

Nosotros los No-Europeos El Pensamiento en América Latina y la No-Filosofía: ¿un *non-rapport* posible?

We the Non-Europeans: Latinamerican Thought
and the No-philosophy: ¿A Possible *Non-rapport*?

Danilo DI MANNO DE ALMEIDA¹

Universidade Metodista de São Paulo
Seminário Prebiteriano Independiente, Brasil

RESUMEN

En este artículo se propone que la premisa mínima para una crítica a la hegemonía del *logos* eurocentrista, es un *non-rapport* con el ser y pensar europeo, por parte de quienes se asumen como el otro, en especial los latinoamericanos. Se crea así, un nuevo *relatus* en el que se hace posible *hablar-escuchar* al ser-otro, el nosotros *no-europeos*: real en su propia identidad y pluralidad, especificidad y diversidad. Superar las interferencias modernizadoras de una racionalidad que busca europeizar el genuino diálogo de libertades, es la propuesta de la "no-filosofía" (F. Laruelle). El autor señala que la "no-filosofía" no es una negación a la Filosofía, sino un "no" a una "filosofía" que no acepta la emergencia de *otros* pensares y sus realidades humanas. La "no-filosofía" y la Filosofía de la Liberación convergerán en esto: ambas son espacios de no-dominación para un posible *non-rapport* que acreciente la libertad histórica de los pueblos.

Palabra clave: América Latina, Europa, "no-filosofía", diálogo.

ABSTRACT

This article proposes that the minimum premise for a critique of the hegemony of the eurocentric *logos*, is a *non-rapport* with the manner of european being and thinking on be have of those who assume themselves to be the other, and especially Latin Americans. By this means a new *relatus* is created in which it is possible to speak-listen to the other being, the "non-european" us, real in its own identity and plurality, specificity and diversity. The proposal of the no-philosophy (F. Laruelle) is to overcome the modernizing interferences of a rationality that looks to europeanize the genuine dialogue of liberties. The author indicates that the no-philosophy is not a negation of philosophy, but the negation of the "philosophy" which doesn't accept the emergence of other thoughts and human realities. The no-philosophy and the philosophy of liberation will converge in this: both are spaces of non-dominación which make possible a *non-rapport* which will advance the historic liberty of those peoples.

Key words: Latin America, Europe, No-Philosophy, dialogue.

Recibido: 01-11-97 • Aceptado: 25-11-97

1 Doctorando en Filosofía de la Universidad de Paris X. Becario de la CAPES-Brasil.

Los pueblos no-europeos afirman su identidad a pesar de la violencia colonialista antigua y de la del neocolonialismo actual, bajo sus diversas formas. Es con un tal «fondo» y no sobre el del «ser» que escribimos aquí. Sin otra finalidad que la de un «decir» y de un «vivir» libres, diremos esto que escuchamos, vemos y pensamos a partir de nuestro suelo latino-americano.²

Nos interesa pensar la cuestión de la relación entre los Europeos y los no-europeos. Con este hecho, nos proponemos desbrozar nuevos caminos del pensamiento: para esto es necesario que nos encontremos sin tener que hacer canjes, ni comparaciones, sin relación alguna. Proponemos también un simple «hablar juntos».

¿Por qué un «non-rapport»? Porque en el «rapport», el *rapportare* evoca siempre el llevar a (algún lugar), conducir, abastecer el beneficio de un capital, la ganancia. El aspecto de acumulación material del *rapportare* se ilustra por el hecho de que desde la Edad Moderna adquirió en francés el sentido de «ganancia», de rendimiento de un capital³.

En el *non-rapport* que proponemos, existe la idea de un no-permutable, no-beneficio, no hay ninguna “mercancía”. No hay nada para traer o ser llevado del uno al otro, europeo y no-europeo; ninguna cuota (aporte) y ningún puerto a donde “aportar” mercancías para ser canjeadas.

Para que ese *non-rapport* no se transforme en un mutismo extraño, aceptaremos, al límite, un *relatus*. Para que nuestro discurso sea eficaz, comenzaremos por la narración de ese real que somos, todos nosotros, no-europeos y europeos, nosotros los que habitamos un mismo espacio en el Universo. Esto nos invita a todos a pronunciar nuestros discursos en plural, de manera que “hablemos juntos”. Esto no significa hablar uno después del otro, ni en “lugar del otro” y sobretodo, no significa un decir «uni-versal». En nuestro *relatus* componemos versos auténticos, pero en el «hablar» de todos, el «decir» se convierte en un «verso-único»⁴.

-
- 2 Traducción del portugués realizada por Judith Rojas-García, con la colaboración de Liliam Carbajal. Revisión de Hugo R. Mancilla Plantarosa, Becario de la CAPES-Brasil, y cursante del Doctorado en Sociología en la Universidad de París I, Sorbonne. Agradezco, muy especialmente, a la Dra. Gloria M. Comesaña-Santalices, docente e investigadora de la Universidad del Zulia (Maracaibo-Venezuela), la corrección final de este artículo.
- 3 Originalmente este artículo ha sido escrito en francés, por lo tanto no había necesidad de hacer una diferencia entre «rapport» y «relation». El francés conservó las dos palabras originarias del latín (“rapportare” y “relatione”) para significar la «relación». Como en español no existe la diferencia, mantendremos las palabras francesas «rapport» y «non-rapport» y traduciremos «relation» por relación. El español conservó del latín el “apportare”: aportar, que entre otros significados tiene el de llevar, conducir, llegar a puerto; de allí trans-portal. El término francés “rapport” indica entonces igualmente, por su origen en el latín “rapportare”, movimiento de trueque, de transporte. El término «non-rapport» quiere marcar el rechazo del aporte, que implicaría el recibimiento o incluso el trueque de mercancías (extranjerías en nuestro puerto). Por «non-rapport» queremos designar nuestra opción por lo «no-permutable», «no-negociable» en nuestras relaciones. En lo que se refiere a la relación (del latín “relatione”, “relatus”), ésta designaría la cesación de la dimensión «reificante» o «cosificante» del “rapport”, inaugurando el *relato*, que puede establecer la relación equitativa y de respeto entre realidades distintas.
- 4 El «universal» aquí se toma como procedimiento característico del eurocentrismo, como veremos. El *universus* (*reunido* en un todo) no es sino la forma discursiva y performativa del *singularis*, que se impone, a partir de un centro de poder, como el modelo - «único» para todos

En esta exposición conduciremos nuestras reflexiones hacia el *non-rapport* con la no-filosofía (obra de François Laruelle). El gran interés de este pensamiento que se manifiesta en el suelo Europeo es su apertura, podemos hasta decir que la no-filosofía también propone a su modo un *non-rapport*.

Por nuestra parte, nosotros no queremos ya ningún *rapport* con la filosofía europea, (en un sentido a precisar). Igualmente, no se tratará de establecer un *rapport* con la no-filosofía. Se abre otra vía. Esta no es la vía que transportará el uno al otro, pensamiento latinoamericano y no-filosofía, sino la vía del «escuchar» y del «hablar», sin que por esto se constituya un «diálogo» o un «intercambio». El respeto del otro viene del escucharlo, en su identidad, sin las trampas de un pensamiento que quiere colocarse en el «lugar» del otro. Aquí la identidad de cada uno es la condición mínima para que este «hablar juntos» no degene en un diálogo de apariencia democrática. Es a través de esto que podremos descubrir, sin prejuicio, ni sumisión, el valor de cada pensamiento extranjero.

I. EL RAPPORT BAJO LA ÉGIDA DEL EUROCENTRISMO

Es sorprendente ver la manera como la mayoría de los pensadores europeos han considerado a la América Latina. Esto va desde las declaraciones cómicas de algunos hasta los prejuicios más groseros de otros. Escuchémoslos.

HEGEL

Hegel no es el primero ni ciertamente el último detractor del no-europeo. Sin embargo, Hegel, «como pocos filósofos de la historia, ha mostrado esta exclusión de los pueblos y de las culturas no-occidentales en función de la cultura occidental»⁵. A decir verdad, en el modelo hegeliano no hay ni siquiera un *rapport*. El prejuicio actúa incluso antes de que el *rapport* empiece. Existe solamente un centro ocupado por el hombre europeo: el sentido, la esencia, la razón, lo universal, lo histórico. El resto no es sino periferia: no-europeo, no-sentido, inesencial, no-racional, no-histórico. Hegel no figura solitario en el centro. Puede ser que él no sea sino la manifestación de un *esprit* europeo, que persiste a través del tiempo.

En Hegel, encontramos algo así como la formalización del *Eurocentrismo*. Hegel es una caricatura, incluso un modelo de la *suficiencia europea* que fusiona, que da una forma a la *suficiencia filosófica*, la filosofía europea como *causa sui*.

Del centro histórico de una Historia que el hombre europeo ha inventado⁶, emana la comprensión de otros pueblos que han «llegado demasiado temprano o entrado muy tarde, en una historia en donde el europeo era el único protagonista»⁷. Ante esta, se ofuscan el

los «otros». La globalización o mundialización sigue la misma lógica. Con «verso-único», nosotros queremos enfatizar *un movimiento otro* y no simplemente contrario al proceso de «universalización» eurocentrista o de la economía globalizante; y, simultáneamente, acentuar la importancia de guardar la pluralidad del/en el singular (*singularis*) que se reúne para componer un «verso-único» de liberación, no-universal (único-verso, universalizante del poder centralizador).

5 Zea, Leopoldo. L'Amérique Latine face à l'histoire. Trad. Jean A. Mazoyer et Jean Martin. Lierre et Courrier. Paris, 1991. pp. 75-76.

6 *Ibid.*, pp. 53-80.

7 *Ibid.*, p. 79.

anacronismo de los Asiáticos, el futuro incierto de los Americanos y la no-historia de los Africanos. Aquél que da *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* está convencido de la preeminencia europea sobre los otros pueblos, para exigir de los europeos: «detengámonos no solamente en lo que ha sido y en lo que será, sino también en lo que es, y que es eterno: la razón. Y eso basta»⁸. Él da las razones de esta superioridad: Asia, es el pasado de Europa -eso que ha sido. América, país del futuro -esto que no es aún- es vista como «el anexo que recoge el excedente de la población de Europa». África, a su vez, es el continente sin historia, «no forma parte del mundo histórico»; además yace en su «estado de inconsciencia de sí»⁹. Si es así, ¿por qué no concluir que «el único rapport esencial que los negros hayan tenido o tengan aún con los europeos», continua Hegel, «es el del esclavismo»?¹⁰ Por lo tanto, según Hegel, África es aquello que no será jamás.

Solamente Europa sigue siendo siempre lo que ha sido, es y será, porque es ella la que da *Razón* de lo que ya no es; no es, y que no llegará a ser jamás. ¡Y esto basta!

Si el pensamiento de Hegel ha llegado a ser anacrónico incluso en Europa, haremos bien en seguir los enmascaramientos y las metamorfosis del mismo *espíritu* eurocentrista.

MARX-ENGELS

No hay que hacerse ilusiones en cuanto a Marx y Engels. La depreciación del no-europeo no ha terminado: «Así como para Hegel, los pueblos no lograrán alcanzar su libertad sino gracias a la toma de conciencia de los pueblos europeos, para Marx y Engels, los pueblos de la periferia no lograrán la justicia que pondrá fin a su explotación sino gracias a la revolución proletaria de Europa, del mundo occidental»¹¹. Europa ofrece el modelo de la liberación: «el movimiento liberador deberá venir de Europa (...) solamente el éxito de esta revolución en el plano europeo hará posible su realización en el resto de los pueblos de la Tierra, incluidos los pueblos bárbaros»¹². Al resto del mundo, Engels osa decir: «¡Alto! ¡Ustedes deben ser tan pacientes como el proletariado europeo! Si éste se libera, ustedes serán libres! Pero de aquí allá, nosotros no toleraremos que ustedes coloquen dificultades al proletariado en lucha»¹³. He aquí ahora el mesianismo eurocentrista. Esta manera de comprender a América Latina es llamada por Zea el «nuevo eurocentrismo» de Marx y Engels, es decir «Europa como la posibilidad del socialismo»¹⁴.

Para citar un último ejemplo de la reacción de estos dos teóricos con respecto a la victoria de los Estados Unidos sobre México, en 1847: Engels dice que «en el interés de su propio desarrollo, México estará de aquí en adelante bajo la tutela de los Estados Unidos»¹⁵. Zea muestra también que «Frente a los reproches que Bakounin dirige a los

8 Citado por Zea. *Ibid.*, p. 77.

9 *Ibidem*.

10 *Ibid.*, p. 78.

11 Zea, Leopoldo. *Discours d'outré Barbarie*. Trad. del español por Clara Paz. Lierre et Courrier. Paris, 1991. p. 71.

12 *Ibidem*.

13 José Arico. *Marx y América Latina*. Alianza Editorial, México. 1982. Citado por Zea. *Ibid.*, p.72.

14 Zea, Leopoldo. *Discours d'outré Barbarie*. Ed. cit., pp. 260-265.

15 *Materiales para la Historia de América Latina*. Citado por Zea. *Ibid.*, p. 262.

Estados Unidos después de esta conquista, Engels reacciona en esos términos: «¿Es verdaderamente un crimen que la magnífica California haya sido arrancada a esos peregrinos mexicanos que no sabían que hacer de ésta, por los enérgicos yanquis que sabrán hacerla producir? Todo lo contrario, esas pequeñas naciones impotentes deberían dar gracias a aquellos que, siguiendo las *exigencias de la historia*, los integran a un gran imperio, permitiéndoles así formar parte del futuro. Abandonadas a ellas mismas, quedarían al margen de un tal futuro»¹⁶.

Todos estos prejuicios que hacían de Europa la única vía de acceso al nuevo humanismo y al socialismo, a un mundo más justo, atestiguan cuánto «administrados por la óptica humanista fundada en la experiencia europea, Marx y Engels no estaban en medida de comprender a esos hombres que, en sus realidades diferentes, buscaban otras salidas distintas a las de Europa. Esos pueblos no podían esperar que Europa se liberara de sus propios males para resolver los suyos»¹⁷.

HUSSERL

Encontramos una nueva variación del mismo eurocentrismo en la obra de Husserl, aquel que ha puesto en evidencia el «privilegio de un sujeto trascendental propiamente europeo»¹⁸.

Husserl disipa sus prejuicios en la *Krisis*... Podemos citar algunos. Primero, el privilegio científico y filosófico de Europa: «ciencia y filosofía en tanto que «realizaciones» teóricas universales, desinteresadas e infinitas, son greco-europeas, y nada más»¹⁹. De allí la prerrogativa de la filosofía europea de conservar «la función de una reflexión teórica, libre y universal, que engloba también todos los ideales y el ideal del todo» que debe regir y legislar sobre los otros pueblos: «Es verdad, en una humanidad europea [¡sic!], que la filosofía tenga que ejercer su función como siendo la función arcontica [poder de legislar] de la humanidad entera»²⁰.

Frente a esta enorme tarea de la filosofía europea, lo que hacen los otros pueblos es totalmente otra cosa que la «pura Teoría», atributo de la ciencia greco-europea. Según Husserl, las «filosofías» orientales -entre comillas en su texto-, por ejemplo, no sobrepasan la manera «mítico-práctica de considerar el mundo»²¹. Demasiado lejos de la filosofía, éstas siempre son solamente «gentes de oficios»²².

Una segunda faceta del prejuicio es, esta vez, cultural. He aquí por qué hemos dicho que el prejuicio filosófico viene siempre acompañado de un prejuicio de origen cultural.

16 *Ibidem*. Cursivas mías.

17 *Ibid.*, p. 264.

18 Deleuze, G et Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit. París, 1991. p. 94.

19 Cfr. los comentarios de Roger Paul Droit. *L'oubli de l'Inde. Une Amnésie Philosophique*. PUF, París. 1984. pp. 202-205.

20 Husserl, E. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*. Trad. de G. Granel. Gallimard, París. 1976. pp. 370-371. A propósito de lo que Husserl entiende por Europa, véase sobre todo la página 352.

21 *Ibid.*, p. 363-365.

22 Cf. los comentarios de Roger Paul Droit. *Op. cit.*, p. 204.

Según Husserl, es en el seno de Europa donde la humanidad está verdaderamente «en su casa» - *Heimat*²³. A causa de esta condición, las otras culturas son incitadas a europeizarse más aún. Evidentemente lo contrario es imposible: «nosotros no nos indianizaremos (por ejemplo) jamás»²⁴.

Es la infeliz distinción entre *Menschenheit* y *Menschentum*, lo que ha hecho posible tales consideraciones. ¿Qué significan estos términos? *Menschentum* designa al hombre de la comprensión, el que es capaz de dar sentido, el de la humanidad significativa, capaz de estar feliz. *Menschenheit* significa la humanidad enumerativa o en extensión, cuantitativa²⁵. El primero es el europeo; el segundo el no-europeo. Puesto que el segundo no es un sujeto del sentido, «la humanidad enumerativa (o en extensión) (*Menschenheit*) se subordina a la humanidad significativa (*Menschentum*)»²⁶.

En el § 5 de la *Krisis*... Husserl dice que «la razón es la esencia misma del *Menschentum*, en tanto que él une el sentido del hombre al sentido del mundo»²⁷. La razón “da” humanidad al hombre. El hombre europeo es el único que tiene una finalidad (un *telos*), que es capaz de dar sentido a la vida cultural²⁸. Porque él es el único que tiene un «telos innato», mientras que el chino y el indio forman parte del «simple tipo antropológico empírico»²⁹.

No hay que olvidar que el indio, según el texto de Husserl no es sino un “ejemplo” de *Menschenheit*. Husserl es muy claro cuando dice que «nosotros no nos indianizaremos (por ejemplo) jamás». En el tema del olvido del indio se gravita el olvido de los otros pueblos, no-europeos.

HEIDEGGER

Hagamos una simple referencia a Heidegger, dejando a un lado las discusiones sobre su caso. Como minimizar el eurocentrismo de Heidegger cuando éste dice que «(...) es por eso que hemos puesto la cuestión hacia el ser en conexión con el destino de Europa, en donde se encuentra decidido el destino del planeta (Erde), y hay que considerar aun que en el interior de ese destino, para Europa misma, nuestro ser-ahí histórico se revela como el centro»³⁰. En qué medida el decir de Heidegger es más grave que el de Husserl, eso no nos toca analizarlo aquí³¹.

23 “Chez soi”, en la traducción francesa. Cf. Roger Paul Droit Op. cit., p. 203.

24 Droit, Roger Paul. Op. cit., p. 204. Husserl, E. Op. cit., pp. 353-354.

25 Vid., Ricoeur, P. “Husserl et le sens de l’histoire”, in: *À l’école de la Phénoménologie*. Vrin, Paris. 1987. p. 39.

26 Husserl, E. Op. cit., p. 21.

27 Ricoeur, P. “Husserl et le sens de l’histoire”, Art. cit., p.37.

28 *Ibid.*, pp. 39-40.

29 Droit, R-P. Op. cit., p. 205. Husserl, E. Op. cit., p. 21.

30 Heidegger, Martín. *Introduction à la Métaphysique*. Trad. Gilbert Kahn. Gallimard, Paris. 1967. p. 53.

31 Un poco mas adelante (p.67) Heidegger llega a decir que la lengua griega es -tal como la lengua alemana- desde el punto de vista de las posibilidades del pensar, la mas potente de todas y aquella que puede expresar más la lengua del espíritu. De la filosofía griega pasamos al pensar: el paso de lo uno a lo otro es fundamental, tal vez ese paso nos conduzca no a «caminos que no

EL EUROPANÁLISIS

En el contexto de esta discusión sobre el eurocentrismo haremos algunas observaciones sobre el proyecto llamado de europanálisis de Serge Valdinoci. El autor de *Vers une Méthode de l'europanalyse*, en el mismo camino de Husserl, quiere de nuevo fundar la filosofía. ¿Qué podrían entonces significar expresiones desconcertantes y enigmáticas tales como: «Europa es un *a priori* cultural», «Solamente Europa es filosófica», la filosofía es el «móvil europeo» [ressort européen], «su infraestructura»?³² ¿Existe alguna cosa excluyente o una nueva propuesta de igualdad entre los pueblos? Ahora bien, si se trata de esta última posibilidad, ¿por qué seguir considerando tales proyectos?

Según el autor, si la filosofía constituye el «*a priori*» de lo europeo, entonces las «otras culturas, sobre el planeta, no son filosóficas en el sentido radical»³³. Entonces, ¿qué queda para los otros pueblos? Las otras culturas tienen sus propios *a priori* culturales. Los *a priori* de estas culturas no caen bajo el imperio del «*a priori*» filosófico europeo. Si el imperialismo europeo es tan fuerte como se cree³⁴, no transforma el *a priori* de las «otras culturas», no-europeas³⁵. Pues esas culturas tienen ya sus móviles culturales que juegan el mismo rol que el de la filosofía europea. Además, hay una estructuración común que está fuera de la cultura, que el autor llama de «lo real»³⁶.

Y si esto es así, ¿por qué sustentar que en todas las culturas existe algo que desempeña el papel de la filosofía? ¿Por qué reservar para Europa la exclusividad de lo «filosófico» y al mismo tiempo afirmar una *actividad* correspondiente a éste en otros lugares? Conservando esta actividad, ¿no se mantiene el privilegio filosófico de Europa? ¿No hace de la *filosofía europea* (¡pleonasma!) el *modelo* que permitirá reconocer en el «*a priori*» de otros pueblos alguna cosa que desempeñe el *mismo papel* que es propio de la filosofía *europea*? Si no, ¿cómo saber que aquello que se hace en otros lugares no es algo completamente diferente, «no-filosófico», fuera-de-la-filosofía, porque «fuera» de todo modelo o del modelar europeo?

Hay otro aspecto mencionado por S. Valdinoci. Este reconoce que el modelo filosófico europeo tiene una cierta tendencia a ser exportado, de la misma manera que se hace con las mercancías y las ideas políticas³⁷. Es curioso que el autor no dice ni una palabra sobre la importación europea del pensamiento de otros pueblos. Tenemos aquí un problema de mercancía filosófica. Si los «títulos» no europeos y no-dominadores no son «vendibles» en Europa, es ciertamente, porque éstos están siempre «en baja» en este mercado.

llevan a ningún lugar» sino a «caminos que llevan siempre al mismo lugar»; sendas circulares que nunca abandonarán el «espíritu» del centro...o la posición «central» del «pueblo metafísico». Cf. todo el tenor de la terminología del primer capítulo de *Introduction à la Métaphysique* (Ed. cit.) Nosotros tenemos aquí una convicción «ontológica» mordaz.

32 Valdinoci, Serge. *Vers une Méthode de l'europanalyse*. Harmattan, Paris. 1995. p. 5.

33 *Ibidem*.

34 Vid., infra: Sección III. «En dirección hacia un non-rapport: La Geofilosofía».

35 Valdinoci, Serge. *Vers une Méthode de l'europanalyse*. Ed. cit., p. 6.

36 *Ibidem*.

37 *Ibid.*, p. 5.

En compensación, para aquellos que quieren recibir los «paquetes filosóficos europeos», es necesario que sepan que esos paquetes no les serán entregados en forma de materia bruta. Los productos filosóficos europeos ya han sido sometidos a todas las innovaciones y beneficios de la *tecnología* (para utilizar una expresión frecuente en F. Laruelle) filosófica europea. Filosofía *prêt-à-porter*...en otros continentes: fenómeno único de Europa.

Así, podríamos preguntar, después de tanto «zigzag» metodológico³⁸, ¿qué ganamos en relación a Husserl? Evidentemente, S. Valdinoci no dice lo mismo que Husserl. Sentimos la intencionalidad democrática del primero. No obstante, nos deja perplejos por su intención de mantener juntos, ¡por un lado, un proyecto democrático relativo al hombre y al pensamiento y, por el otro, un propósito singular de *refundación* de la filosofía! ¡El «real-hombre»³⁹, las cuestiones relativas a lo «real y al pensamiento» y a la analéctica⁴⁰, habrían podido ofrecer otros proyectos!

LA POSTURA EUROPEA

Parece que todo esto que venimos de escuchar a través de estos argumentos típicos, resulta simplemente de una *postura europea*. Para no emitir un juicio, dejemos la palabra a un francés, Jean-François Lyotard. Este coloca el pensamiento francés frente al pensamiento norteamericano:

(...) Nos proponemos con ello entrar en la discusión americana. Y tal vez en la discusión simplemente, que se prosigue hace dos décadas en el seno de toda la comunidad intelectual occidental. El 'pensamiento francés' está presente en esta discusión, pero estos debates parecen casi totalmente ausentes del pensamiento de los franceses. Sería importante, y es difícil, analizar los motivos de la resistencia francesa a la discusión internacional. Se diría que las proposiciones de pensamiento que nos vienen de fuera parecen (cuando ellas nos alcanzan, quiero decir: cuando a fuerza de traducciones y de presentaciones, llegan a penetrar en el interior de Francia), nos parecen ya sea desprovistas de interés por ellas mismas, ya sea responder a cuestiones ya pensadas por nosotros, o insuficientemente elaboradas, o, en fin, mal enmarcadas. Yo creo que nosotros pensamos sinceramente que las verdaderas cuestiones no están sujetas a la argumentación, y que solamente la escritura puede acogerlas»⁴¹.

Citación bastante larga, pero necesaria para evidenciar una postura más que francesa y propiamente europea. Una vez hechas las restricciones necesarias a afirmaciones tan generalizantes, infelizmente, esto no cambia mucho la postura o el espíritu filosófico

38 *Ibid.*, p. 296 ss

39 *Ibid.*, p. 260 ss

40 *Ibid.*, p. 303.

41 Lyotard, Jean-François. Prefacio "Aller et Retour", in: Rajchman John et West Cornel (Dir). *La Pensée Américaine Contemporaine*. PUF, Paris. 1991. p. 14.

europé. Desde nuestro punto de vista, una postura *causa sui*, de la suficiencia filosófica de la cual habla la no-filosofía, es la versión *teórica* de esta postura *cultural*.

La misma postura de aquel que en el extranjero (no-europeo) no es capaz de superar la actitud del viajero que parte de su país y se contenta con transportar su yo⁴².

LA FILOSOFÍA CAUSA SUI - LA IGNORANCIA DE LOS OTROS

A excepción del exotismo latino-americano (y de otros continentes no-europeos y no-dominadores), por lo tanto, su aspecto cultural, ¿qué puede interesar a los europeos, de una manera general? Es poco probable que manteniendo esta postura de la cual hablan Lyotard y Deleuze, los europeos puedan interesarse en el pensamiento latino-americano. Este es el momento en que la suficiencia filosófica encuentra la de la cultura. Razón por la cual la filosofía no es ni el producto (su superestructura) ni la generadora (idealismo) de la cultura. Entre ellas existen acuerdos, *compromisos*: las dos, cultura y filosofía, hicieron una misma promesa, ellas prometieron las mismas cosas, a saber, mirar con el mismo desprecio lo que no es europeo.

Al lado de este mirar desdeñoso y de su amnesia, hay la ignorancia de lo que sucede en otra parte. Como lo ha observado bien Alain Guy, en el Prefacio a *Discours d'outré Barbarie* de L. Zea:

«La filosofía ibero-americana es aún muy poco conocida por el público de lengua francesa, que, bajo el efecto de un eurocentrismo más o menos subconsciente, hasta hoy, solo se ha interesado en el folclore y en los problemas estrictamente económicos de América Latina, ignorando totalmente la contribución original de las diversas corrientes de pensamiento de las veinte repúblicas de la América Central y Meridional (...)»⁴³

El no-europeo debe ser mantenido alejado. Portugal y España, que no respetaron ese principio, continua A. Guy, «fueron relegados, a partir del Renacimiento y sobretodo de 1648 (año en que fue consumada la decadencia), a un casi-ghetto»⁴⁴. Entre las razones señaladas por Alain Guy existe una que es muy característica de la postura europea de la cual hablamos. Francia, Inglaterra, Holanda y más tarde los Estados Unidos, culparon a Portugal y a España. Estos «practicaron alegremente el mestizaje del Nuevo Mundo, en vez de conservarse puros de toda 'contaminación' racial, según el ejemplo de los Estados Unidos, segregacionistas y destructores de indios»⁴⁵.

42 Deleuze, G. et Parnet, C. *Dialogues*. Flammarion, Paris. 1996. p. 48.

43 Zea, L. *Discours d'outré Barbarie*. Ed. cit., p. 317.

44 *Ibid.*, p. 323.

45 *Ibid.*, p. 324.

II. LA SITUACIÓN LATINO-AMERICANA: EL RAPPORT CON EUROPA Y SUS DIFERENCIAS INTRA-MUROS

Lo que faltaba a la postura europea descrita por Lyotard y Deleuze, a saber, la apertura a pensamientos extranjeros, superabunda en la postura latino-americana. Quizás tal recibimiento de lo diferente sea común a todos los países de los continentes menos favorecidos, que se abren en exceso -incomodando a aquellos que quieren un pensamiento más «situado». De todas maneras, América Latina está marcada por una postura pluralista y de apertura. Lo que le ha permitido adoptar diversas actitudes con respecto al pensamiento extranjero, sobre todo al pensamiento europeo. Por ejemplo, al lado de una efervescente actividad de asimilación y de difusión de otros pensamientos, hay aquellos que insisten en afirmar la identidad latino-americana⁴⁶. En los dos casos, la filosofía europea ha sido la interlocutora privilegiada⁴⁷. En cuanto a esto, queremos señalar de antemano lo siguiente: un juicio prematuro, de tipo moralista (que separaría la cizaña del trigo) dejaría de ver en la apertura y la pluralidad latino-americanas, su riqueza y sus posibilidades. Esto sucede al adoptar, sobre todo, dos actitudes: primeramente, al ver en la difusión de los pensamientos extranjeros la pura práctica repetitiva de la dominación; y, en segundo lugar, al identificar las filosofías de la liberación con pensamientos simplemente «ideológicos». Además, existe una actividad continua en América Latina que intenta superar las dificultades elementales de la divulgación filosófica. Esto fue bien comunicado por Mónica Jaramillo-Mahut en su Discurso en la Unesco, el 17 de Diciembre de 1996. El problema de nuestras relaciones intra-muros va más allá de la difusión y de la temática de la liberación. Ya sabemos muy bien que la difusión es fundamental para la propia liberación. Así, el punto decisivo de esta cuestión concierne, de preferencia, a un *purismo* que puede apoderarse tanto de la difusión como de la liberación. La *pura* difusión olvida el suelo latino-americano y condena toda identidad latino-americana en beneficio de un universalismo abstracto; el *purismo* en la liberación quiere, sin importar el precio, anticipar un juicio de naturaleza politiquera. El fondo moralista de estas dos posturas extremistas es mucho más evidente que sus consecuencias.

FILOSOFÍA PURA

En el pluralismo latino-americano, observamos una postura filosófica «pura». Pensamiento desinteresado, a la medida de la *Teoría* greco-europea de la cual hablaba Husserl. Se trata de una filosofía universal, que Europa tomó prestada a los griegos, los no europeos a los europeos y así sucesivamente. No existe aquí ningún movimiento nómada, al contrario, hay evidencia de un comercio. Postura muy conocida, no es necesario decir mucho sobre ella: los planes, los salarios, los recursos financieros, los presupuestos, etc. en los diferentes países, no son sino la variación local de una práctica universal. En este

46 Cfr. Marcondes César, Constança. *A Filosofía na América Latina*. Paulinas. São Paulo, Paulinas, 1988.

47 Es verdad, los EUA tienen también su política de «exportación» con América Latina. Sin embargo, los EUA no son llamados aquí no-europeos, por dos razones: primero, porque no-europeo en este texto implica ser no-dominador. En segundo lugar porque, nos parece que la diferencia en la forma de la «actividad exportadora», no altera el fondo imperialista que caracteriza a los dos, Europa y los EUA.

caso precisamente, S. Valdinoci tiene razón cuando dice que se trata de una filosofía «prêt-à-porter»... empleadora de los infatigables «trabajadores del texto», «archivistas»⁴⁸.

Es necesario hacer una observación: en lugar de pensar en un comercio favorecido por la flaqueza local que supervaloriza los productos importados, sería mejor ver ahí *rappports* muy particulares. Estos *rappports* resultarían de un compromiso a escala mundial, establecido entre una cultura de exploración y un pensamiento «a su medida». En lugar de modificar el *a priori* de otras culturas, este pensamiento establece un compromiso antes de que el *a priori* se transforme en una cuestión para el pensamiento del filósofo.

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Dejando el purismo moral-económico-filosófico, encontramos la Filosofía de la liberación, de los años 60-70. Falta a ésta toda la «asepsia, desinfección y limpieza» que distingue al «auténtico discurso filosófico»⁴⁹. Motivo por el cual muchos vieron en la Filosofía de la liberación una simple *reacción* (en el sentido nietzscheano de resentimiento) a la filosofía pura.

Según Enrique Dussel, «el *homo homini lupus* es la definición real, es decir, política, del *ego cogito* y de la filosofía europea moderna y contemporánea»⁵⁰. La Filosofía europea sería la expresión ontológica de la ideología de la clase burguesa. Completamente volcada hacia sí misma, esta filosofía no llegaría a desembarazarse de las contaminaciones ideológicas de las clases hegemónicas⁵¹.

En la Filosofía de la liberación este «de la» significa, primeramente, la prioridad dada a la temática de la praxis de la liberación del oprimido. En segundo lugar, la liberación filosófica de la ingenuidad de su autonomía absoluta como teoría⁵².

La Filosofía de la liberación es la crítica de la opresión y el esclarecimiento de la praxis de liberación. Tal como ella surgió en América Latina, no debemos pensarla como una alternativa al marxismo. Si fuera así, ella se reduciría a una filosofía del populismo y no propondría sino una liberación nacional, subrepticamente sometida a una burguesía interna⁵³. El criterio de verdad de la Filosofía de la liberación es la liberación del oprimido⁵⁴. Esta filosofía no se define como una opción teórica, sino más bien, práctico-política. Es por esto que ella permite una pluralidad teórico-filosófica, a partir de una *unidad práctica*⁵⁵.

48 Laruelle, François. "Programa", in: Laruelle, François (Dir). *Décision Philosophique*. Osiris N° 1. Paris, 1987. pp.5-43.

49 Zea, Leopoldo. *La Filosofía como Compromiso de Liberación*. Biblioteca Ayacucho, Caracas. 1991. p. 384.

50 Dussel, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. Trad. de Luiz Joao Gaio, São Paulo-Piracicaba, Loyola-Unimep. s.d.c. 1980. p. 15.

51 *Ibid.*, pp. 140; 246.

52 *Ibid.*, p. 247.

53 *Ibid.*, pp. 215; 225-238.

54 *Ibid.*, p. 216.

55 *Ibid.*, p. 217.

A partir de esto, la filosofía que no hace sino comentar textos clásicos o temas filosóficos europeos, es filosofía de la dominación. Ella lo es no por causa de las categorías empleadas, sino sobre todo, por el *uso* que se hace de las mismas⁵⁶. Ella es también filosofía de la dominación, porque no se ocupa de los temas de los que debería tratar y porque crítica a aquellos que lo hacen.

Frente a esta filosofía purista de la dominación, la Filosofía de la liberación de Dussel, por ejemplo, hace uso del método «analéctico», a través del cual el hecho real humano (todo hombre, todo grupo o pueblo) se sitúa siempre más allá (anó) del horizonte de la totalidad. En la analéctica, la teoría no es suficiente, mientras que, en la ciencia y en lo especulativo, la teoría es el constituyente esencial. En la analéctica, la praxis es la constituyente primordial⁵⁷.

Así, afirmar la «exterioridad» permitiría realizar lo imposible a los ojos del sistema: salir de la totalidad. Esto es, efectuar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad. He ahí la libertad incondicionada, revolucionaria e innovadora, que hace posible ese paso «más allá». Comprender, por tanto, lo otro en su cultura analógica, es afirmar la heterogeneidad de este otro, del «cara-a-cara» en el *ethos* de la liberación⁵⁸. Tal condición del cara-a-cara descentra la perspectiva del «yo-nosotros».

Desde nuestro punto de vista, es preciso acreditar que otras perspectivas fueron descentradas también en el sentido más concreto de la palabra. En la Filosofía de la liberación, los viejos términos de la filosofía europea (tales como utopía, hombre, soberanía, justicia) son empleados según otros paradigmas distintos de los utilizados por ésta última. Este hecho es difícil de comprender, si nos quedamos limitados a una *diferencia* en el interior de la propia Europa. Tal vez, en lugar de una «différence» sería preferible un *no*. Se trata de un «no» que no es negativo, ni negador. Al contrario, el «no» dice otras cosas que no son dichas por la filosofía europea. Es en este caso que el «no» de la no-filosofía va al encuentro del «no» implícito, cuando no está explícito en la Filosofía de la liberación latino-americana.

LAS VANGUARDIAS FILOSÓFICAS

El reconocimiento de la necesidad y de la urgencia de elaborar nuevas categorías a partir de un real que no sería el de la filosofía occidental europea es relativamente reciente. Durante los tres primeros siglos que siguieron al «descubrimiento», predomina la Escolástica portuguesa y española. Después vendrán notablemente las influencias de la Ilustración, del Positivismo⁵⁹.

Antes de que se inicie una reflexión más sistemática a partir (y no simplemente *sobre*) la miseria, lo que fue inaugurado como la Filosofía de la liberación, algunos pensadores se levantaron para intentar pensar de otra manera diferente, no-europea. Según

56 *Ibid.*, p. 218.

57 *Ibid.*, pp. 163-164.

58 Dussel, Enrique. *Método para uma Filosofia da libertação*. Trad. de Jandir J. Zanotelli. Loyola, São Paulo, 1986. p. 198.

59 Schelkskorn, Hams. "Discurso e Libertação: Coordenação Crítica entre dois Projetos de uma Ética". (Trad. de Amos Nascimento. *Simposio*. Aste, Vol.8 (2). Ano: XXVIII. N° 38, Julho. São Paulo, 1995. pp. 162-176.

Dussel, los antecedentes de la Filosofía de la liberación remontan a Bartolomé de las Casas (1484-1556). Las Casas condenaba la extirpación de otros pueblos (periféricos) por los colonizadores europeos. Y él lo hizo antes de que la filosofía de los europeos tuviera su forma moderna⁶⁰.

Es verdad que los movimientos vanguardistas que aparecieron después de la Escolástica latino-americana siempre tuvieron grandes dificultades para liberarse de la dominación del eurocentrismo⁶¹.

Entretanto, es necesario tomar las tentativas innovadoras en un sentido preferencialmente positivo. Por ejemplo, la «selección» (por oposición a la «imitación» de la Filosofía europea)⁶², propuesta por el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-84) sugería lo siguiente: seleccionar a fin de poder negar aquello que, en la filosofía europea, no convenía a la realidad latino-americana⁶³. Podemos citar también al peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), que intentaba aplicar a su manera el marxismo en América Latina⁶⁴.

A pesar de sus probables limitaciones y debilidades, la vanguardia filosófica en América Latina tuvo el mérito de producir lo que podríamos llamar “talleres de trabajo”. En relación a la *tecnología* de la filosofía universal y universalizante, estos trabajos resultaban de actividades *manuales*. Por ejemplo, Zea dice que algunos filósofos operaron una torsión en relación - ¿no convendría decir *sobre*? - con las filosofías *europeas*⁶⁵. Estos usos del pensamiento latino-americano con respecto a las categorías de la filosofía europea, ya designaban una voluntad de liberarse de la violencia metafísica de la cultura dominante europea.

Puede ser completamente justificable criticar las tentativas tímidas, por demás limitadas o incluso de ver en Zea, por ejemplo, una ingenuidad que no cuestiona la esencia del logos dominante⁶⁶. Sin embargo, es interesante acoger esas tentativas en lo que tienen de liberadoras, a saber, el *carácter plástico* de sus actividades en lo que se refiere a la mercancía filosófica europea. Es por ahí por donde podríamos avanzar, cuestionando nuestra propia posición actual.

60 Cf. Marcondes César Constança: *A Filosofía na América Latina* Ed. cit., igualmente: A. Guy: *Panorama de la Philosophie Ibéro-américaine. Du Siècle XVIè à nos Jours*. Patiño, Genève, 1989. (Esta obra del Dr. A. Guy aparecerá próximamente prologada y traducida al castellano (Ediciones LUZ-ULA), por la Dra. Gloria M. Comesaña-Santalices de la Universidad el Zulia (Maracaibo-Venezuela).

61 Dussel, Enrique. *Filosofía da Libertação en América Latina*. Ed. cit., p. 15.

62 Cf. De Kobila, Esther Díaz. “Philosopher en Argentine: La défense de la vie comme programme”, in Laruelle, François (Dir). *Décision Philosophique*. Ed. cit., pp. 7-20. Mansilla, Hugo Felipe. “Ensayística Latinoamericana e Identidad Colectiva”, *Dissens*. Tübingen, N° 2, 1996. pp. 1-16.

63 Guy, Alain. *Op. cit.*, pp. 59-60.

64 Zea, Leopoldo. *La Filosofía como Compromiso de Liberación*. Ed. cit., p.288.

65 Guy, Alain. *Op. cit.*, pp. 183-185.

66 Zea, Leopoldo. *La Filosofía como Compromiso de Liberación*. Ed. cit., p.267.

III. EN DIRECCIÓN HACIA UN *NON-RAPPORT*: LA GEO-FILOSOFÍA

Felizmente, el eurocentrismo no es la única característica del pensamiento europeo. Existen también sus *devenir*s, venir a ser, nomadismos. Con Deleuze y Guattari, por ejemplo, otra perspectiva se abre. La inmovilidad de una fundación europea pierde su razón. La actividad inmobiliaria de capitalizar aún de manera más fuerte el comercio europeo, es desplazada por una actividad de desterritorialización, propia del movimiento de los nómadas. Los proyectos de fundación dan lugar a paseos, a *terminos medios* (des *milieux*) jamás a *puntos fijos*. Tampoco hay historiadores que puedan prever los movimientos del recorrido de los nómadas.

En Deleuze, podemos hablar de filosofía que no es ya filosofía europea, pues el «plano de imanencia» democratiza el pensamiento: concepto y plano. ¿Cómo negarlos, concepto y plano, para aquellos que no son europeos? Los proyectos de fundación son superados. La exclusividad del campo europeo ya no es necesaria. El reconocimiento de lo pre-filosófico (que no es de forma alguna lo *filosófico*) es suficiente para crear conceptos -estos también filosóficos. La desterritorialización y la reterritorialización en el llegar-a-ser sacuden las bases de las suntuosas fundaciones de la filosofía europea.

El deseo europeo del centro hace del capitalismo su «plano de imanencia». Este es el plano por excelencia del proyecto de europeización del mundo, «una incitación a europeizarse siempre más»⁶⁷. Frente a la inmovilidad del plano de dominación, el llegar-a-ser hace mover. En este llegar-a-ser, en el huir, para Deleuze, se produce lo real, se crea la vida, se encuentra un arma⁶⁸. Por ahí se puede considerar una señal del *non-rapport*, el mantenimiento del *relatus*, del hablar juntos. Esta referencia a Deleuze nos permite proseguir poniendo de relieve otras posibilidades que no estarían bajo la égida del eurocentrismo. Guardemos la belleza del pensamiento de Deleuze y sus intuiciones topológicas y avancemos aún más⁶⁹.

LA NECESIDAD DE FILOSOFÍA

Este paso más, en dirección a un *non-rapport*, será posible cuando coloquemos frente a frente un pensamiento de tipo liberador y la «no-filosofía». Inmediatamente surge el problema del «no». ¿No tenemos necesidad de filosofía en América Latina? ¿No es verdad que todos aquellos que defendieron un pensamiento liberador en América Latina, fueron perseguidos por causa de una filosofía, ésta también liberadora?⁷⁰ Durante el período de la represión militar, es la filosofía la que fue expulsada de ciertos niveles de enseñanza. ¿Por qué, entonces, una «no-filosofía»? Y, entretanto, veremos, que hay mucha semejanza entre una filosofía de tipo liberador y la «no-filosofía».

Primeramente, en lo que respecta a la «caza a la filosofía», reconozcamos que no se trataba, en este caso, de rechazo «de la» filosofía. Ya sabemos cómo una determinada filosofía puede estar comprometida con totalitarismos y despotismos. Así en el caso preciso de algunos países de América Latina, se trataba de rechazar y perseguir «una» filosofía

67 Mansilla, Hugo Felipe. "Ensayística latinoamericana e identidad colectiva", Art. cit., pp. 6-7.

68 Deleuze, G. et Guattari, F. *Qu'est-ce que la Philosophie*. Ed. cit., p. 94.

69 Deleuze, Gilles et Parnet, Claire. *Dialogues*. Ed. cit., p. 60.

70 Cfr. las obras de Dussel, que trazan la historia de la Filosofía de la Liberación.

que negaba, a su vez, el filosofar «dominante» en la enseñanza. Filosofar que reprimía la libertad. Ahora bien, pensar sin las presiones de la filosofía dominante era uno de los objetivos y condición para la Filosofía de la liberación.

Se sintió por un momento el deseo de rechazar completamente la filosofía europea - actitud bastante europea, diría F. Laruelle. Se pretendió hasta empezar de cero⁷¹. Para marcar un gesto latino-americano, que habría aprendido bastante de su relación histórica con la filosofía europea, deberíamos pensar en una aproximación estratégica: mantener la apertura del pensamiento, recibir el eurocentrismo (recibiendo la filosofía europea), para examinar sus mecanismos de dominación, su argumentación, sus encadenamientos, olvidos, compromisos. No debemos olvidar, sin duda, sus rebeliones, así como su espíritu creativo e inventivo. En fin, para nosotros, no-europeos, conocer la filosofía europea (y su eurocentrismo), es hacer un *estudio genealógico de nuestra dominación*. Por esto, estudiarla es un gesto político, en el sentido profundo de la palabra.

LA “NO-FILOSOFÍA”

Viendo las consideraciones que acabamos de hacer, el «no» de la «no-filosofía» puede bien aparecer como algo «positivo». Sobre todo para nosotros, no-europeos. El «papel» que la no-filosofía desempeña en el interior mismo de Europa dará razón a lo que afirmamos. Si colocamos cara a cara, al eurocentrismo y a la «no-filosofía», ésta implica una «des-europeización» muy singular -sin caer en el movimiento nómada de Deleuze.

La no-filosofía es algo distinto de un pensamiento geográfico del devenir. Evidentemente, en lo que se refiere al eurocentrismo, la no-filosofía debe ser considerada como *a-topológica*. Como tal, permite su inserción en el *non-rapport*. De allí su similitud con un pensamiento de tipo liberador no-europeo, del cual la Filosofía de la liberación no sería sino una manifestación particular.

¿Qué es un pensamiento liberador? Sabemos que no es nada fácil responder a esta pregunta, mientras que los actos de liberación hablan por sí mismos. Un pensamiento liberador estaría acompañado de ciertos gestos de liberación y se diría a partir de sus actos. En nuestra perspectiva no-europea sería un pensamiento que: a) no quiere ya mantener un *rapport* con las expresiones más o menos disimuladas de eurocentrismo y de neocolonialismo; b) procura establecer condiciones mínimas de una identidad más radical que las de las naciones y pueblos; c) no se reduce a un comentario de la filosofía europea; d) toma al hombre como su punto de partida, sin repetir con ello los humanismos europeos y sus vicios; e) en fin, un pensamiento que comienza a manifestarse poco a poco en los «espacios» no-europeo y no-dominador.

Así, no será a partir de un nuevo *rapport* entre América Latina y la no-filosofía como encontraremos todo el valor de ésta. Aquí reside lo más importante de aquello que queremos comunicar con este texto, en lo que respecta a nuestra relación con la no-filosofía. No hay ningún *rapport* entre el pensamiento en América Latina y la no-filosofía. Con esto queremos decir que la no-filosofía no perdería su importancia, sino que al contrario, evidenciaría aún más su contribución actual, si y solamente si no se estableciese ningún *rapport* entre ella y el pensamiento liberador latino-americano.

71 Zea, Leopoldo. *La Filosofía como Compromiso de Liberación*. Ed. cit., p. 291.

De Kobila ya ha puesto en evidencia la importancia de la no-filosofía. Ella mostró con fuertes argumentos en qué sentido la no-filosofía se une a la «defensa de la vida» en América Latina⁷².

Para De Kobila, la no-filosofía es importante porque ayuda a pensar que la cuestión de un «pensamiento situado», como la que caracteriza a la Filosofía de la liberación, proviene de un problema más profundo que el simple *rapport* geográfico entre los pueblos. La no-filosofía sacude la confianza excesiva con respecto a la filosofía. Es decir, que el «pensamiento situado» debería buscar las razones de la lógica que sustenta todas las empresas filosóficas, superando las denuncias políticas. No debemos contentarnos con una crítica al pensamiento europeo a partir de un «pensamiento situado», incluso, si éste denuncia la complicidad del pensamiento europeo con la dominación imperialista. La filosofía latino-americana no alcanzará sus propios objetivos hasta que reconozca «una voluntad de dominación» en el filosofar, a saber, «filosofar es dominar»⁷³. De allí la tarea fundamental planteada al pensamiento latino-americano que es «la de redefinir la filosofía, romper su aparato categorial, volver a poner el filosofar ‘en su lugar’; tal como lo real, -los pueblos y los individuos que los constituyen- puede definirla»⁷⁴.

Para realizar tal tarea De Kobila encuentra la no-filosofía. Según ella, es necesario elaborar «una lectura atenta de los discursos heréticos que pueden servirnos de *punto de partida*»⁷⁵. La no-filosofía sería por lo tanto un «*paso obligatorio* -para pensar (...) las multitudes solitarias y dispersas de nuestro continente». ⁷⁶ Sin duda, continua la autora, «no se trata exactamente de poner a prueba esos discursos, y otros posibles, en nuestra realidad, ni de ‘adaptarlos’ a ella. Es justamente lo contrario, se trata de añadir nuestro rasgo, a partir de nuestra realidad y de nuestras necesidades, a ese movimiento de ideas heréticas y libertarias (...)»⁷⁷.

Llevando un poco mas adelante los argumentos de la filósofa argentina y en el movimiento de su pensamiento, determinaremos mejor su manera de pensar la relación con la no-filosofía. No se trata aquí de una crítica (¿para qué nos sirven las críticas, si no para repetir de manera aburrida lo que otros han dicho, desviándonos de lo esencial?). Insistiendo en la cuestión planteada por De Kobila, preguntaremos lo siguiente: ¿esta manera de ver nuestra relación con la no-filosofía no deja intervenir un *resto de rapport*? En otras palabras, si conseguimos encontrar una posibilidad de *utilizar* la no-filosofía en América Latina, ¿no se convertiría ésta en una nueva filosofía? Nos parece que con ello plateamos de nuevo un «*rapport*» entre nosotros.

Desde nuestro punto de vista, sería mejor dejar de pensar sobre «lo que» la no-filosofía puede «aportarnos» a nosotros, los latino-americanos. ¿No sería más bien escuchando lo que la no-filosofía nos *dice en* Europa como encontraríamos los medios para que se manifieste su importancia para nosotros, *no-europeos*?

72 De Kobila, Esther Díaz. "Philosopher en Argentine: La défense de la vie comme programme", Art. cit.

73 *Ibid.*, p. 13.

74 *Ibid.*, p. 14.

75 *Ibid.*, p. 19. *Cursivas mías.*

76 *Ibidem.*

77 *Ibidem.*

¿Qué dice la no-filosofía? No entraremos en la discusión sobre sus términos fundamentales. Aquí nos limitaremos solamente a un aspecto, sin embargo decisivo. Diremos que nosotros, no-europeos, comenzamos a escucharla a partir del momento en que elabora el *Principio de la Filosofía Suficiente*.

Es sobre todo en Europa donde la no-filosofía encuentra sus peores adversarios, al hacer aparecer la *fe filosófica*, que administra desde el interior mismo de la filosofía, la pretensión a una suficiencia filosófica y europea: «La filosofía es suficiente para todo y para ella misma, ella es la experiencia absoluta del pensamiento»⁷⁸. La característica del Principio «su creencia más fuerte y más ingenua, su voluntad unitaria y de autoridad se encuentra aquí: la filosofía se quiere y se cree coextensiva a lo real (...)»⁷⁹. Este Principio postula: a) El deber de filosofar, b) El poder de filosofar, c) La suficiencia de este poder, d) El círculo de la tradición y del llegar-a-ser filosófico (autojustificación de la fe filosófica)⁸⁰.

Precisamente por no estar ya la no-filosofía en el interior del *Principio de la Filosofía Suficiente*, no es una filosofía nueva, sino una ciencia trascendental⁸¹. Tratar de colocar a la no-filosofía en *rapport* con América Latina nos parece que es querer someterla de nuevo a la condición de Filosofía. Un pensamiento (cualquiera que sea éste) podrá difícilmente servir de «punto de partida» o ser un «paso obligatorio» para otra realidad, como lo quiere De Kobila. Si así fuera correremos el riesgo de someternos una vez más a su dominación, por intermedio de un *rapport*.

En cuanto denuncia la suficiencia filosófica y europea, la no-filosofía, por su parte, habla «*con*» un pensamiento liberador. Si existe una teoría propia de la no-filosofía, y si ella nace en Europa, eso no le impide unirse a otros decires, tal como los escuchamos a través de los pensamientos no-europeos. Que no se vea por ahí una facilidad terminológica del «no». Hay algo mucho más profundo que está ocurriendo en los decires de los pensamientos no-europeos de tipo liberador y en el decir de la no-filosofía.

Es necesario prestar atención a la forma en que la no-filosofía trastorna, con sus efectos, los *rapports* «intra-muros» en el interior de Europa. Es allí donde reside su fuerza liberadora. En función del uso de términos filosóficos clásicos y a través de sus enfoques, que especifican su teoría en su propia realidad, la no-filosofía se une a lo que se está haciendo en otras partes. Los efectos de ese discurso perturban las bases de una cultura de dominación. Escuchamos otros discursos y las «nuevas prácticas y escrituras de la filosofía»⁸² en diversos lugares. Solo que ellos no pueden ser descifrados por los aparatos de escucha que componen el instrumental y la artillería filosóficas. Lo más importante no reside en las formas de aquellos discursos, sino en sus efectos para la «defensa de la vida». Una vida que escapa al deseo filosófico de dominar lo real.

78 Laruelle, François. *Un tant qu'un. La "non-philosophie" expliquée aux philosophes*. Aubier, Paris. 1991. P.149 ss.

79 Laruelle, François. (Dir). *Décision Philosophique*. Ed. cit., p. 10.

80 *Ibid.*, pp.12-13

81 Laruelle, François. *Principes de la Non-Philosophie*. PUF, Paris. 1996. pp.65-66.

82 Laruelle, François. *Philosophie et Non-Philosophie*. Pierre Mardaga Ed. Liege-Bruxelles, 1989. p.11 ss.

Solamente a partir de esta perspectiva podemos decir que el pensamiento en América Latina no tiene nada que «proveer» a la no-filosofía. A su vez, la no-filosofía no tendría nada que «desembarcar» (porter) en América Latina. Si fuera lo contrario, por una parte, la no-filosofía sería recibida también como una nueva filosofía; y por otra parte, conservaría el mismo deseo filosófico de universalizar su discurso. En los dos casos, no habríamos hecho más que establecer un nuevo tipo de *rapport* de dominación. Solamente nos queda un hablar juntos como algo totalmente diferente de un *rapport*.

IV. UN VERSO ÚNICO: RELATUS Y LIBERACIÓN

Pero ¿por qué insistir en hablar de liberación, ese viejo término, casi agotado por la lógica filosófica europea? No estamos acaso mezclando la no-filosofía con algo totalmente distinto de ella? ¿Por qué hablamos todavía de liberación, término tal vez superado en Europa? Simplemente porque en calidad de no-europeos, se trata de una realidad viva para nosotros. Los presuntuosos dominadores no utilizan esas palabras. Esta es la palabra de los «esclavos», todavía mejor, la palabra de los «resistentes», de aquellos que a la luz de la violencia persisten en la sombra, cantando la vieja canción de la liberación. Puede ser que para Europa, como lo afirma Lyotard, la «liberación» forme parte de las cuestiones «ya pensadas por nosotros», que son «insuficientemente elaboradas» o «mal enmarcadas»⁸³.

Si superamos este grosero prejuicio, podemos darnos cuenta de un *non-rapport* posible entre la no-filosofía y otros pensamientos no-europeos, que entonan aún el canto de la liberación. En este caso no habría nada que «aportar», «traer»: ni de la no-filosofía hacia América Latina, ni a la inversa. Las armas extranjeras no funcionan aquí; las categorías, demasiado alejadas de una realidad distinta, no dirán nada, lo vivido es demasiado profundo para que pueda ser dicho en conceptos evidentes. Nosotros, los no-europeos, no tenemos ya necesidad de mantener un *rapport* con Europa. Muy al contrario, mantenemos demasiado *rapport* con ella.

Es mediante el *non-rapport*, entendido aquí como una relación libre, no impositiva, como podríamos pasar al «cara a cara», sin traer cosas, objetos de pensamiento. Es en este movimiento, en el cual cada uno permanece en su propio suelo, como podríamos aprender a hablar de la liberación que escaparía a un pensamiento de *rapport*. La liberación puede ser uno de los efectos de lo Real, del Uno-en-Uno, del «hombre ordinario», en los términos de la no-filosofía. La liberación puede ser también todas la tentativas de pensar a partir de una realidad que escapa a las concepciones europeas, y transmitidas por su filosofía.

Este «hablar a partir» de su suelo no nos transforma en nómadas, él planta nuestros pies mucho más profundamente en el suelo. La libertad sin el suelo no es más que un canto de sirena. Y nosotros queremos escuchar el canto de los hombres, de las mujeres y de las criaturas de toda la tierra. Los nómadas no corren el riesgo de liberarse sino de ellos mismos a través de sus movimientos, mientras que millones de personas luchan por liberarse de los obstáculos que les impiden de vivir.

La traición -aludiendo a Deleuze - cuando ella existe, no es una traición del suelo. Nadie puede traicionar su suelo. Sobre este suelo nosotros «construimos». Por lo tanto,

83 Lyotard, Jean-François. "Aller et Retour", in Rajchman John et West, Cornel (Dir). *La Pensée Américaine Contemporaine*. Ed. cit., p. 14.

son nuestros actos, nuestros dichos, nuestras palabras las que «traicionan» nuestro suelo. Ellos son los que des-europeizan, des-africanizan, des-asiatizan, des-oceanizan los pueblos.

Sin embargo, si estamos demasiado anclados en nuestro suelo, ¿cómo podemos escuchar lo que los otros pueblos dicen? ¿Cómo podemos escuchar lo que ellos cantan mientras luchan? ¿Cómo permitir que la dulzura de sus cantos, la alegría de sus decires poéticos y de sus danzas lleguen hasta nosotros? Si estamos demasiado atados al suelo, no llegaremos a sentir jamás que somos partes de un *solo* universo, de un verso único. Es a través de estos versos que la liberación no concierne solamente a nuestro suelo... sino que apunta hacia el suelo del mundo, de la tierra. Libertar *nuestro* suelo es libertar el suelo del universo.

La liberación de un suelo que viene acompañada de los cantos de aquellos que en otros lugares disfrutan la satisfacción de la liberación, nos eleva en un canto sobre nuestro suelo, ¡en un verso único! Su canto es nuestro canto. Así nuestros pies pisan más firmes sobre nuestro suelo. Por ello comprendemos que es necesario que llegemos a ser libres *aquí...* y comencemos a hablar juntos... un verso único... de liberación.

El *non-rapport* entre América Latina y la no-filosofía nos invita así a encuentros libres dentro de un movimiento de liberación. Es con ese ruido que nosotros, los de América Latina, escuchamos el canto de la teoría de la no-filosofía. ¡Qué alegría si ella escuchase nuestro canto también!