https://doi.org/10.29393/CF6-11TIJB10011

TRADICION E INNOVACION COMO CONDICIONES PARA UNA FILOSOFIA HISPANOAMERICANA

JOAQUIN BARCELO

En la América que habla en español surge reiteradamente la pregunta por una filosofía hispanoamericana. ¿La hay? En caso de haberla, ¿cuál es y dónde se encuentra? ¿Cuáles son sus preguntas y sus respuestas? ¿Quiénes son sus más auténticos representantes? Y si no la hay, ¿cuál es el motivo de ello? ¿Qué es lo que falta —o qué sobra— en Hispanoamérica, y cuya ausencia o presencia impide el desarrollo de un pensamiento filosófico?

Tales preguntas suponen una referencia a una filosofía hispanoamericana que sea en cierto sentido semejante y en cierto sentido diferente de aquello que universalmente es reconocido como la tradición filosófica occidental. Semejante, porque de otro modo nada autorizaría a continuar llamando "filosófico" al pensamiento que en nuestra tierra se configurara. Pero también diferente, porque si no lo fuera no sería posible hablar con propiedad de una filosofía "hispanoamericana". Así como las creaciones musicales poseen características que, aun cuando no hayan sido siempre rigurosamente distinguidas, permiten vincular una determinada composición con una nación o con un pueblo, también las filosofías poseen rasgos propios que hacen posible ubicarlas no sólo en el tiempo sino también en el espacio humano. El pensamiento anglosajón, por ejemplo, constituye una de las muestras más patentes de una reflexión cuyos rasgos característicos la distinguen de toda otra forma de pensamiento filosófico, sin dejar por eso de compartir con la tradición occidental los problemas y las actitudes básicas de toda filosofía.

Que en la América hispana existe una ocupación filosófica, es un hecho indiscutible. Ahí están, para demostrarlo, nuestras escuelas de filosofía., ahí están los hombres y mujeres que reflexionan, estudian, discuten y enseñan la filosofía. La pregunta que se plantea no es, sin embargo, por la existencia de una ocupación hispanoamericana en torno a la filosofía, sino por la de una filosofía hispanoamericana, que en principio puede estar o no vinculada a dicha ocupación. En efecto, si ésta no fuera más que una prolongación indiscernible de los esfuerzos filosóficos europeos o norteamericanos, por ejemplo, no podría hablarse entonces de una filosofía hispanoamericana propiamente tal, porque le faltaría la dimensión de diferencia con la tradición de que estaría dependiendo.

En esta oportunidad no nos preguntamos por la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana. Tampoco nos preguntamos por aquello que haría falta para que ésta surja en caso de que no existiera; porque esto último supondría creer ingenuamente que, una vez construído un modelo para explicar cómo nace una filosofía, es posible modificar la historia para introducir artificialmente aquellas condiciones reqeuridas por el modelo. Lo que nos proponemos, en cambio, es tratar de explicitar en qué pueden consistir aquella semejanza y aquella diferencia que señalábamos hace un momento como lo que debería ser propio de una filosofía hispanoamericana con respecto a la filosofía occidental. La reflexión tendrá que ser necesariamente abstracta en el sentido de no quedar atada únicamente al contexto de lo hispanoamericano, por la sencilla razón de que precisamente la posibilidad de la filosofía hispanoamericana es lo que está en cuestión, y sería una manifiesta petición de principio suponer que ella existe para determinar en qué se asemeja y en qué difiere de la filosofía occidental.

* * *

La semejanza de una filosofía cualquiera, ya sea que se le considere como vinculada a un pueblo o a una época histórica determinada, con "la" filosofía de Occidente, consiste en su común pertenencia a la tradición que se inició con el pensamiento griego y que luego se trasfirió a la Europa cristiana y a su descendencia histórica. El pensamiento occidental es filosófico en la medida en que discurre en la misma línea que el de un Platón, de un Aristóteles, de un Descartes, de un Kant, etc., a pesar de las diferencias que pueda haber entre los pensadores que ocupan un lugar en la historia de la filosofía y, con mayor razón, entre los que aún han de venir. Los humanismos de todos los tiempos han sido los celosos guardianes de esta semejanza, porque fueron y son todavía los guardianes

de la tradición. Utilizo aquí el término "humanismo" en una acepción lata, como defensa y cultivo de la tradición en su más amplio sentido, y no únicamente en su acepción restringida, que se refiere a la preservación y estudio del legado de la Antigüedad greco-romana. El humanista es ante todo, aunque no únicamente, el que tiene conciencia de que el saber y la cultura no surgen espontáneamente, como dicen que nació la diosa Atenea, revestida de todas sus armas y lanzando su grito de guerra, de la cabeza de Zeus. El humanista sabe que la ciencia es fruto de un largo aprendizaje que trasciende a las generaciones de los hombres, y que la preservación de su vigor exige el cuidado de la riqueza acumulada a través del tiempo. Juan de Salisbury nos ha conservado una bella imagen de esta actitud típicamente humanista al escribir: "Nuestro tiempo goza de la herencia del que le precede y a menudo sabe más, no ciertamente adelantándose por su propio talento, sino por el apoyo de las fuerzas ajenas y de las riquezas de los antecesores. Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos sentados sobre los hombros de gigantes, de modo que podemos ver más cosas que ellos y más lejanas, pero no por la agudeza de nuestra propia vista o por el tamaño de nuestros cuerpos, sino porque somos levantados en alto y sobrepasamos así su gigantesca estatura". [1]

Con todo, cabe preguntarse —y de hecho la pregunta ha sido formulada muchas veces, a menudo con ánimo derogatorio— si el afán humanista de apoyarse en la herencia del pasado no conduce a la paralización completa de la vida del espíritu, a la calma chicha en que toda navegación se hace imposible. Parece, en efecto, que el apego a la tradición sólo podría llevarnos a una inmovilidad, a un volvernos a mirar nostálgicamente hacia el pasado olvidando la atención debida al porvenir. Y puesto que la existencia humana consiste en un inevitable enfuturecerse, en un proyectarse hacia lo que se ha de hacer en un porvenir indetenible, parece que el atarse al pasado condena sin remisión a negar la única posibilidad auténtica que tenemos de vivir humanamente. El pasado es "la estación más propicia a la muerte" (Borges), y sus monumentos por excelencia son los museos, las bibliotecas y los cementerios. El humanismo, que nos invita a permanecer en la tradición, sería de este modo un embaucador, porque nos enceguese para el presente y el futuro y, de esta manera, en lugar de humanizarnos nos deshumaniza.

Para responder a argumentos de esta clase es preciso examinar más de cerca qué es lo que se dice cuando se habla de tradición. Nuestro voca-

[1] *Metalogicum*, III, 4: . . . *fruitur tamen aetas nostra beneficio praecedentis, et saepe plura novit, non suo quiden praecedens ingenio, sed innitens viribus alienis et opulenta patrum. Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.*

blo "tradición" tiene su origen etimológico en el verbo latino *tradere,* que significa transmitir o entregar. Toda tradición supone, pues, alguien que entrega y alguien que recibe, con la condición adicional de que el que recibe ha de entregar a su vez a otro aquello que ha recibido. Ahora bien; aquello que es transmitido, el contenido de la tradición, es algo que presenta dos caras o aspectos. Es *traditum* en cuanto contenido que es recibido, y es *tradendum* en cuanto contenido que ha de ser entregado. La distinción no es meramente gramatical; ella apunta a la esencia misma de la cosa, porque el contenido de la tradición sufre una modificación significativa en su paso de la fase de *traditum* a la fase de *tradendum.*

Esta modificación parece consistir en primer lugar en una deliberada reducción de la extensión o magnitud del *traditum.* Este ha sido entregado como un cuerpo de enunciados que se presentan como verdaderos, con los cuales quien los recibe ha de enfrentarse. El modo humano de enfrentarse con la verdad es problematizarla. Puesto que la verdad es entendida en primer lugar como correspondencia entre el pensamiento y la realidad —y provisoriamente utilizaremos esta interpretación—, podremos decir que el hombre la problematiza interrogando al pensamiento —expresado en proposiciones— con el fin de constatar si efectivamente se corresponde o no con la realidad. De este enfrentamiento resultaría que ciertos enunciados resisten la prueba y otros no la resisten. Los primeros pasan a formar parte del *tradendum,* los últimos son excluídos de él y considerados como "errores del pasado". Observemos de paso que el error así entendido ya se muestra como teniendo siempre su origen en la verdad, aún cuando hasta el momento no sea sino en el sentido trivial de que no hay error alguno proveniente de la tradición que no haya sido tenido por una verdad en algún tiempo pretérito. Más adelante tendremos oportunidad de volver sobre esta afirmación. No está claro aún, sin embargo, cómo es posible que proposiciones transmitidas como verdaderas, esto es, como correspondientes a la realidad, se muestren de pronto como no correspondientes, como erróneas. Este problema deberá quedar por el momento en suspenso.

El progresivo empequeñecimiento del *traditum,* ocasionado por la exclusión de lo que parece revelarse como error del pasado, no significa sin embargo que toda tradición esté condenada a terminar en punta, como decía don Quijote que le ocurre a ciertos linajes. El saber es para el hombre un asunto suficientemente vital como para que no pueda permitirse dejarlo que disminuya, y el ser humano busca sustitutos para aquellas proposiciones que son rechazadas como erróneas. Así, en el lugar dejado por cada verdad del *traditum* que parece convertirse en error aparece una nueva verdad que es incorporada al *tradendum.* A la dinámica

de carácter negativo propia del *traditum,* cuyo movimiento consiste en un constante reducirse, sigue la dinámica de signo positivo del *tradendum,* cuyo movimiento se caracteriza por el aumento permanente en el sentido de que nuevas verdades son incorporadas a la tradición en reemplazo de los viejos "errores". Ambos movimientos, el negativo que consiste en la eilminación de errores y el positivo que consiste en la incorporación de nuevas verdades, dan flexibilidad al proceso de la tradición, manteniéndolo siempre vivo y vigente. Lo que el contenido de la tradición pierde por un lado es recuperado por el otro, de tal modo que el *tradere* mismo ni se detiene ni da lugar jamás a una paralización.

Lo decisivo aquí, sin embargo, es que si nuevas verdades son incorporadas al *tradendum,* éstas surgen precisamente en el lugar vacío dejado en el *traditum* por aquellas proposiciones que se revelaron como erróneas. Allí donde no se experimenta una deficiencia del *traditum,* no se investiga y la tradición no se renueva. Hay, pues, una vinculación funcional entre las "verdades viejas" y las "verdades nuevas"; las nuevas asumen la función de las antiguas en el campo del saber. No se trata de la sustitución arbitraria de una proposición desechada por otra proposición cualquiera, sino por una proposición tal que responda a la misma pregunta a que respondía la anterior. Desde esta perspectiva, es manifiesto que la positiva renovación del *tradendum* tiene su raíz en el *traditum* mismo. Esta constatación es importante, porque sólo en virtud de este enraizamiento de la innovación en los contenidos del *traditum* adquiere unidad y sentido el proceso de la tradición, que de otra manera no pasaría de ser una expresión más del capricho humano.

Una vez establecido este mecanismo, podemos responder a la objeción según la cual la fidelidad a la tradición sólo conduciría a inmovilizarnos en la búsqueda del saber. La descripción del mecanismo de la tradición revela que ésta no consiste únicamente en la mera conservación del saber recibido, sino también en la entrega de nuevo saber que es adquirido en el enfrentamiento con el *traditum.* La innovación es parte integrante del proceso de tradición; *tradere* significa no tan sólo preservación de lo semejante, sino también y muy principalmente establecimiento y defensa de lo diferente. Por lo general, cuando se habla de tradición se pierde de vista esta peculiar duplicidad de su significado, entendiéndola únicamente como la mera pasividad de la recepción del *traditum* y olvidando su dimensión activa de elaboración del *tradendum.* El mismo equívoco surge en nuestro juicio acerca de los humanismos en cuanto guardianes de la tradición. Pensamos tan sólo en su veneración por la autoridad de los antiguos, pero olvidamos sus esfuerzos renovadores. No reparamos en que fue un humanista de la más pura cepa, Angelo Poliziano, quien escribió en una oca-

sión: "No puede correr bien quien procura poner el pie tan sólo en las huellas ajenas" [2]. La idea no fue extraña a otros humanistas representativos. Además, la dimensión renovadora de la tradición no fue solamente un descubrimiento renacentista. Bernardo de Chartres, el gran maestro de comienzos del siglo XII, obligaba a sus alumnos a imitar a los poetas y oradores clásicos, pero sin permitirles que plagiaran a sus modelos sino exhortándolos a elevarse a la auténtica imitación, en virtud de la cual ellos pudieran ser, a su vez, imitados por otros [3]; en otras palabras, la imitación defendida por los humanistas no consistía tanto en escribir obras similares a los modelos clásicos como en escribir obras que aspiraran también a ser clásicas. Lo que vale para el humanismo y su concepto de imitación vale igualmente para la noción de tradición en filosofía y en todos los ámbitos del saber; tradición es recepción y conservación innovadora. Por eso es que las grandes revoluciones en el campo del pensamiento filosófico, político, científico o artístico han sido provocadas siempre por hombres profundamente imbuidos en los contenidos de la tradición. Una revolución es la re-vuelta hacia los orígenes, hacia los principios que determinan la tradición; lo demás no es sino aventura.

Si la tradición exige, pues, mirar hacia el pasado, ello no obedece al deseo nostálgico de resucitarlo; la conservación y el cuidado de la herencia espiritual no es ocupación de muertos que entierran a sus muertos. Precisamente al revés, en la mirada hacia el pasado que es propia de la auténtica tradición se cumple el paso previo indispensable para la configuración del futuro. En ello se distingue el verdadero tradicionalista del anticuario, del coleccionista de antigüedades; en ello se distingue también la historia de la mera crónica. Es importante enfatizar algo que ya habíamos señalado: en el proceso de la tradición, el que recibe algo del pasado es el mismo que luego ha de entregar algo al futuro. Pero en el transcurso temporal los momentos del pasado y del futuro no están separados, porque son los únicos ingredientes de la temporalidad que poseen magnitud o extensión; el presente es puntual, es solamente el límite entre las otras dos dimensiones, que tocan en él. Por consiguiente, para el *tradens*, para el que efectúa la tradición recibiendo y entregando, la sola recepción del pasado está ya referida a la entrega al futuro y sólo se entiende en virtud de ésta, a la manera del que imita para luego ser imitado de que hablaba

[2] *Epistolae*, en: *Prosatori latini del Quattrocento*, ed. Garin, 1952, p. 904: . . . *bene currere non potest qui pedem ponere studet it alienis tantum vestigiis*. La carta de Poliziano es una diatriba contra los serviles imitadores renacentistas del estilo de Cicerón, a quienes acusa de ser semejantes a los simios o a los papagayos, que dicen cosas que no entienden; de su afán de imitación pasiva sólo resulta un lenguaje tembloroso, vacilante, débil, mal cuidado e inconexo. El estudio de los buenos autores deberá servir, en cambio, para desarrollar un estilo propio que ponga en juego la capacidad personal en toda su plenitud.

[3] Juan de Salisbury, *Metalogicon*, I, 24.

Bernardo de Chartres. De esta manera, el proceso de la tradición se muestra precisamente como el órgano del enfuturecimiento humano. Esto es, me parece, lo que Dante quiere decirle a su maestro Brunetto Latini, quien le había enseñado la retórica y por tanto presumiblemente la imitación de los clásicos, con las palabras:

m'insegnavate come l'uom s'eterna.[4]

* * *

Con todo, es necesario en este momento volver sobre una afirmación que habíamos enunciado sin fundamentarla, a saber, que lo que se muestra como error tiene siempre su origen en la verdad por cuanto todo error ha sido una verdad en algún tiempo pasado. Con ella se vincula la pregunta por el modo en que una verdad puede deteriorarse y transformarse en error. Es necesario explicar lo que se quiere decir con esto y responder a la pregunta, pues de otro modo todo lo dicho acerca del elemento innovador que hay en una auténtica tradición se derrumbaría. En efecto, es opinión muy extendida y muy grata al sentido común que toda proposición que no concuerda con la realidad es errónea y ha sido siempre y necesariamente un error, que es absurdo pretender que una verdad se transforme en error, porque lo único sensato es pensar que esa verdad era sólo aparente, una proposición que usurpaba el ropaje de lo verdadero para encubrir su intrínseca falsedad. Puesto que la historia del pensamiento y de la ciencia no es otra que la historia de la progresiva sustitución del error por la verdad, y dado que este proceso parece no tener límites, el sentido común tiende a inferir que toda verdad contenida en el *traditum* es de hecho un error disfrazado y que sólo es necesario aguardar el momento oportuno para su definitivo desenmascaramiento. Hay que reconocer que esta inferencia del sentido común es absolutamente correcta tan pronto como se acepten las premisas sobre las cuales está fundada. En virtud de este argumento desaparece por completo todo valor positivo que quiera atribuírsele a la tradición, por cuanto el traditum queda convicto de falsedad y el proceso de transmisión se reduce tan sólo a la elaboración de un *tradendum* que será siempre sospechoso de error. De hecho, en las ciencias experimentales, que suelen presentarse o ser presentadas como el mejor y más refinado exponente de la filosofía del sentido común, la admisión

[4] *Inferno*, XV, 85. La eternidad, que fue pensada por la Edad Media como la negación del transcurso temporal (y no como una duración indefinida), podría ser concebida bajo la forma de un presente permanente o, lo que viene a ser lo mismo, como la fusión del pasado y del futuro en una unidad en que ambos se hicieran indiscernibles.

de una proposición como verdadera significa tan sólo que se la considerará válida mientras no se demuestre que no lo es. Puesto que, sin embargo, el sentido común no renuncia a la ilusión de encontrar la verdad —así como los caballeros del rey Arturo no renunciaban a la esperanza de hallar el Santo Graal—, desestima por completo la idea de tradición y la sustituye por la noción de progreso. Progreso es la innovación que no quiere vincularse a la recepción de un *traditum* y a la elaboración de un *tradendum* que tenga sus raíces en aquél; es el paso hacia adelante que niega el paso anterior sobre el que se apoyó, como los pasos de los mimos sobre el escenario. Acaso representa la noción de progreso, examinada en profundidad, el gesto del movimiento que encubre la más perfecta inmovilidad.

Nada adelantaríamos, sin embargo, con admitir que cada época histórica o cada generación de hombres se comporta de tal manera que trata a ciertos enunciados —precisamente a aquellos a los que reconoce validez— *como si* fueran verdaderos. En apoyo de esta posible explicación se podría aducir que semejante comportamiento es operacional, que hace posible la utilización de ciertos enunciados para los fines que el hombre se propone, aun cuando no se haya dado una respuesta previa a la pregunta inexhaustible por su efectiva correspondencia con lo real. Con todo, la explicación es insuficiente por cuanto ella supone la relativización de la noción misma de verdad. La verdad es entendida así como una función del momento histórico en que ella es enunciada. Con ello nos habríamos entregado nuevamente a la ideología del progreso; porque si la verdad depende de la historia, si la verdad de hoy, por el hecho de ser de hoy, no puede ser la verdad de ayer, entonces toda verdad del pasado es un error que se debe superar, y de nuevo el traditum pierde por completo todo valor.

Acaso el origen de la dificultad resida precisamente en la noción tradicional de verdad, según la cual ésta consiste en la correspondencia entre el pensamiento y la realidad —como si el pensamiento y la realidad no tuvieran otra cosa que hacer que corresponderse mutuamente. Tal como la interpreta el sentido común, esta noción supone que la realidad es, para una mirada suficientemente universal y objetiva, siempre y en cada caso la misma, y que el pensamiento está dotado de una suerte de plasticidad que le permite adaptarse progresivamente a la realidad tal como ella es. El sentido común podrá sentirse un tanto perturbado al constatar que también el pensamiento tiene sus leyes propias y que con ellas puede construir modelos de comportamiento de los fenómenos a los cuales la realidad parece adaptarse perfectamente, como ocurre en el caso de la física matemática. Pero aún más perturbadora para el sentido común es la constatación de que difícilmente podría hablarse de una realidad que

sea una y la misma en cada caso, por cuanto su estructura y consistencia manifiestas dependerán siempre del aparataje cognoscitivo de que disponga el observador. La noción de la verdad como correspondencia es, en suma, susceptible de tantas críticas, enmiendas y precisiones, especialmente en el uso que de ella hace el sentido común, que parece más conducente no emplearla en la búsqueda que aquí hemos emprendido. Si nuestro problema es el de la tradición y el del juego que en ella tiene lugar entre el momento de conservación de la herencia del pasado y el momento de innovación, parece más adecuado buscar un nuevo punto de partida que permita explicar nuestra vinculación con el *traditum* y nuestros esfuerzos por dar renovada vigencia al *tradendum*.

Si lo propio de la tradición consiste en que recibimos el *traditum* en forma de una serie de enunciados y en que allí donde algunos de éstos nos defraudan elaboramos otros que son incorporados al *tradendum*, de tal manera que los nuevos ocupan el lugar dejado vacante por los antiguos, entonces tendremos que admitir que la verdad es la dimensión en la cual en cada caso se está y en la que no se puede no estar, en el sentido de que todo efectivo conocimiento humano está referido a y constituye expresión de lo verdadero, sin que pueda ser de otro modo. Formulada de esta manera ruda y superficial, la tesis tiene que aparecerse como trivial o como absurda; en lo que sigue procuraré más bien ilustrarla que precisarla, para que muestre si y en qué medida ilumina el problema que hemos planteado.

Como ilustración escogemos un contenido del *traditum* de Occidente que es especialmente significativo por cuanto su "verdad" en el sentido de la correspondencia interpretada a la manera del sentido común no resiste a la menor crítica, a pesar de lo cual continúa formando parte de nuestra tradición. Se trata específicamente de un mito, el mito del paraíso perdido. Este es particularmente interesante porque Occidente lo ha recibido en dos formas, una procedente de la raíz judeo-cristiana y la otra procedente de la raíz greco-romana de su herencia cultural. En su versión judeo-cristiana, el mito cuenta que los primeros hombres fueron colocados por Dios en un jardín para que se enseñorearan de la naturaleza y gozaran de ella; sin embargo, debido a su desobediencia, fueron expulsados del jardín recibiendo en herencia el trabajo, el dolor y la muerte. En su versión clásica, el mito relata que los primeros hombres vivieron en una edad de oro en que, bajo la hegemonía del dios Cronos, la paz y la justicia reinaban sobre la tierra y el hombre vivía sin esfuerzo ni dolor; pero paulatinamente se deterioraron las condiciones de la vida humana hasta que en la edad del hierro, que es el tiempo presente, prevalecen por todas partes el odio y la envidia, la violencia, el sufrimiento y las desgracias. Percibimos

que ambos relatos míticos poseen un rasgo común, a saber, la asignación de un valor positivo a la condición originaria de la humanidad con respecto a su condición presente, que adquiere así el valor negativo de una caída.

El mito se complementa en ambas tradiciones con la noción de la futura recuperación del paraíso o del retorno de la edad de oro. En un caso es el Mesías de la promesa quien ha de redimir al hombre venciendo a la muerte mediante la resurrección y superando el dolor; en el otro caso se trata de un acontecimiento que tiene lugar por la acción talvez de un héroe político, como el que anuncia Virgilio al decir:

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Iam retid et Virgo, redeunt Saturnia regna;
Iam nova progenies coelo demittibur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet, ac toto surget gens aurea mundo,
Casta, fave, Lucina: tuus iam regnat Apollo. [5]

"Ya adviene la última edad de los versos de la sibila de Cumas; nace otra vez un orden grande de los tiempos. Ya vuelve la virgen, ya vuelven los reinos de Saturno; ya desciende una nueva progenie del alto cielo. Casta Lucina, favorece al niño que acaba de nacer, por quien ante todo concluirá la raza del hierro y una de oro surgirá en todo el mundo; ya reina tu Apolo").

El cristianismo interpretó estos versos de Virgilio como una profesía de la redención. El niño recién nacido sería Jesús, la virgen sería María y el nuevo orden de los tiempos sería la nueva alianza entre el creador y su creatura. En consecuencia, Virgilio comparece en algunos dramas medievales junto con los grandes profetas del Antiguo Testamento anunciando la venida de Cristo; y aun vemos figurar a las sibilas en los frescos que Miguel Angel pintó en la capilla Sixtina, en virtud de sus profecías acerca de la vuelta de la edad de oro, que se confundieron con falsificaciones forjadas en los primeros siglos cristianos que, bajo el nombre de libros sibilinos, anuncian la redención. Esta peculiar confusión de tradiciones cuyo origen era diferente, pero que fueron interpretadas como si tuvieran el mismo sentido último, prueba que para la conciencia occidental el mito del paraíso perdido y el mito de la edad de oro se identifican, por cuanto vienen a decir lo mismo.

[5] *Ecloga* IV, 4-10.

Ahora bien; nada de este mito refleja una correspondencia entre su enunciado y la realidad. Su contenido no se deja verificar históricamente ni tampoco fundamentar como una hipótesis lógicamente necesaria. Y, sin embargo, el hombre occidental lo recibe y lo acoge como parte integrante de la tradición en que él vive, porque de algún modo percibe que el mito expresa su condición y destino. El hombre de Occidente se sabe en algún sentido desterrado y llamado a volver a la patria perdida. Esta conciencia es determinante en nuestra tradición. La Antigüedad clásica concibió la vida humana como una navegación; los representantes ejemplares de la condición del hombre fueron Odiseo, el héroe que recorre los mares y las ciudades en busca de su tierra natal, y Eneas, el varón que por mandato de los dioses va en búsqueda de la nueva patria destinada a su descendencia. La poesía de Homero y de Virgilio fijó a estos dos personajes para la posteridad en su valor simbólico. No será inútil recordar que también la Edad Media cristiana vio en la Eneida una alegoría de la vida del hombre [6]. También San Agustín se refiere constantemente a nuestra vida como a una peregrinación desde Dios cuyo sentido sólo podría hallarse en un postrero retorno hacia Dios, y esta concepción agustiniana fue determinante para todo el pensamiento medieval. Aun prescindiendo de la imagen del viaje, el prestigio mítico del origen del hombre se manifiesta igualmente en la visión platónica de la vida humana en este mundo como una caída. No es aventurado decir que en toda la tradición occidental prevalece la comprensión de la condición del hombre como el esfuerzo permanente por alcanzar un puerto al que él está destinado por su misma naturaleza, pero que constantemente se le escapa o se aleja como una meta inaccesible; meta que suele ser representada bajo la forma de una utopía, el lugar que siempre se busca pero que nunca logra ser hallado sobre la tierra. La meta siempre buscada y nunca alcanzada reaparece una y otra vez bajo diferentes figuras y como los diferentes modos de representarse al hombre perfecto. Una vez el paradigma es el héroe, el varón cuyas hazañas revelan y manifiestan las decisiones de los dioses, en circunstancias de que el hombre ha sido de hecho abandonado por los dioses; en otra ocasión el modelo es el sabio, el que conoce las causas de las cosas, a pesar de que el hombre vive sumido en la ignorancia; luego será el santo, cuyas acciones son agradables a Dios, precisamente cuando el hombre tiene conciencia de haber pecado y de haberse alejado de lo divino. Cuando el hombre se siente dominado por la naturaleza, comprende que ha nacido para dominar a la naturaleza y persigue esta meta a través de la magia o de la investigación experimental; cuando se percata de que es esclavo de

[6] Cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, I, cap. 8.

sus pasiones, sueña con establecer el reinado de la razón; cuando percibe que lo avasallan fuerzas que no controla, concibe las diversas formas de reconquistar su liberación a través del psicoanálisis, de la revolución o de las drogas. Siempre, sin embargo, se trata del intento de recuperación de aquel estado que es el suyo, pero del cual el hombre occidental se siente desposeído. El milenio y la dictadura del proletariado no son sino variantes del mito del paraíso perdido que es preciso recobrar.

Para el hombre de Occidente, la realidad en su sentido último y definitivo no es algo dado. A diferencia de aquello que el sentido común llama realidad, la realidad auténtica debe siempre ser alcanzada. Pero ella se escapa a la búsqueda, elude al esfuerzo inquisitivo; se refugia en otro plano, dando lugar a los dualismos, o se enmascara fingiendo hacerse accesible por ejemplo a través de las fórmulas cabalísticas o de los simbolismos matemáticos. Si el mito y la poesía logran asirse a ella, no es tampoco sin riesgo de falsearla en la medida en que la fijan mediante un determinado lenguaje. El intento de lograr una correspondencia entre los enunciados y la realidad no es otra cosa que una utopía más, cuya realización se defrauda en virtud del carácter elusivo de la realidad y de la función a la vez fijadora y fluctuante del lenguaje.

El mito no es un enunciado al que le sea posible corresponderse con la realidad, pero puede tener vigencia en el sentido de que efectivamente interpele al hombre y le haga entenderse a sí mismo en una dimensión que no es accesible al pensamiento científico ni expresable en el lenguaje de la ciencia. En ello consiste su verdad y a este título es recibido en el *traditum* e incorporado al *tradendum*. Lo que el mito expresa es verdadero y forma parte legítima de la tradición en la medida en que el hombre no puede prescindir de ello si no quiere olvidar su origen o renunciar a sus metas.

Pues bien; este comportamiento del *traditum* que hemos descrito para el caso particular del mito puede ser generalizado para aplicarse también a la descripción del comportamiento de la poesía y de las artes, del pensamiento filosófico y político, y talvez aun del pensamiento científico. La verdad del *traditum* entendida como vigencia de sus enunciados para la comprensión que el hombre tiene de sí mismo es el lugar donde el hombre en cada caso se encuentra y donde no puede dejar de hallarse si no quiere renunciar a su humanidad y vivir en la misma forma en que pueden hacerlo, por ejemplo, los animales. Estos no tienen tradición ni historia, porque no tienen pasado vigente y, por tanto, tampoco tienen futuro.

Se podrá objetar, sin embargo, que de acuerdo con lo dicho la verdad es identificada sin crítica con la tradición, que de este modo cualquier

contenido del *traditum* puede ser considerado verdadero y que, por tanto, la noción de verdad pierde todo significado. Además, es el caso que hemos descrito la modificación que sufre el contenido de la tradición entre la fase del *traditum* y la fase del *tradendum* como la elaboración de nuevas verdades que ocupan los lugares vacíos dejados por aquellas que de algún modo se revelan como errores del pasado. ¿Qué sentido podría tener sin embargo, semejante afirmación si se sostiene que la verdad es la vigencia de los enunciados del *traditum* y que el hombre no puede sino estar en ella?

Para responder a estas posibles objeciones es necesario que procuremos aclarar en qué consiste el hecho de que algún contenido específico del *traditum* pueda parecernos eventualmente erróneo. Ya no podemos, sin embargo, decir que un cierto enunciado se muestra de pronto como no correspondiente a la realidad, por cuanto, en rigor, ningún enunciado del *traditum* es correspondiente en el sentido habitual del término. Lo propio del *traditum* anténtico es poseer vigencia; con ello se quiere decir que sus enunciados nos atan en el sentido de que gracias a ello nuestro propio ser se nos hace manifiesto en su intimidad. Para que el *traditum* pueda tener una tal vigencia es preciso que se nos haga accesible en un lenguaje que nos permita entender a través de él nuestra propia existencia. Pero todo lenguaje es esencialmente escurridizo porque está condicionado históricamente. De este modo, un enunciado particular puede dejar de ser vigente, no porque lo mentado por él haya perdido validez, sino porque lo mentado ya no transparece en la forma concreta de la enunciación. Cuando esto ocurre, el contenido del *traditum,* en la medida en que permanece encerrado en proposiciones acotadas por ciertos contextos históricos, a menudo olvidados hace ya mucho tiempo y acaso irreconstruibles, deja de interpelar al hombre y queda mudo, muerto.

Cuando un determinado contenido del *traditum* es expresado en un lenguaje que se ha hecho extemporáneo y que, por tanto, no interpela ya al hombre que lo recibe, es señalado como un error. Efectivamente, es palabra sin sentido. Podemos decir también que es erróneo porque no corresponde, siempre que entendamos la no correspondencia como el fracaso de su interpelación al hombre. Si el error es lo que no corresponde, ello es en el sentido de que no responde a nuestras preguntas. Ciertamente, sin embargo, si el error así entendido forma parte integrante del *traditum*, ello es porque alguna vez fue incorporado al *tradendum;* esto significa que alguna vez ese lenguaje interpeló al hombre y respondió a sus preguntas, que tuvo vigencia y fue aceptado como verdadero y provocó la iluminación de la existencia humana que provoca la verdad. En este sentido podemos decir que todo error tiene su origen en la verdad. Y, de hecho,

un error sólo puede ser señalado como error por referencia a la verdad de la que procede o a la que conduce; de otro modo, no pasaría de ser un hacinamiento ininteligible de términos. Sólo después de confrontar un enunciado con nuestra pregunta por lo verdadero podemos determinar si responde y corresponde a ella. Es necesario, pues, admitir la aparente paradoja de que la verdad que nos responde es la dimensión en que originariamente se encuentra el hombre, y cuya vigencia le permite reconocer el error, discriminarlo y eventualmente saberse en la ignorancia.

Naturalmente, no toda verdad está formulada y expresada en un lenguaje. Muchas verdades no comparecen sino como supuestos de los enunciados que aceptamos como válidos. Precisamente la formulación y reformulación de lo verdadero, la expresión de la verdad por medio de la palabra, es la tarea de la tradición. Por eso tradición es un activo proceso de modificación del *traditum* para reformularlo cada vez que su vigencia decrece y recrear de este modo el *tradendum*. Un nuevo enunciado que se incorpora al *tradendum* no es sino la reformulación de otro enunciado que en su forma transmitida de expresión se había tornado no interpelante, pero que reclama su vigencia. Entre el *traditum* y el *tradendum* existe siempre esta vinculación esencial que confiere su unidad indisoluble a la tradición.

* * *

Ahora deberíamos volver a la pregunta que planteábamos al comienzo de esta ponencia: ¿en qué pueden consistir la semejanza y la diferencia que señalarían a una filosofía hispanoamericana en relación con la filosofía occidental? La respuesta que ahora estamos en condiciones de adelantar no ha de ser muy larga ni muy compleja; de hecho, ella puede resumirse en esta sola frase: la única tarea para una filosofía hispanoamericana es incorporarse a la tradición filosófica de Occidente. Pero esta tarea única, como hemos visto, tiene dos caras. Por una parte, consiste en recibir el *traditum* de la filosofía occidental en su integridad y con toda su riqueza. Por otra parte, consiste en elaborar su propio *tradendum*, esto es, en hallar la expresión de los contenidos del *traditum* que sea adecuada para interpelar al hombre hispanoamericano en su propio lenguaje, que no se confunde, por supuesto, con la abstracción lingüística que es el idioma español internacional. Si esta tarea se ha cumplido o ha de cumplirse, su efecto será que el hombre hispanoamericano perciba que los contenidos de la tradición filosófica son vigentes para él. La señal inequívoca del cumplimiento de dicha tarea será que la pregunta por la existencia de una filosofía hispanoamericana no volverá a ser planteada, porque se tornará en una pregunta superflua.