CONGRESO LATINOAMERICANO SOBRE

Filosofía y Democracia

Como bien sabemos, democracia y filosofía son términos, entidades, que poseen un común origen histórico. Pues no fue azaroso que ambas surgieran en un tiempo de reflexión y de vida pública, de interrogaciones profundas al universo y de bullente vida en plazas y mercados. Aunque de una —la filosofía— podría decirse que ha sido casi siempre una cuestión privada y de la otra —la democracia— un problema público; aunque la primera pretenda ser respuesta a la pregunta kantiana acerca de qué puedo conocer y la otra a la pregunta de ¿cómo voy a vivir?, lo cierto es que ambas suelen coincidir como problema conjunto en algunos momentos de profundo sentido histórico (el siglo XVIII en Francia, las revueltas europeas en 1848, hoy mismo, entre nosotros, americanos).

"La contribución de la filosofía en esta época es esencial para comprender nuestro presente y para construir la sociedad de mañana". Tal afirmación del Director General de la Unesco, Federico Mayor, fue un impulso para el Congreso Latinoamericano sobre Filosofía y Democracia realizado en Santiago de Chile en octubre de 1996. La oportunidad de tratar estos temas y, sobre todo, su mayor urgencia en América Latina, quedó demostrada por el alcance y profundidad de los temas analizados en el coloquio que da origen a esta publicación, necesaria para establecer la relación entre Filosofía y Democracia en el mundo actual de nuestro continente.

CONGRESO LATINOAMERICANO SOBRE

Filosofía y Democracia

Edición a cargo de Humberto Giannini y Patricia Bonzi

Universidad de Chile
3560 1005446844

UNESCO
UNESCO DE FILOSOFIA.CHILE
LOM EDICIONES
COLECCION SIN NORTE

Nomadismo y despojo: una propuesta de filosofía americana

Hernán Neira.
Universidad Austral de Chile.

Comenzando por una reflexión sobre el sentido de la filosofía a partir del paradigma socrático, exponemos tres proposiciones aparentemente contradictorias y tratamos de demostrar que no lo son: la primera, que la filosofía, o comienza desde cero o simplemente no comienza; la segunda, que la condición de posibilidad de la filosofía es la familiaridad con la tradición; y, la tercera, que el arte barroco y la concepción de la filosofía como nómade, es decir, sin centro, permitirán desarrollar la filosofía en América. ¿Cómo ha de entenderse que la filosofía comienza desde cero y al mismo tiempo que requiere de familiaridad con la tradición?

Una introducción Socrática: la filosofía desde cero

De cero, la filosofía comienza porque la esencia de su práctica consiste en despojarse de ideas. Aprender a filosofar es aprender a pensar, y filosofar es pensar. Pero el pensamiento, cuando es verdaderamente tal, tiene la particularidad de que no puede ser "prestado", de que no se puede pensar por terceras personas ni éstas por uno mismo. El filosofar involucra al individuo personalmente; en el pensar auténtico se produce la fidelidad y la lealtad entre el pensador y sus pensamientos. El comienzo de la filosofía se identifica con el momento en que las ideas de terceros son abandonadas, con el momento en que surge un formarse ideas a partir de la desnudez total de ideas y que se entra en un contacto directo y único con ellas. Por eso no es extraño que en todo comienzo del pensar haya un momento de angustia; ¿quién, que se atreva a abandonar los lastres podría estar completamente libre de ella en aquel instante en que al abandono de los pesos aún no sigue el vuelo? Una de las grandes dificultades de enseñar filosofía es que el público pueda esperar que se le entreguen ideas o recetas sobre cosas, que se le abrevie el camino diciéndole: "ésto es esto, aquéllo, aquello", y así no

tenga que recorrer el camino por sí mismo. La primera tarea del filósofo es despojarse de ideas. Kant tenía razón cuando decía que no se puede enseñar filosofía, sino a filosofar. Sucede, en filosofía, como en música o astronomía: para oír la flauta, es necesario el silencio; para ver Júpiter, es necesaria la oscuridad. Al final de la primera clase de filosofía ha de llegarse a la oscuridad y obtener que los discípulos la abandonen con un sentimiento de vacío e interrogación: al final de la primera clase los alumnos dudan de todos sus saberes, muestra clara de que el maestro es bueno. Enseñar filosofía no es tanto enseñar a consultar la base de datos filosófica, sino a anular el carácter de dato de todo saber. Con la filosofía, lo dado deja de ser dado y lo evidente se vuelve oscuro, con la filosofía desaparece la autoridad y la erudición en el trabajo intelectual para comenzar siempre desde el principio, desde cero, desde el cero absoluto.

Lograr que los dialogantes desecharan por sí mismos las ideas que se hubieran formado o hubieran recibido de las cosas: tal constituía el centro de la enseñanza socrática. En ese sentido, el espíritu socrático es extraordinariamente distinto del que se constituye a través de un saber basado en el libro, en la autoridad o en la erudición, donde la necesidad de despojarse de ideas se transforma en la dificultad de encontrar una respuesta entre cierta cantidad de respuestas posibles pre-existentes. Lo que se constituye a través de los libros de filosofía es una gran base de datos, donde *todas* las respuestas ya están dadas. Al alumno se le enseña entonces a interrogar la base de datos, que no es lo mismo que saber pensar. Obtener respuestas no es saber pensar; dar a conocer lo que los filósofos han pensado no es enseñar filosofía, aunque pueda contribuir a ello, sino historia del pensamiento. Lo que enseña Sócrates es que la base de datos es inservible y que, por lo tanto, la actividad filosófica no puede comenzar mientras no se modifiquen los atributos de saber que se le asignen a dicha fuente.

Sócrates no niega la existencia de una tradición constituida por costumbres, mitos y discurso filosófico, lo que niega es que dicha tradición sea un saber o que incluso el discurso filosófico que le precede pueda ser considerado filosofía. Sócrates no se preocupa de los hechos contenidos en la tradición; su método no versa sobre las cosas, sino sobre la atribución de valores epistemológicos que se le otorga al discurso sobre las cosas. De allí el odio que la ciudad tiene por Sócrates, quien demuestra que las bases intelectuales y morales sobre las que se constituye el saber y el poder de la polis son vanos o incluso falsos. Por eso la diferencia entre los sofistas y Sócrates no radica tanto en que los primeros sean mentirosos y el segundo veraz, sino en la oposición de dos tipos de saberes y del modo de entender el trabajo filosófico. La célebre frase "sólo sé que nada sé" agrava aun el caso, pues

tenga que recorrer el camino por sí mismo. La primera tarea del filósofo es despojarse de ideas. Kant tenía razón cuando decía que no se puede enseñar filosofía, sino a filosofar. Sucede, en filosofía, como en música o astronomía: para oír la flauta, es necesario el silencio; para ver Júpiter, es necesaria la oscuridad. Al final de la primera clase de filosofía ha de llegarse a la oscuridad y obtener que los discípulos la abandonen con un sentimiento de vacío e interrogación: al final de la primera clase los alumnos dudan de todos sus saberes, muestra clara de que el maestro es bueno. Enseñar filosofía no es tanto enseñar a consultar la base de datos filosófica, sino a anular el carácter de dato de todo saber. Con la filosofía, lo dado deja de ser dado y lo evidente se vuelve oscuro, con la filosofía desaparece la autoridad y la erudición en el trabajo intelectual para comenzar siempre desde el principio, desde cero, desde el cero absoluto.

Lograr que los dialogantes desecharan por sí mismos las ideas que se hubieran formado o hubieran recibido de las cosas: tal constituía el centro de la enseñanza socrática. En ese sentido, el espíritu socrático es extraordinariamente distinto del que se constituye a través de un saber basado en el libro, en la autoridad o en la erudición, donde la necesidad de despojarse de ideas se transforma en la dificultad de encontrar una respuesta entre cierta cantidad de respuestas posibles pre-existentes. Lo que se constituye a través de los libros de filosofía es una gran base de datos, donde *todas* las respuestas ya están dadas. Al alumno se le enseña entonces a interrogar la base de datos, que no es lo mismo que saber pensar. Obtener respuestas no es saber pensar; dar a conocer lo que los filósofos han pensado no es enseñar filosofía, aunque pueda contribuir a ello, sino historia del pensamiento. Lo que enseña Sócrates es que la base de datos es inservible y que, por lo tanto, la actividad filosófica no puede comenzar mientras no se modifiquen los atributos de saber que se le asignen a dicha fuente.

Sócrates no niega la existencia de una tradición constituida por costumbres, mitos y discurso filosófico, lo que niega es que dicha tradición sea un saber o que incluso el discurso filosófico que le precede pueda ser considerado filosofía. Sócrates no se preocupa de los hechos contenidos en la tradición; su método no versa sobre las cosas, sino sobre la atribución de valores epistemológicos que se le otorga al discurso sobre las cosas. De allí el odio que la ciudad tiene por Sócrates, quien demuestra que las bases intelectuales y morales sobre las que se constituye el saber y el poder de la polis son vanos o incluso falsos. Por eso la diferencia entre los sofistas y Sócrates no radica tanto en que los primeros sean mentirosos y el segundo veraz, sino en la oposición de dos tipos de saberes y del modo de entender el trabajo filosófico. La célebre frase "sólo sé que nada sé" agrava aun el caso, pues

demuestra desprecio por lo que los sofistas consideran la tradición filosófica, que Sócrates voluntariamente coloca en campo del no saber, pero no puro desprecio por la tradición filosófica, sino más bien un declarar que tal tradición no existe, que es opinión. Porque no es que Sócrates no la conozca, sino que le niega su carácter de saber atribuyéndole el estatuto epistemológico de no-saber. El saber socrático es anti-libresco, anti-erudito y anti-tradicional y, en ese mismo sentido, parte siempre desde cero. Al final de los *Diálogos* los interlocutores le critican a Sócrates el no darles respuestas y quedan molestos porque se sienten despojados; no ignoran lo que conocían antes, sólo que aquello que continúan sabiendo adquiere un nuevo estatuto: el de opinión. El contenido no ha cambiado, pero ya no puede llamársele filosofía. La tarea esencial de la filosofía es transformar el estatuto del saber acumulado para así poder abrirle la posibilidad de que renueve, en cada generación, su estatuto de saber. Sócrates es llamado filósofo porque permite a la filosofía volver a nacer al transformar la tradición filosófica y cultural de su época en mera opinión.

¿Se puede extender la proposición de que el saber socrático parte desde cero al conjunto de la filosofía y decir que incluso hoy sucede o al menos ha de suceder así? Nuestra respuesta es afirmativa, pero hay que tomar en cuenta que desde el momento en que la filosofía y su enseñanza se institucionalizan, se genera el riesgo de confundir el conocimiento de una masa de argumentaciones filosóficas con el hecho de practicar la filosofía. Aunque la filosofía requiera el conocimiento de dicha masa argumental, su esencia sigue siendo la de modificar el estatuto epistemológico de dicha masa para transformarlo en opinión.

En este punto es necesario que la duda cartesiana no sea entendida como simplemente metódica. La duda que funda el saber filosófico moderno tiene dos aspectos. Por una parte pone en riesgo la integridad intelectual y síquica de quien la practica y, por otra, impide tener confianza en todo lo recibido por los sentidos (es decir, todos los saberes). Respecto del peligro a que queda sometida la integridad síquica, el *genio maligno* de las *Meditaciones* "ha empleado toda su industria en engañarme" (primera meditación). Y, respecto del saber, Descartes queda "como si de golpe hubiera caído en un agua muy profunda [...] no puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme a flote" (segunda meditación)[1]. La duda en la que quizás consista el filosofar, es un ejercicio mediante el cual se modifica el estatuto epistemológico de todas las proposiciones filosóficas acumuladas y el filósofo mismo se pone en cuestión.

---

[1] Mauvais génie

Entendemos la enseñanza socrática y la duda cartesiana como actividad de despojo, la que sólo es posible si se cumple una condición paradójica: para ser despojado, previamente hay que estar ricamente provisto. La filosofía no surge ni puede surgir en una situación de indigencia intelectual y cultural. Aquello de lo que se duda, aquello de lo cual se despoja el filósofo es justamente la tradición filosófica y la tradición cultural (costumbres, etc.). Sin una tradición sólidamente establecida y conocida no cabe posibilidad de desnudez. Estar desnudo respecto de la tradición sólo tiene sentido si se ha estado de hecho o tenido la posibilidad de ser abundantemente provisto por ella. El cero absoluto de la filosofía es cero en relación a algo que se deja de tener, es la negación en el sentido existencialista, negación-de, que es tanto más abundante cuanto abundante es lo rechazado. El despojo requiere, de modo consciente, la plena posesión, propiedad y familiaridad con ciertas ideas recibidas. Por eso decíamos, al iniciar estas líneas, que la segunda condición de posibilidad de la filosofía es la familiaridad con la tradición, lo que plantea una doble dificultad en América Latina.

Filosofía americana: tradición y dificultad

En muchas de las escuelas de filosofía se enseña una masa de argumentos filosóficos, pero no siempre se alcanza la familiaridad. No se alcanza, en primer lugar, por falta de conocimientos de lenguas extranjeras, y, en segundo lugar, y esto quizás sea más grave, por desconocimiento de la tradición americana, comenzando por la constituida en lengua castellana. No parece verdaderamente posible alcanzar la familiaridad respecto del dato filosófico constituido a lo largo de la historia sin la previa familiaridad con los idiomas en la que ésta se constituye, lo que requiere, casi siempre, un contacto directo con la cultura, que constituye el espíritu de la lengua. Ahora bien, mientras que el acceso al dato filosófico europeo suele ser trabajoso y consciente casi en exceso, la tradición americana, excepto en autores tan notables como escasos, suele ser ignorada, lo que no impide que aparezca de manera inconsciente. Ambas situaciones ponen coto al despojo, impidiendo que la filosofía desarrollada en América alcance la radicalidad y la originalidad que son propias de ella cuando es bien llevada a cabo. Campos completos de la masa argumental que es necesario poner en duda nunca son conocidos, porque no se tiene o se tiene acceso tardío a ellos (como sucede frecuentemente en el caso de la tradición europea), o porque aquellos datos (los de la tradición americana) que sí son accesibles, son ignorados por algunos filósofos o escuelas de filosofía, bajo el pretexto implícito o explícito de que se trata de temas indignos de tratamiento filosófico.

La duda y el despojo filosóficos someten a igualdad todos los temas, afectando a la seda como al osnaburgo al igualar la textura epistemológica de ambas telas, si aceptamos que cada campo de conocimiento tiene un tejido propio. Una de las virtudes de la filosofía entendida como despojo, es que para ella *todo* es pensable, sin que haya temas grandes ni pequeños, desapareciendo la división de lo que le pertenece o está vedado por derecho propio. Sócrates ya actuó de dicha manera al abordar desde los grandes temas de la ética a las costumbres más elementales de su propia tribu, de su propia ciudad. Lo que diferencia a un filósofo verdadero del sofista, es que para este último hay temas de los que no cabe duda, ya sea porque se les asigna un estatuto epistemológico indesmentible o porque se les atribuye algún tipo de utilidad que hace inconveniente privarse de ellos, aun cuando no se esté seguro de que sean parte del saber[2]. El dogma (político, religioso, económico, "científico", etc.), la intolerancia y ofrecer respuestas a todo mediante sistemas conceptuales cerrados son sin duda una de las marcas más notorias del sofista actual. Para el filósofo, la tradición filosófica nunca es un hecho, no porque no se reconozca la masa argumental acumulada en sinnúmero de libros que la mayoría de las veces es conveniente conocer, sino porque el valor paradigmático de la tradición es algo que debe ser alcanzado en un momento posterior al despojo. Hemos de recordar que la duda no sólo concierne el contenido de la tradición, sino sobre todo su estatuto. Por eso no afirmamos que de hecho algunos temas que sólo se han desarrollado en América, o bien que se han desarrollado en ella de modo paradigmático, sean necesariamente temas de filosofía; sólo afirmamos que todo tema puede serlo, a condición de que previamente se haya tenido la familiaridad con la cultura americana y posteriormente se haya practicado el despojo del que hemos hablado.

A quienes hacen filosofía en América se les plantea una exigencia previa a la del despojo, que es un esfuerzo de contacto sistemático y lo más directamente posible con la tradición. Esta tradición no es, en un primer momento, filosófica. La filosofía se constituye sobre la base de una duda y de un despojo que sobrepasa sus propios límites y alcanza los de la cultura entera. No debe perderse de vista la perspectiva: la filosofía no es, en su origen, reflexión sobre textos, filosofía sobre la filosofía, sino despojo de los aspectos más elementales del saber y de la cultura, incluyendo las costumbres, con los que se ha adquirido una familiaridad total y de los que el filósofo se ha despojado (en su capaci-

[2] John Stuart Mill recuerda que la única manera de asegurar la utilidad de una proposición es ponerla a prueba. Cf. Mill, John Stuart. *Utilitarianism; On Liberty; Representative Government*. Edited by H. B. Acton. J. M. Dent & Sons Ltd., London, 1972. Véase, en particular, *On Liberty*, p. 84.

dad de análisis y, a veces, en su vida) de modo igualmente total. También la filosofía griega surge de la familiaridad con la música, la danza, los mitos y los problemas de la vida diaria. La base de la filosofía es, en un primer momento, la inmediatez de la cultura y, en un segundo momento, su negación. Pero en América, dado el desconocimiento que en muchos casos existe de la tradición americana y de la dificultad que se tiene para familiarizarse con la europea, ¿se está en condiciones, de practicar la filosofía como algo más que aprendizaje de datos, es decir, se está en condiciones de realizar filosofía?

Nuestra respuesta es afirmativa, pero previamente tenemos que recordar que ningún tema escapa por sí mismo a la filosofía y que la filosofía puede abarcar todos los temas, de todos los continentes, de todas las culturas[3]. Con ello desaparece la oposición centro-periferia en la producción filosófica, no por simple voluntarismo, sino porque la referencia a un hecho de la cultura americana se vuelve tan central o tan periférica como una referencia a la cultura europea. Bachelard, por ejemplo, en la *Poétique de l'Espace*[4], no trata de alcanzar un sistema de imágenes del espacio, sino de la imagen poética aislada de ciertos componentes del espacio. Dicha obra ha servido a innumerables filósofos y arquitectos, europeos y americanos, en sus reflexiones sobre el espacio, pero es evidente que Bachelard ignora formas e imágenes espaciales de la tradición americana y que una reflexión fenomenológica sobre el espacio, como pretende sea la suya, se enriquecería al incorporar imágenes creadas por poetas de este lado del Atlántico. Por eso no negamos la pertinencia de conocer y consultar la masa de argumentos filosóficos acumulada en libros de origen europeo y en comentarios sobre ellos, pero sí negamos que las reflexiones allí hechas puedan tener pretensión de exhaustividad y que los temas allí tratados tengan un valor paradigmático. La relación centro-periferia en filosofía se basa tanto en hechos de la sociología del conocimiento[5] como en el simple desconocer las principales fuentes sobre las que se podría constituir la primera etapa de una filosofía americana, aquella que surge en la reflexión y despojo de los hechos elementales de la tradición. En materia de conocimiento, el centro no es de carácter geográfico, sino que se constituye por referencia a tradiciones y saberes. Si seguimos con el ejemplo de Bachelard, no hay motivo para mantener como centro de la reflexión espacial las imágenes por él propuestas, sin desconocer el enorme valor de su trabajo.

---

3 Puede, pero no siempre lo consigue. El etnocentrismo es una de las mayores marcas de la filosofía y una de las que más la limita.

4 Bachelard, Gaston. *La poétique de l'espace*. París, Presses universitaries de France, 1964.

5 Capacidad editorial, circuitos de distribución de libros, países donantes v/s. países receptores de becas, etc.

Un modelo barroco de filosofía

Queremos proponer la idea de *voracidad incorporativa de lo americano*, no siguiendo exactamente a Lezama Lima, pero sí inspirándonos en conceptos acuñados por él para el análisis del barroco: "en la influencia americana —afirma Lezama— lo predominante es lo que me atrevería a llamar el espacio gnóstico, abierto, donde la inserción con el espíritu invasor se verifica a través de la inmediata comprensión de la mirada. Las formas congeladas del barroco europeo, y toda proliferación expresa [de] un cuerpo dañado, desaparecen en América por ese espacio gnóstico, que conoce por su misma amplitud el paisaje, por sus dones sobrantes"[6]. La voracidad capaz de insertar e incorporar los elementos estéticos del invasor europeo es, en algunos aspectos, similar a la voracidad literaria practicada por Borges dos siglos más tarde. Apoyándonos en los conceptos de inserción, incorporación y voracidad, entendemos la tarea filosófica americana como proliferación de brotes a-céntricos en un área intelectual caracterizada por la negación de fronteras espacio-temporales y temáticas. La proliferación a-céntrica hace desaparecer lo mimético, en la medida que ni su finalidad ni su método imitan o siguen la filosofía europea, la que sin embargo conoce y devora. Al contrario, la voracidad de la proliferación y de la integración pueden ser sincréticas o destructivas, tanto de tradiciones americanas como europeas. En este sentido, la filosofía se asemeja a una caravana nómade en un espacio ilimitado, por oposición a la caravana con forma y dirección de columna que marcha desde la periferia hacia el centro, independientemente del terreno que tenga a su disposición. Sólo para las especies sedentarias, que se alimentan de fuentes fijas, existen los centros, no así para las nómades capaces de encontrar, devorar e integrar su alimento aquí y acullá, sin distinciones ni clasificaciones jerárquicas entre uno y otro. Eso obliga a meditar sobre la relación centro-periferia y preguntarnos si la reivindicación que hacen algunos autores de la filosofía americana como periférica no es una forma de reconocimiento del centro o, al menos, una forma de renovar y por tanto de mantener dicha oposición en un espacio filosófico renovado temporalmente, pero no intelectualmente[7].

---

6 Lezama Lima, José. *La Expresión Americana*. La Habana, Ed. Letras Cubanas, 1993, p. 125.

7 Toda conclusión sobre la relación centro-periferia requiere tratamiento de la obra de Enrique Dussel. Lamentamos no haberlo podido hacer. Desde ya pedimos disculpas si cometemos errores de hecho al respecto.

En lugar del sistema de clasificación basado en la relación centro-periferia y del sistema de vínculos basado en la relación causa-efecto, en el fondo dos aspectos de un mismo hecho, Lezama propone la unión del antecedente y de la consecuencia en la unidad de lo contemporáneo. La columna marcha en sentido único desde un lugar a otro; cada paso es antecedente del posterior; la caravana nómade, en cambio, marcha en círculos o en cualquier sentido y en cualquier dirección, de modo que sus recorridos pueden ser reiterativos o llenos de omisiones, pero produciendo con ello unidades y disgregaciones de elementos conceptuales y estéticos que serían inconcebibles en un modelo lineal del desarrollo de la filosofía. Simplificando en extremo, podemos decir que, fruto de esta concepción nómade, lo europeo puede ser mirado desde lo indígena, lo indígena desde lo europeo o, incluso más, realizar la fusión o la disgregación de ambas miradas sin que ninguna sea antecedente y ninguna consecuente. No negamos que haya una causalidad histórica; lo que negamos es que la tradición cultural se constituya mediante el mismo tipo de mecanismos causales que dan lugar a los hechos históricos. En el campo de la causalidad histórica sabemos, por ejemplo, que la presencia artística española es posterior a la indígena, pero en el campo de la tradición estética, sabemos que en muchas obras lo español y lo indígena o lo criollo pueden aparecer simultáneamente, que uno devora a otro, que lo integra o lo disgrega al elegir sólo algunos de los valores que los estilos originales formaban un todo, dando lugar a un nuevo estilo. Una referencia estética indígena puede "llamar" a otra española, o a la inversa, de modo que allí no opera ni la causalidad temporal ni la jerarquía. Se desmiente así una interpretación del arte que vea las obras como tendientes hacia lo contemporáneo, no porque lo contemporáneo no exista, sino por disolución de la causalidad histórica en una asociación mucho más libre de estilos. Lezama propone para el barroco, y nosotros extendemos sus enunciados a la filosofía, una interpretación de las formas artísticas y conceptuales en la que cabe, gracias a la imaginación, la unión de lo distante, ya sea en el espacio o en el tiempo. Por eso sería falso decir que lo americano tiende a lo americano, tan falso como decir que tiende a lo europeo, pues lo americano tiende, en una concepción nómade y barroca, a la proliferación de sí mismo aun a precio de la disolución de sí mismo, si entendemos éste como identidad, como algo fijo.

La filosofía americana puede, mediante una voracidad que le lleva a alimentarse de todos los temas, realizar integraciones, desintegraciones y síntesis semejantes a las que realiza la estética barroca, a condición de abandonar la búsqueda de la identidad, declarándose nómade y sin centro, lo que equivale a negar tanto el centro como la periferia, aunque apoyándose

en ambas. El barroco latinoamericano del que habla Lezama no tiene por centro temático el continente americano, aun cuando éste aparece y se multiplica, de la manera más promiscua, con elementos europeos, africanos e indígenas. De todos estos elementos, ninguno es el centro; la obra barroca es una caravana nómade que al entrar en contacto con otras caravanas, igualmente nómades, se mezcla, se divide y recompone, desapareciendo las primeras y creándose otras nuevas. Mientras se mantenga la representación de las relaciones entre la filosofía europea y la americana bajo el modelo del linaje y ramificación arbórea, no solamente no se obtendrá una imagen certera del modo como se desarrolla, especialmente hoy, la filosofía en Europa, sino que tampoco se podrán comprender los aportes notables que, por ejemplo, ha hecho Lezama Lima en el plano de la estética americana, lo que quiere decir que la filosofía latinoamericana carecerá de medios para pensar y realizar su tarea.

El modelo de la filosofía americana, realizado el despojo del que hablamos inicialmente, es el de la ciencia propuesta por Deleuze en su obra *Mille Plateaux*: "el modelo es remolineante, en un espacio abierto donde las cosas-flujo se distribuyen [...] allí reside la diferencia entre un espacio *liso* [...] y un espacio *estriado* (métrico) [...] No se va del género a las especies [...] existe todo tipo de deformaciones, de transmutaciones, de pasadas a los extremos [...] se diría que toda ciencia nómade se desarrolla excéntricamente, muy distinta de las ciencias reales o imperiales"[8]. Hasta hoy, las relaciones entre la filosofía europea y la generada en América han sido entendidas, fundamentalmente, bajo la concepción "imperial", en la cual una o varias academias irradian las normas y temas sobre lo que es y debe ser la filosofía, como un faro que guía la columna de filósofos americanos. La ciencia nómade, en cambio, vaga sin rumbo, pero a cada paso, y no sólo en su meta, encuentra luces, porque cuando no las ve, tiene la capacidad de generarlas mediante incorporación, disgregación y transformación de los materiales hallados. La filosofía nómade ofrece igualdad y reciprocidad no jerárquica a la filosofía, ya se desarrolle en América o en cualquier lugar del mundo.

Nada tan alejado de nuestra propuesta de filosofía americana como un

---

[8] Deleuze, Gilles. *Mille Plateaux*, capítulo titulado *Traité de Nomadologie*. Paris, Ed. du Minuit, 1980, p. 448. "le modèle est tourbillonnaire, dans un space ouvert où les choses-flux se distribuent [...] c'est la différence entre un espace *lisse* [...] et un espace *strié* (métrique) [...] On ne va pas d'un genre à ses espèces [...] il y a toute sortes de déformations, de trasmutations, de passages à la limite [...] on dirait que toute science nomade se développe excentriquement, très différente des sciences royales ou impériales".

trabajo centrado en una identidad o en un "realidad" continental, casi siempre reducida a la polaridad conquistador-conquistado, metrópoli-colonia, opresor-oprimido o centro-periferia. La concepción nómade de la filosofía se constituye sobre lo que Lezama llama "el hilado que le presta la imagen a la historia"[9]. En efecto, Lezama hace de la imaginación el criterio de determinación de lo real-histórico, no porque pretenda confundir lo real con lo imaginario, sino porque la relevancia que se le da a los hechos no depende tanto de su realidad como de su inserción en un mundo de coordenadas imaginarias, colectivas o individuales. Por eso, del hilado que le presta la imagen a la historia "depende la verdadera realidad de un hecho o su indiferencia o inexistencia"[10]. De ahí que Lezama sostenga que una cultura sería indescifrable si no creara un tipo de imaginación, pues la ausencia de imaginación equivale a la ausencia de cultura. En ese sentido, lo que el continente americano es o pueda ser para la filosofía no es tanto una "verdadera realidad", ya sea geográfica, histórica o social, sino una trama en la que la imaginación crea vínculos sin atenerse a la causalidad temporal ni racional. Ni la polaridad conquistador-conquistado, ni la polaridad centro-periferia, son constituyentes por sí mismas de valores sobre los que se deba constituir la filosofía americana, lo que no significa tampoco que a priori se les deba excluir. En la filosofía americana los temas americanos no son zonas sagradas. Respecto de ellos es necesario hacer lo que Sócrates hacía con las tradiciones y valores griegos más queridos: ponerlos en duda en su valor de verdad, cuestionarlos, transformarlos en opinión: sólo ello permitirá, después, hacer filosofía en América con seguridad y sin complejos. En ese sentido, la tradición americana debe ser sometida al despojo y duda filosóficas, los cuales son ejercidos, primero que todo, sobre la noción de "realidad" aplicada al continente, a la naturaleza de los conflictos históricos, a las diferencias étnicas, a la noción de americano y a todas aquellas que estén relacionadas con el tema, trabajo que hemos denominado, en otros textos, americología[11].

A condición de someter a despojo una tradición que *antes ha de ser ricamente conocida*, la filosofía americana, puede y debe prestar oído a todos los temas, de todos los continentes, sin prejuicios ligados a la temporalidad, a la geografía o a cualquier otro hecho, abriéndose así al nomadismo, a la

[9] Lezama Lima, José. *La Expresión Americana*. La Habana, Ed. Letras Cubanas, 1993, p. 14.

[10] Ibid.

[11] Neira, Hernán. *El Espejo del Olvido: la idea de América en las Memorias de Juan Bautista Tupac Amaru;* Rev. de Indias, Madrid, España, #189, vol. LI, Enero-Abril 1991.

devoración, a la síntesis, a la disyunción, a las asociaciones imaginarias y a la promiscuidad prometeicas. La filosofía americana, entendida como ciencia nómade sin identidad: 1) conoce a fondo la tradición americana (incluyendo todos sus conflictos); 2) practica el despojo y la duda de aquel y todos los saberes; y, 3) crea nuevas posibilidades de pensamiento gracias a nexos imaginarios que vienen a enriquecer "el hilado que le presta la imagen a la historia". En la estética barroca analizada por Lezama, ello da lugar a las "eras imaginarias", las cuales se convierten en criterios de periodización histórica llamados a sustituir criterios numéricos (fechas), generacionales u otros. ¿Podríamos, en filosofía, establecer eras imaginarias en las que al analizar un tema se entrelace, sin jerarquía, épocas y continentes distintos?

Desde ya proponemos el examen de lo imaginario de algunas tribus indígenas, cuya moral guerrera hace del morir bajo tortura el mayor de los privilegios y de los honores. Ese solo hecho haría reflexionar con nueva luz sobre la noción de derechos humanos, así como ocurre al reflexionar sobre la dislocación que producen cuarenta años de exilio en la mente del líder Juan Bautista Tupac Amaru, quien termina su vida adhiriendo al optimismo racionalista que hace de la historia una historia de la libertad, cuyo centro estaría en Europa, en cuyo nombre se oprimirá a su pueblo. Desde ya proponemos, también, el análisis de figuras de escasa consecuencia histórica pero de enorme y creciente valor imaginario y filosófico, como es Lope de Aguirre, tan bien comprendido por el cineasta Werner Herzog en su película *Aguirre o la Cólera de Dios*. Filosofando sobre la figura de Lope se puede dar cuenta de las coordenadas fundamentales de la existencia humana, en especial en sus situaciones más extremas. Pero para ello es necesario liberar a Lope de un análisis que lo reduzca a la estructuración histórico-temporal que lo limita en la polaridad del conquistador y del conquistado para contemplarlo a la luz de circunstancias tanto o más importantes que la primera: la locura, la desesperación, el resentimiento y la soledad extremas, hechos de los que ni su hija, la que suponemos amada filialmente por él, podía liberarle.

En todos estos casos es necesario abandonar la trampa de la causalidad histórica y de los linajes constituyentes de identidad para aceptar lo promiscuo y la voracidad integradora. Poco importa si la moral indígena es anterior a la de los derechos humanos, si la desesperación de Lope se debe al hecho de haber llegado demasiado tarde para que la Corona le reconozca los méritos que él creía haber ganado con la espada o si Juan Bautista es o no un hijo legítimo de la Ilustración. En estos ejemplos, netamente americanos, la síntesis de lo inconexo temporal y espacialmente, vale decir, la voracidad integradora que se nutre de fuentes americanas y europeas, a las

que previamente se ha sabido poner en duda, puede convertirse en auténtico fruto de una filosofía propiamente filosófica y auténticamente americana[12].

[12] Se observará, tal vez, que no usamos el término "latinoamericano". Ya nadie puede desconocer que la latinidad es sólo uno de los componentes de lo americano y que además la fortuna del término está ligada a una pretensión francesa en boga durante el siglo XIX, cuando pretendía oponer la unidad de los países y colonias latinas a las anglosajonas.