ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
CLXXXIV 734 noviembre-diciembre (2008) 1007-1014 ISSN: 0210-1963

¿PENSAR EN ESPAÑOL DESDE AMÉRICA LATINA (Y ESPAÑA)?[1]

TO THINK IN SPANISH FROM LATIN-AMERICA [AND SPAIN]?

David Sobrevilla
Prof. Emérito de la Universidad de San Marcos
C/ Conquistadores, 828
San Isidro, Lima 27 (Perú)

ABSTRACT: *Philosophy in historical sense was implanted in Latin America by Spain, that brought the Second Scholastic to the new continent. Therefore Latin America developed a heterogeneous philosophy to the original cultures, which locked into the past and had no contact with modern philosophy and science. Meanwhile, Latin American philosophy has become homogeneous to Latin America and Spain. In fact, e.g. the last Ibero-American philosophy of law has an important place in contemporary philosophy of law.*

KEY WORDS: *Origin of the Latin American philosophy, situation of the Latin American philosophy in the Colony, the Republic and at the present, possibilities of thinking in Spanish in Latin American (and Spain).*

RESUMEN: La filosofía en sentido histórico fue implantada en América Latina por España, que trajo al nuevo Continente la Segunda Escolástica. Por lo tanto, en América Latina se desarrolló una filosofía heterogénea a las culturas originales, que miraba hacia el pasado y que no tenía mayores contactos con la filosofía y la ciencia modernas. Entretanto la filosofía latinoamericana se ha hecho homogénea a las culturas latinoamericanas y no parece que existan obstáculos insuperables para pensar en español en América Latina (y España). De hecho, por ejemplo, la última filosofía iberoamericana del derecho tiene un lugar preeminente en la filosofía contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Origen de la filosofía latinoamericana, situación de la filosofía latinoamericana en la Colonia, República y en la época actual, posibilidades de pensar en español en América Latina (y España).

Introducción

Quisiera intentar una respuesta a esta pregunta tratando de los siguientes puntos: 1. El origen de la filosofía en América Latina[2]: su implantación por España, 2. Situación de la filosofía española durante la Conquista y en la época posterior, 3. La filosofía iberoamericana en la época de la Colonia y a inicios de la República, 4. El desarrollo de la filosofía latinoamericana en el siglo XX, 5. Lenguaje y filosofía, y 6. Pensar en español en América Latina (y España): la filosofía del derecho hispanoamericana en la época contemporánea.

1

A semejanza de Kant, quien distinguía entre filosofía *en sentido cósmico* y filosofía *en sentido estricto,* pensamos que es aconsejable diferenciar entre filosofía *en sentido amplio* y *en sentido histórico.* En sentido amplio la filosofía como preocupación por las grandes preguntas que la humanidad se ha formulado (I. Kant) ha existido prácticamente en todas las culturas. En cambio, en sentido histórico nació recién en Grecia cuando perdieron su vigencia las ideas religiosas olímpicas y se produjo una gran crisis política. Este proceso coincidió con el tránsito de una cultura oral a otra escrita, lo que permitió pasar de un mundo concreto de eventos singulares y entremezclados al mundo del concepto donde prima lo racional y lo claramente diferenciado.

En América Latina no existió filosofía en sentido histórico antes de la llegada de los españoles. En contra ha escrito Miguel León Portilla que en México hubo en ciernes una filosofía náhuatl, porque allí se problematizó el pensamiento religioso y mítico tradicional, es decir, que se había ingresado a un proceso de racionalización; porque existieron *tlamatinime* o filósofos y asimismo una cierta diferenciación del saber. Pero se puede replicar que el proceso de racionalización entre los nahuas no avanzó tanto como para llevar a un descreimiento masivo, que

los tlamatinime eran figuras bastante tradicionales y que conservaban la tradición, y que su saber era también bastante tradicional[3].

En nuestra opinión, la filosofía en sentido histórico fue implantada por los españoles cuando llegaron a América Latina, por lo que tuvo aquí originalmente el carácter de un saber heterogéneo al de las culturas en que fue injertado[4].

2

¿Qué filosofía se hacía en España en el momento de la conquista y de la dominación hispánica, y se implantó en América Latina? En la Edad Media, España había tenido algunos filósofos muy notables como Petrus Hispanus y Ramón Llull en el siglo XIII, y Juan Luis Vives y la Escuela de Salamanca –con grandes tomistas como Francisco de Vitoria o el jesuita Francisco Suárez– o un platónico agustiniano como el poeta Luis de León en el siglo XVI. Es conocido que con Vitoria se inicia el derecho internacional al poner en duda el derecho del Emperador para colonizar el Nuevo Mundo. En muchos de estos autores hay la clara vislumbre de ciertas ideas modernas que si hubieran sido proseguidas podrían haber dado lugar a una "modernidad del sur".

Pero luego del siglo XVII se iba a producir el fenómeno al que José Ortega y Gasset ha denominado de la "tibetanización" de España: el hecho de que ella por entonces se haya cerrado a lo que se hacía en otras naciones y se haya vuelto hermética hacia el resto del mundo (Ortega y Gasset, 1965, IX, 133). El resultado fue que en el siglo XVIII España se colocó casi al margen de la Ilustración produciendo figuras valiosas pero aisladas como Benito Feijoo o el peruano Olavide, quien defendió originalmente ideas liberales pero luego retornó al seno de la Iglesia. El siglo XIX fue de una medianía todavía mayor en España con figuras como Menéndez Pelayo, Donoso Cortés y el auge de una filosofía idealista de segundo orden como el krausismo.

El resultado fue, como ha escrito Octavio Paz, que España casi no tuvo en realidad una Ilustración fuerte, como Francia, Inglaterra o Alemania, y tampoco tuvo posteriormente un genuino romanticismo. Lo que ha dado lugar en el ámbito hispánico a una ausencia de crítica y de tolerancia (Paz, 1994, 3, 58 ss.).

Por otra parte, España quedó asimismo marginada desde el siglo XVII del proceso de la "revolución científica". José María López Piñero ha mostrado que todavía en el siglo XVI la Península Ibérica se encontraba integrada a la actividad científica europea, pero que en el siglo XVII se desvinculó de ella. "En esta época crucial los obstáculos que hemos visto ir creciendo a lo largo del siglo XVII [para el desarrollo de las labores científicas en España, D.S.] se convirtieron en auténticas barreras que aislaron la actividad científica española de las corrientes europeas y desarticularon su inserción en la sociedad. Al quedar marginada del punto de partida de la Revolución científica, ésta tuvo que ser introducida con retraso a través de un penoso proceso de aculturación" (López Piñero, 1979, 372).

A América Latina llegó la así denominada Segunda Escolástica española: planteamientos de autores tomistas, escolásticos, suarecistas e independientes (Guy, 1969, 3 ss.), pero que tenían muy poco que ver con la nueva filosofía y ciencia que se estaba haciendo en Europa desde el siglo XVII.

3

La filosofía colonial latinoamericana fue así casi sólo una prolongación de la Segunda Escolástica española: carente de originalidad, mirando hacia el pasado, hacia la metrópoli y sin mayores contactos con la filosofía y ciencia modernas. Únicamente se singulariza en algunos momentos y se destaca en algunos temas: cuando en el siglo XVI Bartolomé de Las Casas defendió la condición humana de los indios del Nuevo Mundo, o cuando en el siglo XVIII se atacó la tesis de la inferioridad que se atribuía a América frente a la madurez y fortaleza que se asignaba a Europa. También fue importante el desarrollo del pensamiento lógico en América Latina y algunos otros tópicos más. Es probable que estas menciones deban aumentarse, pues en verdad todavía no se conoce bien el pensamiento colonial iberoamericano.

Para el carácter casi puramente imitativo del pensamiento colonial iberoamericano hay muchas razones: que la filosofía era allí una actividad heterogénea a la cultura

original de América Latina, que se tenía que hacer en español y latín, que se la veía como un peligro para el orden tradicional, que no estaba alimentada por la ciencia –que es uno de los motores del pensamiento moderno, ni tampoco por la literatura, otro de dichos motores –como se sabe por disposiciones legales de 1532 y 1543 se había prohibido que en las colonias españolas circularan las obras de la imaginación pura, sea en prosa o en verso (Henríquez Ureña, 1972, 34 s.).

Posteriormente a la Independencia latinoamericana a comienzos del siglo XIX, las guerras intestinas y los esfuerzos para reorganizar América Latina impidieron por mucho tiempo el cultivo de la filosofía en el subcontinente. A estas causas de su debilidad se sumaron después la flojedad de nuestro romanticismo y el fuerte positivismo que se desarrolló entre nosotros a fines del siglo XIX.

¿Cómo en cambio se empezó a desarrollar una filosofía vigorosa en otro país que antes había sido una excolonia como los Estados Unidos? Por las distintas condiciones que aquí se dieron. Los pasajeros del *Mayflower* eran miembros de la élite comerciante de Inglaterra, eran cultivados y estaban suscritos a revistas inglesas o a publicaciones que les permitían estar al tanto de lo que sucedía en Inglaterra. Sus mentores fueron Locke y Hume (Deledalle, 2002, 33). Las colonias británicas eran abiertas desde un punto de vista político[5], y existía en ellas una diversidad de la vida religiosa. Posteriormente en Nueva Inglaterra no hubo mayores trabas a la introducción del pensamiento ilustrado de Montesquieu y Rousseau. Desde un comienzo hubo una unión entre la filosofía norteamericana y la ciencia como lo muestra la figura de Benjamin Franklin. Y desde muy temprano la filosofía norteamericana se afirmó a sí misma y se separó de Europa: en 1837 sostenía Emerson que por mucho tiempo los norteamericanos habían prestado oídos a las musas aristocráticas de Europa y que tenían que ser ellos mismos (Delledale, 2002, 48); y Thoreau señalaba que era hacia Oregón y no hacia Europa a donde cabía enrumbarse (51). Como los problemas a los que se aplicó esta filosofía fueron norteamericanos, sus respuestas fueron desde un principio norteamericanas, aunque muchas veces procedieran de textos auropeos. Fue así como ya antes de la Guerra de Secesión los Estados Unidos contaban con un primer movimiento filosófico original: el trascendentalismo de Emerson y Thoreau y luego de la misma surgió el primer pragmatismo de Pierce, William James y Dewey.

4

Existe actualmente un cierto consenso sobre que la filosofía latinoamericana sólo se inició como una filosofía que empieza a tener un cierto grado de madurez y autonomía a fines del siglo XIX e inicios del XX. A su primera generación la ha denominado Francisco Miró Quesada la de los "patriarcas" o "fundadores", quienes aseguraron los cimientos del pensamiento en países que carecían de una tradición filosófica propia –mayormente era importada– y que se orientaron por el idealismo como una reacción ante la negación positivista de la metafísica (Correja Pacheco, 1970, VI). La segunda generación fue la de los "forjadores", quienes formularon el proyecto del filosofar latinoamericano. Miró Quesada habla del filosofar y no de filosofía latinoamericana a fin de indicar que la actividad de los pensadores latinoamericanos no supone que sus ideas sean originales, pero que tampoco constituyen un mero reprensar. Lo que querían era hacer una filosofía auténtica, pero dudaban de sus propias posibilidades al respecto (Miró Quesada, 1971, 25 ss.). Esta segunda generación también tuvo una orientación primordialmente antipositivista. La tercera generación se bifurcó en dos grupos: el "regionalista" o "afirmativo" y el "universalista" o "asuntivo". Lo común a ambos fue que los dos trataron de crear una filosofía auténtica, y la diferencia radicó en que el grupo "regionalista" afirmó que la mejor manera de hacer filosofía en América Latina era practicar una "filosofía de lo americano": filosofar sobre la realidad latinoamericana, tratar de dilucidar qué cosa entendemos por nuestro propio ser y qué cosa significa ser latinoamericano; en tanto que el grupo "universalista" sostenía que había que hacer filosofía a la manera occidental. A la cuarta generación no la ha estudiado Miró Quesada en detalle.

En el momento actual nosotros creemos que existen en América Latina cuatro corrientes principales: tres corresponden a corrientes trasplantadas de afuera: 1) la fenomenología y hermenéutica, 2) la filosofía orientada por la ciencia y la filosofía analítica –entendida en un sentido muy amplio–, y 3) la filosofía intercultural. El marxismo ha dejado de tener vigencia en América Latina como movimiento filosófico, aunque cuente con algunos representantes notables (como el ecuatoriano Bolívar Echevarría que trabaja en México o el chileno Ernesto Laclau que lo hace en Inglaterra). Y una cuarta corriente

ha surgido en el suelo latinoamericano, en parte debido a impulsos propios y en parte a influencias ajenas: 4) La filosofía de la liberación, de la que se ha desprendido la filosofía inculturada.

Es bastante claro que estas cuatro corrientes en cierta manera continúan la labor de los grupos "universalista" (la filosofía fenomenológica y hermenéutica, la filosofía orientada por la ciencia y la analítica) y "regionalista" (la filosofía intercultural, la filosofía de la liberación y la filosofía inculturada). En 1986 planteábamos (Sobrerilla, 1986, XIVss.) una crítica común al grupo universalista y regionalista: su asunción de la tradición occidental nos parecía muy insuficiente; y críticas diferenciadas: nos parecía muy poco crítica la postura universalista ante la filosofía occidental y que no daba cuenta de muchos problemas de la realidad latinoamericana; y en el caso de la filosofía regionalista pensábamos muy limitado que para la "filosofía de lo americano" el objeto de la filosofía fuera casi sólo la realidad latinoamericana, sosteníamos que la "filosofía de la liberación" (heredera de algún modo de la filosofía de lo americano) instrumentalizaba la filosofía al ponerla al servicio de la lucha contra la dependencia, y echábamos de menos sus carencias metódicas. De allí que consideráramos que en ese momento las tareas de la filosofía latinoamericana debían ser: 1) seguir apropiándose de la tradición occidental y de sus procedimientos metódicos, 2) criticarla, y 3) replantear sus problemas –esta propuesta estaba inspirada en ideas de nuestro compatriota Augusto Salazar Bondy.

En un trabajo muy posterior, "La filosofía latinoamericana: de una filosofía heterogénea a una filosofía homogénea"[6], manifestábamos que teníamos la impresión de que la filosofía había pasado a ser un producto homogéneo a la cultura latinoamericana –Francisco Romero hubiera dicho que se había "normalizado"–, que había una influencia recíproca entre unas de sus corrientes sobre las otras –así la filosofía de la liberación y la intercultural estaban rigorizándose aprendiendo de la filosofía analítica, y que ésta había pasado a interesarse por los problemas contextuales y políticos latinoamericanos; y que la filosofía de Nuestra América había dejado de dedicarse meramente a la apropiación y crítica de la tradición filosófica occidental para pasar a replantear los grandes problemas de la tradición filosófica en sentido histórico. Podríamos tratar de mostrarlo refiriéndonos a la filosofía de la ciencia, lógica o ética latinoamericanas, pero recurriremos a la filosofía del derecho que se hace actualmente en América Latina (y en España), pero antes deseamos referirnos al problema que representa filosofar en español.

5

La filosofía en sentido histórico comenzó a hacerse en lengua griega. Posteriormente causó muchas dificultades traducir muchos de sus términos al latín, al alemán, al español y a muchos otros lenguajes.

Es ilustrativo considerar cómo se formó el vocabulario filosófico alemán. Autores que a veces se consideran como pensadores germanos como Alberto Magno o Nicolás de Cusa no escribieron sus obras principales en alemán, Meister Eckhardt pronunció en cambio sus sermones en dicho idioma, y Leibniz fue el primer filósofo germano en escribir una pequeña parte de su obra en alemán –y el grueso de la misma en latín y francés–, aunque se queja de las dificultades lingüísticas que tiene para hacerlo. Kant escribió una pequeña parte de textos en latín y casi toda su obra mayor en alemán –traduciendo muchos terminos del latín.

Posteriormente se formó una línea de autores alemanes que afirmaron que existe una íntima conexión entre el lenguaje y el pensamiento. Su adelantado es Johann Georg Hamann quien criticaba a Kant por haber pretendido cultivar un "purismo" de la razón que le parecía a él impracticable. Lo muestra según Hamann el que no pueda independizarse la razón de toda tradición y creencia, de la experiencia y la inducción y, sobre todo, del lenguaje: de su uso y de la tradición (Lafont, 1993, 25). A continuación sostuvo Wilhelm von Humboldt que el lenguaje es algo primario, que hace al hombre y que es absolutamente indispensable para pensar: el pensamiento no puede manifestarse sin el lenguaje (Valverde, 1955, 40 ss.). En medio de la lucha contra la invasión francesa a Prusia (1806-1808), Johann Gottlieb Fichte pronunció sus *Discursos a la Nación Alemana* (1807-1808). Defendía en ellos que existe una nación alemana que se asienta en su territorio y que posee un lenguaje privilegiado porque se trata de un idioma originario –no de uno adoptado–, con el que el pueblo germano tiene una relación viva y por ello la posibilidad de regenerar

el mundo. No sucede en cambio así con los pueblos que poseen lenguajes románicos, que mantienen una relación muerta con el lenguaje, y carecen por ello de toda posibilidad de renovar el mundo (Fichte, 1968). Esta pléyade de autores, a quienes se podría agregar otros como Hegel, se cierra provisionalmente con Martín Heidegger, quien en su famosa conversación con *Der Spiegel* sentaba la tesis de que el idioma alemán tiene una especial calificación para producir un cambio en el pensar por su especial parentesco con el lenguaje griego y su pensamiento (Heidegger, 1976, 217).

Mas antes y después de estos autores hay otros filósofos alemanes que no consideraban que el alemán posea una calificación especial para filosofar, como Kant, Schopenhauer, Popper o Habermas.

Por su parte, en la filosofía inglesa y norteamericana también se ha reflexionado sobre las dificultades lingüísticas que conlleva la manifestación del pensamiento. Así A. N. Whitehead repudiaba la confianza depositada en el lenguaje como medio adecuado de expresión, el primer y segundo Wittgenstein –y con éste la "Ordinary Language Philosophy"– tematizaron cómo muchas dificultades filosóficas surgen del mal empleo del lenguaje, Sapir y Whorf sentaron la tesis de que la estructura de un lenguaje configura el pensamiento expresado en él, y W.van O. Quine señaló lo indeterminado de la traducción tanto en cuanto al significado (intensión) como a la referencia (extensión). Pero en general se ha aceptado en la tradición angloamericana que con algunas limitaciones en todo lenguaje se puede decir lo que se quiere decir, y un autor prestigioso como D. Davidson ha criticado la tesis de que sea imposible hacer una traducción de un lenguaje a otro. Y por cierto en la tradición inglesa y norteamericana no se ha sostenido –que sepamos– que el inglés tiene una preeminencia filosófica sobre los otros lenguajes como afirmaban Fichte y Heidegger en relación al alemán.

El español no posee una minusvalía filosófica frente a otros lenguajes europeos sino sólo una menor cantidad de obras filosóficas importantes escritas en él. Como muchas veces se ha notado, hace algunas distinciones que otras lenguas no realizan y que podrían ser enormemente aprovechables filosóficamente –como por ejemplo la existente entre "ser" y "estar"; o la que se hace entre "sabiduría" y "conocimiento", distinción que también poseen otras lenguas europeas, pero no por ejemplo el inglés. En caso de que se comenzara a pensar a partir de estas distinciones se podría generar una ontología alternativa a las tradicionales[7], o una teoría del conocimiento que se apoye sobre una base diferente a la que ha partido del inglés *to know.* Pero claro está, al lado de la ventaja que significa el poseer estas distinciones que o no existen en otras lenguas o sólo se dan en algunas, también se presenta el hecho de que a su vez el español no hace distinciones que otras lenguas sí realizan –por ejemplo mientras en inglés hay dos palabras *law* y *right* para expresar el derecho objetivo y subjetivo, en lengua castellana sólo contamos con una: "derecho", y de manera semejante para las inglesas *history* y *story* sólo tenemos una: "historia".

La circunstancia de que en español exista una menor tradición filosófica que en inglés, francés o alemán, sí constituye una limitación considerable, pero no insuperable. Traductores, autores, editoriales, enciclopedias y revistas han jugado aquí un papel importantísimo para contribuir a formar una terminología filosófica que permita entender en nuestro idioma a autores significativos de la tradición occidental o algunas disciplinas filosóficas nuevas.

El día de hoy lo que opera en contra del conocimiento de las obras filosóficas escritas en español es más bien el hecho de que si sólo se publican en castellano tendrán un mercado reducido en España y Latinoamérica, y serán difícilmente traducidas al inglés, alemán o francés, por la poca importancia que en el pasado ha tenido la tradición filosófica en español a nivel mundial.

A lo que se agrega la falta de revistas filosóficas en español que circulen realmente en toda Hispanoamérica, y la carencia de críticas verdaderamente exigentes. La ausencia de la tradición crítica que heredamos de nuestra pobre Ilustración en español nos cobra aquí sus derechos.

6

En mi opinión, un buen ejemplo del desarrollo que puede alcanzar la filosofía hecha en español es la filosofía hispanoamericana de derecho. Por cierto, aquí sólo podemos proporcionar una presentación muy simple de ella –pero que se ajusta a los hechos.

Probablemente el primer logro muy considerable de la jusfilosofía latinoamericana fue la teoría tridimensional del derecho que encontramos en formas distintas en el jusfilósofo argentino Carlos Cossio (1903-1987) y en el brasileño Miguel Reale (1910-2006), en ambos casos como reacción contra el positivismo jurídico vigente en sus respectivos países. En Argentina este movimiento había tenido un notable representante en Carlos Octavio Bunge (1875-1918) y en el Brasil con la Escuela de Recife conformada entre otros por Tobías Barreto, Silvio Romero y Clóvis Bevilaqua.

Carlos Cossio comenzó a desarrollar su teoría tridimensional del derecho a partir de 1941 en su libro *La valoración jurídica y la ciencia del derecho* (1941) y en forma más acabada en *La teoría egológica del derecho* (1944). En su opinión el derecho se da en la conducta humana en la que encontramos normas y valores que la interfieran de manera intersubjetiva.

Por su parte, Miguel Reale sostuvo en su libro *Os fundamentos do direito* (1942) que el derecho posee dos dimensiones, aunque objetivamente se refería allí a tres. En cualquier caso, su planteamiento tridimensional lo expresó con toda claridad en sus cursos posteriores y en su libro *Filosofia do direito* (1953). Las dimensiones del derecho son según Reale los hechos, los valores jurídicos (que pueden entrar en una relación antinómica con los hechos) y las normas (que permiten superar las contradicciones surgidas entre los hechos y las normas).

Al mismo tiempo que Cossio y Reale otros jusfilósofos latinoamericanos también publicaron obras muy importantes como el mexicano Eduardo García Maynez (1908-1993), el uruguayo Juan Llambías de Azevedo (1907-1972) o el peruano Francisco Miró Quesada (1918). En México sumó sus esfuerzos a los de García Maynez el filósofo transterrado Luis Raceséns Siches (1903-1977) –que en América Latina hizo un tránsito comprobable de su inicial postura raciovitalista a una filosofía tridimensional del derecho– y que fue un pionero de las teorías de la argumentación jurídica[8].

Por esa época se produjeron muchas discusiones –en especial promovidas por Carlos Cossio quien llegó hasta a montar una seudopolémica con Hans Kelsen. De todas ellas un debate memorable fue el mantenido por Sebastián Soler y Genaro R. Carrió sobre la interpretación de las normas.

Cossio tuvo una influencia abrumadora en la Argentina, pero su aproximación al peronismo y su intransigencia política hicieron que algunos ex alumnos suyos se apartaran de su magisterio y fundaran en la Argentina la orientación analítica de la filosofía del derecho: Ambrosio L. Gioja y Genaro R. Carrió. Esta orientación ha producido algunos jusfilósofos argentinos muy notables como Carlos Alchourron (1931), Eugenio Bulygin (1931) y Carlos S. Nino. La filosofía analítica argentina del derecho constituye el segundo gran logro de la filosofía latinoamericana del derecho. Otro autor argentino al que aquí hay que recordar es a Roberto Vernengo.

En México, luego de un cierto debilitamiento de los estudios jusfilosóficos se ha vuelto a producir un buen número de obras jusfilosóficas por parte de Rolando Tamayo y Salmorán (1992, [2]1998), Ulises Schmill (2003), y de los argentinos nacionalizados mexicanos Óscar Correas (1995, [2]2001) y Rodolfo Vázquez (2006). Y en Colombia y Chile se ha mostrado en los últimos tiempos un aumento perceptible del interés por los estudios jusfilóficos.

Es importante señalar que la filosofía argentina del derecho ha influenciado notablemente en la española, en especial por la acción intermediadora del jusfilósofo argentino Ernesto Garzón Valdés y del español Manuel Atienza. Éste estudió a inicios de los años ochenta la filosofía argentina del derecho *in situ,* publicando un libro al respecto en 1984, regresando luego a España. Desde su cátedra en Alicante ha establecido posteriormente múltiples vínculos con numerosas figuras latinoamericanas y ha permitido una gran difusión de sus trabajos en su conocida revista *Doxa.* El mismo Atienza ha publicado solo o en unión con Juan Ruiz Manero algunas investigaciones muy importantes. Antes destacaron en España Luis Legaz Lacambra, Elías Díaz y Juan Ramón Capella.

Sobre todo la última filosofía hispanoamericana del derecho se muestra como habiendo asimilado cabalmente la tradición de la jusfilosofía occidental, formulándole una serie de críticas y replanteando sus tesis. Cuenta para ello con revistas de una amplia circulación, como la mencionada *Doxa* y la mexicana *Isonomía* donde se discuten planteamientos propios y ajenos, y está en un activo contacto con otras tradiciones jusfilosóficas en estas y otras revistas internacionales dedicadas a la filosofía del derecho y en Congresos internacionales. Muy importantes creemos que

son por ejemplo las discusiones sostenidas en los últimos años por el argentino Eugenio Bulygin y el filósofo alemán del derecho Robert Alexy sobre las relaciones entre derecho y moral[9]; o la librada entre el jusfilósofo español Juan Carlos Bayón y el argentino Jorge Luis Rodríguez a propósito de la derrotabilidad de las normas jurídicas[10].

Nos atreveríamos a sostener que la última filosofía hispanoamericana del derecho ha producido algunas obras muy notables a nivel mundial: *Normative Systems* (1971) de los argentinos Carlos Alchourron y Eugenio Bulygin, *Etica y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación* (1984, [2]1989) del asimismo argentino Carlos S. Nino, y *Las piezas del derecho* (1996; hay una segunda edición) de los españoles Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero. Es bueno agregar que el primero de estos libros apareció originalmente en inglés y que los otros dos han sido traducidos al inglés.

En *Normative Systems,* Alchourron y Bulygin intentan solucionar muchos problemas de la filosofía jurídica –sobre todo referentes al sistema normativo, a las lagunas jurídicas y la decisión judicial y el de la completitud como ideal racional– a la luz de las modernas investigaciones lógicas y metodológicas. Por su parte, Carlos S. Nino trató en su libro *Ética y derechos humanos* de contribuir a la vigencia de éstos a través de una discusión con las concepciones adversas a los mismos: el holismo, el perfeccionismo y el determinismo normativo. Según Nino los derechos humanos son derechos subjetivos morales que se basan en los principios de la autonomía, de la inviolabilidad y de la dignidad de la persona. A estos principios deben corresponder según el autor instituciones liberales en la política, pero no en lo económico. Finalmente el libro de Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero *Las piezas del derecho* se plantea como la primera parte de una teoría general del derecho dedicada a analizar los enunciados más elementales del derecho: las normas de mandato (principios y reglas), las reglas que confieren poderes, los enunciados permisivos, los juicios de valor y la regla de reconocimiento. Su perspectiva es triple: analítica, una concepción racionalista y objetivista y una filosofía social que ha saldado sus cuentas con el marxismo.

Quisiera terminar con una declaración del conocido filósofo italiano del derecho Riccardo Guastini. A una pregunta de Manuel Atienza sobre la situación actual de la filosofía del derecho en Italia y en el panorama internacional, el entrevistado responde: "A mi modo de ver, en el momento actual la filosofía jurídica mejor (con mucho, la mejor) es de lengua castellana. Los trabajos más interesantes que he leído en los últimos años fueron de España y Argentina" (Atienza, 2004, 461).

NOTAS

1 Hemos utilizado en este texto algunas ideas de la intervención de Jesús Mosterín "Filosofía en español" en el V Congreso Nacional de Filosofía del Perú, Lima, agosto de 1994. Lamentablemente las Actas de este Congreso no han sido publicadas.

2 Empleamos la palabra "Latinoamérica" como sinónimo de "Iberoamérica" y comprendiendo al Brasil, y la palabra "Hispanoamérica" abarcando tanto a "América Latina" como a "España".

3 Hemos estudiado los dos puntos anteriores en Sobrerilla, 1999, 19-56.

4 Consideramos este punto en Sobrevilla, 1999, 73-91.

5 John Elliott aclara que aunque en España existía la tradición de las asambleas representativas, Fernando e Isabel mostraron desde un inicio su interés por evitar que estas asambleas fueron implantadas en el Nuevo Mundo. Elliot, 1999, 16.

6 Fue presentada a una reunión organizada por la UNESCO con motivo de la celebración del "Día Mundial de la Filosofía en Santiago de Chile el 23-24 de noviembre de 2005". Las Actas del evento se hallan en curso de publicación.

7 De hecho algunos filósofos latinoamericanos han tratado de aprovechar la especificidad del "estar" frente al "ser", como por ejemplo el mexicano

Recibido: 8 de octubre de 2007
Aceptado: 21 de diciembre de 2007

Jorge Uranga, quien sostenía que el hombre mexicano no posee un "ser" sino sólo un "estar"; o por el argentino Rodolfo Kusch, quien afirmaba que el "estar" o "estar aquí" constituye una modalidad propia de la cultura precolombina que ha determinado la mente mestiza latinoamericana.

8 Agradezco esta información al Prof. Manuel Atienza.

9 Ha sido reunida como libro por Paula Gaido con el título de *La pretensión de corrección del derecho,* Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2001.

10 Ha sido reunida como libro por la misma Paula Gaido y otros bajo el título de *Relevancia normativa en la justificación de las decisiones judiciales. El debate Bayón-Rodríguez sobre la derrotabilidad de las normas jurídicas,* Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

Atienza, Manuel (2004): "Entrevista a Riccardo Guastini", en *Doxa,* n.º 27, Alicante.

Correia Pacheco, A. (1870): en A. A. Roig y otros, *Los "fundadores" de la filosofía en América Latina,* Washington, OEA, 1970.

Deledalle, Gérard (2002): *La filosofía en los Estados Unidos,* Madrid, Tecnos.

Elliot, John (1999): "¿Tienen las Américas una historia común?", en *Letras Libres,* México, n.º 6, junio.

Fichte, J. G. (1968): *Discursos a la nación alemana,* Madrid, Taurus.

Gaido, Paula (2001): *La pretensión de corrección del derecho,* Bogotá, Universidad Externado de Colombia.

Gaido, Paula *et al.* (2003): *Relevancia normativa en la justificación de las decisiones judiciales. El debate Bayón-Rodríguez sobre la derrotabilidad de las normas jurídicas,* Bogotá, Universidad Externado de Colombia.

Guy, Alain (1969): *Panorama de la Philosophie Ibéromaricaine. Du XVIe Siècle à nos jours,* Ginebra, Patiño.

Heidegger, Martin (1976): *Der Spiegel,* Hamburgo, 31 de mayo.

Henríquez Ureña, Pedro (1972): "Apuntaciones sobre la novela en América", en J. Loveluck (Ed.), *La novela hispanoamericana,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Lafont, Cristina (1993): *La razón como lenguaje. Una visión del "giro lingüístico" de la filosofía del lenguaje alemana,* Madrid, Visor.

López Piñero, J. M. (1979): *Ciencia y técnica en la Sociedad Española de los siglos XVI y XVII,* Barcelona, Labor.

Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1971): *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* México, FCE.

Ortega y Gasset, José (1965): "Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee", en *Obras Completas,* Madrid, Revista de Occidente.

Paz, Octavio (1994): "¿Es moderna nuestra literatura?", en *Obras Completas. Fundación y disidencia,* México, FCE.

Sobrerilla, David (1986): *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica,* Lima, Amaru.

– (1999): "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? La visión náhuatl del mundo y el surgimiento de la filosofía", en Sobrerilla, D., *Repensando la tradición de Nuestra América,* Lima, BCR.

– (1999): "Las filosofías heterogéneas. Los casos de la filosofía en Nuestra América, África y el Japón", en Sobrerilla, D., *Repensando la tradición de Nuestra América,* Lima, BCR.

Valverde, J. M. (1955): *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje,* Madrid, Gredos.