

Por la banquina de la Filosofía: De la recepción a la producción filosófica

Along the Hard-shoulder of Philosophy:

From Philosophical Reception to Philosophical Production

Germán Osvaldo Prósperi

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
E-mail: gerprosperi@hotmail.com

Resumen: Todo texto filosófico plantea uno o varios caminos en el espacio del pensamiento. En este sentido, leer un texto de filosofía, y leerlo en un sentido también filosófico, supone recorrer el o los caminos abiertos por ese texto. Sin embargo, creemos que la lectura propiamente filosófica no consiste meramente en seguir un camino ya abierto. Hay un momento en que se vuelve imperioso abandonar el camino y desplazarse, por así decir, a la banquina. El objetivo de este artículo, por eso mismo, consistirá en mostrar que sólo desde la banquina, y no desde el propio camino, es posible *hacer* filosofía.

Palabras clave: filosofía, camino, banquina, método.

Abstract: Any philosophical text proposes one or several roads across the space of thinking. In this regard, reading a text on philosophy from a philosophical perspective involves going through the road or roads open by the text. However, we consider that actual philosophical reading does not consist merely in following an open road. At some point, straying off the road and veering towards the hard-shoulder, as it were, becomes imperative. Along these lines, the aim of this article is to demonstrate that the hard-shoulder — and not the road — is the only place where *doing* philosophy is possible.

Keywords: philosophy, road, hard-shoulder, method.

Sólo respetamos a un autor en la medida en que pensamos
Martin Heidegger, *Holzwege*

1. Introducción

Gilles Deleuze y Félix Guattari, en uno de sus últimos textos, sostienen que la pregunta “¿qué es la filosofía?” tal vez puede plantearse sólo cuando llega la vejez.¹ En efecto, afrontar dicha pregunta es sin duda

1. “Tal vez no se pueda plantear la pregunta *¿qué es la filosofía?* hasta tarde, cuando llegan la vejez y la hora de hablar concretamente. De hecho, la bibliografía es muy escasa” (Deleuze y Guattari, 2005: 7). Transcribimos este pasaje de Deleuze y Guattari porque, en efecto, la bibliografía resulta muy escasa en relación al tema, probablemente por la magnitud y la vaguedad de la pregunta. De todas formas, no ha habido filósofo que, más tarde o más temprano, no se la haya planteado. No deja de ser curioso que una de las preguntas centrales de la filosofía no haya

dado lugar a una amplia bibliografía. Sin embargo, es posible que esta constatación de Deleuze y Guattari sea discutible. En efecto, abundan los textos que explican qué es la filosofía para los antiguos griegos, para los Padres de la Iglesia, para la Escolástica, para los modernos, etc. Sin embargo, en lo que concierne a la pregunta en sí misma, más allá de las respuestas clásicas de la historia de la filosofía, la bibliografía es exigua. La razón, sin duda, es que se trata de una de las preguntas más difíciles de responder. Nigel Warburton lo constata en la primera línea de *Philosophy. The Basics*: “¿Qué es la filosofía? Esta es claramente una pregunta difícil” (Warburton, 2013: 1). En la medida en que nosotros nos ocuparemos precisamente de esta pregunta, no nos basaremos en ningún autor en especial, de allí que no se trate de un artículo especializado, sino del tratamiento de un problema que no por ser amplio deja de ser crucial para el pensamiento filosófico. Creemos —y ya se verán los motivos— que el único objetivo de un artículo académico no debe ser meramente la

uno de los desafíos más difíciles que puede aceptar un filósofo. Según Deleuze y Guattari, la filosofía se caracteriza básicamente por la *creación* de conceptos: “La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos. [...] Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía” (Deleuze y Guattari, 2005: 10; el subrayado es de Deleuze y Guattari).

Ahora bien, en este artículo nos interesa interrogarnos particularmente por la *creación* filosófica, pero no pensándola —tal como hacen Deleuze y Guattari— en función de su objeto específico, el concepto, sino en sí misma o, más bien, en relación a la tradición filosófica. ¿Qué significa *crear* en un sentido filosófico? Y por lo mismo, ¿qué relación existe entre la creación y la recepción filosóficas? Es decir: ¿qué relación existe entre la filosofía y la historia de la filosofía, entre el acto filosófico de creación y la tradición? Proponemos abordar el problema de la creación filosófica, así como la relación entre filosofía y tradición, a partir de una metáfora muy frecuente en la historia de la filosofía: el camino. Nuestro enfoque, por eso mismo, no excluye la perspectiva que proponen Deleuze y Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?*; más bien la corrobora, pero desde otro ángulo. Creemos que la metáfora del camino permite arrojar una nueva luz sobre la creación filosófica y su relación con la tradición.

La filosofía, prácticamente desde sus orígenes, posee una afinidad esencial con el camino. Todo autor, y en el límite todo texto, plantea uno o varios caminos en el espacio del pensamiento filosófico. En este sentido, leer un texto de filosofía, y leerlo en un sentido también filosófico, supone recorrer el o los caminos abiertos por ese autor en ese texto. Sin embargo, creemos que la lectura propiamente filosófica no consiste meramente en seguir un camino ya abierto, es decir, en recorrer el trayecto propuesto en un texto. Hay un momento en el que se vuelve imperioso abandonar el camino y desplazarse, por así decir, a la banquina.² El objetivo de este artículo, por eso mismo,

especialización y el tratamiento de un problema particular en un autor o texto en concreto, sino también el planteo de ideas generales. Alistair Sinclair, por ejemplo, en su texto *What is Philosophy? An Introduction*, sostiene que, por un lado, “cada vez que pensamos de manera profunda y consistente sobre nuestras ideas, conceptos, principios, teorías morales, o modos de vivir, estamos haciendo filosofía” (Sinclair, 2008: 1), pero que, por otro lado, además de esta práctica cotidiana y habitual del pensamiento filosófico, “existe también el estudio académico de la filosofía tal como se ha desarrollado en la cultura occidental en un campo específico” (Sinclair, 2008: 2). El presente artículo se ubica, de algún modo, entre estos dos registros.

2. El término “banquina” es ciertamente poco feliz y no posee la elegancia de otros términos afines (arcén, berma, etc.). Sin embargo, no existe otro término en Argentina que iguale, por su uso y familiaridad, a banquina. Hemos optado entonces por utilizar esta palabra, cotidiana y poco “académica”, no sólo para

consistirá en mostrar que sólo desde la banquina, y no desde el propio camino, es posible *hacer* filosofía. Para eso consideraremos en primer lugar el vínculo esencial entre la filosofía y el camino, así como la importancia del método a la hora de ofrecer una guía segura para no extraviarse. Mostraremos asimismo los riesgos que se corren cuando se abandona el camino, pero también el vínculo íntimo que existe entre ese peligro (la locura, el caos) y el pensamiento filosófico.

2. Del camino al método

En el famoso poema *Sobre la naturaleza*, Parménides cuenta el viaje que realiza “por un camino [*hodos*],³ abundante de signos” (cfr. 1.2), en un carro tirado por yeguas y guiado por doncellas, hasta llegar a un portal en el que se encuentra Dike. Luego de atravesar el portal, llega a la presencia de una diosa que lo recibe con las siguientes palabras: “¡Bienvenido! Pues no es un hado funesto el que te ha enviado a seguir este camino [*hodos*] que está apartado, en efecto, del paso de los hombres, sino Temis y Dike” (Parménides, *Sobre la naturaleza*, 1.26-28). Luego de lo cual, la diosa le indica “los únicos caminos [*hodoi*] de investigación posibles” (3.2), uno que conduce a la verdad, otro a la opinión (cfr. 3.1-8).⁴ En Heráclito, por su parte, un pensador que suele considerarse en las antípodas de Parménides, el conocimiento del *Logos* está también vinculado al camino.⁵ Se recordará el célebre fragmento: “El camino [*hodos*] hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo” (DK 22 B 60).⁶ De todas formas, es con Platón —quien no por casualidad marca para F. Nietzsche o M. Heidegger el inicio de la metafísica⁷— que la noción de camino,

reflexionar sobre cuestiones filosóficas, sino para identificarla con el *lugar específico* de la filosofía. La noción de banquina, además, se relaciona —sin identificarse, como explicaremos en su debido momento— con la noción de “margen” propuesta por Jacques Derrida (1972). En nuestro caso, utilizamos este término para designar el costado del camino principal, es decir, la franja longitudinal contigua a la calzada, no destinada al uso de vehículos automóviles más que en circunstancias excepcionales.

3. A lo largo de este artículo, hemos utilizado como criterio de transliteración de los términos griegos las normas ALA-LC 2010.

4. Como se sabe, el camino de la verdad (*aletheia*) sostiene que el ser es y el no-ser no es; mientras que el camino de la opinión (*doxa*) sostiene que el ser no es y el no-ser es. Sobre la filosofía de Parménides, cfr. Burnet (1920: 126-145); Guthrie (1965: 1-80).

5. Sobre la doctrina del *Logos* en Parménides y Heráclito, cfr. Verdenius (1966: 91-98).

6. Sobre la filosofía de Heráclito, cfr. Burnet (1920: 96-126); Mondolfo (1998).

7. Según Nietzsche, con la filosofía platónica comienza la distinción entre el mundo verdadero y el mundo aparente, es decir, la tiranía de lo “ideal”. Sirva de ejemplo el siguiente pasaje de *Götzen-Dämmerung*: “En último término, mi desconfianza hacia Platón llega hasta el fondo: le encuentro tan alejado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan cristiano anticipado —él eleva ya la idea de ‘bien’ a la

de *hodos*, se convierte en el procedimiento específico de la filosofía. El camino, con Platón, se vuelve método, el *hodos* se convierte en *methodos*.

El término *methodos* está compuesto por la palabra *meta* (más allá) y *hodos* (camino) y significa literalmente lo que está más allá del camino o, mejor aún, el camino que debe seguirse para llegar a lo que está más allá. En el caso de Platón, el método que permite alcanzar el conocimiento de las Formas inteligibles, al menos en sus últimos diálogos, es la dialéctica, la *dialektike tekhnē*, procedimiento que a su vez implica un momento de división (*diairesis*) y un momento de composición o reunión (*synagoge*).⁸

También Aristóteles abre los *Tópicos* con una referencia a la importancia del método para razonar de manera correcta sin caer en una contradicción: “El propósito de este estudio es encontrar un método [*methodos*] a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario” (Aristóteles, *Tópicos*, I. 100a).⁹

Ya en la Modernidad, la importancia del método se vuelve absolutamente esencial en Descartes, aunque también en los autores que lo sucederán y que heredarán sus problemas filosóficos.¹⁰ En *Die Frage nach dem Ding*, comentando las *Regulae ad directionem ingenii*, Heidegger sostiene: “El método no es una pieza de la indumentaria de la ciencia entre otras, sino la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo” (Heidegger, 1984: 102).

En la tradición teológica, por su parte, la noción de camino también ocupa un lugar decisivo, no ya —o no sólo— para conducir a una verdad filosófica, sino mística o religiosa. Toda la tradición cristiana de

categoría de idea suprema—, que para referirse al fenómeno total de Platón preferiría, más que ninguna, usar la expresión de ‘farsa suprema’, o, si suena mejor, de idealismo. [...] Dentro de la gran fatalidad que supuso el cristianismo, Platón fue ese equívoco y esa fascinación llamada ‘ideal’, que hizo posible que los individuos más nobles de la Antigüedad se interpretaran mal a sí mismos y que pusieran un pie en el *punte* hacia la cruz” (eKGWB/GD-Alten-2). Heidegger, por su parte, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, sostiene que Platón, al pensar lo real “bajo la sujeción a la Idea”, marca el momento en el que la filosofía se convierte en metafísica. “Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene ‘filosofía’, porque él es un mirar ascendente hacia las “ideas”. Pero esta ‘filosofía’ que comienza con Platón adquiere en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llama “metafísica”, cuya forma fundamental ilustra el mismo Platón en la historia que narra la alegría de la caverna” (1997: 235).

8. Sobre el método platónico, cfr. Cohen (1973: 181-191).

9. Sobre el método aristotélico, cfr. McLeod (1995: 1-18). Para una perspectiva general del método en la filosofía antigua, cfr. Gentzler (2001).

10. Sobre el método cartesiano, cfr. Broughton (2002: 1-18); Flage y Bonnen (2001).

los Padres de la Iglesia, como luego la Escolástica, está repleta de alusiones al camino, no sólo epistemológico, que debe seguir un cristiano para lograr la salvación.¹¹ La vida del cristiano es entendida como un camino hacia Dios —camino, además, que no es otro que Cristo mismo. Recordemos el versículo de Juan: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie puede llegar hasta el Padre, sino es por mí” (Jn 14:6). Tres términos que se presuponen recíprocamente: la *vida* del cristiano consiste en seguir el *camino* que conduce a la *verdad*. Los Evangelios, en este sentido, son verdaderos discursos del método: discursos que explican el camino a seguir para llegar a lo que está más allá: la vida en la gloria de Dios. No es casual que Michel de Certeau haya dicho, en este sentido, que “místico es aquel o aquella que no puede dejar de caminar” (De Certeau, 1982: 411).¹²

Tanto en la filosofía como en la teología, entonces, el camino cierto, el método, es condición indispensable para llegar al objetivo o a la *meta* prevista, ya sea ésta Dios, la Verdad, el Bien, la Felicidad, etc. Como el mismo Heidegger ha indicado en varias oportunidades, pensar es abrir caminos en el bosque, a veces también cruzar caminos abiertos por otros pensadores. Cada filósofo abre ciertos caminos, ciertas vías para que el pensamiento pueda desarrollarse.

«Holz» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [«Wege»] por lo general un poco ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «Holzwege» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque. (Heidegger, 1960: 4)

11. La concepción religiosa del camino, por supuesto, no se limita al cristianismo. Se trata de una metáfora frecuente en muchas religiones y filosofías éticas. El caso ejemplar, por cierto, es el taoísmo (Tao significa “camino”, “vía”), pero también el budismo, la religión hebrea o el islamismo, sobre todo en sus derivas místicas respectivas (cábala, sufismo, etc.).

12. Nuestro objetivo no es, por cierto, realizar una suerte de historia del método. Además de que tal cosa excedería el marco acotado de un artículo, no viene al caso para lo que quisiéramos proponer aquí. Estas breves menciones, entre las que no hemos incluido por ejemplo el método en la Escolástica, en el Renacimiento o en la Ciencia Moderna, intentan simplemente mostrar la importancia que ha tenido la noción de camino (y, por ende, de método) en la historia de la filosofía y de la religión.

Todo filósofo crea su bosque o, tal vez, el bosque lo llama y lo crea en tanto filósofo. En ese bosque, se abren los caminos [*Wege*] y los claros [*Lichtungen*].¹³ Algunos senderos se pierden en el vacío, otros vuelven a su punto de partida, a veces forman un laberinto en el que el pensador pone en juego su propia vida y corre el riesgo de perderse para siempre. Este riesgo se llama locura. El caminante siente siempre la amenaza del extravío, del delirio.

3. En la banquina del camino

Hacer filosofía, entonces, supone en cierto sentido caminar. No se filosofa, sin embargo, desde la nada. Existe lo que se llama tradición, existe una historia de la filosofía, existen textos, un *corpus* de escritura, una memoria.¹⁴ El pensamiento filosófico presupone una *lectura* filosófica, es decir, una relación con textos, no necesariamente filosóficos. Pero nos interesa aquí detenernos en la lectura filosófica de textos filosóficos. Si un filósofo, o, por lo pronto, un texto determinado de un filósofo, abre un camino en el bosque común de la filosofía, entonces leer ese texto significará situarse en el camino propuesto por esa escritura, significará recorrer el sendero abierto por el pensador que uno está leyendo. Pero ¿es esa la lectura propiamente filosófica? Cuando leemos un texto de filosofía, cuando recorremos el camino abierto por ese texto, ¿hacemos por eso filosofía? Dicho de otro modo: ¿le hacemos justicia al pensamiento filosófico si identificamos a la filosofía con un recorrido ya predeterminado? ¿Filósofo es el que sigue las huellas o el que las deja, el que sigue un camino o el que lo abre? Probablemente estos interrogantes estén mal planteados. Ambos movimientos parecieran ser indiscernibles. Por eso hemos dicho que no se filosofa desde la nada. Nadie ha dejado huellas sin antes haberlas seguido. De todas maneras, nos parece detectar una cierta tendencia a ir limitando la práctica filosófica, conforme avanza la especialización académica, a un mero recorrido de caminos preexistentes. Como si hacer filosofía significara conocer con el mayor rigor posible el camino (o los caminos) abiertos por un pensador. Sin embargo, la filosofía nunca funcionó de esa manera.¹⁵ Los caminos abiertos por los filósofos,

por los mismos filósofos que crearon esos caminos que hoy recorreremos, nunca siguieron *fielmente* los caminos previos, los caminos abiertos a su vez por otros filósofos. Pero curiosamente esa dificultad para seguir las huellas es la condición de posibilidad de la filosofía. Todo filósofo es un mal rastreador. Hay un momento en el que las huellas de un autor deben volverse borrosas, deben resultar imperceptibles, deben confundirse con otras huellas. Es preciso, para hacer filosofía, abismarse en “la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos” (Hegel, 1970: 22).

¿Cuál es la relevancia de todo esto para la lectura filosófica? No vale la pena aclarar que no estamos queriendo decir que la filosofía aparece cuando no hay camino. Ya hemos visto que hay una relación esencial entre la filosofía y el camino. Lo que queremos decir es que la filosofía no se hace recorriendo —o, para ser más cautelosos, *meramente* recorriendo— un camino ya abierto. En cierto momento, es preciso salirse del camino, es preciso efectuar un ligero desplazamiento que *no es una negación*.¹⁶ El método, en tanto apunta a lo que está *más allá* del camino, supone una cierta trascendencia y en ese sentido está acaso más ligado a la teología o la religión que a la filosofía *tout court*. Hacer filosofía no significa ir más allá del camino, sino mantenerse al lado, en la banquina. Si un texto filosófico propone un camino determinado, entonces leer ese texto en un sentido también filosófico implicará situarse en la banquina. Sólo yéndose a la banquina se puede hacer filosofía. Siempre ha sido así. Ejemplos célebres: Platón se ubica en la banquina del camino parmenídeo, Aristóteles se ubica en la banquina del camino platónico, Tomás de

parte, en formar a otros funcionarios; no se trata ya, como en la Antigüedad, de formar en el oficio de hombre, sino de formar en el oficio de clérigo o de profesor, es decir, de especialista, de teórico, detentor de un cierto saber, más o menos esotérico. Pero este saber no pone más en juego toda la vida, como lo quería la filosofía antigua” (Hadot, 1995: 390-391).

16. No es casual que Harold Bloom se haya servido del concepto lucreciano de *clinamen* (declinación, desvío) para explicar el proceso de creación en la Literatura. Según Bloom, toda creación supone necesariamente un desvío del camino trazado por los autores anteriores. No hay creación, no puede haberla, sin una “mala” interpretación de las obras del pasado. Para poder crear, pues, es preciso leer mal: “La influencia poética —cuando implica a dos poetas potentes, auténticos— siempre procede de una mala lectura del poeta previo, un acto de corrección creativa que es en realidad y necesariamente una mala interpretación” (Bloom, 1997: 30). Si se lleva al extremo esta idea, como el mismo Bloom se encarga de hacer, hay que concluir que en realidad no existen las lecturas “correctas”. Por tal razón, si “hay solamente lecturas erróneas más o menos creativas o interesantes” (Bloom, 1997: 43), entonces “toda lectura [es] por necesidad un *clinamen*” (*ibid.*). Esta idea de Bloom, por supuesto, es pertinente para pensar todo acto creativo, no sólo literario. Hacer filosofía, por lo tanto, supone también un desvío, un *clinamen* respecto a los caminos abiertos por los pensadores anteriores.

13. Sobre la noción de *Lichtung* en Heidegger, cfr. Pruffer (1991: 607-612).

14. Sobre el problema de la tradición, cfr. Agamben (2005: 147-162).

15. Pierre Hadot ha demostrado, con absoluta contundencia, cómo la filosofía, de ser una forma de vida, ha pasado a ser una profesión académica muchas veces inerte. Ya en el cristianismo, para Hadot, ha comenzado a escindirse el discurso filosófico del modo de vida (cfr. Hadot, 1995: 379-407). Citamos un pasaje iluminador: “la institución universitaria conduce a hacer del profesor de filosofía un funcionario cuya tarea consiste, en gran

Aquino se ubica en la banquina del camino aristotélico, Nietzsche en la banquina de Schopenhauer, Kojève en la banquina de Hegel, Merleau-Ponty en la banquina de Husserl, etc., etc.

4. La banquina como lugar de la traición

La banquina es el lugar de la traición. Abandonar el camino es, en cierto sentido, traicionar al pensamiento que se está considerando. Pero hay traiciones legítimas y traiciones ilegítimas. ¿Cuál es la diferencia? La diferencia es la siguiente: se traiciona legítimamente a un autor cuando se sale del camino, pero se permanece en un margen que el mismo autor hace posible. Por eso el lugar de la traición es la banquina, el borde, y no cualquier lugar.¹⁷ Todo pensamiento filosófico *exige* ser traicionado. Incluso diríamos que la exigencia de traición es primera respecto a la exigencia de comprensión. Y por eso mismo, en la medida en que todo pensamiento se sustenta en esta exigencia, el camino abierto por ese autor en ese texto crea las condiciones (estaríamos tentados a decir “trascendentales”) para ser traicionado. Esto significa que todo camino implica a la banquina o, dicho de otro modo, que la banquina es inherente al camino (aunque es probable que la formulación inversa sea aún más apropiada: el camino es inherente a la banquina). Hacer filosofía, por lo tanto, significará escuchar la *llamada* de ese pensamiento, escuchar la voz que nos exige traicionar el camino, que nos exige irnos a la banquina.¹⁸ Lo cual no significa, hemos dicho, alejarse

17. A propósito de Hegel, Jacques Derrida ha expresado esta necesidad de situarse en el margen de un texto con palabras que bien pueden aplicarse a *toda* lectura filosófica: “Hemos aquí una vez más reducidos a la astucia inagotable de la *Aufhebung*, sin cesar interrogada, en estos márgenes, con Hegel, según su texto, contra su texto, en su borde o límite interior” (Derrida, 1972: 339). Todo pensamiento filosófico se realiza *contra* un texto o un *corpus* de textos. Este *contra* marca el momento de la traición. Se trata, para Derrida, de situarse en el borde o límite *interior* al texto de un filósofo, en el margen. En tanto *interior* al propio camino, la exigencia de traición forma parte esencial del pensamiento filosófico. La misma idea sugiere Derrida en el ensayo dedicado a Georges Bataille compilado en *L'écriture et la différence*. Llega un momento, sostiene Derrida, en que se vuelve necesario “interpretar a Bataille contra Bataille” (Derrida, 1967: 404). Este movimiento no es propio sólo de la deconstrucción, sino de toda lectura filosófica que no se limite a recorrer un camino. Es preciso indicar que existe una leve diferencia entre la noción de margen y la de banquina. Mientras que aquél designa el límite del camino, éste alude al espacio adyacente el mismo. Por tal motivo, la banquina, a diferencia del margen, implica necesariamente un desvío del camino principal, es decir, un desplazamiento a la franja espacial que se encuentra al lado de la *via principalis*.

18. Esta llamada, esta *vocatio*, es de algún modo inversa a la llamada de Dios. Mientras que la llamada teológica exhorta a seguir el camino verdadero, la llamada filosófica exhorta a salirse del camino. En este sentido, la filosofía, en su exigencia fundamental, en la llamada que le es inherente, es profundamente a-teológica. Sobre el problema de la llamada, cfr. Agamben (2005: 77-89).

imprudentemente del camino. La banquina, de algún modo, está contemplada por el mismo camino. La exigencia de traición es interna al sendero que se está recorriendo. Si no nos desplazamos al costado, si no nos vamos a la banquina, habremos perdido lo esencial. Habremos recorrido el camino, es verdad, sabremos dónde empieza, dónde termina, habremos conocido sus curvas, sus badenes, sabremos cuando alguien muerde la orilla, cuando alguien no ve las trampas, los baches; lo contemplaremos, acaso, desde nuestra altura soberana. Pero situados allí, en medio del camino, estaremos más lejos que nunca de la filosofía.

Adivinamos algunas objeciones: para salirse del camino, para irse a la banquina, es preciso primero haberlo recorrido de punta a punta, es preciso conocerlo en profundidad. Es verdad, pero tal vez es una verdad a medias. ¿Podríamos afirmar que Kant ha leído bien (es decir, ha conocido en profundidad) a Hume?, ¿que Hegel ha leído bien a Spinoza?, ¿que Nietzsche ha leído bien a Kant?, ¿que Husserl ha leído bien a Descartes? Ninguno de estos autores ha hablado *desde* el camino del otro autor. Ninguno ha conocido de forma acabada los caminos transitados. No han tenido tiempo para eso. Les ha sido más urgente la banquina que el camino. Parafraseemos a Pascal: la banquina tiene razones que el camino no conoce.

5. Éxodo y delirio

Existen dos términos que, al igual que “camino”, son esenciales a la filosofía: *éxodo* y *delirio*. Hemos dicho que la filosofía se hace desde la banquina (acaso también desde la trinchera). ¿Y qué puede significar “irse a la banquina” sino efectuar un éxodo del camino? El término éxodo, habréis presentido, está compuesto por el prefijo *ex* (salir de, ir afuera) y la palabra *hodos* (camino) y significa literalmente salirse del camino. Filosofar, entonces, implica realizar un éxodo, una salida del camino principal; no ya para abandonarlo por completo, sino para permanecer a su lado, apenas más allá de su margen. Hay una relación *afectiva* entre la banquina y el camino. Antes que comprender a un autor, o más bien *para* comprenderlo, es preciso amarlo y admirarlo, incluso si no se está de acuerdo con sus postulados. La banquina es el lugar del amor y de la traición. Ambos términos están ligados y se presuponen: se traiciona a un autor porque se lo ama, porque se lo respeta, no en su cáscara superficial, sino en su sollicitación profunda, en su *exigencia* de traición. La filosofía, también desde sus inicios, posee una relación —más que esencial— con el amor. Amar a la filosofía —que sería algo así como una *filo-filosofía*, un amor al amor por la sabiduría— es amar por cierto el camino. Pero ¡atención!: sólo se puede expresar ese amor traicionando al amado: “Solitario,

tú recorres el camino del amante [...] ¡El amante quiere crear porque desprecia! ¡Qué sabe del amor el que no tuvo que despreciar precisamente aquello que amaba!" (Nietzsche, eKGWB / Za-I-Schaffender). El amante, que por necesidad es un traidor, está siempre en exilio, siempre en éxodo, siempre fuera del camino.

El otro término es *delirio*. Hemos dicho que el método pretende conjurar el extravío, la pérdida que, en el caso del pensamiento filosófico, es sobre todo una pérdida de la razón.¹⁹ El método tiene por finalidad no dejar que se abandone el camino. El peligro es que fuera del camino sólo impere el caos y la sinrazón. La amenaza, por cierto, es real; tan real como vana la pretensión de conjurarla. En efecto, todo éxodo, todo salirse del camino, todo irse a la banquina supone, en mayor o menor medida, un cierto delirio. ¿Por qué? La etimología, de nuevo, nos da la respuesta: el término *delirio* proviene del latín *delirare*, compuesto por el prefijo *de* (apartarse, salirse) y *lira* (surco) y significa literalmente salirse del surco. Antiguamente tenía un sentido ligado a la agricultura: delirar significaba salirse del surco del arado. El vocablo *lira*, además, proviene de la raíz indoeuropea **leis* que significa huella, vestigio, marca. Delirar, entonces, significa salirse del camino porque se es incapaz de seguir las huellas o las señales que lo indican. Pero si esto es así, Platón ha delirado al demostrar, contra Parménides, que hay un no-ser relativo; Aristóteles ha delirado al demostrar, contra Platón, que las Formas se encuentran en las cosas y no en un cielo trascendente; Marx ha delirado al demostrar, contra Hegel, que la dialéctica posee una naturaleza práctica y eminentemente material; Merleau-Ponty ha delirado al demostrar, contra la fenomenología y, en cierto sentido, contra sí mismo, que la percepción no se funda en un sujeto constituyente; etc. El delirio, como el éxodo o el amor, está en el corazón de la filosofía. Todo filósofo, como bien lo ha sabido Platón —y en esto también ha inaugurado la historia de la metafísica occidental—, es un *parricida*. Platón debe matar a Parménides, al Padre Parménides. Se trata de una exigencia inherente a la filosofía.

6. La imaginación y la creación filosófica

Hay dos facultades funcionales al método, al camino: el intelecto y la memoria. La primera nos permite *comprender* el pensamiento contenido en el camino que se recorre; la segunda, nos permite *recordarlo*. Aquélla es cínica; ésta, docta.²⁰ Ambas

¹⁹. Sobre la exclusión de la locura en la Modernidad y la importancia del método para salvaguardar la razón, cfr. Foucault (1972: 56-177).

²⁰. No estamos diciendo, por supuesto, que el intelecto sea *por naturaleza* cínico ni que la memoria sea *por naturaleza* erudita.

facultades, sin embargo, dependen de las huellas: una para entenderlas, la otra para conservarlas. Ninguna, sin embargo, tiene la capacidad de salirse del camino y ubicarse al lado de las huellas. Pero existe una facultad que sí tiene esa capacidad: la imaginación. Esta última, muy cercana por eso mismo al delirio y a la locura, nos permite, no ya seguir las huellas del camino, sino irnos a la banquina, abismarnos —como dice Heidegger— en lo no hollado.²¹ A diferencia del cinismo del intelecto y de la erudición de la memoria, la imaginación es eminentemente lúdica e inocente (hasta ingenua, incluso).²² Es que no tiene tiempo para especular, no funciona según patrones utilitarios. No se trata, por supuesto, de una inocencia simplona, sino de la inocencia en el sentido nietzscheano, como afirmación del instante, como un decir sí que no se guarda nada, que consume toda su potencia en cada pensamiento.²³ Todo pensador se dirige a la filosofía con palabras que recuerdan a las que emplea Robinson Crusoe, en la novela de Michel Tournier, para dirigirse al sol: "Haz que aprenda la ligereza, la aceptación sonriente de los dones inmediatos de este día, sin cálculo, sin gratitud, sin miedo" (Tournier, 1997: 109). El nexo entre la imaginación, esa *folle du*

Se trata de tendencias. Hay una cierta *afinidad* entre el intelecto y el cinismo, así como entre la memoria y la erudición.

²¹. Jorge Larrosa ha señalado la importancia de la imaginación en la formación filosófica. A diferencia de la concepción moderna de la imaginación que la confina a ser una mera facultad subjetiva, para los antiguos "la imaginación era el medio esencial del conocimiento" (Larrosa, 2003: 27). La lectura verdaderamente filosófica no es sólo reproductiva, sino creadora de realidad: "La imaginación, como el lenguaje, produce realidad, la incrementa y la transforma" (*ibid.*). Esto significa que, como hemos dicho, la imaginación es la encargada de sacarnos del camino, es decir, no sólo de reproducir las huellas sino también de producirlas. Recuérdese el doble aspecto, productivo y reproductivo, que define para Kant a la imaginación. Sobre la imaginación en Kant, cfr. Kneller (2007).

²². Para una perspectiva general de las diversas concepciones de la imaginación, cfr. Brann (1991); Engell (1981).

²³. Gilles Deleuze, en su texto de 1962 sobre Nietzsche, ha mostrado que el pensamiento se asemeja a un juego de dados. Cada tirada, cada idea, afirma todo el azar, de una sola vez, sin cálculo ni medida: "El mal jugador confía en varias tiradas, en un gran número de tiradas: de esta manera dispone de la causalidad y de la probabilidad para conseguir una combinación deseable; esta combinación se presenta a sí misma como un objetivo a obtener, oculto tras la causalidad" (Deleuze, 1962: 31). ¿Cuál es el origen de este cálculo probabilístico, de esta teleología utilitaria del pensamiento? El espíritu de venganza y el resentimiento. Frente a este espíritu negativo, se trata de afirmar *todo* el azar de una sola vez: "No una probabilidad repartida en varias veces, sino todo el azar en una vez; no una combinación final deseada, querida, anhelada, sino la combinación fatal, fatal y amada, *amor fati*" (Deleuze, 1962: 31). Según Nietzsche, este cálculo probabilístico proviene del cinismo de la razón (nosotros diríamos del intelecto). Por eso mismo, el intelecto, a diferencia de la imaginación, no sabe jugar, no sabe afirmar el azar de una vez por todas y, en consecuencia, suele estar muy lejos de la filosofía.

logis según el famoso *dictum* moderno, y la filosofía, por eso mismo, es esencial. El pensamiento filosófico está más cerca, al menos en su impulso inicial, de la creación artística que de la deducción lógica, de la *expresión* que de la *erudición*. Filósofo no es el que recuerda, el que sabe, el que puede refutar a alguien citando un artículo prácticamente desconocido de un autor X, tampoco es el inteligente, el que procede de manera impecable por las etapas argumentativas de un camino determinado; filósofo, en suma, no es el que respeta tanto al camino que no logra desplazarse más que por sus huellas; no es, en síntesis, el *especialista*. Nunca se hizo filosofía desde el camino, nunca la filosofía consistió en saber todos los vericuetos de un sendero, todas sus protuberancias, sus recodos. Hacer filosofía es ciertamente *respetar* el camino, pero respetarlo de verdad, es decir, traicionarlo, salirse de él, situarse al costado, aun a riesgo de cometer un error.²⁴ A fin de cuentas, lo que llamamos camino es también, a su modo, una banquina de otro camino. Lo cual significa que, a diferencia quizás del Tao,²⁵ no hay camino verdadero, sino banquinas de banquinas.²⁶ Nietzsche, por supuesto, lo ha sabido: “Este es *mi* camino, ¿dónde está el vuestro?’, así respondía yo a quienes me preguntaban ‘por el camino’. ¡El camino, en efecto, no existe!” (Nietzsche, eKGWB/Za-III-Geist-2 ; el subrayado es de Nietzsche).

7. El laberinto y la locura

Pero si bien *el* camino no existe, sí existen los múltiples caminos de una filosofía. Los senderos de un filósofo son como fractales, perspectivas posibles, trayectos que implican un proceso vital de experimentación.

24. Recuérdese que el término *curriculum*, proveniente del latín *currere* (correr), significa carrera. El *curriculum vitae* es la cifra y el compendio de los diferentes pasos que un “intelectual” (¡jamás un “imaginativo”!) ha dado en su carrera académica. El *curriculum*, en este sentido, designa el *camino* —el *hodos*— académico. Nótese que en el momento en que se afirma, como proponemos aquí, que el lugar propio de la filosofía es la banquina y no sólo el camino, la noción de *curriculum* pierde un poco de su sentido. En efecto, los criterios que guían el *curriculum* son en general cuantitativos, de allí el vínculo con la memoria, y no cualitativos. El desvío (*clinamen*) del camino, el irse a la banquina, implica en cambio un salto *cualitativo*, de allí su afinidad con la imaginación.

25. Sobre el taoísmo, cfr. Guénon (1973: 102-129); Weber (1951: 173-225).

26. Lo cual no significa que todas las banquinas sean iguales. Los dispositivos de saber, por cierto, funcionan convirtiendo a las banquinas en caminos, es decir, legitimando ciertos caminos y deslegitimando otros. La conversión de la banquina en camino principal, la transmutación de la vía lateral en *via principalis*, es una de las estrategias centrales del *mundus academicus* y, al extremo, del mundo cultural *tout court*.

Por muchos caminos diferentes y de múltiples modos llegué yo a mi verdad; no por una única escalera ascendí hasta la altura desde donde mis ojos recorren el mundo. Y nunca me ha gustado preguntar por caminos, — ¡esto repugna siempre a mi gusto! Preferiría preguntar y someter a prueba a los caminos mismos. Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar. (Nietzsche, eKGWB/Za-III-Geist-2; el subrayado es de Nietzsche)

Cada camino es un ensayo de creación. Pero para poder crear, hemos visto, es preciso apartarse del camino. A Nietzsche le repugnan quienes preguntan por los caminos, quienes transitan los caminos ya creados y no asumen el riesgo de irse a la banquina. Confundir el respeto por un camino con la ilegitimidad de su abandono es un signo de decadencia. ¿Por qué se percibe en Nietzsche esta impaciencia por la banquina, esta ansiedad impostergable por el desvío, por el ensayo... por el error, incluso? Porque le interesa más la *creación* que la erudición o la especialización, y sobre todo la creación que *afirma* la vida. Un espíritu como el de Nietzsche no tiene tiempo para el estudio acabado y riguroso de un autor determinado, lo cual es más que significativo, sobre todo si se tiene en cuenta que Nietzsche fue un lector apasionado (¡recordemos que la lectura de *Die Welt als Wille und Vorstellung* le quitó el sueño durante una semana!). Pero hay un momento en el que no hay tiempo para la *recepción*, un momento en el que la urgencia de *producción* se apodera del espíritu: la escritura somete a la lectura, la mano —acaso por un instante— le gana al ojo; la *aisthēsis* deviene *poiēsis*. Nietzsche ha sabido lo que significa irse a la banquina, ha experimentado, en cuerpo y alma, la soledad de la creación: “¡Solitario, tú sigues el camino del creador!” (Nietzsche, eKGWB/Za-I-Schaffender). Este camino —esta banquina, a decir verdad— tiene sus riesgos, y Nietzsche los ha asumido hasta el final. Abandonar el camino supone perder el método, las huellas que indican la ruta segura. El peligro, por supuesto, el peligro que el mismo Nietzsche ha corrido hasta sus últimos días es la locura: el laberinto. Recordemos los versos finales del poema “Lamento de Ariadna” en los que Dionisos-Nietzsche dice: “Yo soy tu laberinto” (Nietzsche, eKGWB/DD). Los caminos se han transformado en un laberinto, la razón se pierde, la cordura se extravía. El método es el hilo de Ariadna, la guía que le permite a Teseo salir del laberinto, escapar de la locura. Se trata, en este caso, de un laberinto abominable, el mismo del que Jorge Luis Borges ha dicho que “no tiene ni anverso ni reverso / ni externo muro ni secreto centro” (Borges, 1987: 986); una vez dentro, ni siquiera puede esperarse la muerte redentora en manos del Minotauro: “No existe.

Nada esperes. Ni siquiera / En el negro crepúsculo la fiera" (Borges, 1987: 986). Pero si la pérdida del hilo, del método, puede acarrear también la pérdida, más grave, de la razón, es sólo en la medida en que permite crear nuevos senderos al lado de los ya instituidos, nuevas formas de salir del laberinto, nuevas rutas. Como sostienen Gilles Deleuze y Félix Guattari, existe una afinidad íntima entre la filosofía y el caos: "Diríase que la lucha contra el caos no puede darse sin afinidad con el enemigo" (Deleuze y Guattari, 2005: 191). Irse a la banquina es ciertamente peligroso. La frontera entre la banquina y el caos es frágil y variable. Pero no ha habido filósofo que no haya corrido ese riesgo. Si no fuera así, tendríamos que hablar de un filósofo que no ha filosofado, lo cual es contradictorio. La banquina llama al filósofo, y el llamado se asemeja a un canto de sirenas. Si lo escucha demasiado tiempo y no logra sustraerse a su influjo, como le ocurrió al propio Nietzsche, es posible que el pensador se hunda en el caos y que lo domine la locura. Es preciso, tal vez, atarse al mástil, como Odiseo, a fin de escuchar el canto, pero no sucumbir a su poder. Como sea, no hay filosofía sin esta solicitud de la escritura, sin este llamado a la traición creadora. Debe ser la escritura la que llama al filósofo, no el filósofo a la escritura. Nietzsche lamentaba que se convirtiera a la escritura en una actividad teleológica y utilitaria. Si no se escucha el llamado de la escritura, si es uno el que la llama, el resultado será probablemente decepcionante: "El libro debe pedir pluma, tinta y escritorio; pero generalmente son la pluma, la tinta y el escritorio los que piden el libro. Por eso los libros de hoy son tan poco valiosos" (Nietzsche, eKGWB/WS-133). Nietzsche se refería a la escritura de libros; hoy, con la proliferación de artículos académicos teleológicamente orientados a engrosar las páginas del *curriculum vitae*, se habría sentido aún más decepcionado.

8. Conclusión

A lo largo de este artículo nos hemos interrogado

acerca de la creación filosófica y su relación con la tradición, es decir, con el *corpus* de textos y obras que constituyen la historia de la filosofía. Hemos recurrido a la metáfora del camino para pensar esta relación. Si la filosofía supone el recorrido de un cierto camino abierto por un pensador o un texto, entonces la creación filosófica se realiza necesariamente a partir de un desplazamiento hacia la banquina de ese camino. Como hemos indicado, la banquina es el lugar de la traición, pero también del amor. La creación filosófica acontece *al lado* del camino, en un borde o una franja que el mismo camino hace posible, y no en cualquier lugar. Esta aclaración es importante para que no se crea que, en filosofía, puede decirse cualquier cosa de cualquier autor. La traición filosófica es absolutamente rigurosa y exige la mayor disciplina argumentativa.

La facultad o la potencia que permite abandonar el camino y situarse en la banquina no es ni el intelecto ni la memoria, sino la imaginación. De allí el nexos esencial entre la imaginación y el delirio o la locura. En efecto, crear en un sentido filosófico supone un éxodo y un delirio, es decir, un abandono del camino principal, un deslizamiento respecto a la tradición filosófica que sólo la imaginación, en razón de su potencial creativo, es capaz de producir. El riesgo que implica este deslizamiento es la locura o el caos. Es el momento en el que la banquina se convierte en laberinto y la razón corre peligro de extraviarse. La noción de "método", en este sentido, ha funcionado como la guía segura que no permite la pérdida y la desorientación. No obstante, toda creación filosófica debe medirse, más tarde o más temprano, con este riesgo inherente al acto creativo. En suma, la creación filosófica supone situarse en la banquina del camino. De un lado, la banquina limita con la tradición, con el *corpus* de textos y obras del pasado, es decir, con el camino principal; del otro, limita o bien con la interpretación superficial y anodina o bien con la locura y el caos. La banquina, como lugar específico de la creación filosófica, es frágil y extremadamente delgada. Por eso es tan difícil encontrar, como decía Nietzsche, textos filosóficamente valiosos.

Bibliografía

- Agamben, G. (2005) *La potencia del pensamiento. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.
- Bloom, H. (1997) *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Borges, J. L. (1987) *Obras completas. 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé.
- Brann, E. (1991) *The World of the Imagination: Sum and Substance*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Broughton, J. (2002) *Descartes's Method of Doubt*. Princeton: Princeton University Press.
- Burnet, J. (1920) *Early Greek Philosophy*. Londres: A & C Black.
- Cohen, M. (1973) Plato's Method of Division. En J. M. E. Moravcsik (ed). *Patterns in Plato's Thought: Papers arising out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference* (181-191). Boston: D. Reidel.

- De Certeau, M. (1982) *La Fable mystique, 1. XVIe et XVIIe siècle*. París: Gallimard.
- Deleuze, G. (1962) *Nietzsche et la philosophie*. París: PUF.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005) *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*. París: Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1972) *Marges de la philosophie*. París: Éditions de Minuit.
- Diels, H. (1906) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. I. Berlín: Weidmann.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. E. (1981) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Engell, J. (1981) *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Flage, D. y Bonnen, C. (2001) *Descartes and Method. A Search for a Method in Meditations*. Londres: Routledge.
- Foucault, M. (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard.
- Gentzler, J. (ed) (2001) *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Guénon, R. (1973) *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoisme*. París: Gallimard.
- Guthrie, W. K. C. (1965) *A History of Greek Philosophy, Volume 2: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (1995) *Qu'est-ce que la philosophie antique?* París: Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (1970) *Phänomenologie des Geistes*. Band 3. Fráncfort: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1984) *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Gesamtausgabe, Band 41. Fráncfort: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1960) *Holzwege*. Fráncfort: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997) *Platons Lehre von der Wahrheit*. Fráncfort: Vittorio Klostermann.
- Kneller, J. (2007) *Kant and the Power of Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larrosa, J. (2003) *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. México (DF): FCE.
- McLeod, O. (1995) Aristotle's Method. *History of Philosophy Quarterly*, 12(1): 1-18.
- Mondolfo, R. (1998) *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México (DF): Siglo XXI.
- Nietzsche, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [eKGWB]*, en línea: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. (Consultado por última vez en enero de 2018).
- Prufer, Th. (1991) Glosses on Heidegger's Architectonic Word-Play: 'Lichtung' and 'Ereignis', 'Bergung' and 'Wahrnis'. *The Review of Metaphysics*, 44(3): 607-612.
- Sinclair, A. (2008). *What is Philosophy? An Introduction*. Edimburgo: Dunedin Academic Press.
- Tournier, M. (1997) *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*. París: Gallimard.
- Verdenius, W. J. (1966) Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides. *Phronesis*, 11(2): 81-98.
- Warburton, N. (2013) *Philosophy. The Basics*. Nueva York: Routledge.
- Weber, M. (1951) *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Glencoe (IL): The Free Press.