



Universum. Revista de Humanidades y
Ciencias Sociales

ISSN: 0716-498X

universu@utalca.cl

Universidad de Talca
Chile

Alarcón Leiva, Jorge

De la identidad a la tempestad. A propósito de la filosofía latinoamericana

Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, vol. 2, núm. 26, 2011, pp. 269-276

Universidad de Talca

Talca, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65027770013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ENSAYOS

De la identidad a la tempestad.
A propósito de la filosofía latinoamericana
Jorge Alarcón Leiva
Pp. 269 a 276

De la identidad a la tempestad. A propósito de la filosofía latinoamericana

Jorge Alarcón Leiva (*)

Introducción

El libro **Conflicto de Representaciones: América Latina como lugar para la filosofía** es fruto de la perseverancia, el rigor y el vigor intelectual del profesor José Santos-Herceg¹. El texto ha sido publicado por la reconocida editorial Fondo de Cultura Económica, como parte de la Colección Filosofía que ha difundido obras de autores de histórica relevancia como Kant y Gaos y otros de significación más reciente como F. Jamenson y J. B. Schneewind.

En la presentación del libro, el filósofo Raúl Fornet-Betancourt indica que la obra trata acerca de la “relación interactiva que puede o debe haber entre el ejercicio del filosofar y el lugar histórico-contextual en que se lleva cabo [...]”² y agrega que el texto está abocado al debate en torno de la mencionada cuestión de una manera altamente original, debido a su personal aproximación a los problemas sobre los que reflexiona.

Quizás quepa decir que el meditado transcurrir del libro es, también una prueba de las virtudes cognitivas de su autor. En efecto, la relativamente extensa trayectoria temporal en el curso de la cual el libro fue escrito es una evidencia de la paciente perseverancia del profesor Santos; su rigor metodológico lo confirman tanto en el voluminoso elenco de referencias bibliográficas como el seguro, concienzudo y temperamentalmente controlado desplazamiento de la exposición; y, finalmente, del vigor intelectual del autor es incontestable evidencia de su conocimiento y dominio de la tradición filosófica, en general, y de las vicisitudes que dicha tradición han tenido lugar en América Latina, en particular.

(*) Doctor en Filosofía. Académico de la Universidad Católica del Maule.

Correo electrónico: jalarcon@ucm.cl

¹ Santos-Herceg, J. **Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía**. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2010. Presentación de Raúl Fornet-Betancourt.

² *Ibid.*, p. 12.

La hipótesis y los principales desarrollos temáticos

El libro se abre por así decir con un par de declaraciones que resumen su propósito fundamental. En efecto, Santos comienza aceptando -“casi a priori”, según confiesa- la hipótesis de que el lugar de enunciación es determinante para el discurso filosófico, es decir, que la ubicación espacio-temporal de un pensador dice mucho acerca de su pensamiento y a poco andar señala que la “hipótesis articuladora” del libro consiste en preguntar:

¿[Q]ué se entiende por América Latina? De lo que se diga al respecto, de lo que se conciba como América Latina, depende [...] el modo en que dicho *lugar* influya sobre la filosofía que allí se realice y, por lo tanto, la *fisonomía de la filosofía* que se ha dado en llamar latinoamericana” (énfasis mío)³.

Lo que Santos denomina “lugar” equivale a un cierto modo de hablar, a una determinada concepción de América Latina que integrando su localización geográfica y temporal no se reduce a ninguna de ambas. Así lo explica él: “[P]or lugar [...] no entenderé simplemente el aquí físico y temporal, sino que también la *forma* en que dicho *locus* es *representado*”⁴ (primer y tercer énfasis míos). En consecuencia, cuando se habla de “América Latina” a lo que se alude es a la forma de “representar un lugar”. Las representaciones de América Latina que importan al autor son dos:

“Decir América Latina en tanto que *Nuevo Mundo* es decir con ello un territorio que fue soñado, inventado, invadido, conquistado, dominado y colonizado. Decir América Latina en tanto que *Nuestra América* es, por su parte, mentar una tierra ignota, una madre sufriente, es el sueño de unidad y, principalmente, es reacción, resistencia, autonomía e independencia”⁵ (énfasis mío).

Las precisiones introducidas atañen sólo a la caracterización del lugar como representación. Ahí se alberga además la cuestión de la relación entre el lugar representado -América Latina en tanto *Nuevo Mundo* y *Nuestra América*- y el ejercicio de la filosofía en ese lugar o, mejor, el ejercicio de la filosofía en esas representaciones de América Latina. La filosofía tiene lugar -y aquí nunca mejor dicho- en una representación que influye sobre su fisonomía. Aunque el autor no lo explica, hay cierta evidencia textual que favorece la idea de que con “fisonomía” se refiere a la forma o aspecto de la filosofía, esto es, a los atuendos exteriores de la cosa.

Pienso, no obstante, que este es un punto problemático de la hipótesis, porque mientras que la relación de influencia es objeto de un muy amplio examen, lo que se entiende por “fisonomía” desafortunadamente no lo es. Al respecto, me inclino a pensar que el vínculo entre representación y fisonomía no sólo tiene un valor formal sino que interviene decisivamente en la especificación de los contenidos de aquello a lo que se llama “filosofía latinoamericana”.

³ *Ibíd.*, p. 28.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibíd.*, p. 30.

De manera que el asunto del libro es la filosofía en América Latina, considerada bajo las dos representaciones escogidas: la filosofía en el *Nuevo Mundo* y la filosofía en *Nuestra América*. Ésta es también la estructura del libro, sus dos partes principales, las cuales se rigen por la siguiente tesis: “la filosofía en el Nuevo Mundo no es sólo diferente, sino que es, de hecho, *contrapuesta* a la que se da en Nuestra América”⁶ (énfasis mío).

Las dos partes que conforman las divisiones mayores del libro, “Filosofía en el Nuevo Mundo” (pp. 33-147) y “Filosofar en Nuestra América” (pp. 151-262), explican la correspondencia entre lo que ambas representaciones envuelven y cómo influyen en la reflexión filosófica. Así, Nuevo Mundo, en primer lugar, abarca cuestiones tales como descubrimiento, conquista, colonización (Nuevo Mundo, pp. 33-47), y sus correlatos en el pensamiento, a saber, “Filosofía colonizadora” (pp. 49-97) y “Filosofía colonizada” (pp. 100-140). En segundo lugar, Nuestra América contiene un examen de su condición de tierra ignota, madre sufriente, el motivo de la hermandad de pueblos (Nuestra América, pp. 151-164) y sus correlatos, esto es, “Filosofía liberadora” (pp. 166- 208) y “Filosofía liberada” (pp. 211-242).

Identidad e infinitud

Particular atención merece el final del libro, en el que Fornet-Betancourt hace radicar parte de su originalidad (p. 15). La sentencia contenida en las últimas líneas compendia suficientemente bien el sentido del apartado “A modo de conclusiones” con el cual el libro concluye:

Filosofar en América Latina es hacerlo en el Nuevo Mundo, en Nuestra América y quien [sic] sabe en cuántas otras posibles representaciones que conviven. Ser filósofo latinoamericano es moverse fluida e ininterrumpidamente de Ariel a Calibán de ida y regreso, porque [...] en el fondo no hay una contradicción entre ellos. La filosofía en el continente no es ni la de Próspero, ni la de Ariel o Calibán, sino que es la de todos ellos: es una “filosofía en la tempestad”⁷.

En lo que sigue, me propongo examinar algunas de las ideas de las líneas finales citadas, introduciendo eventualmente algunas observaciones críticas, poner de relieve la imagen de la tempestad como caracterización de la situación de la filosofía en América Latina y, finalmente, proponer una alternativa de interpretación de esa misma imagen.

Para ello procederé a descomponer el texto citado en sendas unidades de sentido, de lo cual se originan las siguientes tres afirmaciones: (a) Filosofar en América Latina es hacerlo en el Nuevo Mundo, en Nuestra América y quien sabe en cuántas otras posibles representaciones que conviven; (b) Ser filósofo latinoamericano es moverse fluida e ininterrumpidamente de Ariel a Calibán de ida y regreso, porque [...] en el fondo no hay una contradicción entre ellos; (c) La filosofía en el continente no es ni la de Próspero, ni la de Ariel o Calibán, sino que es la de todos ellos: es una “filosofía

⁶ Loc. cit.

⁷ *Ibíd.*, p. 227.

en la tempestad”.

En la frase a), Santos sostiene que el ejercicio de la filosofía en América Latina se lleva a cabo en las representaciones seleccionadas -Nuevo Mundo, Nuestra América- y se sugiere (cuando menos) que estas representaciones pueden multiplicarse “quien sabe en cuántas otras posibles que conviven”.

La multiplicación de las representaciones de lugar no parece una idea descabellada; de hecho, el propio texto aporta evidencia respecto de la histórica disputa nominal acerca de la identidad del subcontinente. Infortunadamente no puede decirse lo mismo de sí, supuesta la hipótesis de la multiplicidad de representaciones, una representación de América Latina equivalga o no a un nombre de América Latina. La equivalencia no es directa hasta donde me es posible ver porque una representación es también una “proyección”: la sola mención del nombre, podría decirse, proyecta (o evoca, quizás) muchas o, mejor, al menos más de una representación. Pero hay más: “[l]as representaciones se multiplican tendiendo al infinito, lo que las hace, de hecho, inabarcables”⁸.

Es decir, las representaciones de América Latina, que se proyectan a partir de sus denominaciones tienden “al infinito” y esto las hace “de hecho, inabarcables”. ¿Qué es exactamente lo que quiere decirse con estas afirmaciones? ¿Los nombres en cuanto proyecciones tienden al infinito? Pero ni siquiera la totalidad de los sustantivos de un lenguaje son infinitos, menos aún los sustantivos que refieren a un objeto en ese mismo lenguaje. Y no sólo tienden al infinito, puesto que tal vez se trata sólo de una metáfora, es decir, un enunciado sin pretensiones descriptivas sino imaginativas. Pero aún si este es el caso, ocurre que son “de hecho, inabarcables” ¿De hecho?

Uno se siente autorizado no ya para vacilar sino para decididamente pedir una explicación: si el asunto no es descriptivo -porque si lo fuera, sería falso- sino imaginativo, ¿qué diablos hace la expresión “de hecho” antes de declararse la inabarcabilidad? Quiero decir: que la totalidad de representaciones no se pueda abarcar, ¿es una consecuencia de...qué? ¿De lo inabarcable de nuestras proyecciones imaginativas? De ser así, que sean inabarcables no puede deberse sino a una razón *de jure*.

Por último, a) sugiere que, supuesta la multiplicidad potencialmente infinita de representaciones, las filosofías que se correlacionan con ellas tenderían también al infinito y serían “de hecho, inabarcables”? Es decir, ¿tantas filosofías como representaciones de América Latina? y, consecuentemente, de tales filosofías ¿puede predicarse la propiedad de la “infinitud potencial” y de la “inabarcabilidad de hecho”? Aunque no tengo una respuesta para estas preguntas, en la medida en que el punto reconduce desde las líneas finales hasta las cuestiones introductorias del libro, las que tienen un carácter metodológico, me parece suficiente razón para hacer presente mis inquietudes.

⁸ *Ibíd.*, p. 29.

Por otra parte, la frase que he identificado como b) sostiene en su primera parte que “[s]er filósofo es moverse fluida e ininterrumpidamente de Ariel a Calibán de ida y regreso [...]”, y esto debido a ser (filósofo) latinoamericano. La cuestión puede parecer una sutileza bizantina, no obstante como quien dice prefiero pedir perdón a pedir permiso: ¿qué significan las expresiones “ida y regreso”? Qué significan, pregunto, teniendo en cuenta que Ariel está en las antípodas de Calibán -cualquiera sea la interpretación que se haga del tipo humano que uno y otro representan.

¿Se puede ir *qua* filósofo de un polo a otro sin contradicción? Si la situación no implicara la oposición Ariel/Calibán, la caracterización del filósofo latinoamericano diría: se trata de una persona que piensa y que al examinar las cosas a veces éstas le parecen como las describen los filósofos de la colonización -por llamar de algún modo a los que reflexionan en la representación Nuevo Mundo-, y otras veces le parecen como las describen los filósofos de la liberación -por llamar de algún modo a los que reflexionan en la representación Nuestra América. Pero eso semeja, en el decir de Bolaño, a alguien que “camina de la mano de un maníaco depresivo”⁹. Es decir, alguien en un estado tal que requeriría alguna clase de terapia.

En todo caso, las inquietudes previas podrían diluirse en tanto que Santos da una razón: ir de un lado a otro y de regreso es posible “porque [...] en el fondo no hay una contradicción entre ellos”. ¿Ariel y Calibán no se contradicen? ¿Cómo podría caracterizarse la posición relativa de uno y otro sin que implicara mínimamente oposición? No se me ocurre aquí nada, salvo subrayar que de mi lectura se desprendía que hacer filosofías distintas, en base a las también distintas representaciones que se les correlacionan, terminaba aconsejando sustituir “distintas” por “opuestas” -incluso en más de una ocasión tuve la impresión de estar ante una abierta contradicción.

Finalmente, la frase que antes designé como c) requiere un análisis independiente, debido a que incluye lo que he llamado la resolución del texto.

En la Tempestad

La expresión “filosofía en la tempestad”, enunciada luego de negar la relación de la filosofía con los personajes de **La Tempestad** de Shakespeare, constituye una ingeniosa novedad. *Prima facie* la introducción de la expresión al final del texto y, consecuentemente, sin que reste espacio ya para añadir indicio alguno respecto de cómo interpretarla, es particularmente semejante al lugar y al modo en que Wittgenstein introduce la metáfora de la escalera en el **Tractatus**. Casi como que juega el mismo rol: en efecto, la imagen de la escalera del **Tractatus** aparece después de que su autor reconoce que todo lo anterior puede desecharse porque el hacerlo es condición para ver “correctamente el mundo”¹⁰.

Mutatis mutandis entender la metáfora de la tempestad es condición *sine qua non* para ver correctamente la filosofía latinoamericana. Más precisamente: entender

⁹ Bolaños, R., **Los perros románticos. Poemas 1980-1998**, Acantilado, Madrid, 2006, p. 57.

¹⁰ Wittgenstein, L., **Tractatus Logico-Philosophicus**, Alianza, Madrid, 1995, p. 653.

a la primera implica entender a la segunda. El punto decisivo es, entonces, ¿cómo entender la imagen de la tempestad? ¿Es ella una nueva representación y supone por consecuencia una nueva filosofía? O bien, dada la negación explícita de las alternativas hasta ahora disponibles y la afirmación explícita de la frase final, ¿se trata de una propuesta que subsume a la totalidad de la filosofía latinoamericana?

Suponiendo que este último sea el caso, toda la filosofía latinoamericana sería “filosofía en la tempestad”. Aceptemos esta indicación. Y bien, ¿qué significa? ¿Qué rol juega la tempestad? Santos nada dice al respecto y deja el camino libre para explorar algunos posibles cursos de interpretación. La Real Academia de la Lengua dice de “tempestad”: Tormenta grande, especialmente marina, con vientos de extraordinaria fuerza; Conjunto de palabras ásperas o injuriosas; Agitación de los ánimos; Tiempo determinado o temporada¹¹. De modo que la imagen contiene si no todas, al menos algunas de estas acepciones. Eliminando las que obviamente habría que dejar de lado, la imagen de la tempestad comporta la referencia a una patente alteración del ambiente, durante la cual se destaca la fuerza de los vientos, conlleva agitación anímica y es pasajera, temporal.

Pero decir que la filosofía latinoamericana es una filosofía “en la tempestad” no quiere decir que las propiedades de la tempestad se apliquen término a término. A menos que supongamos que la tempestad sea otra representación y le apliquemos, de este modo, el análisis completo que Santos aplica a la filosofía en el Nuevo Mundo y en Nuestra América. La filosofía latinoamericana sería en este sentido “tempestuosa”.

No obstante, y para ser justos, la frase no dice eso; la frase dice que la filosofía en América Latina es una filosofía *en* la tempestad. Quizás la “tempestad” de que se trate sea **La Tempestad** de Shakespeare. Y esto cambia sustancialmente el asunto y requiere, desde luego, una explicación. Mi motivación básica proviene de la lectura del poema “Ni crudo ni cocido”, que es parte del libro **Los perros románticos** de Roberto Bolaño, al que he referido previamente a propósito de la caracterización del filósofo latinoamericano como alguien que camina acompañando a un maníaco depresivo.

La idea que tengo en mente es la que surge de entender la referencia a **La Tempestad** de Shakespeare en el poema de Bolaño como una resolución de la oposición contenida en el título “Ni crudo ni cocido”. Mi pretensión, dicho de otro modo, radica en entender la función que cumple en el título del poema la cláusula copulativa “ni”. Tal como ocurre en la forma “Ni lo uno *ni* lo otro”, que al negar anuncia la eventual existencia de una tercera posibilidad, que enseguida se explicita o que permanece implícita: como si la doble negación pusiera de manifiesto cuál sería la vía de solución. Creo que en esto consiste la referencia a **La Tempestad** de Shakespeare por parte de Bolaño y creo, además, que es posible servirse de la interpretación del poema para entender el críptico final del texto de Santos.

¹¹ Real Academia de la Lengua, **Diccionario de la Lengua Española**, Vigésima segunda edición. URL: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=tempestad [Consultado el 24 de marzo de 2011].

En el poema de Bolaño, **La Tempestad** de Shakespeare aparece en la tercera línea entre dos puntos aparte. El verso dice: “**La Tempestad** de Shakespeare, pero una lluvia sin fin”. Sin anuncio, **La Tempestad** de Shakespeare irrumpe en medio de las imágenes del poema quebrando el ritmo fluido de los versos precedentes y sucesivos, todos los cuales comienzan con un adverbio modal seguido de un pronombre relativo (“Como quien...”).

Ese conjunto de imágenes introducidas con el adverbio y el pronombre indicados, parecen todos ensayos que se proponen caracterizar la actuación de un sujeto aludido con el pronombre “quien”; por cierto, la alusión al sujeto al que el pronombre remite nunca es descifrada y los intentos por conciliarla con una identidad personal resultan infructuosos. Así, por ejemplo, a la imagen de la “gran habitación vacía” del quinto verso le sigue el reconocimiento de que “gran” es un adjetivo que depende de un punto de referencia. De igual modo, la reminiscencia del “aire criminal de la infancia” del verso trece se esfuma en el reconocimiento de que “tal vez nunca haya habido un crimen” del verso veinte. Hay más, pero baste con eso.

En los versos que marcan la transición entre el trece y el veinte, **La Tempestad** de Shakespeare ha vuelto a entrar en escena en el verso dieciséis. Conviene apuntar que en este pasaje “[...] **La Tempestad** de Shakespeare golpea las calaminas”, es decir, interactúa como parte del entorno de quien “remueve el carbón”. Pero, pensándolo bien, también en el verso en que se apela por vez primera a **La Tempestad** de Shakespeare le sigue la frase “pero una lluvia sin fin”. Nótese que no se presenta a quien “remueve el carbón” como rodeado de “calaminas” ni se dice tampoco que la “lluvia sin fin” tenga el efecto usual de la lluvia usual. Son, digamos, “calaminas” y “lluvia” simbólicas: ni las calaminas ni la lluvia forma parte del tráfico causal del mundo habitado por el sujeto.

Así como **La Tempestad** de Shakespeare, Ariel y Calibán también están presentes en el poema de Bolaño: aparecen en el verso treinta y dos y treinta y tres, sosteniendo “[...] la soledad del muro del oeste. Acucillados uno frente al otro”. De frente, uno frente al otro, opuestos, pero ambos sosteniendo el muro. ¿Por qué hacen justamente eso, sostener el muro?

La explicación aparece enseguida, porque “[...] **La Tempestad** de Shakespeare no aminora en esta isla maldita”. Ésta me parece que es la línea del poema en cuya densidad convergen todos los intentos de resolución en la vacía identidad a la que envía una y otra vez el pronombre de la fórmula introductoria “Como quien...”. El aspecto crucial del verso reside en que distingue rotundamente entre un lugar al que se llama “isla maldita” y “**La Tempestad** de Shakespeare”. En la “isla maldita”, el lugar cuyo muro del oeste sostienen Ariel y Calibán “**La Tempestad de Shakespeare**” no amaina. Quizás la isla dejará de ser maldita cuando cese “**La Tempestad de Shakespeare**”: la tempestad a la que se alude, sin embargo, es el libro “**La Tempestad de Shakespeare**”.

Mi conjetura consistía en la posibilidad de ir del poema de Bolaño al texto de Santos

y, más específicamente, en intentar una interpretación de la “tempestad” de Santos usando la **“La Tempestad de Shakespeare”** de Bolaño. Parte del resultado de este proceder es que mientras la segunda es una referencia intertextual, la primera es una referencia sin más: la situación del agente en el poema tiene lugar en la “isla maldita” y su única escapatoria es el desplazamiento hacia **“La Tempestad de Shakespeare”**; el filósofo latinoamericano, en cambio, obra en medio de la tempestad.

La “tempestad” de Santos es un lugar de enunciación; **“La Tempestad de Shakespeare”** de Bolaño, por contraste, es un lugar transfigurado. La “tempestad” y **“La Tempestad de Shakespeare”** no son la misma cosa: la “tempestad” localiza en tanto que **“La Tempestad de Shakespeare”** disloca. Al conjuro estético de la maldición, Santos opone la libertad efectiva de la reflexión.