.

Veamos más de cerca esta paradójica cuestión: ¿Qué decir entonces si con relación a la filosofía general, no hubiera adentro ni afuera de nuestra área geográfica un reconocimiento dominante de estar

frente a una filosofía latinoamericana? ¿Cómo explicar este tácito juicio negativo?

Hagamos una hipótesis al solo efecto de esclarecer el módulo de las respuestas posibles, pues caben varias respuestas aunque nos sirvamos solamente de una como hilo conductor. Podría decirse, en efecto, que los filósofos latinoamericanos de la filosofía general aún no han encontrado por su cuenta una idea vernácula de primera magnitud filosófica cuya tematización sería de interés para todo el Occidente por la Universalidad de su contenido. Pero aunque esto fuese cierto, no sería todo. Integrando la realidad filosófica latinoamericana cabe suponer todavía que en alguna esfera especial —digamos en la filosofía del derecho—, se hubiese hallado una idea de esta categoría; hallazgo del cual, en la hipótesis, nuestros filósofos de la filosofía general no se habrían anoticiado como consecuencia de un prejuicio en ellos frecuente, a saber: suponer que ningún tema de la filosofía general consiente ser debidamente tematizado desde una filosofía especial, atento al carácter de barrio suburbano de la urbe filosófica que ellos asignan a toda filosofía especial. Les cuesta concebir que una filosofía especial pueda servir también —y servir muy bien— a la investigación filosófica general; les cuesta hacerse cargo, sin duda por falta de una experiencia de semejante especie, que una filosofía especial puede actuar como caso gnoseológico ejemplar y que, en tal sentido, brinda una experiencia eidética óptimamente conocida por el filósofo con ella familiarizado precisamente como especialista.

De cualquier manera no hay ninguna razón de principio que impida que algún iusfilósofo, con motivo del conocimiento por comprensión atinente al Derecho, haya elaborado con originalidad una total gnoseología del comprender, por esa originalidad más amplia, más completa, más operante y más convincente que todo cuanto en Occidente se ha dicho hasta ahora sobre este tema. De igual modo cabe suponer que ese iusfilósofo, tras descubrir un peculiar logos de la conducta, haya podido contraponerlo al logos del lenguaje y formular una lógica del deber ser con una autenticidad en cuanto razón práctica de que carece la combinatoria deóntica, fuera por eso de consecuencias para la praxis. O cabe suponer que ese iusfilósofo, con motivo de la axiología de la justicia, haya superado la antinomia imperante en la doctrina entre el objetivismo y el subjetivismo de los valores, instaurando una teoría axiológica general absolutamente renovadora de este magno problema filosófico.

VIII. *Combinación de las exigencias objetivas y subjetivas*

Estos ejemplos ilustrativos, donde es palmaria la contribución heurística por parte de un filósofo de alguna especialidad, nos permite perfilar con mayor precisión el tema de la filosofía latinoamericana con su doble exigencia “objetiva” que la justificaría como tal, a saber, “una idea” taumatúrgica por parte de alguno de nuestros filósofos como aporte heurístico original y “una circulación” histórica de este aporte teórico como diálogo entre todos ellos. Pero este diálogo, complicando por igual a filósofos de la filosofía general y de las filosofías especiales, reclama de ellos, como ya se puntualizó, una doble exigencia “subjetiva”: por un lado, que los filósofos de uno y otro grupo tengan, individualmente, un “irreprochable” dominio de lo filosóficamente suyo y, por otro lado, que cada miembro de un grupo tenga, para establecer su contacto con el otro grupo, un conocimiento “suficiente” de la temática fundamental que atañe al otro grupo.

Así las cosas, el problema concreto es esclarecer ahora lo que ocurre con la circulación histórica de estas ideas filosóficas en el caso de que la exigencia subjetiva en juego faltare por un lado o por el otro. La doble exigencia objetiva contiene, como combinatoria, cuatro posibilidades: 1. circulación histórica plena, 2. circulación histórica espuria, 3. embotellamiento histórico y 4. vacío histórico; esto es, dos posibilidades con circulación (1 y 2), dos con aporte heurístico (1 y 3), dos sin circulación (3 y 4) y dos sin aporte heurístico (2 y 4). En este marco objetivo, ¿qué configuran con su aporte los aludidos filósofos deficitarios?

El filósofo de las especialidades que carezca de su una y única auténtica asunción filosófica general (propia o ajena), no puede filosofar de ninguna manera porque no es un filósofo; ateniéndonos a él, hablaríamos entonces de un vacío histórico como filosofía latinoamericana. Pero el filósofo de la filosofía general que no estuviese al tanto de las ideas universales descubiertas y expresadas en los ámbitos de las filosofías especiales, obstruye la circulación histórica de ellas en la medida en que su personalidad de filósofo subsiste a pesar de aquellas lagunas; ateniéndonos a él ahora podríamos hablar, en consecuencia, de un embotellamiento histórico como filosofía latinoamericana y, con ello, también de la pérdida de sus propias oportunidades de jerarquizarse por parte de los filósofos latinoamericanos de la filosofía general en el sentido de su diferenciación mundial dentro de la historia “social”. Y no surge ninguna dificultad para comprender que si hubiese ideas filosóficas universales oriundas de la

América Latina, a las cuales nuestros filósofos, fieles o infieles a ellas, tematizaran, habría de hablarse respectivamente de una circulación histórica plena o de una circulación histórica espuria como filosofía latinoamericana.

En una palabra: tematizando el problema de la circulación de las ideas históricas, la precedente combinatoria nos ofrece para ese tema las siguientes posibilidades estructurales de base biográfica:

1) Plena circulación histórica: Hay importantes ideas filosóficas vernáculos y hay técnicos que las transmiten con fidelidad porque tienen de ellas una exacta comprensión. Lo que ellos dicen de ellas es lo que corresponde decir para atenerse a ellas. Dentro de la aproximación elegida, se dice todo.

2) Espuria circulación histórica: Hay ideas filosóficas con la doble calificación exigida, pero acompañadas con una transmisión de ellas objetable: los técnicos que las transmiten son infieles a ellas porque las adulteran con la incompreensión con que se las representan al transmitir las. Ejemplo precipuo es el de la impasible "refutación" confesional de toda la filosofía occidental previamente adobada para una crítica tomista. Y *mutatis mutandi* exactamente la misma situación aparece en el fenómeno de la escolástica marxista constituida en este siglo también con pretensiones teoréticas de ortodoxia, aunque algo más permeables que la otra para el diálogo filosófico.

3) Embotellamiento histórico como circulación omitida: Hay ideas filosóficas con la doble calificación exigida, pero no hay ninguna transmisión de ellas porque los técnicos responsables de esta actividad ignoran que ellas existen o padecen de una incompreensión radical acerca de lo que ellas enuncian. De una manera u otra se trata de un silencio que no expresa nada, pero que es tremendo por la frustración histórica que contiene como inactividad en cuanto que resultado.

4) Vacío histórico como circulación imposible: Hay técnicos con activa responsabilidad completa, pero no hay ideas filosóficas que ostenten la doble calificación exigida para legitimar su integración sustantiva en la historia filosófica. No habiendo ideas, no puede haber una circulación de ideas.

En todo caso (va de suyo en razón de lo que llevamos expuesto), no ha de creerse que esta filosofía latinoamericana, en el sentido general que el epíteto adquiere como filosofía genética, tiene que derivar de las elaboraciones filosóficas de nuestros filósofos de la Filosofía general y sólo de sus elaboraciones. También puede derivar legítima y perfectamente, según se ha visto, de los aportes filosóficos con contenido universal elaborados por alguna filosofía especial de cuño latinoamericano, esto es, una filosofía especial puesta en la

tarea de ver simplemente con sus propios ojos —por lo tanto con una visión vernácula, habida cuenta que el ver del filósofo cuando él es él mismo, también está tocado por la singularidad de su coexistencia concreta— lo que hubiere en la base de su campo filosófico sometido a una tematización radical.

IX. *La promoción latinoamericana de la Filosofía general*

Y bien, si nos limitamos a los aportes filosóficos de los filósofos latinoamericanos de la filosofía general, parece fundada la aseveración dominante, por no decir unánime, de que no hay una filosofía latinoamericana. Esta aseveración alude a una infecundidad heurística de nuestros filósofos de la filosofía general, quienes hasta ahora no han presentado una idea vernácula de directo interés temático para la Filosofía occidental. Pero este vacío histórico, que todo el subcontinente estaría viviendo de ser ello todo lo que podríamos decir, no es imputable a nadie porque en ello no hay culpa de nadie ni responsabilidad para nadie. La aparición de un taumaturgo en la filosofía general como encualquier esfera de la espiritualidad humana, es un azar histórico siendo, en tal sentido, una incógnita del porvenir, para subrayar algo —el porvenir— que tanto los pueblos como los hombres “tienen” en la medida de su juventud, pero que por la misma razón solamente los pueblos “mantienen” dada su estructura generacional.

En cambio, debe señalarse paralelamente que esta infecundidad concierne a la opinión heurística, pero de ninguna manera a la opinión técnica; la primera naciendo y dándose siempre como un fenómeno de sustentación individual y la segunda conglobando una pluralidad de personas individualizadas en un fenómeno de sustentación colectiva. Y si por esto cabe identificar al conjunto de los filósofos latinoamericanos de la filosofía general como sector muy prominente de la opinión técnica atinente a la filosofía en este continente, ha de decirse entonces que, en tal sentido, ellos han cumplido magníficamente bien su función primordial, contenida en esta doble enunciación: no desmerecer del nivel mundial impuesto al conocimiento filosófico por la mente occidental y mantenerlo en la América Latina al más alto nivel que consienta nuestro medio social.

X. *La promoción latinoamericana de la Filosofía del Derecho*

Pero además, *last but not least*, ha de decirse que desde hace más de tres décadas hay una filosofía latinoamericana plena y autén-

tica que, aunque ignorada por los filósofos latinoamericanos e ibéricos de la filosofía general, circula llamativamente, sin embargo, como filosofía del derecho. La hay porque esta filosofía del derecho exhibe y tematiza aportes heurísticos vernáculos de alcance filosófico universal como sostén de sus aportes especiales. Y la hay porque estos aportes universales, si bien todavía embotellados para el diálogo entre todos por sordera o inercia de los filósofos latinoamericanos e ibéricos de la filosofía general, circulan sin embargo con entidad propia en la esfera iusfilosófica de Occidente, ahí reconocidos a veces como filosofía general de la cultura y otras veces como filosofía general simplemente. Esta circulación tiene hasta la fecha sus momentos cumbres en Polonia con Jerzy Wróblewski, en Finlandia con Otto Brusiin, en Yugoslavia con Nikola Visković, en Italia con Virgilio Giorgianni, en España con Luis Legaz Lacambra y Antonio Hernández Gil, en Portugal con Luiz Cabral de Moncada y Antonio José Brandao, en Brasil con Antonio Luis Machado Neto. Y que se me perdone omitir toda referencia a mi país por razones muy comprensibles.

XI. *Nombrar e instaurar*

Acaso algún congreso dé su oportunidad a los filósofos latinoamericanos de la filosofía general para redimirse y romper el embotellamiento que nos impide presentarnos en el foro de los filósofos occidentales con nuestro nombre regional. Si ésta fuere una oportunidad para eso, aprovechémosla. Para ellos, la tarea debe comenzar por verificar que no era una hipótesis sino una realidad histórica lo que en esta comunicación apareció en su momento articulado como simples ejemplos de posibilidades analíticas.

Pero tengamos presente que si conseguimos ganar su nombre regional para la filosofía que hacemos entre todos, sea en el orden general, sea en los órdenes especiales, habremos ganado nuestra personalidad filosófica “dentro de la historia social de Occidente”. El nombre, el mero nombre, acredita un acto de instauración en la medida en que en él se contenga un juicio de existencia.