

La filosofía en lengua española (o castellana)

Samuel Manuel Cabanchik [pp. 14-22]

Avatares filosóficos #2 (2015)

filosofia.filo.uba.ar

Nada hay intrínseco ni en la filosofía ni en la lengua española que explique la supuesta debilidad de ésta para la producción filosófica, si se la compara con otras lenguas históricamente dominantes en la disciplina. Sí hay factores históricos y políticos, pero en alguna medida hacemos o rehacemos la historia y, desde ya, la política es algo que se decide y se sostiene, o simplemente se renuncia a ello, pero en todo caso concierne a nuestras fuerzas y a nuestra libertad.

Un territorio, un espacio: límite y posibilidad, materialidad e imagen, diferencia e identidad. Cuando se inquiera sobre la articulación entre lengua y pensamiento —o, como preferiré considerar en estas páginas, entre lengua y filosofía—, la reflexión nos pone ante estas —y otras— determinaciones conceptuales. La cuestión nos afecta de un modo más dramático al especificarlas en relación a la filosofía en lengua española, que es en definitiva el tema que nos concernirá en lo que sigue.

¿Por qué dramática? Porque persiste la debilidad relativa de la filosofía originalmente producida en nuestra lengua, en comparación con la realizada en la mayoría de las otras lenguas europeas y americanas y, presumiblemente, porque no es una situación cómoda o agradable para quienes, precisamente, hacemos filosofía en lengua española.

Para la justificación de la atribución de esta debilidad la evidencia abunda, dentro y fuera de la práctica académica, por lo que tomarnos el tiempo y el esfuerzo de probarla sería redundante y vano. En cambio, estimo que nuestros esfuerzos deben estar dirigidos a explicar, comprender y revertir este estado de cosas.

Estos objetivos suponen asumir tres premisas: que es una situación que requiere explicación y comprensión, que puede ser modificada y que es deseable que lo sea. Las tres premisas podrían ser motivo de controversia, pues habrá quien sostenga, por ejemplo, que se trata de una contingencia de la historia que no impacta ni sobre la filosofía ni sobre la lengua española, o que por alguna razón metafísica no es modificable, o que tal vez no valga la pena intentar revertir este hecho, asumiendo que el pensamiento en lengua española es básica y virtuosamente literario o ensayístico en un amplio sentido, mientras que la filosofía siempre tiene una lengua histórica dominante: el griego en su origen, el latín después, con su largo reinado en el contexto de las lenguas propias de las grandes tradiciones bíblicas, para dar paso en la modernidad, finalmente, a diferentes predominios: el del francés, el del alemán y el del inglés.

En conclusión, proseguiría el argumento, si la historia algún día impone al español, como nueva dominante filosófica entre las lenguas, llegará nuestra hora; si no, continuaremos haciendo filosofía en nuestra lengua, aunque sea traduciendo las lenguas filosóficas de los otros, o bien nos decidiremos a hacer filosofía en la lengua filosófica paradigmática de turno —muchos piensan que esto debe hacerse así hoy día con el inglés—, aunque para todo lo demás usemos el español, como en otro tiempo se usó el latín para lo uno y las lenguas nacionales para lo otro.

Puestos a explicar, algunos hechos de la historia son especialmente relevantes, el principal de los cuales probablemente sea la circunstancia de que cuando se comienza a hacer filosofía en las lenguas nacionales derivadas del latín, la posición de España era más débil en términos de influencia cultural que la de Francia e Inglaterra y, en términos específicamente filosóficos, que la de Alemania —incluso que la de Italia—.

De por sí el español es la última lengua que se incorpora al cambio del latín por las lenguas romances en la escritura filosófica, con la obra de **Benito Jerónimo Feijóo** en 1726, cuando casi un siglo antes ya había comenzado la filosofía en lengua francesa con Descartes, seguido por la inglesa con Bacon en el mismo siglo, y por las alemanas con Wolff y la italiana con Vico a comienzos del siglo XVIII. (Aunque cabe destacar que la serie la inició **Ramón Llull**, quien escribiera *El libro de los proverbios en catalán*).

En esta situación, la filosofía en Hispanoamérica buscó y encontró sus padres y referentes fundamentales primero en Francia y Alemania, para extender luego ese espacio de absorción de influencias hacia Inglaterra y Estados Unidos. Así, la situación de la filosofía en lengua española resultó igualmente débil a los dos lados del Atlántico, superponiendo al complejo España-Europa, el de Hispanoamérica-Europa y, más tarde, Hispanoamérica-Estados Unidos.

El siglo XX fue un siglo de promesas y esperanzas, sólo parcialmente cumplidas, en la evolución de este estado de cosas. Entre los hitos mayores de la primera mitad del siglo, cabe destacar la aparición de maestros españoles, en especial **Ortega y Gasset**, o de los llamados “transterrados”, como Gaos y Zambrano, cuya incidencia en el desarrollo del pensamiento en lengua española alcanzó notorio grado de extensión e intensidad. Este magisterio potenció su influencia benéfica al asociarse a figuras como las de Francisco Romero en Argentina, nacido en Sevilla y llegado al Río de La Plata en su niñez, entre tantos otros que consolidaron una especie de triángulo cuyos vértices fueron Madrid, México y Buenos Aires.

Muchos son los nombres a los que habría que dar cita aquí para ser justos, provenientes de las dos orillas. Pero más importante y útil es señalar que todas esas contribuciones que dieron cuerpo al acervo filosófico en nuestra lengua a lo largo del siglo pasado, deben ser organizadas en etapas de diferente significación. Tomar nota de ello, aunque sea esquemáticamente, nos permitiría proyectar mejor las políticas institucionales que faciliten un período de consolidación, no exento de grandes dificultades y desafíos.

Como es sabido, etiquetar, clasificar y periodizar son operaciones de interpretación cargadas de decisiones conceptuales y políticas, por lo que hacerlas sumariamente, constituiría una frivolidad injustificable. Sin embargo, al margen y a salvo de los debates más ideologizados al respecto, podemos enunciar criterios tentativos que establezcan condiciones necesarias para la constitución y el desarrollo de una tradición filosófica vigorosa, a fin de aplicarlos luego a la situación de la filosofía en lengua española.

Comencemos por la filosofía. La pregunta por su naturaleza puede enfocarse tanto desde una perspectiva interna como desde una externa. Según el primer enfoque, la respuesta se vinculará a la peculiar filosofía en el seno de la cual se plantea; de acuerdo a la perspectiva externa, la filosofía habrá de contemplarse junto a otras expresiones de lo que, de modo abstracto y general, denominamos cultura. En el presente contexto, nos interesa esta última perspectiva.

Desde su exterior, podemos clasificar como filosofía a una cierta transmisión oral, articulada a través del diálogo, la controversia y la enseñanza, pero también a diversos tipos muy variados de géneros de escritura, desde el fragmento hasta el tratado, pasando por el artículo breve, el opúsculo o el ensayo.

Difícil es encontrar una homogeneidad temática en la dispersión expresiva referida. Sin embargo, la recurrencia de ciertos problemas y el catálogo de sus desarrollos entrecruzados, terminaron por dar consistencia a una historia de la filosofía y, en el interior de la misma, a tradiciones, corrientes y escuelas.

Al recorrer la variedad de las producciones consideradas filosóficas, el afán por establecer cánones y narrativas, requiere del nombre propio para recortar y fijar identidades. Así, se hablará de "la filosofía de ...", en donde los puntos suspensivos podrán llenarse con el nombre de un autor, una institución, una escuela e incluso una nacionalidad.

La atribución de propiedad es intrínseca a la identificación de una filosofía determinada, en razón de que la misma no puede prescindir de la singularización encarnada en un yo o un nosotros que marque el

lugar de su enunciación. Sin embargo, esta singularidad pretende moverse en la universalidad de una idealidad llamada Filosofía, en donde la mayúscula indica, además de la mentada idealidad, su naturaleza valorativa o normativa. En suma, cada filosofía real se vincula a un ideal de filosofía, norma que legitima su inscripción en la Historia de la filosofía —también con mayúsculas—.

Para comprender por qué puede haber —y de hecho hay— una referencia definida a unidades mayores como “La historia de la filosofía” o “La filosofía”, no ha de buscarse alguna esencia inmutable detrás de múltiples ropajes expresivos y variaciones temáticas; por el contrario, es en esas pluralidades y diferencias donde ha de hallarse la unidad.

A fin de representarnos esta unidad plural, propongo valernos del rendimiento que puede ofrecernos la noción de transmisión, en el marco de la significación comunitaria que implica. Según esta perspectiva que propongo adoptemos, la filosofía será entendida en sí misma como una especie de comunidad cultural cuya unidad en la diversidad es sostenida por cierto tipo de transmisión, argamasa última de la que está hecha aquella.

Si bien la expansión de los desarrollos culturales exige en general, transmisión y recepción continuas, durante largos lapsos, la filosofía aporta su peculiaridad al respecto: la necesidad de reconocer maestros y discípulos, de generar identidades de escuela, por lo tanto también rivalidades no sólo ni preponderantemente personales, sino mediadas por la economía de los discursos, cierta recurrencia de temas y problemas, en fin, un grado importante de consistencia en las ideas.

Si asumimos que la historia de la filosofía es la historia de tradiciones y escuelas conformadas por el lazo de filiación entre maestros y discípulos, concluiremos que, donde este lazo no se desarrolle, tampoco tendrá lugar cultura filosófica alguna. En efecto, la historia de la filosofía se detendría si no se generaran nuevas filiaciones. In extremis, la filosofía es la expresión cultural más directamente afectada por esta dinámica de filiación, en el sentido de que desde la perspectiva de sus condiciones de producción, no hay filosofía donde cesa el agonismo, el campo de batalla inevitable toda vez que hay filiación.

El concepto de comunidad del que me sirvo, ha sido explicitado, por ejemplo, por Roberto Esposito, para quien la comunidad sería, no un todo formado por una propiedad común a sus miembros, sino

[...] el conjunto de personas a las que un [...] un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un 'más', sino por un

'menos', una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está 'afectado', a diferencia de aquel que está 'exento' o 'eximido'¹.

Es claro que esa deuda no es en relación a algo que, en una comunidad filosófica, el maestro tenga y los discípulos no. Por el contrario, si el maestro da su enseñanza a sus discípulos que lo reconocen como tal, es porque también transmite en ese mismo acto su propia deuda, no sólo con otros maestros sino sobre todo con esos discípulos. En una palabra, la falta o deuda hace comunidad porque circula entre sus miembros como una propiedad de la que todos carecen.

Esta situación es particularmente problemática entre filósofos porque es propio de la filosofía pretender una última palabra, un saber al que nada falte. Tal vez justamente por ello es que la filosofía es un campo de batalla en el que constantemente se hace la diferencia y se produce la fragmentación del saber en diversas escuelas y tradiciones.

En efecto, para un conjunto deberá contar como maestro aquel que ostente la palabra final, de modo que tendrá discípulos que con mayor o menor celo guardarán esa palabra para futuras generaciones. Pero, claro, hay maestros y escuelas rivales y, vía la clave función del tiempo, algún hijo terminará incorporando al padre; algún discípulo de la vieja escuela

Que una comunidad filosófica exista significa que tiene miembros que se reconocen los unos a los otros como filósofos que pertenecen a esa comunidad, lo que en el sentido pleno es reconocer a algunos maestros de un número significativo de los miembros de la misma².

¹ En *El abandono del mundo*, a partir de otros puntos de partida, se desarrolla una concepción de la comunidad convergente con la de Esposito. Así mismo, es digno de destacar que un notable antecedente de ambas concepciones fue expuesta en varios de sus ensayos por H. A. Murena, del que aquí citamos un pasaje especialmente significativo. El mismo se encuentra en medio de una reflexión orientada a pensar los pasos que ha de dar la humanidad para regresar del ultranihilismo al que estamos condenados para superar la condición nihilista en la que nos encontramos. Lo que cada ser humano tendrá que conquistar es, según Murena, “ [...la capacidad de experimentar por las restantes mónadas individuales que son sus semejantes un auténtico y profundo sentimiento de hermandad, que permita vencer cualquiera de las superficiales diferencias que ahora parecen insalvables, un sentimiento que permita percibir lo sagrado de cada semejante y que, fuera de constituir el único fundamento de una verdadera igualdad entre los hombres, será índice de la relación más honda que cada uno habrá llegado a establecer consigo mismo.

² No hay que confundir el reconocimiento de esa maestría con los homenajes –póstumos o no póstumos– aunque estos homenajes ayuden. Lo que ayuda antes que nada es aceptar que somos lo que somos en virtud de aquello con lo que contamos y que es

Agregaré que una comunidad filosófica es nacional si, además de tener maestros y discípulos, satisface estas otras condiciones:

- 1) el alcance de la obra de los mismos se extendió y extiende fuera de la nación del caso;
- 2) se desarrolla en una lengua filosófica conformada por la lengua nacional;
- 3) dicha comunidad exhibe una compleja heterogeneidad filosófica que mantiene en su seno tradiciones enfrentadas pero también expresiones de integración;
- 4) hay una dimensión nacional reconocible en el yo o el nosotros al que en cada caso se le atribuye una filosofía;
- 5) en ella los padres/maestros extranjeros han sido incorporados a la cultura filosófica nacional;
- 6) la distinción entre lo académico y lo no académico no ha sido una barrera para la conformación de la comunidad, sino que por el contrario ha contribuido en su beneficio.

La tensión interna entre la impronta personal del filósofo y la impersonalidad del concepto de la filosofía que éste sostiene —y que lo sostiene en su identidad de filósofo—, tensión propia de toda obra filosófica, encuentra un reflejo en su representación externa, pues cada singularidad inscribe su nombre propio en una serie de maestros y discípulos, en una filiación filosófica que la trasciende y sitúa en una intersubjetividad que, a su turno, va dando cuerpo a una objetividad intertextual en la que las redes conceptuales van a constituir tradiciones, pertenencias de escuela y rivalidades dinamizantes, esto es, en una palabra, comunidad filosófica.

¿Cuál ha sido la suerte de la filosofía en Hispanoamérica a la luz de estas características de la constitución y transmisión de la filosofía en su dimensión histórica? El cumplimiento parcial de algunas de las condiciones enumeradas, en mayor o en menor grado, no podía sino establecer una tradición filosófica que exhibe una profunda disonancia

preferible hablar nuestra defectuosa, carente, insuficiente lengua filosófica, antes que no hablar ninguna pretendiendo que hablamos aun en latín —o, si al hacer filosofía hablamos el inglés no debiéramos tratarlo como a un nuevo latín sino como a una lengua más, conveniente sólo por su mayor difusión; si hablamos el alemán no presumamos que es la lengua filosófica, como muchos supuestos maestros hispanoamericanos sostuvieron; en fin, si hablamos el castellano, hagámoslo sin suponer que por ser la lengua materna es la auténtica a los fines de hacer una filosofía propia.

entre cierta adolescencia de su peso relativo y la madurez de contenido de algunas de sus producciones más significativas.

Veamos más de cerca la situación en la que nos encontramos y cómo hemos llegado a ella. Como no podía ser de otra manera, el desarrollo de la filosofía en la América hispana estuvo inspirado por las grandes orientaciones dominantes en los países centrales de Europa. Así, durante el siglo XIX, primero el romanticismo y luego el positivismo, se constituyeron en instrumentos ideológicos de la afirmación de la cultura programática y reflexiva de los grupos dirigentes de nuestras jóvenes naciones.

Estas ideologías operaron a la vez como fuerzas separadoras del poder colonial español sobre América central y del sur, y fuentes de enraizamiento de una incipiente autoconciencia de lo americano, que supo encontrar especialmente en Francia las tradiciones artísticas e ideológicas que le permitieran oponerse a la cultura colonial, pero también en otras fuentes más específicas que mucho contribuyeron a la consolidación nacional post-revolucionaria, como el constitucionalismo norteamericano, algunas figuras señeras del pensamiento inglés y de la filosofía alemana.

Hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el positivismo dominaba excluyentemente la organización educativa e institucional en sentido amplio, como avanzada de una ideología cientificista asociada al progreso de la modernidad, que debía llevar a las naciones hispanoamericanas a su destino de grandeza, a partir de la superación de lo que era visto como un orden social y cultural atrasado, el de la época colonial, asociado a la enorme influencia que la escolástica tardía había tenido en los nuevos territorios.

Nacieron así influyentes obras en diversos países de Iberoamérica. Las fuentes europeas inspiradoras fueron especialmente las obras del sociólogo francés Augusto Comte y del filósofo inglés Herbert Spencer. A la vera de estas poderosas influencias, –que también gravitaban, aunque no con la masividad que habrían de alcanzar en estas tierras, en sus propios países–, el positivismo triunfa en Brasil, en México, en Perú, en Chile y en la Argentina, por nombrar sólo a algunos de los centros de desarrollo más importantes para las organizaciones nacionales en Iberoamérica.

Además, debe destacarse que el auge positivista suma su influencia al romanticismo dominante en las primeras décadas del siglo XIX, potenciando el proceso de consolidación nacional en cada país, marcando fuertemente la acción de muchos de nuestros líderes políticos, a la vez hombres de letras, juristas, historiadores y filósofos. Entre esos referentes fundamentales por su acción y por su obra, en los que las fuerzas de la literatura, la política y el concepto se

fusionaron de un modo probablemente irrepetible, cabe destacar las figuras de Domingo Faustino Sarmiento (Argentina, 1811-1888) y Juan Bautista Alberdi (Argentina 1810-1884).

En síntesis, el panorama del siglo XIX estuvo signado por oleadas sucesivas y parcialmente superpuestas de romanticismo, positivismo y modernismo. Cada uno de estos movimientos fue a la vez la negación de un movimiento anterior y el programa de nuevas ideas y prácticas sociales, políticas y culturales —en cuanto al romanticismo, su referencia crítica era la escolástica colonial—.

Sin embargo, aun en el conflicto agudo, los tres movimientos tuvieron un marcado sesgo antiespañol. La reconciliación cultural entre Iberoamérica y la península recién encontrará su oportunidad a partir de la segunda década del siglo XX, sin que este reencuentro logre pisar en firme de un modo más o menos general y masivo, excepción hecha de los humanistas a los que se hace inmediata referencia en lo que sigue.

Ya entrado el siglo XX, es digno de mencionar el surgimiento y desarrollo de lo que llamo "humanismo" en este contexto, parcialmente mezclado con rastros del modernismo, pero esforzado en hacer posible un trabajo de síntesis entre el sentido de éste y la herencia positivista.

Sus rasgos centrales son la proyección del particularismo americano, conformado a través del mestizaje, como matriz de una renovación de la imagen y la concepción de la condición humana universal; el esfuerzo por recuperar las raíces culturales clásicas, en particular la tradición griega de la que surgió la filosofía occidental, desde una renovación a partir de la perspectiva americana, reuniendo en esta última condición tanto lo español como lo universal contemporáneo; el intento de encontrar una antropología filosófica en la que las diversas dimensiones de la existencia se vinculen y desarrollen armónicamente, de modo que en la concepción del individuo se reconcilien la razón con la pasión, y la perspectiva comunitaria reivindique tanto los fundamentos racionales, como la historia y aun el mito; la proyección de la unidad iberoamericana como una singularidad orgánica articulada a través de la riqueza de su diversidad.

El siglo XIX legó al XX, a la vera del romanticismo fundacional de nuestras naciones, la certeza de que la constitución de la autoconciencia de una filosofía propia —americana para unos, iberoamericana para otros—, era un objetivo alcanzable, un programa que debía desarrollarse.

Como recordáramos más arriba, la perspectiva se encuentra explícita en Juan Bautista Alberdi, quien evaluaba anticipadamente lo que luego

el historicismo de la segunda mitad del siglo XIX, paradójicamente, pretenderá convertir en tesis filosófica universal: que no hay filosofía universal, que el relativismo histórico de fondo es un dato irreductible de la inteligibilidad misma de cualquier filosofía. Por esa vía, el plural se imponía: habría de hablarse de "filosofías", no de la filosofía, ¿por qué no hablar entonces de una filosofía americana?

En el siglo XX, salvo contadas excepciones, la misma formulación retornará pero con un cambio capital: donde antes se escribía "americana" ahora se escribirá "latinoamericana" o, como preferimos aquí, hispanoamericana. En el contexto del humanismo de las primeras décadas del siglo XX, predominaron dos orientaciones compatibles hasta cierto punto:

- Por un lado, la condición cultural hispanoamericana debía reconocerse —para muchos integrarse o al menos reconciliarse— con la tradición europea, incluso —para algunos, sobre todo— con la influencia ibérica;
- Por otro lado, había que partir de la condición mestiza de nuestra cultura y nuestras poblaciones para encontrar esa filosofía propia, original o auténtica. (En cambio, la creciente presencia de los Estados Unidos en nuestro subcontinente era vista con desconfianza y aun con rechazo hacia su cultura, su filosofía y sus procesos civilizatorios).

La polarización entre quienes reconocen y quienes rechazan algún grado de identidad y originalidad en el pensamiento hispanoamericano, no se limita al ámbito de la filosofía sino que se difunde hacia el de la cultura y a las formas y procesos de socialización, en un sentido ciertamente difuso. La línea de demarcación reconoce diferenciaciones étnicas, geográficas y políticas. En efecto, los principales representantes de lo que puede entenderse como un proceso afirmativo, ha encontrado en el mestizaje y, en menor medida, en la mulatez, una sustancia proteica.

A su vez, estas expresiones se han concentrado en Centroamérica y en aquellos países de Sudamérica cuya conformación étnica contiene un grado importante de mestizos o mulatos. Además, muchas de ellas se articularon con una impronta revolucionaria, mayoritariamente de inspiración marxista, constituyendo una dimensión emancipatoria de gran envergadura en la ensayística iberoamericana.

Por su parte, la perspectiva de un ejercicio académico universalizado y desarraigado de la filosofía se concentró en la Argentina en un primer tiempo, aunque hoy es moneda corriente en los centros universitarios de muchos países. Sus características principales se cruzan en espejo

con las recién reseñadas: frente a los colores de la mezcla, la Iberoamérica blanca, en vez del sesgo político, el hermenéutico ontologizante.

Finalmente, la superación de polarizaciones esquemáticas se proyecta a través de obras sobresalientes o recorridos en sí mismos contrastantes, lo que conforma un nuevo clasicismo, podríamos decir, punto de llegada y a la vez de partida a la luz del cual, en el futuro se podrán ponderar las producciones filosóficas de las últimas décadas del siglo XX.

El ejercicio de la afirmación crítica de un pensamiento hispanoamericano original se encuentra en pleno desarrollo aun en nuestros días. Pero la diversificación de los contextos de producción, circulación y legitimación de lo que en décadas anteriores estuvo fusionado típicamente en el espacio del ensayo, nos permite también hablar de un cierre de ciclo.

En la actualidad ganan terreno, cada uno por su lado, la intervención periodística, el libro "de pensamiento" no originario en lengua española —las obras de ficción, de autoayuda y "de actualidad", escritas en lengua española, son las únicas que sí están habilitadas por el mercado— y, finalmente, el papel académico burocratizado por las instituciones universitarias. Son condiciones negativas para que la mentada construcción de una tradición vigorosa de pensamiento tome forma y alce el vuelo.

Resta concluir que si, por ejemplo, en el pasado prevaleció el ensayo donde la originalidad filosófica se insinuó tímidamente, fue por las diferencias entre uno y otra respecto de la transmisión y la filiación, pues incluso una comunidad de huérfanos sin descendencia puede albergar brillantes escritores, pero difícilmente promoverá filósofos que adquieran la suficiente confianza y autoconciencia para incidir en el desarrollo de la gran tradición.

Superar este estado de cosas es posible y deseable, y aventuro que estamos en eso en nuestras naciones, pero se acuerde o no con esto, al menos se coincidirá en que debemos empezar por reconocer el punto de partida y las condiciones a las que obedece. Sólo después de este primer paso podremos reunirnos en un nosotros fortalecido, alcanzar protagonismo en un espacio de pensamiento filosófico auténtico en lengua española, en la mayor parte del territorio hispanoamericano, fortalecido por los procesos convergentes que se hallen en curso a los dos lados del "gran charco".
