

En este número:

ARTÍCULOS

Rubén H. Ríos

Escatología titánica y apocalipsis tecnológico:
la deriva del *éschaton* en la tecnificación del mundo

Ronie Alessandro Teles da Silveira

Cultura e Filosofía Latino-Americana no Século XXI

Nahuel Michalski

Walter Benjamin y Michel Foucault: consideraciones entre religión
y acción política a través del concepto de *huelga*

•

DOSSIER

AUTOBIOGRAFÍA E HISTORIA

Una mirada desde la filosofía de la historia contemporánea
Primera parte

Daniel Brauer

Palabras preliminares:
el discurso filosófico y la escritura de la vida propia

Esteban Lythgoe

Autobiografía e identidad narrativa en Paul Ricoeur

Facundo Nahuel Martín

Pensar la *bios* en la autobiografía:
elementos biológicos de la experiencia del yo

Eduardo Weisz

El epistolario como fuente historiográfica:
el caso de Max Weber en la Gran Guerra

Adrián Ratto

Diderot, entre los espejos y la escritura acerca de sí mismo:
a propósito del *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*

•

CRÓNICAS

Alejandro Cassini

Roberto Torretti (1930-2022):
la filosofía de la ciencia en América Latina

—



**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 49

N°1

Otoño 2023

—

COMITÉ EDITORIAL

Editora general: **Rosa Belvedresi** | UNLP | CONICET

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIPE | CONICET

Fernando Bahr | UNL | CONICET

Francisco García Gibson | UBA | CONICET

Gabriela Müller | UBA

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET

Bibliográficas: **Adrián Ratto** | UBA | CONICET

COMITÉ ASESOR

Marcelo Boeri | Otávio Bueno | Carla Cordua | Claudia D'Amico

Francesco Fronterotta | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia

Cristina Lafont | Efraín Lazos | Andrea Mecacci | Carlos Ulises Moulines

Eleonora Orlando | Carlos Pereda | Paul Rateau | Concha Roldán Panadero

Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Daniela Taormina | Carlos Thiebaut

Roberto Torretti | Margarita Valdés

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

rff@retina.ar

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: SCOPUS, ERIH PLUS, DIALNET, EBSCO, LATINDEX (Catálogo), REPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE, SCIELO (Argentina), THE PHILOSOPHER'S INDEX y forma parte del Núcleo Básico de Revistas Científicas CAICYT-CONICET. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Oscar Esquisabel, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Otoño 2023

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

SUMARIO

—

ARTÍCULOS

RUBÉN H. RÍOS

Escatología titánica y apocalipsis tecnológico: la deriva del *éschaton* en la tecnificación del mundo _ 7

RONIE ALEXSANDRO TELES DA SILVEIRA

Cultura e Filosofía Latino-Americana no Século XXI _ 23

NAHUEL MICHALSKI

Walter Benjamin y Michel Foucault: consideraciones entre religión y acción política a través del concepto de *huelga* _ 41

DOSSIER Autobiografía e Historia. Una mirada desde la filosofía de la historia contemporánea.

Primera parte

DANIEL BRAUER

Palabras preliminares: el discurso filosófico y la escritura de la vida propia _ 65

ESTEBAN LYTHGOE

Autobiografía e identidad narrativa en Paul Ricoeur _ 71

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

Pensar la *bios* en la autobiografía: elementos biológicos de la experiencia del yo _ 87

EDUARDO WEISZ

El epistolario como fuente historiográfica: el caso de Max Weber en la Gran Guerra _ 113

ADRIÁN RATTO

Diderot, entre los espejos y la escritura acerca de sí mismo: a propósito del *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* _ 133

CRÓNICAS

ALEJANDRO CASSINI

Roberto Torretti (1930–2022): la filosofía de la ciencia en América Latina _ 151

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

MARÍA LUISA FEMENÍAS

Simone de Beauvoir ¿Madre del feminismo? (M. Fernández Talavera) _ 169

JEAN-PAUL MARGOT

Descartes y Spinoza (L. Madanes) _ 172

ADRIÁN RATTO (ed.)

Voltaire, *El Pirronismo en la historia* y otros escritos (M. Escalante) _ 175

CECILIA MACÓN

Desafiar el sentir: feminismos, historia y rebelión (V. Yona) _ 177

—

COLABORADORES

ESTEBAN LYTHGOE es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actual investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente de la Universidad de Buenos Aires y Universidad Argentina de la Empresa. Ha formado parte de diversos grupos de investigación ligados a la filosofía de la historia y a la obra de Martin Heidegger. estebanlythgoe@yahoo.com.ar

FACUNDO NAHUEL MARTÍN es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigador de carrera del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente universitario en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Pedagógica Nacional. Ha publicado varios libros y artículos sobre la teoría crítica de la sociedad, con especial énfasis en el pensamiento de Theodor W. Adorno. Sus estudios actuales se relacionan con la posibilidad de un giro materialista en las teorías críticas. facunahuel@gmail.com

NAHUEL HERNÁN MICHALSKI es licenciado y doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en la relación entre imagen y política a partir de la obra de Walter Benjamin. Es docente de Introducción a la Filosofía en la carrera de Historia en la Universidad Nacional del Comahue. nahuelmichalski@gmail.com

ADRIÁN RATTO es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigador adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su área específica de trabajo es la filosofía del siglo XVIII. Integra el comité de redacción de la revista *Siglo Dieciocho* y es miembro de la Asociación Argentina de Estudios sobre el Siglo XVIII. rattoadrian@gmail.com

RUBÉN H. RÍOS es doctor en Filosofía y profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y en Filosofía del Centro Cultural Rector Ricardo Rojas. Profesor a cargo de los talleres de Filosofía de la Biblioteca Nacional entre 2005 y 2015. Columnista del periódico *Perfil.com* en la sección “Filosofía en 3 minutos”. Ha colaborado en diversos suplementos culturales locales y revistas académicas argentinas y del exterior. Ha publicado más de una docena de libros, de los cuales el más reciente es *La era del kitsch: tratado sobre la suspensión de la experiencia estética* (2021). Actualmente investiga sobre filosofía de la tecnología. riosrubenh@gmail.com

RONIE ALEXSANDRO TELES DA SILVEIRA es un filósofo brasileño y se desempeña como profesor de Filosofía en la Universidade Federal do Sul da Bahia. roniefilosofia@gmail.com

EDUARDO WEISZ es doctor en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales y en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), tiene a su cargo una asignatura centrada en el pensamiento weberiano. Miembro del Comité Editorial de Max Weber Studies, publicó diversos libros y compilaciones centradas en el autor; la más reciente es *Viejos dioses, nuevos*

dioses: política y religión a partir de Max Weber (2019). Sus artículos han sido publicados en diversas revistas iberoamericanas y europeas. eduardoweisz@hotmail.com

ARTÍCULOS

Escatología titánica y apocalipsis tecnológico: la deriva del *éschaton* en la tecnificación del mundo

RUBÉN H. RÍOS

Universidad de Buenos Aires

17

DOI: 10.36446/rlf2023357

Resumen: Este artículo investiga, en cuanto hilo conductor, las transformaciones de la noción de *éschaton* en la apocalíptica judía y cristiana desde el punto de la vista de la teología de la técnica, además de su tránsito a la filosofía de la tecnología de Günther Anders. El propósito de ello es mostrar cómo, con excepciones y variaciones, la relación entre escatología y apocalipsis se desactiva doblemente, tanto en el cristianismo como en la modernidad tecnológica, para continuar como un hiato que hereda de manera compleja y utópica, y ya por completo secularizado, el programa transhumanista del mejoramiento tecnológico de la biología humana.

Palabras clave: filosofía de la tecnología, apocalíptica, espiritualización, cosmismo, fin de la historia, desnivel prometeico, transhumanismo.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

Titanic Eschatology and Technological Apocalypse: The Drift of Éschaton in the Technification of the World

Abstract: This article investigates, as a guiding thread, the transformations of the notion of *éschaton* in the Jewish and Christian apocalyptic from the point of view of the theology of technology, in addition to its transition to Günther Anders' philosophy of technology. The purpose of this is to show how, with exceptions and variations, the relationship between eschatology and apocalypse is doubly deactivated, both in Christianity and in technological modernity, to continue as a hiatus that inherits in a complex and utopian way, and already completely secularized, transhumanist program of technological enhancement of human biology.

Key-words: philosophy of technology, apocalyptic, spiritualization, cosmism, end of history, promethean unevenness, transhumanism.

1. El éschaton judío y cristiano

8 | **S**i se piensa un poco, no hay nada de extraño en que los más seminales autores de la teología cristiana que han escrito sobre la técnica y la tecnología moderna no le confieran, en general, ningún significado apocalíptico. La escatología bíblica (del griego antiguo ἔσχατος) no tiene nada que decir sobre tecnicidad y apocalipsis y el *éschaton* –palabra griega que alude al fin o a lo último– del proceso cristiano del mundo se ha cerrado a toda interpretación que incluya máquinas, artefactos o aparatos. Por lo demás, el *Apocalipsis* –Ἀποκάλυψις, literalmente “revelación”– de Juan, el último libro de la Biblia cristiana y el único profético, a salvadad de algunos exegetas milenaristas de la abundante simbología que aparece allí, ha perdido su valor originario de *éschaton*, de “fin del mundo”, y desde hace mucho. Según Jacob Taubes, en *Escatología occidental* (2010), el horizonte apocalíptico del cristianismo primitivo, que continúa a su modo la apocalíptica judía, desaparece entre los siglos II y IV y los acontecimientos del tiempo final (y del final del tiempo) se transforman en alegorías sobre el destino del alma. Eso explicaría, sin embargo, solo en parte el escollo de la teología cristiana para pensar la técnica en términos apocalípticos.

En cualquier caso, Taubes también afirma que la permanente espera del Reino de Dios sobre la tierra de la apocalíptica judía –la *summa* de la escatología– se traslada al cristianismo, y el *Apocalipsis* testimonia esa traslación (Taubes 2010: 97). La iglesia cristiana antigua, por tal motivo, es proclive a invalidarlo como judaico. Más tarde, Lutero lo compara con

el *Apocalipsis de Esdras* o *Cuarto Esdras*, un libro de la tradición hebrea declarado apócrifo en el Concilio de Trento del siglo VI. Taubes, además, afirma que el *Libro de Daniel* (siglo II a. C.), a su vez influido por el *Libro de Ezequiel* (siglo VIII/VII a. C.), ha servido como base de toda la narrativa apocalíptica posterior, que se extiende aproximadamente hasta el siglo II d. C. Los elementos de esta tradición serían los siguientes: fe en la Providencia, resumen de la historia universal, visiones fantásticas, revolución escatológica, cálculo del final de los tiempos, simbolismo numérico, ángeles, esperanza en el más allá, ocultación de la autoría. Así, el autor primigenio del *Apocalipsis* neotestamentario solo se da a conocer con su nombre, Juan, no como San Juan, a quien se adjudica el cuarto evangelio. La mayoría de los padres de la iglesia primitiva creían que el redactor había sido inspirado por el apóstol, y recién en 633 el IV Concilio de Toledo decidió que era obra de este.

Tal discusión en torno al *Apocalipsis* de Juan indica, entiende Taubes, que la iglesia cristiana ha abandonado la apocalíptica y la posibilidad de comprender la interrelación entre la enseñanza de Jesús, el cristianismo primitivo, la teología paulina y los apocalipsis judíos (entre otros) de Enoc, Baruc, Pedro y el *Cuarto Esdras*. Todavía el teólogo cristiano Tertuliano (segunda parte del siglo II y primera del III), antes de que los apocalipsis se declaren herejías, pretende que el *Apocalipsis de Enoc* –citado en el Nuevo Testamento por la *Epístola de Judas* como escrito profético– se admita como canónico. Con Orígenes (184–253), filósofo y teólogo neoplatónico de gran influencia en la Cristiandad, la escatología gira del final del mundo hacia el drama del alma individual que se impone en el cristianismo a partir de Agustín de Hipona. De modo que ya en el siglo III el *éschaton* cristiano, la *parousía* (“presencia”, “llegada”) o el advenimiento de Jesucristo al fin de los tiempos, se disipa en un futuro remoto. En palabras de Taubes:

19

La parusía no solo se vuelve prescindible, sino que los cristianos finalmente oran por *el aplazamiento del final*, “ya que no deseamos vivirlo y en la medida que oramos por su postergación, promovemos la continuidad de Roma” (Tertuliano, *Apol.* 39). Ya la primera Carta de Timoteo expone claramente esta transformación. No se recomienda orar por el advenimiento del Reino de Dios, sino por algo completamente distinto, “por los soberanos y por todas las autoridades, para que podamos disfrutar de paz y tranquilidad y llevar una vida piadosa y digna” (*ITm.* 2, 2 y ss.). Muy lejos de representar un elemento revolucionario, la iglesia cristiana se vuelve decididamente favorable al imperio, incluso antes de su reconocimiento por parte del *imperium*. (Taubes 2010: 106)

2. La espiritualización del *éschaton*

En la edad moderna, cuando se difunde la tecnificación del mundo humano y de la tierra, tal vez quien mejor expresa no solo esa voluntad de aplazamiento del final apocalíptico sino por igual la espiritualización del *éschaton* en la tecnología –predisposición específica de la modernidad cristiana– es Friedrich Dessauer. En la obra de este teólogo, físico y radiólogo, el sentido trascendente de la técnica es, si se quiere, una especie de *katechon* (τὸ κατέχον). Esta palabra proviene en la tradición cristiana de Pablo de Tarso (Tesalonicenses 2: 6-7), quien la emplea para designar aquello que detiene la llegada del Anticristo y, en consecuencia, del Apocalipsis. En Dessauer, la técnica es un *katechon* que origina la espiritualización creciente de la humanidad de acuerdo con el primer capítulo del Génesis (1:26): “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra” (*La Santa Biblia*, 2006). La técnica, en una palabra, responde al plan de Dios respecto del lugar de la estirpe humana en la Creación (Dessauer 1964: 254), en la medida que mitiga los esfuerzos del trabajo y le suministra los medios para salvaguardar su cuerpo y evolucionar moral y espiritualmente. Dicho de otra manera, en esencia la racionalización tecnológica consiste en la espiritualización del hombre.

10 |

Dessauer, en el fondo, es un teólogo cristiano neoplatónico. Para él, por ejemplo, aunque el ente técnico se compone de elementos y leyes naturales, ha pasado de la no existencia a existir porque la Idea (el εἶδος, la Forma, el *eidos* platónico) que le corresponde ya estaba oculta en la materia y la “invención”, en realidad, la descubre (Dessauer 1964: 365-367). El invento técnico, por decir así, recolecta ideas y artefactos ya predeterminados, realidades en potencia (la *dynamis* aristotélica) que aguardan el momento de pasar al acto (*enérgeia*) y realizarse en el mundo sensible como materia (*hýle*) –la potencia– y forma (*eidos*) –el acto o entelequia– y satisfacer necesidades humanas. Esta concepción neoplatónica-tomista determina que es imposible una creación técnica con fines propios y autónomos de la región inteligible de posibilidades, la cual no es más que la “cosa en sí”, el noumenon kantiano develado. En última instancia, la técnica construye el medio ambiente del hombre como superior al del animal.

Dessauer cree firmemente en que la tecnificación del mundo produce una humanización y espiritualización cada vez más altas, en cuanto a través de ella el hombre disminuye sus condiciones animales (Dessauer 1964: 339). Como *imago Dei*, a través de la técnica el ser humano colabora en la evolución de la Creación, es decir, domina la naturaleza como un doble pro-

yectado de la divinidad a la vez que se aleja de su parte animal. Los daños provocados por el industrialismo sobre el entorno humano o la dignidad de la persona, o cualquier otro efecto nocivo, se deben al sistema económico-político, no a la técnica. Esta emana de la voluntad del Creador pero puede corromperse a causa del pecado original. Aquí se hace presente una actitud característica de la teología cristiana sobre las tecnologías modernas: hacer de ellas un problema moral y a la vez un objeto de espiritualidad.

El capítulo sexto de *Caritas in veritate* (2009), la tercera encíclica del breve papado de Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), titulada “El desarrollo de los pueblos y la técnica”, es también otro ejemplo del tratamiento moral y espiritual de la tecnificación del mundo en la teología cristiana. En este texto de vocación ecologista –citado justamente por el papa Francisco en *Laudato Si* (2015)– Ratzinger quiere oponerle valores morales, sobrenaturales y espirituales no al predominio de la tecnología en la época contemporánea, sino a lo que domina “absolutismo de la técnica” o asimismo “mentalidad tecnicista”. De esta forma, la técnica entra a escena como una entidad ambivalente, por lo menos, cuando la ambivalencia reside más bien en el propio pensamiento de Ratzinger. Ante todo, porque establece como premisa que en la técnica se manifiesta el dominio del espíritu sobre la materia y, en ese sentido, actúa en la esfera del trabajo, por lo que respeta el mandato bíblico (Génesis 2:15) de cultivar y custodiar la tierra. Desde ya, eso no es todo:

I 11

El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta solo por el *cómo*, en vez de considerar los *porqués* que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo. Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de una libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes a las cosas. (Benedicto XVI 2009: 70)

Sin ir más lejos: lo que le preocupa a Ratzinger no es el dominio tecnológico del espíritu sobre la materia sino un déficit moral en esa misma espiritualidad, la asunción de una libertad absoluta o –lo que sería lo mismo– de una inmoralidad absoluta. De ocurrir eso, si algo así resulta posible, infiere que el único criterio válido acerca de lo humano y lo no humano que sobreviviría estaría dictado por principios tecnocráticos y tecnicistas. En ese caso, desaparecería la libertad humana. Esta solo existe como tal cuando se enfrenta a la seducción de la técnica, que le promete abolir todas las limitaciones físicas humanas y ampliar su poder, con decisiones responsables y morales. La encíclica convoca a recobrar el verdadero sentido de la libertad, que no radica en lograr una autonomía prometeica por medio de la tecnología; yace en la caridad, en la fe en Dios (Benedicto XVI 2009: 68)

De cualquier manera, Ratzinger deja entrever –y no por casualidad– que la estrategia de regular el desarrollo tecnológico por medio de la espiritualidad es incierta o frágil (él mismo define a la técnica como espiritual), si no se la asigna con rigurosidad extrema, en una apuesta de todo o nada a favor de la trascendencia divina.

La prueba de fuego se lleva a cabo en el campo de las biotecnologías, en la bioética (Benedicto XVI 2009: 75). Allí, entiende Ratzinger, se juega lo decisivo: si el hombre es un producto de sí mismo, con lo cual se degrada, o de Dios. En esta disyuntiva colisionan dos racionalidades contrarias, una confinada en la inmanencia y otra abierta a la trascendencia. La alternativa es de hierro. Se elige uno o lo otro. Como dice Ratzinger en latín, se está ante un *aut aut*, un “o bien esto o bien aquello” que obliga a elegir una de las opciones (Benedicto XVI 2009: 74). De modo similar a la expresión *tertium non datur*, significa que no hay una tercera salida para una situación que plantea solo dos. Este rigorismo moral, en pocas palabras, que resiste al “absolutismo de la técnica” y la autorredención del hombre, es lo que se requiere ante la fecundación *in vitro*, la investigación con embriones, la clonación y la hibridación humana, la planificación eugenésica de los nacimientos. Todo lo cual, según Ratzinger, promueve una concepción materialista y mecanicista del ser humano, y el desencanto total, ya que la razón tecnicista pretende haber develado el misterio de la vida y del alma humana.

12 |

3. El retorno del *éschaton* apocalíptico

En la teología cristiana de la técnica hay algunas excepciones, por supuesto, si no a la espiritualización del *éschaton* al menos a la postergación indefinida del apocalipsis. Romano Guardini, un sacerdote católico y escritor en lengua alemana, célebre hacia la segunda mitad del siglo XX, ofrece una doctrina opuesta a la de Ratzinger con relación a la tecnología. En *Cartas desde el Lago de Como*, publicadas por primera vez entre 1923 y 1925, plantea que la modernidad tecnológica desencadena un vasto proceso de abstracción y de esa manera crea un mundo artificial y, por ello, inhumano (Guardini 2013: 19-28). Los dos escritos de Guardini sobre la técnica en las *Cartas* –donde una de las mociones centrales se refiere al dominio de la naturaleza y lo orgánico a través de modelos mecanicistas, lo que lleva la deshumanización del hombre– se complementan con *Das ende Der Neuzeit* (traducción posible: *El ocaso de la edad moderna*) publicado en 1950. En esta obra, por igual, la técnica moderna dirige la dominación tanto del medio ambiente natural como de la existencia humana y tanto lo uno como lo otro puede ocasionar consecuencias benignas o

destructoras (Guardini 1981: 44). En esto también Guardini asienta un *aut aut*: o bien el hombre logra sojuzgar el mundo empleando la técnica en forma adecuada a la Creación o bien toca a su fin. El peligro habita en el mismo poder tecnológico de dominio de la naturaleza, el cual controla los efectos directos sobre ella pero no los indirectos, es decir, no domina la dominación misma.

Ciertos pasajes de *Das ende Der Neuzeit*, para decirlo todo, contienen en tono apocalíptico severas advertencias sobre el futuro de la civilización tecnológica. Dado que el ser humano es libre, Guardini infiere que realmente no existe ninguna garantía de que no se use el poder tecnológico para el mal y la destrucción. La otra posibilidad depende de la buena voluntad, en la cual no confía porque el sujeto moderno carece de formación moral y no está, por lo tanto, preparado para dominar el incremento de poder proporcionado por las máquinas. De tal modo que no es improbable que sobrevengan catástrofes de dimensiones inimaginables en intensidad y duración. Guardini dice expresamente que comienza un nuevo período de la historia que durará para siempre, en el cual la humanidad vivirá bajo un peligro en constante aumento y afectará su existencia entera (Guardini 1981: 67). Mientras tanto el hombre moderno no solo pierde la fe en la verdad cristiana sino su sensibilidad religiosa y cada vez más se representa el mundo en sentido profano.

I 13

Otra singularidad en el cristianismo que no evita la visión apocalíptica es Nikolái Berdiaev, un pensador ruso formado bajo diversas influencias filosóficas y teológicas. Entre ellas la de Nikolái Fiódorov, promotor del cosmismo (movimiento filosófico-religioso que prosperó en Rusia entre finales del siglo XIX y principios del XX), considerado hoy un precursor del transhumanismo, y también el influjo del filocosmista Vladímir Soloviov (o Soloviev), autor en su último período de *Los tres diálogos y el relato del Anticristo* (1900), un relato de escatología cristiana sobre el fin de la historia universal. En *El hombre y la máquina* (1930), Berdiaev afirma que Fiódorov es uno de los pocos pensadores cristianos, quizá el único, que ha superado la interpretación pasiva del Apocalipsis. De todos modos, aun siendo la revelación del destino final y definitivo de la humanidad y del mundo, la apocalíptica cristiana no debe comprenderse de modo determinista. El Juicio Final no es algo fatal o inevitable para Berdiaev sino un suceso que depende del hombre. Las profecías apocalípticas se cumplirán, en definitiva, si la cristiandad no logra suprimir el dualismo del trabajo intelectual y físico ni dominar las fuerzas ciegas e irracionales de la naturaleza para triunfar sobre la muerte y regenerar la vida universal con la fuerza del amor y de la técnica. Esto último, por otra parte, es lo que pide el *éschaton* de Fiódorov de la tecnología moderna:

El hombre está llamado a dominar activamente las fuerzas ciegas de la naturaleza, portadoras de muerte, y regular y ordenar no solo la vida social sino también la cósmica. N. Fiódorov fue un cristiano ortodoxo y el fundamento de su “obra común”, la obra de la victoria sobre la muerte, la vuelta a la vida de todos los muertos, era cristiano. Pero él creía también en la ciencia y en la técnica y creía en ellas de manera extraordinaria (Berdiaev 2004: 286).

Berdiaev encuentra interesante esta escatología de la inmortalidad y la resurrección de los muertos (episodio del *Apocalipsis* de Juan), que fusiona espiritualidad y tecnología, en cuanto se separa de la cristiana ordinaria y de la que gobierna a la técnica. De suerte que el cosmismo de Fiódorov acierta en vincular la actividad tecnológica del hombre con la religión y los milagros, ya que estos son realizados efectivamente por aquella. De acuerdo con Berdiaev, el sentido de la técnica capaz de hacer auténticos milagros es traspasar la vida orgánica hacia una vida construida, desencarnar a la vida, desde el momento que descubre otra realidad instaurada por el espíritu humano, ya no física ni psíquica sino suprafísica y suprapsíquica. La técnica tiene un significado cósmico puesto que crea un cosmos nuevo; y a este conciernen las máquinas, que no son ni cuerpos orgánicos ni inorgánicos.

14 |

Como es evidente, la espiritualización del *éschaton* gana el pensamiento de Berdiaev. La ruptura tecnológica del espíritu con la vida orgánica consagra el materialismo y amenaza con extinguir toda espiritualidad y moral. La tecnificación del espíritu y de la razón pone en cuestión la escatología cristiana de la técnica, otra vez, por una sencilla razón: ella es ambivalente (Berdaiev 2004: 276). El impulso prometeico que la anima empuja a la humanidad a desprenderse de la Tierra, de la Magna Mater, y de la vida orgánica en el seno terrestre. El *éschaton* religioso de la técnica comprende el cierre de la época telúrica del hombre, signada por el principio materno, y la apertura metafísica del horizonte planetario y los mundos infinitos. A partir de entonces lo local se hace mundial y a escala de masas. La ambivalencia está en que el hombre, si aspira a subsistir, de algún modo debe permanecer ligado a la madre tierra. Por ello solo el sometimiento por parte del espíritu de la tecnología, la cual induce a la humanidad hacia la infinitud del espacio extraterrestre, puede detener ese éxodo cósmico.

Esta prognosis de Berdiaev sobre la liberación del hombre de las condiciones terrestres de vida, en plena era mecánica, se adelanta de modo notable a Jean-François Lyotard respecto de las tecnologías informáticas en la cultura posmoderna. Lyotard sostiene que una de las metas fundamentales de la investigación científica y tecnológica en la posmodernidad (en especial, sobre procesos vitales como fecundación, gestación, nacimiento, enfermedad y muerte) es vencer el obstáculo que supone el cuerpo humano para la evo-

lución de la memoria electrónica y tornarlo apto para sobrevivir en condiciones extraterrestres o sustituirlo. La tendencia se hallaría en convergencia con la neguentropía (entropía baja) de la región cósmica que habita la humanidad y haría que se procure avanzar a través de este proceso adaptándose al mismo por medios tecnológicos. De hecho, la memoria informática que rodea la Tierra a nivel cósmico ya no posee como soporte un cuerpo terrestre. La especie humana, luego, estaría preparando el éxodo del sistema solar antes de la muerte de su estrella, dentro de unos cinco mil millones de años. Si tal cosa se realiza, imagina Lyotard, lo hará una humanidad con una corporalidad adaptada tecnológicamente para esa odisea extraterrestre, con la paradoja de que no se habrá preservado a sí misma sino una memoria electrónica de la especie, mucho más perfecta que ella (Lyotard 1998: 69-71).

En cambio, de la misma manera que Ratzinger, Berdaiev piensa que la técnica exige una tensión sin antecedentes del espíritu y cree que la resistencia de la espiritualidad humana ante el titanismo tecnológico es imprescindible para evitar la deshumanización progresiva y el fin del hombre. Como sea, al final este será aniquilado, según vaticina, y reemplazado por las máquinas que crearán una realidad nueva en la vida cósmica. A eso conduce el poder de la tecnificación —a la nada—, que la apocalíptica de Berdiaev, al fin y al cabo, aspira a impedir subordinando la tecnología a los valores morales del cristianismo. Esto, a su vez, es posible si el hombre se une a Dios para perdurar a imagen y semejanza de su creador, que no comporta más que conservar su humanidad. La escatología cristiana de Berdiaev difiere tanto de la escatología de la técnica como se distingue la espiritualidad de la persona (“una substancia individual de naturaleza racional”, según la clásica *definitio* de Boecio) del impersonalismo de la civilización tecnológica cuyo propósito es convertir al hombre y a todo lo vivo en máquina.

I 15

4. El apocalipsis vacío de *éschaton* religioso

En suma, más allá de la teología y el espiritualismo, acaso nadie ha llevado el *éschaton* a su pureza filosófica excepto Günther Anders (seudónimo de Günther Siegmund Stern) en esa apocalíptica de la técnica concentrada en su obra de dos extensos volúmenes *Die Antiquiertheit des Menschen*, uno publicado en 1956 y el otro en 1980, traducida al español como *La obsolescencia del hombre*. Se ha dicho que Anders es el filósofo de la era atómica y que, en esa medida, el apocalipsis que vislumbra y teme se circunscribe al fin del mundo provocado por las armas nucleares. Lo cual, aun cierto, no deja de ser una distorsión. En Anders no solo la energía atómica y la contaminación radiactiva tienen un sentido apocalíptico sino la tecnología

como tal. El apocalipsis tecnológico que anuncia está vacío de toda escatología religiosa o trascendencia cósmica y únicamente involucra al mundo humano y al hombre, en particular, como un existente (al modo heideggeriano) rebasado por el poder de sus máquinas y micromáquinas prometeicas y, por esto mismo, ya caduco en cuanto sujeto de la historia.

En el primer volumen de *La obsolescencia del hombre*, Anders describe la transmutación del mundo en fantasma por los medios de comunicación de masas y, sobre todo, la existencia humana bajo la *potestas annihilationis* de la bomba atómica; en otros términos, bajo la capacidad de aniquilación titánica que ha logrado el hombre contra sí mismo y la Tierra (Anders 2011a: 281-292). Con ello, al disponer de los instrumentos para devolver la humanidad a la nada –invirtiendo la *creatio ex nihilo* del dios bíblico– los seres humanos se invisten a sí mismos como los amos del apocalipsis. El hombre fáustico que anhelaba el infinito ha concluido y nacen los primeros titanes usurpadores del *éschaton* religioso. Dios ha muerto, dicho en breve, y con esa defunción asestada por el impulso prometeico del hombre crece la posibilidad del fin de toda la especie humana, liquidada por completo; sin nadie que la recuerde, jamás habrá existido. La ironía de Anders dice que, dada la responsabilidad espantosa de decidir el fin del mundo, se han construido las computadoras para que, llegado el momento, ellas actúen automáticamente, de manera de descargar de cualquier culpa al ser humano desbordado por su titanismo. Aún más: la complicación de las operaciones técnicas facilitaría la ejecución (Anders 2011a: 236).

16 |

Anders argumenta que la bomba atómica no es un medio con relación a un fin, lo que parece absurdo en una organización social –la moderna–, según admite (en alianza con el Horkheimer de la razón instrumental), donde todo se instrumentaliza como medio, incluido los fines –inútiles en sí mismos– (Anders 2011a: 238-244). No es un medio porque los medios se definen por sus fines, y estos en tanto subsisten a aquellos. Las armas atómicas no son medios porque no existe ningún fin (político o militar) que pudiera sobrevivir al uso masivo de ellas ni tampoco ningún medio, con lo que se cancelaría el principio medio-fin. Más aun, el uso de la bomba atómica para una meta limitada, de ocurrir, siempre lograría un efecto mayor o una cadena de efectos mayores sin correspondencia alguna con la finalidad. Indefinible, ontológicamente es única y, por consiguiente, an-árquica, sin *arjé*, sin “principio”. Dicho de otra manera, es un monstruo ontológico cuya planificación no planificó la situación apocalíptica que ha generado.

El defecto de la bomba atómica es su poder absoluto de aniquilamiento. Necesariamente, siendo inmensa su onda expansiva espacial y temporal, no puede sino impactar más allá de su objetivo. Esta omnipotencia suprime la distinción científica entre prueba experimental –un campo cerrado

y limitado— y aplicación real. Por lo que, en realidad, las “pruebas” nucleares no son pruebas. Si bien algunas se realizan en arrecifes coralinos (como el famoso atolón Bikini de las Islas Marshall), en desiertos o en el océano Ártico, con la finalidad de aislar la detonación, los efectos son tan enormes que de inmediato el ensayo nuclear se transforma en una fuente de contaminación generalizada, de impredecibles secuelas espaciales y temporales en la totalidad de la vida terrestre. No se trata de “experimentos” *stricto sensu* sino de acontecimientos y ya no históricos sino poshistóricos, una catástrofe en la historia que la consume, y en la que Anders divisa la generación de un lento apocalipsis radiactivo (Anders 2011a: 248).

Lo peor de la situación atómica, tal y como se presenta en el primer volumen de *Die Antiquiertheit des Menschen*, es que el hombre no tiene miedo del final apocalíptico causado por su potencia titánica. A este conformismo u osadía temeraria Anders le da el nombre de “desnivel prometeico” (*das prometheische Gefälle*), el cual básicamente designa la incapacidad de “los hijos de Prometeo” de imaginarse su propia autodestrucción por obra de la tecnología nuclear, o sea, por su propia irresponsabilidad prometeica (Anders 2011a: 356). El “desnivel” se da entre la desmesura de lo que el hombre sabe y puede y lo que es capaz de comprender, imaginar y sentir, y que se traduce en una ceguera moral y afectiva ante el apocalipsis, posiblemente imposible de erradicar. En todo caso (de lo contrario la inminencia del *éschaton* sería por completo desesperada), Anders tiene confianza en la educación moral y de la fantasía para infundir la responsabilidad prometeica acorde con la perspectiva apocalíptica. Al mismo tiempo, no duda en que así se enfrenta a un enemigo poderoso: la escatología sin apocalipsis de la idea de progreso.

Sucede que la secularización de la escatología religiosa (proceso que también sigue Taubes a través de la filosofía occidental) ha borrado el elemento escatológico-apocalíptico en las revoluciones del siglo XX que quieren cerrar la historia e implantar un régimen poshistórico, ya sea el comunismo o el Reich nacionalsocialista (Anders 2011a: 264–265). Anders no duda de que el símbolo de la revolución francesa de un nuevo calendario y comienzo del tiempo, o la voluntad de un imperio milenarista, tienen una raíz escatológica. Aun así, aquello que ambicionaban esos creyentes escatológicos (los revolucionarios) era solo el reino de Dios y no un final apocalíptico —el Juicio Final que también habría sido, desde luego, un juicio para ellos— sino exclusivamente las circunstancias después del fin de la historia. En pocas palabras, si en las edades anteriores toda esperanza escatológica sobrellevaba el pánico ante el apocalipsis, una vez que la modernidad transfiere la escatología a la historia profana, el aspecto apocalíptico queda eliminado por la fe en el progreso. Esta “bonanza escatológica”, como la denomina Anders,

habilita la idea de un progreso eterno que impide precisamente pensar en el final.

Según la introducción del segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*, la tercera revolución industrial (también llamada revolución científico-tecnológica) es la última posible, el tiempo de los tiempos finales, tanto si se termina o sigue, ya que la eventualidad apocalíptica que ha sucedido no se desvanecería con su final. Anders alega que en este tercer estadio, regido por la tecnocracia, que comienza con la bomba atómica, la humanidad puede revocarse a sí misma. El hecho no sería inverosímil. El imperativo moral de la técnica de la tercera revolución industrial exige no dejar de producir lo producible (en especial, necesidades) ni tampoco no utilizar lo producido. Siendo así, desde 1945 el hombre vendría tramitando su propia extinción, aunque sin saber con exactitud la fecha de tal incidente. Lo dice Anders:

El símbolo de la tercera revolución industrial es la energía nuclear, pero no porque sea un *novum* físico –cosa que también es– sino porque su posible o probable efecto es de *naturaleza metafísica* –cosa que no se puede afirmar de ningún efecto humano anterior–. Llamo “metafísico” al efecto de la energía nuclear porque el calificativo “epocal” supone aun como obvia la prosecución de la historia y la sucesión de otras épocas; una suposición que no nos está permitida a los contemporáneos. *La época del cambio de épocas ya no existe desde 1945*. Ahora vivimos en una era que ya no es una época que precede a otras, sino una *prórroga*, durante la cual nuestro ser es, sin cesar, no más que un “apenas-ser-todavía”. (Anders 2011b: 26)

18 |

La tercera revolución industrial es definitiva e irrevocable –el tiempo asintótico de los tiempos finales, la demora indefinida del apocalipsis– y, en consecuencia, las revoluciones tecnológicas posteriores acaecen dentro de ella. Anders registra, como dos revoluciones internas a las que califica de monstruosas, la configuración del hombre ascendido a *homo creator* y a la vez rebajado a materia prima, un *homo materia* (Anders 2011b: 27-31). El primero genera mediante la técnica productos naturales que antes no estaban en la naturaleza, como variaciones de plantas y animales, nuevos seres vivos o nuevos elementos (el plutonio, por ejemplo). El segundo se pone como objeto de la manipulación genética y de la clonación. De acuerdo con ello, los *cloners* intentan cambiar el tipo psicológico del ser vivo mezclando ejemplares imprevistos por la naturaleza o dando lugar a seres como copias o duplicados de otros. De modo que, si la bomba atómica aniquila el mundo de lo viviente, la clonación hace lo mismo con las especies, y tal vez la aniquilación (la “nihilización”, por decir así) de la especie humana suplantada por nuevos tipos ya no humanos sino inhumanos (o superhu-

manos), en cuanto réplicas de prototipos deseables por razones políticas, económicas o técnicas.

Siempre dentro del tercer estadio atómico, Anders también tematiza una cuarta revolución industrial (Anders 2011b: 32-41). Actualmente con esta expresión se significa la expansión de la inteligencia artificial a través de la acumulación progresiva de grandes cantidades de información, el uso de algoritmos y la conectividad generalizada de sistemas y aparatos digitales. Este fenómeno tecnológico originaría la llamada revolución industrial 4.0 de las *smart factories*, fábricas inteligentes mejor adecuadas a los objetivos de los procesos de producción y más eficaces respecto de los recursos que los medios de producción de la revolución anterior. En Anders, aunque no se refiere a la inteligencia artificial, la cuarta revolución industrial también implica el desplazamiento del trabajo humano por el automatismo de las máquinas según una dirección bien definida: tornarlo superfluo bajando el número de trabajadores al mínimo indispensable.

En la apocalíptica de Anders no solo la técnica ha reemplazado al hombre como sujeto de la historia —de eso trata el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*— sino ella también es su meta, su *telos*, como mínimo durante el lapso que dure el último tiempo de la humanidad. Para Anders no es posible otro estadio tecnológico tras la tercera revolución industrial porque en esta se lleva cabo la destrucción de lo viviente, comprendidos los seres humanos. A su vez, ese tiempo del fin del mundo humano, que acaba con el futuro, transcurre en una dilación —una “prórroga”— incalculable. Este aplazamiento cuasi eterno, claro está, pone a resguardo al pensamiento apocalíptico de Anders (a quien no le falta ironía) de toda comprobación empírica, ya que su cumplimiento supone la ausencia de cualquier sujeto de verificación. Se equivoque o no, con ello la escatología sin apocalipsis de la tecnificación del mundo —sin reino sobrenatural— se muestra —y esta es la única “revelación”— como una invención del monismo naturalista de la modernidad (y, faltaría agregar, de su contracara complementaria: la subjetividad tecnocientífica) que bien puede explotar o implotar en la infinitud de su propio furor prometeico.

I 19

5. El transhumanismo como escatología sin apocalipsis

Por todo lo cual, en el actual programa transhumanista de mejoramiento biotecnológico de la humanidad se conjugan, de un lado, la espiritualización de la tecnología y la escatología cosmista (el triunfo sobre la muerte) de raíz cristiana y, del otro, la escatología intramundana —sin trascendencia sobrenatural— de la idea de progreso y el titanismo de la tec-

nificación del mundo humano y del hombre como tal. Cuando en 1997 los filósofos Nick Bostrom y David Pearce fundan la asociación transhumanista mundial (World Transhumanist Association, WTA), después denominada Humanity+ (HumanityPlus), labran el acta de nacimiento de los nuevos titanes usurpadores del *éschaton* religioso. Con relación a ellos, el “desnivel prometeico” de Anders, la falta de imaginación de “los hijos de Prometeo” para prever su autodestrucción por medio de la tecnología, adquiere un particular estatuto. No concierne ya meramente al peligro atómico (nunca se trató solo de eso), ni a la reforma del cuerpo humano para los viajes extraterrestres, ni siquiera a la irrupción de una superinteligencia artificial, sino al fin de la humanidad en una *aufheben* tecnicista y tecnológica en gran parte utópica.

20 |

Esto es, si la escatología sin apocalipsis del transhumanismo tiene por meta suprema la transformación tecnológica de la biología humana, e incluso el reemplazo de órganos (por ejemplo, el cerebro) por dispositivos tanto biotecnológicos y nanotecnológicos (incluidas las nanomáquinas moleculares) como bioinformáticos y neurales, es notorio que el *anthrōpos* se acerca a su destino final. Con independencia de si esto resulta lamentable o una buena noticia, algo imposible o muy probable, el perfeccionamiento tecnológico de las facultades innatas, la supresión de las enfermedades y discapacidades y la eliminación del envejecimiento y la muerte, por ejemplo, parecen no tener otro corolario. Es más, este se vuelve necesario en la medida que en el horizonte de la civilización tecnológica resulta factible un colapso climático, nuclear o viral, respecto de los cuales el transhumanismo ofrece como una solución razonable la innovación biotecnológica del organismo humano. Como dice el pensador transhumanista Max More, si la naturaleza humana no es perfecta ni un fin en sí misma no merece ninguna lealtad por parte de los seres humanos (More 2013: 1). El inconveniente para admitir este enunciado sin reservas es que entonces More, como humano, por ahora, es falible e imperfecto.

En resumen, la implicación entre *éschaton* y apocalipsis, que se ha clausurado tanto en el cristianismo como en la modernidad tecnológica –lo cual no quiere decir que no resulte posible una nueva sutura–, ha favorecido un titanismo antropológico (mejor: postantropológico) de consecuencias ya no imprevisibles. Más bien al contrario. El futuro de la humanidad, o de la vanguardia tecnicista de ella, se configura cada vez más como una dimensión temporal de peligros y catástrofes en extremo factibles. El programa transhumanista de mejoramiento tecnológico de la biología humana solo es una expresión, si bien no menor, de las múltiples escatologías en curso depuradas de apocalíptica. El movimiento de la civilización tecnológica, que se despliega mundialmente, toma su impulso de ese escotoma que vela su génesis

histórica y disimula sus grandes riesgos: la vieja noción, destituida y olvidada, de apocalipsis.

BIBLIOGRAFÍA

- Anders, G.** (2011a), *La obsolescencia del hombre*, vol. I (Valencia: Pretextos).
- Anders, G.** (2011b), *La obsolescencia del hombre*, vol. II (Valencia: Pretextos).
- Benedicto XVI** (2009), *Caritas in veritate*, Librería Editrice Vaticana. URL = <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>
- Berdiaev, N.** (2004), “El hombre y la máquina: el problema de la sociología y la metafísica de la técnica”, en C. Mitcham y R. Mackey (2004) (eds.), *Filosofía y tecnología* (Madrid: Encuentro, 265-290).
- Dessauer, F.** (1964), *Discusión sobre la técnica* (Madrid: Rialp).
- Guardini, R.** (1981), *El ocaso de la edad moderna*, Obras I (Madrid: Cristiandad).
- Guardini, R.** (2013), *Cartas del Lago de Como* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra).
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento* (2006), versión Reina-Varela (China: Broadman & Holman).
- Liotard, J.-F.** (1998), *Lo inhumano* (Buenos Aires: Manantial).
- More, M.** (2013), “Hyperagency as a Core Attraction and Repellant for Transhumanism”, *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, 8(2): 1-4.
- Soloviev, V.** (1999), *Los tres diálogos y el relato del Anticristo* (Barcelona: Scire Balmes).
- S.S. Francisco** (2015), *Carta encíclica Laudato Si del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro).
- Taubes, J.** (2010), *Escatología occidental* (Buenos Aires: Miño y Dávila).

I 21

Recibido: 07-09-2022; aceptado: 15-11-2022

Cultura e Filosofia Latino-Americana no Século XXI

RONIE ALEXSANDRO TELES DA SILVEIRA
Universidade Federal do Sul da Bahia

DOI: 10.36446/rlf2023313

I 23

Resumo: O problema da especificidade do trabalho filosófico na América Latina é discutido em termos do ambiente cultural do Século XXI. Assim, não se reivindica nesse artigo nenhum gesto de independência com relação à filosofia de matriz europeia. Embora isso seja legítimo, trata-se sempre de um tipo frágil de argumentação, uma crítica externa de pouca capacidade de convencimento. Aqui preferimos defender a necessidade de um ajuste do trabalho filosófico em função da falência dos procedimentos filosóficos tradicionais pela pós-modernidade. Essa nova situação nos impulsiona a tematizar o ambiente cultural imediatamente disponível: a América Latina.

Palavras-chave: filosofia, América Latina, pós-modernidade.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 Nº1 | *Otoño 2023*

Latin American Culture and Philosophy in the 21st Century

Abstract: The problem of the specificity of philosophical work in Latin America is discussed in terms of the cultural environment of the 21st century. Thus, no gesture of independence is claimed in this article in relation to the philosophy of European matrix. Although this is legitimate, it is always a fragile type of argumentation, an external criticism of little convincing capacity. Here we prefer to defend the need for an adjustment of philosophical work due to the failure of traditional philosophical procedures by postmodernity. This new situation drives us to themeize the cultural environment immediately available: Latin America.

Key-words: philosophy, Latin America, postmodernity.

1. Introdução

De um ponto de vista genérico, que adoto nesse texto, parece haver atualmente duas possibilidades de orientação para o exercício de uma filosofia latino-americana. O mais óbvio e, por isso mesmo mais acessível, é compreender o trabalho de um filósofo latino-americano como uma atividade filosófica qualquer, sem que a questão local interfira nela de maneira significativa.

Nesse sentido, não haveria nada de particular no exercício da filosofia na América Latina que pudesse exercer alguma influência, seja no seu conteúdo, seja na sua forma. Está subentendido nessa ideia que o ambiente cultural em que nos encontramos não oferece nenhuma dificuldade adicional, tendo por referência aquele modo tradicional de operar da filosofia de matriz europeia. Modo esse que nos é familiar em função de nossa exposição a ele durante os anos de formação. Em outras palavras, dedicar-se à filosofia latino-americana consistiria no mesmo tipo de exercício intelectual realizado na tradição da velha Europa, da qual seríamos um capítulo ou uma extensão natural.

Esse ponto de vista é defendido abertamente ou é adotado implicitamente pela grande maioria dos filósofos latino-americanos. Nesse texto me interesso mais pelo aspecto implícito dessa crença do que por aquelas modalidades de defesa explícita de que a prática da filosofia latino-americana consiste simplesmente em uma filosofia sem mais (Zea 1989). O aspecto implícito me interessa de maneira especial aqui justamente porque entendo que é ele que tem caracterizado a prática filosófica predominante entre nós.

Assim, o fato de não nos ocuparmos, na grande maioria das vezes, com a necessidade de uma discussão acerca da especificidade da prática filosófica latino-americana já é a expressão daquela crença implícita de que o que fazemos consiste na continuação de uma longa tradição ocidental. Continuação que não exige nenhum tipo de reparo ou adequação de nossa parte. Com efeito, a dedicação a qualquer ramo da atividade filosófica entre nós, sem a discussão prévia acerca da eventual necessidade de ajustes formais ou de conteúdo ao ambiente latino-americano, reafirma a noção de que estamos diante de um ramo daquela atividade tradicional europeia, nesse caso realizada na América Latina. Com isso, se afirma indiretamente que essa última é uma manifestação americana daquela tradição filosófica, uma versão particular da filosofia sem mais.

Essa crença implícita supõe algo mais genérico: que a relação da filosofia latino-americana com a filosofia ocidental seria análoga à relação da cultura latino-americana com a cultura ocidental. Em certo sentido, estaríamos encampando alguma versão da tese hegeliana (Hegel 1989; 1990) acerca da participação das figuras particulares em uma história de escopo mais abrangente. Essas versões afirmam que o sentido verdadeiro de qualquer uma das figuras particulares só pode ser apreendido na medida em que ela é compreendida como expressão de um momento daquela história universal.

Assim, a filosofia latino-americana, para se tornar efetivamente significativa, deveria forjar uma figura própria que contribuísse para o sentido geral da filosofia de matriz europeia. Isso, evidentemente, apenas no caso de tentar promover sua própria originalidade. Nesse caso, ela deveria se esforçar por tornar-se uma das figuras que participam daquela linha filosófica universal elaborada pela velha Europa. Nesse caso, ter um significado relevante e original implica em posicionar-se no interior de uma história filosófica já consolidada pelo ambiente europeu. Ou seja, tornar o nosso exercício profissional significativo envolve torna-lo significativo para a filosofia de matriz europeia.

É claro que existe sempre a possibilidade, nunca desejável, de adotarmos uma prática filosófica insignificante, se não conseguirmos formular uma figura original que nos garanta uma participação efetiva naquela história filosófica europeia. Se não conseguirmos ser originais no sentido indicado, se não propusermos um passo adiante com respeito ao que já foi realizado dentro daquele escopo, estaríamos condenados ao exercício de uma prática inessencial, de uma atividade filosófica meramente erudita e improdutiva.

Nesse caso, poderíamos tanto estar diante de uma filosofia que repete as verdades já formuladas – uma forma tautológica – como de uma atividade que afirma princípios incompatíveis com aquela história filosófica – uma variante solitária e destituída da capacidade de articulação com a filosofia de

matriz europeia. Em ambos os casos se trataria de uma filosofia incapaz de articular-se verdadeiramente com a tradição europeia e, portanto, *destituída de um sentido autêntico*. O resultado dessa filosofia se limitaria à repetição, ao interesse meramente museológico, às cansativas monografias conceituais ou, por outro lado, diria respeito a proposições incapazes de estabelecer qualquer tipo de diálogo com a tradição europeia.

A despeito dessa possibilidade de se tornar insignificante diante da matriz europeia, na grande maioria das vezes a prática da filosofia entre nós adota implicitamente alguma variação daquela tese hegeliana no sentido positivo. Isto é, se atua na expectativa de que possamos efetivamente contribuir com algo significativo dentro do escopo da história da filosofia ocidental já consolidada e que, portanto, somos uma parte natural dela.

Essa disposição majoritária não deve nos surpreender, já que a transposição de um tipo de atividade do ambiente europeu para o latino-americano é uma espécie de caminho natural a ser adotado. Isso se considerarmos que o processo de formação dos filósofos latino-americanos ocorre justamente através do estudo da tradição europeia. E nada é mais simples do que estender o exercício intelectual típico do período de formação, para a prática profissional posterior. Exercer a atividade filosófica nos termos europeus seria tão fácil como andar de bicicleta, depois daquele período inicial em que adquirimos essa habilidade. Nesse caso, o período de preparação profissional termina fornecendo não apenas os meios conceituais, mas também os fins de toda a atividade filosófica posterior.

26 |

De certa maneira, isso também é induzido pelos processos de trabalho em ensino e investigação no interior das nossas universidades – local de alocação majoritária da mão de obra filosófica na América Latina. Em função de encontrar-se inserida nesse ambiente supõe-se que a atividade filosófica é *uma prática científica particular*, de tal forma que os dispositivos de trabalho e financiamento operam do mesmo modo em ambos os casos – no filosófico e no científico. Desde a participação da filosofia nos processos universitários de formação das diferentes carreiras, à concessão de bolsas de iniciação *científica*, passando pela formação de grupos de pesquisa e avaliação da pós-graduação, os parâmetros a que a filosofia acadêmica se submete são exatamente os mesmos das demais ciências particulares.

Nesse ambiente científico parece haver ocorrido uma adaptação do trabalho filosófico latino-americano a uma tradição europeia já consolidada. Do mesmo modo, isso também não soa absurdo, já que se trata de características da instituição universitária transplantada do contexto europeu para a América, no interior da qual se pratica a filosofia.

Assim, a filosofia latino-americana está inserida na tradição europeia de maneira muito natural, seja do ponto de vista da inserção de novos pro-

fissionais no exercício profissional, seja da perspectiva da rotina de seu exercício posterior dentro das universidades onde ela é praticada.

Pelos vários ângulos que se possa analisar a situação, parece incontornável reconhecermos que estamos diante de uma filosofia latino-americana plenamente adaptada ao ambiente acadêmico do Século XXI e, portanto, à tradição europeia na qual a universidade e a produção do conhecimento adquiriram um sentido no passado e um impulso para o futuro. Isso é verdadeiro mesmo que essa adaptação à matriz europeia esteja sendo realizada de maneira implícita e não esteja sendo tematizada como um problema pelos filósofos latino-americanos.

Assim, podemos notar que não apenas adotamos os ensinamentos do período de formação como determinantes da prática filosófica posterior como nos adaptamos ao ambiente universitário – cujas características atendem às necessidades de especialização e investimento em pesquisa científica de interesse dos Estados nacionais, ambas manifestações orgânicas da matriz cultural europeia.

Em função de se constituir como uma situação hegemônica do nosso exercício profissional, adotarei aqui como ponto de partida essa primeira perspectiva segundo a qual a filosofia latino-americana é um capítulo da filosofia ocidental. Não creio que faça muito sentido estabelecer uma comparação crítica com o ponto de vista contrário, que defenderia a existência de alguma suposta vocação relativa à nossa particular situação latino-americana. A apresentação dessa segunda perspectiva sobre a filosofia latino-americana consistiria não apenas no exercício de uma crítica externa com respeito à visão anterior, mas envolveria também uma pressuposição exagerada acerca do seu poder de convencimento no interior da comunidade filosófica latino-americana. Nesse caso, os efeitos retóricos seriam mínimos.

De fato, como as crenças que prevalecem no interior dessa comunidade sobre o que é a prática filosófica são implícitas, acredito que uma crítica explícita teria pouco valor. Ela não estaria habilitada para alterar um ponto de vista que se consolidou ao longo do tempo em função de haver promovido uma adequação ao ambiente cultural de matriz europeia. Em geral, alterações de crenças consolidadas não ocorrem através de processos de esclarecimento, mesmo no caso da filosofia – uma forma de conhecimento que se supõe requerer uma vontade superior orientada para a exposição de pressupostos de toda ordem.

Me refiro aqui ao peso e à substância dos valores que adotamos em nossa prática cotidiana como filósofos. Trata-se de uma tese polêmica, mas não creio que os filósofos possuam condições de saltar sobre o conjunto de valores que caracteriza a prática filosófica europeia e aterrissar em um outro planeta em que se pratica outro tipo de filosofia. O convencionalismo é

poderoso mesmo no interior de uma comunidade que se caracteriza abertamente pelo exercício de um senso crítico agudo. O próprio fato de se tratar de uma *comunidade* já afirma a validade de um etos estável, da aceitação implícita de um modo básico de operar.

Embora isso tenha importantes implicações metodológicas que não posso explorar adequadamente aqui em função do espaço disponível, suponho que existe uma *cultura filosófica* latino-americana. Isto é, existem crenças não tematizadas sobre o que é a filosofia e como se deve praticá-la. Mais do que isso, em função dos elementos apresentados acima, sabemos que essas crenças são oriundas da matriz filosófica europeia.

Prefiro deter-me na análise das condições requeridas por essa abordagem *orgânica* da filosofia latino-americana. Denomino-a de *orgânica* na medida em que se supõe implicitamente que ela consiste em uma figura particular e articulada com a história da filosofia europeia, da qual seria uma expressão particular. Adoto, como ponto de partida a ser analisado, aquele ponto de vista convencional acerca da atividade filosófica exercida na América Latina: como se, nesse caso, se tratasse de uma filosofia sem mais.

Como se verá adiante, a análise desenvolvida aqui a partir dessa perspectiva convencional propiciará elementos esclarecedores sobre a prática da filosofia latino-americana – qualquer que seja ela. Isso implicará na adoção de uma segunda perspectiva, porém não apresentada como crítica da primeira, mas resultante de sua própria análise. Nesse caso, os elementos a serem introduzidos dirão respeito a características internas dessas crenças convencionais sobre a filosofia. Isso permitirá obter senão uma crítica interna – e por isso mesmo mais ajustada – ao menos a caracterização de um impasse crucial com o qual a filosofia latino-americana terá de lidar a partir da situação cultural em que ela se encontra atualmente.

28 |

2. A filosofia contra a pós-modernidade

Seguindo essa forma de exposição, a questão que deve ser objeto imediato de nossa atenção a partir de agora é a de avaliar se alguma versão da narrativa hegeliana ainda pode ser adotada no contexto da cultura europeia, da qual nos assumimos como uma decorrência natural. Ou seja, trata-se de avaliar se ainda faz sentido representar o trabalho filosófico latino-americano como um capítulo da filosofia europeia, dentro daquelas condições estabelecidas pela versão orgânica, sem interpor a isso nenhuma alegação sobre supostas especificidades americanas. Com isso, evitamos introduzir demandas exteriores que sejam estranhas ao ambiente europeu –

contornando aqueles típicos defeitos das críticas externas e inúteis como estratégias de convencimento.

Desde o final do Século XX a cultura europeia passou a apresentar sinais de exaustão no que diz respeito à adoção de narrativas do tipo hegeliano. Isso não significa exaustão dessa cultura, mas certo cansaço com relação ao uso daquele tipo de estratégia. Lyotard (2011) chamou a atenção para isso, fazendo referência a um movimento de fragmentação epistemológica em curso já no final dos anos de 1970. Posteriormente se consolidou um termo polissêmico – e por isso mesmo de difícil definição – que pode auxiliar a compreender essa exaustão: a *pós-modernidade*. Independentemente da discussão sobre a presença ou não de uma ruptura entre essa nova fase histórica (ou pós-histórica) e a própria modernidade, o seu sentido básico pode ser identificado com relativa precisão.

A pós-modernidade indica uma situação cultural em que o significado de uma determinada prática social (científica, moral, epistemológica etc.) não depende mais de sua submissão a uma narrativa abrangente, da qual aquela seria uma parte ou uma figura particular. Ou seja, as posições pós-modernas abandonaram a necessidade de extrair o significado de um elemento particular por meio de arranjos conceituais que o submetiam a princípios universais e, em geral, teleológicos. Era comum que as narrativas abrangentes do tipo hegeliano envolvessem princípios finalistas desse tipo – como a narrativa do progresso histórico da humanidade em direção à liberdade.

| 29

A afirmação de Nietzsche (2018: 20) sobre uma indisposição em plantar árvores para as gerações futuras já antecipava, no Século XIX, esse tipo de cansaço com relação a fazer o significado depender de uma corrente de sentido abrangente.

Uma desvantagem essencial trazida pelo fim das convicções metafísicas é que o indivíduo atenta demasiadamente para seu curto período de vida e não sente maior estímulo para trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos; ele próprio quer colher a fruta da árvore que planta, e portanto não gosta mais de plantar árvores que exigem um cuidado regular durante séculos, destinadas a sombrear várias seqüências de gerações.

Esse cansaço relativo a um significado transcendente ao indivíduo força todos os possíveis sentidos relevantes na direção da dimensão particular. O ambiente cultural é restringido e, ao mesmo tempo, intensificado nessa direção, pois tudo o que importa se passa no seu interior: no período de tempo disponível para uma vida humana, na sua situação geográfica existencial, no seu próprio domínio epistemológico original, na sua condição moral particular etc.

De um ponto de vista geral, o sentido relevante passa a ser derivado das próprias práticas e não de sua eventual inclusão em uma narrativa abrangente capaz de subsumi-la. De certo modo, o próprio Hegel (1989: 697) já havia se referido a uma insatisfação latente do indivíduo, mesmo no interior da substância moral do Estado em que, a princípio, ele deveria sentir-se plenamente realizado. Quer dizer, ele indicava uma tendência da particularidade individual para mostra-se inquieta, mesmo quando acolhida no interior de uma estrutura de significado que lhe fornecia um mundo estruturado sob a forma da cidadania gerada pelo Estado moderno.

Não contente com que prevaleçam os direitos racionais, a liberdade da pessoa e da propriedade; não contente com que haja uma organização do Estado, e dentro do seu círculo, a vida civil, (...) O *liberalismo* opõe a tudo isso o princípio dos átomos, das vontades individuais: tudo isso deve ser obra de seu poder expresso e de sua aprovação expressa. Com este formalismo da liberdade, com essa abstração, os liberais não deixam consolidar-se nada na organização. Às distintas disposições do governo, opõe-se em seguida a liberdade; (...). Continuam, pois, o movimento e a intranquilidade. Esta colisão, este nó, este problema é o que a história terá que resolver nos tempos vindouros.

30 |

Tudo indica que esse princípio liberal de que fala Hegel permaneceu agindo no interior da cultura de matriz europeia, fazendo ruir lentamente a validade das instâncias universais de legitimação e validação de um sentido superior. O sistema de significação mais amplo foi sendo devorado por aquela necessidade de assentimento individual para todas as coisas. A insistência de suas demandas tem solapado gradualmente as disposições permanentes, os sentidos duradouros, os valores substantivos.

Se seguirmos as indicações de Berlin (1999), poderemos verificar que essa tendência liberal foi forjada no ambiente romântico e se desenvolveu no interior do modernismo e também da pós-modernidade. Parece haver se estabelecido uma tendência na qual o próprio arranjo hegeliano seria somente um meio termo. Aquela típica condição de equilíbrio hegeliano entre o particular e o universal, após superadas as contradições, consistiria somente em um estágio intermediário rapidamente alterado pela energia despendida pelo princípio liberal. Ou seja, a balança ultrapassou a situação de harmonia e rapidamente tendeu em direção à particularidade do indivíduo.

Mesmo operando contra sua própria maneira convencional de pensar, a descrição feita por Hegel acerca desse processo parece enfatizar uma situação de desequilíbrio em que o indivíduo europeu solicita mais e mais para si. Isto é, o próprio Hegel parece estar indicando na passagem acima

a presença de uma tendência que avança contra o equilíbrio entre a particularidade e a universalidade que constitui a base de suas narrativas e a viga mestra de sua dialética. Essa tendência seria a responsável por tornar as narrativas do tipo hegeliano ultrapassadas na medida em que configura um mundo em que a particularidade solapa as bases da universalidade e destrói aquele equilíbrio.

Esse mesmo movimento de intranquilidade da particularidade com respeito às instâncias superiores de significado pode ser observado não apenas do ponto de vista moral e político, quanto também do ponto de vista epistemológico (Silveira 2015). Curiosamente, o nó a ser resolvido pela posteridade, segundo Hegel, é justamente aquilo que tornou sua narrativa típica inadequada com relação às novas necessidades do presente pós-moderno. Isso significa, entre outras coisas, que todo hegeliano conseqüente não deveria ser adepto de Hegel – já que seu pensamento expressa um equilíbrio passageiro erigido pela realidade europeia do século XIX e certamente ultrapassado pela marcha da cultura no Século XXI.

Independentemente dessa questão, pretendo ressaltar aqui a presença de uma tensão produzida pela pós-modernidade contra todas as narrativas de tipo hegeliano, na medida em que ela promove a validade de significados no interior da dimensão particular, sem conectá-las com a universalidade típica de uma narrativa abrangente. Nesse sentido, parece muito claro que não há compatibilidade possível entre essas duas frentes culturais com respeito ao procedimento a partir do qual se possam estabelecer valores válidos. É inevitável reconhecer que aquela intranquilidade liberal, de que fala Hegel, terminou por eliminar a demanda por instâncias de legitimação universais – incluída aí a típica narrativa hegeliana.

A questão que me interessa, ainda dentro daquele ponto de partida inicial da versão orgânica do exercício da filosofia, pode ser agora formulada da seguinte maneira: qual o sentido de nos representarmos – nós, os filósofos latino-americanos – como um capítulo da filosofia europeia no ambiente cultural pós-moderno? Ou ainda: qual o sentido em adotarmos uma meta-narrativa filosófica em um contexto cultural claramente avesso a ela? Observe que a versão orgânica sobre a filosofia latino-americana aciona uma *narrativa de tipo hegeliano*, na medida em que ela se define como *uma figura particular instalada em uma história abrangente*.

Parece evidente que não há mais nenhum sentido nessa tentativa de compreendermos o trabalho filosófico na América Latina como subordinado ou internamente conectado à tradição europeia. Isso justamente porque, em função da corrosão pós-moderna, essa tradição está em colapso e não se requer mais que ela abrigue sob si aquilo que era entendido antes como suas figuras particulares (a filosofia inglesa, a filosofia francesa etc.).

O ponto central e relevante para nós – filósofos latino-americanos – é que não se requer mais que a história da filosofia ocidental abrigue o conjunto de atividades filosóficas particulares. Por isso, a filosofia não pode mais ser compreendida como um diálogo transcultural entre as filosofias particulares no interior de uma totalidade fundada a partir da velha Europa.

Enfatizo aqui que essa constatação não se sustenta sobre o reconhecimento de alguma especificidade de nossa parte, seja de que tipo for. Uma que nos colocaria em condições de sermos filosoficamente originais diante da velha Europa. Trata-se de algo muito mais fundamental e que diz respeito à incapacidade dessa mesma tradição em continuar a nos abrigar como um de seus elementos particulares. Por outro lado, precisamente em função dessa falência estrutural da narrativa europeia, não há mais necessidade de lançarmos mão de algum dispositivo de justificação para o nosso caso. Em função das mutações culturais por que passa a velha Europa é que nos encontramos por nossa conta e risco, desejemos isso ou não.

Em outras palavras, não é mais requerido pelas circunstâncias culturais em que nos encontramos – e que tendem a se acentuar à medida que a pós-modernidade se intensifica – que uma prática social, como é a atividade filosófica, procure obter legitimação por meio de sua subordinação a algum tipo de narrativa abrangente – como, por exemplo, aquele suposto diálogo filosófico iniciado na Grécia Antiga e estendido em direção ao oeste. Essa inclusão em um substrato abrangente não é mais uma reivindicação culturalmente pertinente da parte da própria filosofia europeia. Então, porque ela deveria ser importante para nós, filósofos latino-americanos?

Podemos utilizar uma metáfora para expressar essa ideia de outra forma, talvez mais nítida. A situação não é comparável a de um filho (a filosofia latino-americana) que se rebela contra o pai (a filosofia de matriz europeia) e decide se aventurar pelo mundo, buscando realizar algo compatível com seus próprios desejos e de acordo com suas necessidades específicas. Essa seria uma daquelas rebeliões contra o pai que são, por isso mesmo, ainda relativas ao pai. Não se trata de nenhum movimento de emancipação e de independência que venha a atender anseios de libertação por parte do filho.

Ela se assemelha, ao contrário, à derrocada da casa paterna, de tal forma que o filho se veja obrigado a procurar outro ambiente em que possa habitar e, quem sabe, adotar outro estilo de vida fundado em suas próprias necessidades. Nesse caso não há mais um abrigo seguro onde os jovens possam se recolher, na medida em que a pós-modernidade o tem solapado sistematicamente. Por isso, não faz mais sentido a tentativa de se conectar ao mundo europeu, como se isso nos fornecesse algum tipo de direito à filosofia, como se a continuidade de uma tradição fosse algo necessário e que pudesse tornar legítima nossa atividade na América Latina. Embora isso

não soe exatamente como resultado de gestos heroicos da parte dos filósofos latino-americanos, essa parece ser uma boa descrição de nossa condição atual dentro do contexto cultural em que nos encontramos. Nós somos os filhos que foram abandonados à própria sorte.

Esta situação a que chegamos consiste, portanto, em um resultado do próprio ambiente propiciado pela cultura contemporânea de matriz europeia. A filosofia, sejam quais forem as suas particularidades, não possui mais uma instância de atuação garantida nesse ambiente – algo a que ela deveria se subordinar para tornar-se efetivamente legítima aos olhos de todos. Não há mais uma articulação desejável com elementos universais que venha a tornar essa prática intelectual legítima e justificada. Como não existe mais uma estrutura sólida de significados em cujo interior a atividade filosófica possa se inserir de maneira apropriada, ela encontra-se desprotegida e abandonada a si mesma.

De certa forma, isso torna evidente que a filosofia se encontra sempre articulada com o ambiente cultural mais amplo e que seu sentido depende, em último caso, da existência de necessidades *externas*. Com isso, não pretendo afirmar que a filosofia seja externa à cultura – o que seria um contrasenso. Com esse termo apenas reforço o fato de que o sentido da atividade filosófica depende de diferentes necessidades culturais que se fazem sentir em cada caso. Ela exerce uma função no interior de um sistema de valores que expressa necessidades próprias e que ela vem suprir. Caso a filosofia ignore essas necessidades mais amplas, ela se torna uma atividade culturalmente irrelevante. Afinal, a pós-modernidade não produz um vazio de significados, mas uma necessidade de renovação constante de valores.

I 33

Isso certamente contraria certa versão ingênua do trabalho filosófico, segundo a qual ele só deveria prestar contas a si mesmo. Entendo que há um período de ajuste entre a filosofia e a cultura na qual ela se encontra, um processo de articulação sem o qual a filosofia não adquire o espaço necessário para sua plena realização. Sem atentar para essas necessidades do ambiente cultural mais amplo, a filosofia só poderá ser exercida como uma prática sem pertinência – isto é, como erudição e como conhecimento desconectado com relação a seu ambiente. Após esse período de ajuste, acredito que seja verdade que a filosofia adquira uma independência relativa, devendo prestar contas apenas às variantes do debate interno que consegue promover. Porém, é aquela articulação inicial com o restante da cultura que provê o oxigênio necessário para que ela se desenvolva plenamente como uma atividade relativamente *independente* e relevante.

Retornando ao que nos interessa diretamente aqui, é em função do efeito corrosivo da pós-modernidade que parece não fazer mais sentido a necessidade de se estabelecer uma conexão com aquela narrativa universal

relativa a um diálogo transcultural entre as figuras filosóficas. Assim, as práticas filosóficas particulares não necessitam mais mostrarem-se articuladas e subordinadas a valores superiores. Elas não necessitam se qualificar de maneira especial para esse tipo de diálogo. Isto é, elas não precisam se mostrar justificadas ou legitimadas por qualquer tipo de critério especial.

De fato, o que a situação pós-moderna promove é uma atividade filosófica articulada com seu ambiente cultural particular imediato, uma vez que se corroe o extrato geral que sustentava aquela narrativa universal. Isso quer dizer que agora se requer uma filosofia que se ocupe com aquilo que lhe é próximo, sem a necessidade de articular esse conteúdo com algo mais distante e geral e que viesse a lhe proporcionar um sentido superior e definitivo.

Porém, essa liberação com relação ao contexto geral é também, como vimos antes, a intensificação de uma atividade voltada para sua própria particularidade. Nesse ambiente, a filosofia latino-americana não pode ser realizada sem que se alterem elementos importantes de seu antigo modo de operar. Ela necessita adaptar seus processos de operação para essas novas necessidades que, agora, passam a se mostrar relevantes.

3. A cultura da filosofia latino-americana

34 |

A filosofia tem se movido tradicionalmente no ambiente da universalidade, justamente em função de ter-se colocado como responsável, desde seu início grego, por recompor os elementos culturais fragmentados (Lima Vaz 1981). Isto é, ela foi criada na Grécia Antiga como um dispositivo que visava à unidade da diversidade cultural, justamente porque a pluralidade era sentida, naquela ocasião, como problemática. Lembremo-nos que os filósofos pré-socráticos se ocuparam fundamentalmente com a questão do *princípio unificador* da multiplicidade natural (Kirk, Raven e Schofield, 2007).

Isto é, o problema a ser resolvido, de acordo com os requerimentos da cultura grega, era o da unificação da diversidade visando converter essa última em *um* mundo (Koyré 2006). Qualquer tentativa de compreensão adequada desse ambiente original da filosofia ocidental deve partir da noção de *cosmos*: de um mundo hierarquizado, finito e unificado. Ele constitui um horizonte ao qual a filosofia grega busca articular-se e que lhe serve de modelo de ação. Com efeito, o cosmos apresenta à filosofia uma finalidade que, por sua vez, exige determinados procedimentos intelectuais – todos eles orientados para a promoção da unidade e da síntese, para a articulação de diferentes elementos sob uma mesma ordem, para a sistematização e a produção de uma *cosmovisão* (Silveira 2020).

A situação pós-moderna converteu essa antiga pretensão filosófica de estabelecer a unidade no seio de uma cultura dispersa em uma orientação supérflua. Isso simplesmente não é mais um requisito cultural ao qual a filosofia deve dedicar-se e a partir da qual ela deve derivar seus procedimentos e estratégias. Assim, são as velhas pretensões históricas da atividade filosófica que agora estão sendo corroídas pelo ambiente cultural mais amplo – aquele que, em último caso, estabelece o que faz e o que não faz sentido para todas as atividades práticas e intelectuais. Esse ambiente tem afirmado a falta de necessidade e até o inconveniente de dispositivos que visam promover uma compreensão universal e unitária de determinado conjunto de elementos.

De uma forma ou de outra, observe que a filosofia tem sido empurrada pela cultura pós-moderna para circunstâncias particulares, para uma situação de fragmentação. Observe, nesse sentido, que a reivindicação pela existência de uma filosofia africana não expressa somente o desejo de obtenção de *status* intelectual, típicos do ocidente (Appiah 1997). Ela explora uma situação nova e relevante do ponto de vista cultural: as novas necessidades e possibilidades criadas pela fragmentação das narrativas promovida pela pós-modernidade. Também aqui, o essencial não é nos concentrarmos sobre a reivindicação pela valorização de uma forma própria de ser, mas fundamentalmente sobre o resultado da falência dos dispositivos abrangentes europeus que deixa em aberto a possibilidade para a prática de novas modalidades de atividade filosófica.

I 35

Assim, podemos compreender que nós, filósofos latino-americanos, estamos sendo empurrados para a América Latina pelas próprias circunstâncias culturais em que vivemos. Isto é, supondo que sejamos ocidentais e europeus – duas teses bastante discutíveis, mas assumidas aqui como elementos daquela versão orgânica que adotei no início – é justamente por isso que não nos cabe alternativa que não seja tornarmo-nos cada vez mais latino-americanos. O trajeto que vai da filosofia sem mais para a filosofia latino-americana não demanda nenhum tipo de compromisso nacionalista, nem qualquer alegação macondista (Volek 2007) acerca de nossas supostas especificidades ontológicas, essências ou *naturezas* próprias. Podemos, inclusive, compreender que é o declínio das narrativas abrangentes que tem aberto o espaço para as alegações nacionalistas e macondistas. Nesse caso, essas últimas também expressam de uma maneira inapropriada a reivindicação por especificidade tornada possível em função do impacto das novas necessidades culturais pós-modernas.

No mais recôndito universalismo de um filósofo colombiano, por exemplo, repousa a sombra cada vez mais nítida da América Latina. Isso porque todo universalismo tende a desaguar em particularismo se a filosofia

seguir o padrão cultural pós-moderno de converter essa última instância em determinante com relação a todo significado relevante.

Gostemos ou não da situação pós-moderna, devemos reconhecemos que há um movimento cultural que orienta a atenção da atividade filosófica para seu respectivo entorno cultural – na mesma proporção em que enfraquece o discurso que concerne a uma filosofia sem mais, desvinculada das situações em que se exerce. A questão que, acredito, deveria nos ocupar nessa nova situação é identificar como podemos orientar a atividade filosófica nesse novo ambiente. Ou seja, como exercemos uma prática filosófica cujo objetivo é mostrar-se capaz de estabelecer um diálogo com sua cultura mais imediata?

Já sabemos que não faz sentido adotarmos aquela velha perspectiva que visava, antes de qualquer coisa, promover a subordinação dos elementos fragmentados, submetê-los à ordem, organizar um mundo. Foi essa disposição que nos promoveu – a nós, filósofos – àquela situação especial diante de outras atividades humanas, na medida em que nos reservava condições hierárquicas especiais. Desde Platão e talvez mais claramente desde Aristóteles (1982), a filosofia tem sido encarregada de forjar a cúpula da cultura, de dotá-la de um acabamento unificado e fornecer-lhe um ponto de apoio final sintético e responsável pela integração de seus elementos. Essa função só se tornou mais aguda no interior de ambientes marcados pelo monoteísmo.

36 |

Disso decorrem todas as necessidades por *fundamentação* historicamente assumidas como necessárias pela atividade filosófica. Observe, inclusive, que a filosofia até o presente tem suposto que a questão do fundamento seja importante. Ela simplesmente assume tal problema como necessário em função das demandas culturais *externas*, e não a partir de uma justificação radical própria. Se a filosofia fosse efetivamente independente de quaisquer circunstâncias deveria ter se ocupado com a justificação da questão do fundamento – coisa que jamais tentou realizar.

Ao invés disso, ela se ocupou em *como* a questão do fundamento tinha que ser conduzida, mas nunca com a própria necessidade dessa estratégia, justamente porque a necessidade do fundamento era o que garantia a necessidade da filosofia. Uma discussão hipotética efetivamente independente do restante da cultura – se isso fosse possível – deveria ter envolvido o debate acerca da própria necessidade da filosofia como uma atividade intelectual autônoma. O fato disso nunca ter sido tentado revela de maneira clara que a filosofia assumiu, desde seu início, como sendo sua a tarefa específica de levar adiante necessidades culturais existentes em seu ambiente.

Observe que a filosofia obteve para si essa função especial de obtenção de legitimação através da fundamentação não porque a impôs a uma cultura que jamais a teria reivindicado por si mesma. Ao contrário, a filosofia

assumiu essa missão apenas porque se tratava de uma necessidade solicitada pelo ambiente cultural grego antigo (Silveira 2020). A filosofia veio a ocupar uma função hierárquica e, por consequência adquirir um status intelectual especial, na medida em que se encarregava daquele acabamento unificador *requerido pela cultura*.

Nesse sentido, a filosofia cumpriu com o objetivo cultural que se esperava dela. Por isso, ela tornou-se *filosofia primeira, rainha das ciências* etc. Ela se tornou aparentemente independente da cultura, justamente porque ressoava aquela requisição cultural por uma unificação definitiva – um fundamento existente em si e por si. É por isso, inclusive, que essa independência é aparente já que, ao adotá-la a filosofia na verdade, atendia a necessidades culturais *externas*. Ou seja, ao se tornar uma atividade intelectual independente, ela realizava sua plena dependência com relação ao ambiente cultural em que se encontrava.

No momento atual, essa necessidade não é mais sentida. Por isso, a atividade filosófica não pode se exercer a partir de um ambiente particular, a América Latina, visando aquele mesmo objetivo tradicional. Isto é, o objetivo da atividade filosófica não se apresenta agora constrangido pela necessidade de promover a nossa condição particular à condição de figura de uma narrativa mais ampla – naquele sentido hegeliano. Adotar a velha postura nessas novas circunstâncias seria deixar-se guiar por velhos hábitos adquiridos no passado e desconectar-se das novas necessidades culturais.

Observe, então, que o empuxo da vida contemporânea não nos remete apenas para uma dimensão particular da cultura. Ele exige uma redefinição do sentido da atividade filosófica a partir dessa nova condição. O problema não consiste apenas em refazer a atividade filosófica de dentro da América Latina – não se trata somente de promover uma filosofia desde nossa América, como se costuma dizer (Cerutti Guldberg 2000). O problema diz respeito ao que fazer a partir desse ambiente, dado que a velha orientação em direção à unificação dos elementos dispersos não possui mais valor. A questão é que a filosofia como tem sido feita até agora perdeu inteiramente sua função cultural.

Acredito que a filosofia latino-americana encontra-se em uma encruzilhada prática. Ela pode tender a preservar os velhos objetivos culturais em uma situação que se mostra claramente incompatível com eles. Nesse sentido, ela se desligaria das demandas culturais e permaneceria estacionada ao longo do caminho, tentando promover um tipo de atividade que se tornou culturalmente desnecessário. Esse desligamento com respeito ao contexto cultural é bastante comum na história da humanidade e os filósofos não seriam os primeiros nem os últimos a se tornarem culturalmente irrelevantes e a optarem pela tentativa de manutenção do status adquirido no passado.

Não creio que adotar esse tipo de postura saudosista faça muito sentido – embora seja compreensível que se proceda dessa forma em função das circunstâncias envolvidas e dos velhos hábitos adquiridos. Ela consiste em acusar a cultura pós-moderna de decadência e, simultaneamente, desejar a recomposição de um mundo que não existe mais, justamente aquele que tornava a atividade filosófica tradicional necessária e digna de reverência. Não creio que esse seja um caminho promissor na medida em que ele tende a definir a atividade filosófica orientando-a *contra* as tendências existentes no restante da cultura.

Esse tipo de disposição ultracombativa parece-me própria de seitas milenaristas, mas não de uma atividade intelectual que se desenvolve sob a forma de um *diálogo* com outras instâncias culturais. Para quem julga que a filosofia é uma atividade independente que nada deve à cultura, o milenarismo pode parecer uma posição razoável. Como tenho tentado destacar aqui, acredito que a filosofia só se tornou filosofia em função de atender a requisitos culturais específicos e que é um contrassenso dar as costas ao ambiente da pós-modernidade. Isso não significa atuar no sentido de referendar a cultura existente e sim de articular uma prática filosófica que faça sentido para ela.

Parece-me especialmente preocupante ter que admitir que a filosofia não esteja preparada para adentrar em um ambiente cultural cada vez mais pluralista. Seria realmente lamentável termos que reconhecer que a atividade filosófica requer como uma de suas condições necessárias uma cultura hierarquizada, a partir da qual ela possa obter um sentido e uma referência que lhe garantam não apenas a exclusividade, mas uma posição especial de autoridade. Requerer esse ambiente para si equivale a defender condições em que podem prevalecer valores de autoridade tradicionais e avessas às condições de uma vida democrática.

38 |

REFERÊNCIAS

- Appiah, K.** (1997), *Na casa de meu pai* (Rio de Janeiro: Contraponto).
- Aristóteles** (1982), *Metafísica* (Madrid: Gredos).
- Berlin, I.** (1999), *The Roots of Romanticism* (Princeton: Princeton University Press).
- Cerutti Guldberg, H.** (2000), *Filosofar desde nuestra América* (México: Porrúa).
- Hegel, G. W. F.** (1989), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza).
- Hegel, G. W. F.** (1990), *Princípios da Filosofia do Direito* (Lisboa: Guimarães).
- Kirk, G. S., Raven, J. E., e Schofield, M.** (2007), *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Koyré, A.** (2006), *Do mundo fechado ao universo infinito* (Rio de Janeiro: Forense Universitária).

- Lima Vaz, H. C.** (1981), “O problema da filosofia no Brasil”, *Síntese*, 30: 11-25.
- Lyotard, J.-F.** (2011), *A condição pós-moderna* (Rio de Janeiro: José Olympio).
- Nietzsche, F.** (2018), *Humano, demasiado humano* (São Paulo, Companhia de Bolso),
URL = <<http://www.netmundi.org/home/wp-content/uploads/2017/05/Humano-Demasiado-Humano.pdf>> [Consultado em 13/5/2021].
- Silveira, R. A. T.** (2015), O florescimento da subjetividade contemporânea. *Filosofando*, 3(2): 131-142.
- Silveira, R. A. T.** (2020), “Uma mirada sobre a América Latina”, em D. Ramaglia e R.A.T. Silveira (2020), *Miradas filosóficas sobre América Latina* (Porto Alegre: Fi, 164-188).
- Volek, E.** (2007), “Anverso y reverso del laberinto de la soledad: Octavio Paz y cien años de Macondo”, *Cuadernos del CILHA*, 8(9): 131-143.
- Zea, L.** (1989), *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (Mexico: Siglo Veintiuno).

Recibido: 18-03-2022; aceptado: 15-11-2022

Walter Benjamin y Michel Foucault: consideraciones entre religión y acción política a través del concepto de *huelga*

NAHUEL MICHALSKI
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional del Comahue

I 41

DOI: 10.36446/rlf2023318

Resumen: En el *Dossier* referido a la Revolución Islámica de Irán (Raffin 2021: 171-173) y en *Para una crítica de la violencia* (1998), tanto Foucault como Benjamin observan el potencial revolucionario de la dimensión espiritual-religiosa al ser esta capaz de interrumpir la violencia histórica del Estado. A dicho acontecimiento, Foucault lo denomina *huelga política generalizada* y Benjamin *huelga obrera revolucionaria*. Esto sugiere, pese a las irreductibles diferencias de base, una cierta cercanía conceptual entre ambos autores. En virtud del interés filosófico que esto sugiere, se analizan a continuación los textos indicados rastreando los elementos principales del vínculo entre religión, interrupción y acción revolucionaria a través del concepto de *huelga*. Al finalizar, se esboza una conclusión de carácter comparativo.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

Palabras clave: Benjamin, ética, Foucault, huelga, interrupción.

***Walter Benjamin and Michel Foucault:
Considerations between Religion and Political
Action through the Concept of Strike***

Abstract: In the *Dossier* referring to the Islamic Revolution in Iran (Raffin 2021: 171-173) and in *For a Critique of Violence* (1998), both Foucault and Benjamin observe the revolutionary potential of the spiritual-religious dimension, as it is capable of interrupting the historical violence. This event is called a *generalized political strike* by Foucault and a *revolutionary workers' strike* by Benjamin. This suggests, despite the irreducible basic differences, a certain conceptual closeness between both authors. Due to the philosophical interest that this suggests, the indicated texts are analyzed below, tracing the main elements of the link between religion, interruption and revolutionary action through the concept of *strike*. At the end, a comparative conclusion will be outlined.

Key-words: Benjamin, ethics, Foucault, interruption, strike.

42 |

1. Introducción

Las dieciocho producciones que conforman el *dossier foucaultiano sobre Irán* (Raffin 2021: 171-173), con motivos de la Revolución iraní de 1979, reflexionan sobre el vínculo entre la religión de un pueblo y su capacidad de acción política emancipatoria. Según Foucault, dicho vínculo no solo permitiría dar cuenta de la singular *contraconducta*¹ del pueblo sublevado frente a las estrategias de gobierno del Estado imperialista, sino también de la constitución ético-histórica de subjetividades y formas de vida *otras* a partir de tal *práctica de libertad* (Raffin 2021: 189) ejercitada sobre sí (dimensión ética) y sobre los otros (dimensión política). Esto tendría lugar en virtud de la capacidad que Foucault observa en la espiritualidad religiosa iraní, en tanto discurso y lenguaje antimoderno y

¹ Es importante destacar que las *contraconductas* ya habían sido estudiadas por el autor en su curso *Seguridad, territorio y población*, y que su análisis en esos años había decantado en el estudio de la *crítica* en tanto contrapeso de las prácticas de gobierno de los hombres. Cfr. Botticelli (2019).

tradicionalista, de *interrumpir* de manera inmanente las dinámicas de sujeción económico-políticas de la racionalidad estatal. De este modo, según Foucault, el levantamiento del pueblo iraní es un fenómeno ejemplar de “huelga política generalizada” (Raffin 2021: 178), cuya singularísima determinación e intransigencia encuentra en lo religioso tanto la posibilidad de su diagnóstico como de su acaecer.

Asimismo, el nudo entre lo religioso y la acción política no se encuentra en absoluto ausente en la obra de Walter Benjamin; de hecho, y a diferencia de Foucault, la estructura. Tal y como señala Naishtat (2016), las consideraciones teológico-religiosas aparecen anudadas con lo ético, lo histórico y lo político ya desde los escritos tempranos del filósofo berlinés. En este marco, y en línea con nuestros intereses, el texto temprano *Para una crítica de la violencia* (1998) adquiere peculiar importancia en la medida que es allí donde Benjamin vincula con notable especificidad la crítica de la violencia (perspectiva ética) con la *violencia divina* (perspectiva teológica) y la *huelga revolucionaria* (perspectiva política) a través del concepto de *interrupción* (acontecimiento) del tiempo histórico.

En el marco de lo dicho, tanto Benjamin como Foucault coinciden en esta nota singular: en relación al Estado violento y la acción de protesta que lo enfrenta (huelga política generalizada, huelga proletaria revolucionaria), la fuerza interruptiva (*destituyente*) de lo religioso se vincula con su oposición a la lógica instrumental en la que se apoya dicha violencia estatal y su paradigma modernista de la historia (progreso y desarrollo). Sin embargo, como se verá, si en Benjamin el acontecimiento revolucionario (no *exactamente* igual a la violencia divina pero *próximo* a ella), en la medida que se opone a la *violencia mítica* del derecho, es *puramente* destituyente (y de ahí su dimensión anarquista), Foucault observa con recelo la teocracia en la que culmina la sublevación iraní, siendo esta la frágil distancia que existe entre la singularidad de la voluntad de lucha del pueblo (que Foucault reivindica) y la revolución institucional. Asimismo, si en Benjamin lo divino y la acción humana de la huelga revolucionaria (que comparten el carácter interruptivo con respecto al estado de cosas sin ser *absolutamente* reductibles entre sí) se vinculan estructuralmente con la teología (judía) y el pensamiento metafísico, en Foucault, sin embargo, lo religioso opera como interrupción de manera inmanente como un *lenguaje vivido intersubjetivamente* (un *modo de veridicción* capaz de motorizar *contraconductas*) cuyos efectos ético-políticos resultan inasimilables por las estrategias (instrumentales) modernas de gobierno. De aquí que Foucault prescinda de toda metafísica a la hora de dar cuenta de la relación entre religión y acción ético-política, movimiento analítico radicalmente opuesto al llevado a cabo por la teología política “profana” (Naishtat

2016) de Benjamin. En este marco, tanto en uno como en otro, la acción política (ya sea que adopte la forma de la sublevación de los iraníes o el esquema revolucionario de los obreros alemanes) implica una toma de posición ética, es decir, el compromiso activo (y transformador) del sujeto histórico involucrado con la esfera moral de la praxis política, resultando esto último un punto de tangencia notable entre los autores al igual que la crítica de ambos al telos racionalista (marxismo, ilustración) e incluso divino de la historia: en ambos autores el sujeto histórico *se responsabiliza* por su historia, *hace su* historia.

Lo anterior invita a pensar sobre la fundamentalidad que la esfera religiosa implica en ambos autores no solamente a la hora de pensar una filosofía política crítica enfrentada a la tradición moderna racionalista y secular (que ha tendido a relativizar la esfera de la espiritualidad y la religión en las heurísticas ético-políticas), sino también en aras de analizar ciertos procesos políticos de espíritu emancipatorio que, en tanto experiencias colectivas, entran “en huelga” con el estado de cosas reinante (lo *interrumpen*), en pos de producir (crear) formas de vida *otras*. Así, para Foucault de lo que se trata es de que los iraníes levantados puedan soñar con “volver a lo que fue el islam en la época del profeta” (Foucault 1978: 52), y para Benjamin de que los obreros alemanes luchen por alcanzar condiciones de vida justas (Benjamin 1998: 43).

44 |

Desde aquí, partiendo de la hipótesis de que el nudo *religión-interrupción-acción política* permite establecer una cercanía conceptual entre Benjamin y Foucault (teniendo en cuenta las evidentes distancias teóricas que guardan sus filosofías y que aquí serán señaladas), y tomando como centro la noción *huelga* como concepto articulador, se elabora a continuación un análisis de los principales elementos que dinamizan dicho acercamiento con el fin de esbozar una conclusión comparativa que aporte valor a la reflexión. Finalmente, esto será llevado a cabo teniendo siempre presente que, si para Benjamin la teología constituye el enfoque mismo de su análisis ético, político e histórico, para Foucault, contrariamente, de lo que se trata es de concebir lo teológico-espiritual-religioso como una dimensión (o variable) principal al interior de una lectura posestructuralista y nietzscheana donde el foco recae sobre la dimensión del lenguaje, el discurso-saber-hacer y la intransigente voluntad de cambio (de vida) de un pueblo.

2. Foucault y la huelga política generalizada de los iraníes

El dossier sobre la sublevación iraní de 1978-1979² perteneciente a la obra tardía de Foucault,³ manifiesta el interés del pensador francés por el rol activo que la *espiritualidad religiosa*⁴ del islam chiita ocupó al interior de dicha sublevación. Teniendo en consideración los resultados efectivos del movimiento, esto es, no solo (a) la tenacidad y voluntad con las que el pueblo iraní mantuvo en el tiempo el levantamiento, sino también (b) la concreta instalación de un nuevo modo de gobierno adverso a las presiones imperialistas (la República Islámica), Foucault indaga entonces en torno a la siguiente pregunta: ¿qué relación se estableció entre la religión del pueblo y su fuerza revolucionaria⁵?

Lo primero que resulta preciso mencionar es que Foucault, observando el suceso iraní de manera heterotópica⁶, niega la posibilidad de entenderlo a través de las interpretaciones marxista o ilustrada; esto es, como el efecto revolucionario (con programa y destino) de una lucha de clases o de la acción de una vanguardia ilustrada (Foucault 1980: 2, Revel 2009: 90)⁷. Ni

² Para apreciar las dieciocho producciones que conforman dicho dossier, cfr. Raffin (2021: 171-173).

³ Con respecto al pensamiento tardío de Foucault nos referimos a sus elaboraciones posteriores a *Seguridad, territorio y población* (2006). Por ejemplo, a trabajos como *¿Qué es la crítica?* (1995), *Nacimiento de la biopolítica* (2007), el propio *Dossier sobre Irán* (Raffin 2021: 171-173), *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (Foucault 1999: 393-417) o *¿Qué es la Ilustración?* (1994a). Vale aclarar que en dicho marco de desplazamiento conceptual la atención por el *poder* migra hacia el estudio del *gobierno* (administración de las conductas de los hombres). Luego, hacia 1980, la atención por el *saber* se va redefiniendo como un estudio de las formas de *veridicción* y, asimismo, la problemática del *sujeto* es abordada en el marco de las *prácticas ético-políticas (inter)subjetivas* de sí y con respecto a los otros (Botticelli 2019). Asimismo, el pensamiento focalizado en la crítica que comienza a formularse en 1978 y termina encontrando su definición más acabada en la “ontología de nosotros mismos” de *Hermenéutica del sujeto* (1994b) como “pensamiento de actualidad”, ha sido comprendido (Cavazzini 2005a: 13) como el marco en que las reflexiones sobre Irán se desarrollan.

⁴ Sin embargo, en la entrevista con Sassine de enero de 1979, Foucault aclara que la espiritualidad es algo que se puede encontrar tanto en la religión como fuera de ella; es decir, no es esta una categoría únicamente reducible al caso Irán o a la religiosidad chiita (Foucault 2016: 51-52; Raffin 2021: 184).

⁵ Hacemos aquí un uso laxo del término “revolucionaria” teniendo siempre presente que Foucault distingue entre la noción tradicional de revolución y la de *sublevación* (Foucault 2016).

⁶ Con respecto al concepto de *heterotopía* como un *lugar otro* (y, por ello, distinto de la *utopía*), cfr. Castro (2011: 106-107). En relación al vínculo entre esto y el diagnóstico *in situ* de Foucault, cfr. Blengino (2016).

⁷ Cfr. Foucault (2016: 39-40).

los hijos de “la revolución francesa, ni los de aquella de octubre” (Cavazzini 2005b: 52-53) pueden utilizar plenamente sus baterías conceptuales para aprehender el proceso iraní. Y esto, en parte, por dos motivos principales, uno metodológico y el otro de carácter ético. Con respecto al motivo metodológico, Foucault indica que las filosofías políticas tradicionales no solo han resultado intelectual y políticamente *decepcionantes* (Foucault 2016: 62-63) e impotentes para diagnosticar lo que ocurre en “el tercer mundo” (*ibid.*: 54), sino que, además, la observación *in situ* misma del fenómeno político iraní lo conduce a concluir que se trata del “levantamiento de toda una nación contra el poder que la oprime” (*ibid.*: 1), y no únicamente de la clase obrera o los sectores intelectuales universitarios. Por su parte, en lo que hace al motivo ético, el pensador francés señala que la reducción interpretativa del acontecimiento iraní a la heurística occidental tradicional terminaría instrumentalizando la explicación del acontecer y, por tanto, no respetando tanto el carácter *espontáneo* y en extremo *singular* (es decir, *irreductible*) de la voluntad colectiva de lucha de los iraníes como la responsabilización histórica, ética y política que ella implica.⁸ Asimismo, Foucault rechaza toda noción occidental-tradicional de programa revolucionario (Botticelli 2019: 92), ya que “la subjetivación que una revolución necesita para volverse efectiva no es planificable” (*ibid.*: 103-104); esto es, no se puede (ni se debe) racionalizar según una lógica de medios y fines, toda vez que esto iría en contra de la dimensión ética y disruptiva del movimiento que Foucault enfatiza.

46 |

De aquí que Foucault pretende realizar un diagnóstico del suceso que cuide su frágil singularidad e irreductibilidad (Foucault 2016: 97) a través de un análisis *anti-estratégico* (Foucault 1999: 207) que no aplaque, instrumentalice o desdibuje el valor de la voluntad política iraní bajo la égida de las “grandes explicaciones y programas” de la filosofía política occidental⁹. En efecto, “hay que ser respetuoso cuando una singularidad se subleva” (Bot-

⁸ Por una parte, la apelación a una vanguardia de “inspirados” devendría peligrosamente en una forma degradada de “mesianismo” político o ideológico a cargo de unos pocos “iluminados”, eliminando entonces el carácter colectivo y homogéneo que Foucault observa en la voluntad del movimiento liderado por el ayatolá Jomeini. Por otro lado, comprometerse con un análisis marxista o progresista terminaría por anular dicha voluntad al quedar esta subsumida bajo la lógica inmanente de una historia cuya racionalidad opera por sí misma, de forma teleológica, de espaldas a las decisiones conscientes (y, por ello, responsables) del pueblo que protesta (sujeto histórico).

⁹ Como sabemos, la crítica de Foucault a las filosofías políticas de la tradición (impotencia epistémica y política, contradicciones internas, conservadurismos implícitos, instrumentalizaciones, etc.) no se agota en los puntos aquí expuestos. En pos de profundizar en esto, cfr. Vittor (2019).

ticelli 2019: 82), y sobretodo si está dispuesta a dar la vida por ello (Sferco 2019: 52; Foucault 1980: 3)¹⁰:

Si la vida es lo que hay, la autoafirmación de la existencia, su pura potencia de ser en tanto existir, entonces, la libertad y el poder se piensan como posibilidades de esa propia vida, no como permisos o concesiones a ella. Por eso, lo que Foucault está leyendo en Irán es la autoafirmación de la vida ante ciertas configuraciones específicas que se construyeron al interior de ciertas formas sociohistóricas. (Raffin 2021: 187)

En este sentido, precisamente la disposición de los iraníes a morir por la causa defendida, la inamovible intransigencia del pueblo, no es sino lo que exhibe el férreo soporte ético de la acción política, la instancia de responsabilización implicada en ella y, asimismo, el reverso de, en términos nietzscheanos (Molina 2017), sus voluntades afirmativas de vida por mor de las cuales operar las transformaciones personales y colectivas necesarias (Foucault 2016: 85-86) para vivir de un modo radicalmente *otro* (Dreyfus y Rabinow 2001: 257)¹¹. De aquí que Foucault se refiere a la coyuntura diagnosticada como el despliegue de *prácticas* (sobre sí y sobre los otros)¹² ético-políticas de libertad (Sferco 2019: 50); concepto tardío con el cual, conjuntamente al de *contra-conducta*, sustituyó paulatinamente a la temprana noción de *resistencia* (Castro 2011: 76, 280, 353).

I 47

En este marco, si se entiende que los iraníes se hallan dispuestos a morir antes que continuar viviendo *según* los modos contingentes y dinámicos de sujeción política y económica (Foucault 2016: 72), afines al paradigma imperialista y neoliberal moderno,¹³ entonces se colige que tal disposición vital equivale a la *desobediencia radical*, a una “voluntad política de no dar lugar a la política” (Pardo y Rambeau 2015: 169) que, a la manera de la *huelga*, paraliza e interrumpe tales modos o estrategias de gobierno¹⁴

¹⁰ Esto recuerda al concepto foucaultiano de *parresia* griega en tanto el coraje de dar la vida por un *decir verdadero*. Cfr. Castro (2011: 29-40).

¹¹ Con respecto a esto, adquiere valor el concepto foucaultiano tardío de *gubernamentalidad* en su vínculo con la racionalidad liberal y neoliberal. Cfr. Castro (2018).

¹² Cfr. Raffin (2021: 188).

¹³ Cfr. Raffin (2021:187).

¹⁴ En las presentes líneas recogemos la crítica de Foucault a las lecturas monolíticas sobre el poder (teoría de la soberanía) y su posicionamiento a favor tanto del descentramiento y dispersión de las estrategias de sujeción (gubernamentalidad) como de la *hipótesis de Nietzsche* (modelo de la batalla y biopoder). Como dice Sferco: “El poder, así, vinculado a la acontecimiento, se sale de la fijación a una posición de dominación para desdoblarse como

encarnadas en la racionalidad del Estado (Castro 2011: 140-148), habilitando así el marco de acción necesario para la *producción* (e irrupción¹⁵) colectiva de subjetividades *otras* que renueven las formas de existencia en sociedad (Foucault 1980: 4, 8): “Foucault habla de prácticas, no de gestos; y habla de prácticas colectivas, no de estilos individuales; y sobre todo habla de la originalidad de la rebelión como fondo último del trabajo de subjetivación” (Cavazzini 2005a: 14).

Es en este particular sentido, de trabajo y producción colectiva, que Foucault da valor epistémico, ético y político al proceso iraní, y lo aprehende como *acontecimiento o suceso histórico* que irrumpe (e interrumpe) en la estabilidad y continuidad del estado de cosas:¹⁶

Y también porque el hombre que se alza carece finalmente de explicaciones; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda, “realmente”, preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer. (Foucault 1999: 203)

Sin embargo: ¿cómo dar cuenta de la radical intransigencia de la “huelga política generalizada” interruptiva de los iraníes? Si la sublevación, en virtud de su emergencia heterotópica, no puede (ni debe) ser reducida a los marcos interpretativos teleológicos de las tradiciones ilustrada (telos del progreso) y marxista (telos de la dialéctica de clases) (Cremonesi, Irrera, Lorenzini, Tazzioli 2018: 303), entonces se torna menester indagar en la idiosincrasia más notable del pueblo iraní, a saber: *su religiosidad*. Foucault señala que de lo que se trata es de observar que “el islam chiita presenta, en efecto, cierto número de rasgos que pueden dar a la voluntad de Gobierno Islámico una

48 |

relación viva en un campo de interacciones que tiene en el cuerpo libre de los individuos el reservorio elemental de su fuerza.” (Sferco 2019: 59). Cfr. Foucault (2000).

¹⁵ En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, dice Foucault: “La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud” (Foucault 2004: 36-37).

¹⁶ A partir de *La arqueología del saber* (2002), Foucault es claro acerca de su apoyo a la concepción del acontecimiento histórico como discontinuidad en contraposición al paradigma del *continuum* del progreso moderno propio de la historiografía tradicional y la concepción liberal y burguesa de la vida moderna. Sin embargo, no se trata de que la voluntad revolucionaria de los iraníes *desee* o siquiera *pueda* interrumpir la historia *per se*. No se trata de la interrupción de la historia a manos de las personas, sino de hacer una historia de las interrupciones. Pues, es precisamente en las fisuras y discontinuidades de la historia donde se pone en juego el valor histórico de lo ocurrido: “El análisis de los cortes arqueológicos se propone [...] describir la dispersión de las propias discontinuidades” (Rabinow y Dreyfus 2001: 102).

coloración particular” (Foucault 1978: 52); en particular, no solo su carácter inquebrantable de disposición a la muerte (Cremonesi, Irrera, Lorenzini, Tazzioli 2018: 308) y potencial *aglutinante* (Foucault 2016: 23), sino también su ansia por espiritualizar las instituciones políticas, por hacer del islam chiita la sístole constitutiva de las nuevas formas de existencia colectiva encarnadas en una república naciente. En otras palabras, Foucault indica que resultaría posible pensar la religión de los iraníes como una forma de *espiritualidad política*¹⁷ (Foucault 2016: 52; Revel 2009: 90) de exclusiva singularidad¹⁸ cuyo reverso no sería sino una *política espiritual* (Pardo y Rambeau 2015)¹⁹:

Al vivir como fuerza revolucionaria, la religión islámica se revelaba como algo más que la voluntad de obedecer más fielmente a la ley, se revelaba la voluntad de renovar su existencia por completo reconciliada con una vida espiritual que piensan encontrar en el centro mismo del islam chiita. (Foucault 1980: 4)

Por todo esto, la religión no debe comprenderse como un “velo” que oculta o enmascara la realidad, sino que aparece como aquello “capaz de constituir una forma original y específica de acción política y social” (Cavazzini 2005b: 52). En este punto, Foucault advierte que la fuerza interruptiva de la religiosidad iraní consiste en tratarse de un *lenguaje* escatológico de restitución de los principios antimodernos y antioccidentales de la tradición chiita (Vittor 2019; Raffin 2021: 183): “la religión representaba para los iraníes *el lenguaje* disponible a partir del cual hacer frente a un régimen de imposición brutal del modelo occidental” (Foucault 2016: 25, la cursiva es mía). Es decir, retomando la inclinación nietzscheana en relación a la constitución de la *experiencia* del sujeto histórico a partir de la *ficción* (Castro 2011: 152-153) del lenguaje, y atravesado este por el juego dinámico de las estrategias de sujeción y las articulaciones entre *saber, verdad y acción* (Vittor 2019: 72-73), Foucault observa que la religiosidad iraní no es un fenómeno éti-

I 49

¹⁷ “Foucault encuentra en la religión una dimensión aglutinante, en particular en el islamismo chiita, que permite producir una serie de modos de subjetivación o prácticas de relación de los sujetos consigo mismo y con los demás, que los llevan a resignificar su subjetividad mediante lo que denomina la espiritualidad política, como cambio o transformación radical de esas singularidades. Esas prácticas o modos de subjetivación son, al mismo tiempo, prácticas de producción de la verdad sobre sí y sobre el mundo” (Raffin 2021: 188).

¹⁸ Este punto es puesto en cuestión por Andrea Cavazzini: “El problema de la espiritualidad política excede [...] la relación con el islam, e implica más bien la pregunta sobre qué gobierno de los hombres desear y construir para las sociedades en las cuales vivimos” (Cavazzini 2005a: 17).

¹⁹ Cfr. Raffin (2021: 183).

co-político que cae (a la manera de la metafísica) por fuera de ello. Contrariamente, ella consiste en una forma de lenguaje o *contradiscursos inmanente*²⁰ (Khatami 2003: 123) a las técnicas y estrategias de gobierno, tan habilitado como inasimilable por ellas. Y es que, siguiendo el conocido principio en virtud del cual “donde hay poder, hay resistencia”, Foucault señala que son *las mismas* estrategias políticas de sujeción y dominio las que, produciendo los marcos y trazas de libertad a través (y a partir) de los cuales *circular* (Sferco 2019: 52, 55), terminan por *habilitar* los propios puntos ciegos capitalizables políticamente por el sujeto histórico en disputa. De este modo, el lenguaje religioso, entendido como un plexo de “ficciones” circulantes que nutren la experiencia colectiva de *esperanza* escatológica²¹ y deseo de restitución ética e histórica de la tradición, sirve a los iraníes como una fuerza interruptiva a partir de la cual poner *límites* a la racionalidad neoliberal del poder imperialista (Foucault 1980: 8)²², adviniendo a su vez del propio imaginario colectivo (Pardo y Rambeau: 172) y trocando entonces en la forma de un *régimen de veridicción otro* (Raffin 2021: 190) ética y políticamente intransigente:

Los contenidos imaginarios de la revuelta no se disiparon a la luz de la revolución. Fueron inmediatamente transpuestos a una escena política que parecía completamente dispuesta a recibirlos (Foucault 1999: 205)

50 |

Escena política cuya potencia religiosa se relaciona, por lo dicho, con la intención declarada de, en tanto actores de su “realidad inmediata” (Foucault 1978: 52; Vittor 2019: 61), actualizar *en* el presente situado las promesas y cosmovisiones de un pasado propio anclado en las estructuras del islam chiíta; interrumpir la historia y el estado de cosas para concretar el destino prometido (*la historia*) de *su* pueblo (*ibid.*: 53)²³. El lenguaje (contradiscursos) religioso

²⁰ Foucault atiende a una concepción de la inmanencia según la cual nada acontece, sucede o irrumpe “más allá” de las estrategias de sujeción, dominio y gubernamentalidad establecidas (Raffin 2021: 187). Más aún, son tales estrategias, en tanto *a priori* de la historia, las que terminan por favorecer las condiciones mismas para el acontecimiento interruptivo de la lucha, la protesta y la resistencia.

²¹ Foucault incluye en el análisis la noción escatológica de esperanza a partir de su lectura de Ernst Bloch (*El principio esperanza*). Cfr. Foucault (2016: 38).

²² Esto ha permitido pensar un cierto acercamiento entre Foucault y la tradición liberal a partir del principio fundamental de limitar la fuerza del gobierno. Al respecto, cfr. (Castro 2018: 20).

²³ Esto será lo que le costará a Foucault la crítica recibida por la cual se dirá que, en última instancia, él estaba “defendiendo” una revolución conservadora. Sin embargo, esto puede ser una injusticia. Foucault no quería decir que un poder (el imperialista, por caso) sea sustituido

queda así al servicio de una sublevación política concebida como *movimiento ético restitutivo*, y no como una expresión del *progreso* y el *desarrollo* modernos; menos aún como una búsqueda de la paz. El estado de cosas se interrumpe en la medida en que se habilitan decires y haceres del imaginario colectivo que tensionan de manera inmanente al escenario social con la *fuerza* propia de un conjunto de ideas del lenguaje compartido *vividas* intersubjetivamente *como* verdades inamovibles, no negociables. Modos de veridicción *otros* que no pueden ser asimilados por los principios racionalistas e instrumentales de la sujeción y estrategia política y que habilitan, desde la ficción misma, la posibilidad de una *experiencia histórica-política otra* (Carniglia 2015: 360). He aquí entonces una de las bases principales del carácter ético-político disruptivo del imaginario religioso iraní (Pardo y Rambeau: 2015):

Se “ficciona” la historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficciona” una política que no existe todavía a partir de una verdad histórica [...] Así este juego de la verdad y de la ficción o, si ustedes prefieren, de la constatación y de la fabricación, permitirá hacer aparecer claramente lo que nos liga, a veces de manera totalmente inconsciente, a nuestra modernidad y, al mismo tiempo, nos lo hará aparecer como alterado. (Castro 2011: 211)

Todo esto implica que no se trata de pensar que la religiosidad iraní resulta redentora *en sí* misma, *per se* y *espontáneamente*, a partir del contenido objetivo y trascendente de las nociones que la estructuran. Suponer ello sería, de hecho, recargarla de metafísica, (des)historizarla, presentarla como una fuerza trascendente (*Logos* o *Palabra*) e impoluta que advendría “desde afuera” del campo relacional demarcado por los niveles interconectados del discurso, el saber, la verdad y el poder; todas consideraciones que Foucault niega (Botticelli 2019: 95; Cremonesi, Irrera, Lorenzini, Tazzioli 2018: 306). De lo que se trata, contrariamente, es de comprender que la religiosidad iraní oficia como un *régimen de veridicción otro* cuyos efectos ético-políticos (Castro 2011: 208, 264) terminan por resultar no reducibles a la lógica de medios-fines y, por consiguiente, “inútiles” (Carniglia 2015: 367) con respecto a la racionalidad instrumental de la modernidad y los modos de veridicción legitimantes de sus estrategias de gobierno (Castro 2018: 26; Sferco 2019: 59). La ética religiosa iraní es verdadera entonces no en un sentido metafísico, sino *como posibilidad de contradiscurso* y *contraconducta*; es decir, en

I 51

por otro (el religioso ortodoxo): “lo que fascina a Foucault es [...] el hecho de que ningún poder sea absoluto y, a la vez, el hecho que allí donde se despliega la opresión y la sujeción, la subjetivación y la resistencia sean, empero, posibles” (Revel 2009: 90-91).

tanto encontrarse habilitada (y habilitar) para un *decir-hacer otro* sin apelar por ello a una verdad objetivamente existente que exceda el nivel discursivo de la ficción. Teatro de la sublevación religiosa, pero sublevación al fin, y en *este* peculiar sentido no objetivo, no externo, no metafísico, absolutamente *verdadero* en lo que atañe a la legitimidad de las prácticas ético-políticas de libertad allí implicadas:

Foucault concibe la revolución como aquello que las personas experimentan en el fondo de sí mismas, pero también lo que viven en *esa suerte de teatro que fabrican en el día a día de los acontecimientos revolucionarios*, que es a un tiempo experiencia interior y comunitaria y liturgia incesantemente recomenzada, lo que podría definir su noción de espiritualidad política (Raffin 2021: 183, las cursivas son mías).

Escenario interruptivo y productivo *otro*, *poiético* según Raffin (2021: 190), con resultados políticos concretos: la voluntad inmediata, vital²⁴, incondicionada, religiosa y, en algún punto, *irracional* (con respecto a la racionalidad instrumental moderna) de actualizar el pasado “perdido” bajo la égida de la modernidad *en* el presente concreto de los iraníes que sostienen la *huelga política generalizada* en las calles de Teherán; voluntad de decir *no* a lo que hasta *ese* momento se encontraba vigente, en nombre de lo históricamente prometido. Actualización *destituyente* del Estado imperialista neoliberal e *instituyente*, en tanto *restitución* situada de los principios puros de los antiguos profetas (Foucault 1978: 52), de una nueva forma de experiencia común (modo de subjetivación *otro*) articulada en un nuevo tipo de gobierno islámico cuya burocratización no dejará de ser motivo de sospecha para Foucault (Foucault 1999: 206); esto es, Foucault ensalza la singularidad del espíritu sublevado (Foucault 2016: 61), pero observa con cautela sus consecuencias teocráticas estatalizadas finales (Raffin 2021: 186)²⁵.

52 |

²⁴ Tal y como afirma Raffin: “Es necesario comprender que no hay que pensar las *prácticas de libertad* pura y simplemente como una oposición o un enfrentamiento con los poderes, sino, más bien, como una afirmación de la vida, sus deseos y sus necesidades, aun cuando en muchos casos, esta afirmación implica un enfrentamiento de poderes o la resistencia a un poder” (Raffin 2021: 190).

²⁵ En este sentido, Foucault observa que la *espiritualidad política* revolucionaria debe ser causa de interrupción de las estrategias de sujeción vigentes mas no de una nueva configuración opresiva burocratizada: la teocracia estatalizada. Cualquier intento de clausura y compactación que la (“nueva”) forma de gobierno realice sobre sí misma, frustraría el ánimo vital y la dimensión ética que Foucault observa en la espontaneidad del movimiento. Más aún, el episodio revolucionario debe enfatizar las obligaciones que los nuevos gobernantes tendrán

Voluntad de todos de vida *otra* que, interrumpiendo la historia en un acontecimiento singular,²⁶ *sueña* incluso “más acá” con preñar y transformar las instituciones políticas existentes a partir de los principios religiosos del islam chiíta motorizados en el lenguaje e imaginario colectivos (Foucault 1978: 53). *Acción* ética (y por tanto *productora* de ethos para sí y para los otros) inseparable de una acción política sin programa que *acontece* en un instante crítico de desobediencia radical por fuera de las lógicas explicativas y reduccionistas del marxismo y la vanguardia ilustrada. *Suceso* histórico acompañado (problemáticamente) de la *institución* de una nueva república teocrática. Modo de (inter)subjetivación *otro* que no admite pregunta estratégica alguna. *Oportunidad* límite de concreción colectiva de una *vida buena* de cuño religioso y tradicional, en nombre de la cual los iraníes no cesarán su “huelga política generalizada”.

3. Benjamin y la huelga obrera revolucionaria

Entre 1920 y 1921, Benjamin publicó un texto de gran complejidad que algunos han comprendido como una pieza de filosofía de la religión (Honneth 2009), otros como una de filosofía de la historia (Dana 2007) y otros como una elaboración eminentemente ético-política de apoyatura mesiánica (Naishtat 2016; Pinto 2020): *Para una crítica de la violencia*. Allí, Benjamin, atravesado por el clima de violencia política en Alemania (Löwy 1997: 95-129), propone una crítica de corte kantiano²⁷ del

I 53

con el pueblo iraní: “que el islam representa allí la voz de las clases populares no significa legitimar todo lo que los imanes hagan concretamente una vez llegados al poder” (Revel 2009: 91). Incluso los mismos interlocutores chiítas de Foucault en Irán (Shariat-Madari y Mehdi Bazargan, por caso) acompañarán, no sin costo político, dicha posición de advertencia frente a los efectos burocratizantes y potencialmente totalitarios tanto de la revolución como del discurso chiíta en sí (*ibid.*).

²⁶ Agrega Foucault que “esa voluntad colectiva [...] fijó un objetivo absolutamente claro y preciso en Irán; por eso irrumpió en la historia” (Foucault 1980: 3).

²⁷ Siguiendo a Abadi (2014), aceptamos aquí la posición de que el kantismo funge en el pensamiento crítico de Benjamin como delimitación de las condiciones de posibilidad de la crítica y, asimismo, como una filosofía que no debe ser erradicada sino *ampliada* a partir de la incorporación del lenguaje, el arte y la metafísica (teología), siendo estas tres últimas dimensiones motores igualmente necesarios de cualquier *teoría crítica*. Asimismo, como señala Menninghaus, si la filosofía tardía de Benjamin se inspira en Marx, la temprana se inspira en Kant (Menninghaus 2013: 86). Esto es, asimismo, otro punto de contacto central entre Benjamin y Foucault por su recepción del proyecto crítico kantiano, el cual juega un papel fundamental en el desarrollo de las contraconductas. (Castro 2011: 14).

concepto de *violencia* en su intersección problemática con las dimensiones de la *justicia* y el *derecho*, señalando que lo que se debe entender como *crítica de la violencia* no es sino el análisis de las condiciones de posibilidad para su entendimiento y ejercicio histórica y políticamente ético. Para ello, Benjamin se pregunta si es posible concebir formas legítimas (justas) de *violencia por fuera* de las consideraciones del iuspositivismo y el iusnaturalismo, ya que ni el derecho natural ni el derecho positivo pueden proveer un criterio válido y no dogmático para su concepto toda vez que en ellos la violencia es considerada desde una óptica racionalista-instrumental de medios y fines:

Ambas escuelas comparten un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos. El derecho natural aspira “justificar” los medios por la justicia de sus fines; por su parte, el derecho positivo intenta “garantizar” la justicia de los fines a través de la legitimación de los medios (Benjamin 1998: 24)

De este modo, la crítica al concepto de violencia queda planteada como una discusión ética enfrentada a la instrumentalización dogmática del derecho moderno, cuyas consecuencias indeseables no son sino el monopolio y la discrecionalidad de la violencia represiva por parte Estado (*ibid.*: 26). Sin embargo, en este punto, Benjamin señala que el *carácter violento* de dicha violencia del derecho estatal va más allá de su mera fuerza represiva discrecional, relacionándose en verdad con un nivel más profundo que no es sino el del *modo* según el cual se legitima.

54 |

Según Benjamin, lo violento del derecho moderno consiste en su *arbitrariedad* (Pinto 2020: 43), más aún, en ser una arbitrariedad fundada (instituida) pero conservada *como* necesidad histórica. Sin embargo, ¿de qué manera lo contingente instituido puede conservarse *como* necesario? Oponiendo los reinos de la justicia y la libertad al entendimiento conceptual del derecho moderno (posicionamiento de corte eminentemente kantiano), Benjamin observa que precisamente lo que le permite a este último (tanto al iusnaturalista como al iuspositivista) sostenerse *como* necesario siendo en verdad arbitrario (y en ello consiste, por cierto, su carácter fetichista) no es sino la potencia ideológica del *mito*²⁸, el cual opera a través de las categorías de *destino*,

²⁸ Acerca del uso que Benjamin hace del concepto de mito, cfr. Menninghaus (2013) y también Opitz y Wizisla (2014: 761-793). Asimismo, se recomienda el análisis de Carlos Pérez López quien observa que, si en Sorel el mito concentra la potencia revolucionaria anarquista, en Benjamin, contrariamente, legitima y refuerza la violencia del Estado moderno (Pérez López 2015).

culpa y *sacrificio* (Menninghaus 2013: 88). A través del mito griego de Niobe (Benjamin 1998: 39), Benjamin muestra cómo opera dicha tríada destinal, inculpadora y sacrificial: los humanos han ofendido a los dioses y, por consiguiente, han *caído* (Naishtat 2016: 71), han sido condenados (*destinados*) por ellos a la *repetición* (Menninghaus 2013: 89) del sacrificio con el que deben expiar la culpa: un sacrificio de *sangre* (Benjamin 1998: 41-42) con el que los dioses *instituyen* un nuevo derecho. De aquí que “no hay un derecho que premie, sino solo un derecho penal. La pena pertenece, sin embargo, al ojo por ojo del orden mítico transgredido” (Menninghaus 2013: 90). Así, la repetición mítica (eternizada *como* destino) del sacrificio de la vida humana (la mera vida natural y no la vida justa) en aras de la expiación de la culpa, deviene en “el círculo mágico de las formas míticas del derecho” (Löwy 1997). De aquí que la *violencia mítica* permita trasponer lo históricamente contingente del derecho *como* necesidad. Un tipo de *violencia mítica* temporal, histórica (y por ello la única cognoscible, señala Benjamin) y autorrecursiva que *funda* (instituye) y *conserva* (a partir de la repetición “del círculo mágico mítico”) el poder del derecho moderno (Opitz y Wizisla 2014: 782). Así, gracias a la *violencia mítica*, el Estado es capaz de instrumentalizar la violencia concreta-física, ponerla a su servicio, plantearla como necesaria *para* (y en nombre de) un fin que en verdad no es otro que el sostenimiento del derecho mismo (Benjamin 1998: 30), mas no necesariamente el de *la* justicia y *la* libertad. Destino (eterna repetición), culpa (condena) y sacrificio (sanguíneo de la mera vida natural) se retroalimentan mutuamente en la *violencia mítica*²⁹ permeada en el derecho moderno, motivo por el cual Benjamin relaciona a este con un “resto del nivel demoníaco” (Pinto 2020: 43):

I 55

Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder es el principio de toda fundación mítica de derecho (Benjamin 1998: 40)

Ahora bien, si el derecho no hace más que instrumentalizar y monopolizar la violencia para repetir demoníacamente el ciclo de fundación y conservación de *su* propia discrecionalidad (Pinto 2020: 56; Dana 2007: 263),

²⁹ En *Destino y carácter*, dice Benjamin: “el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable”. (Benjamin 2007: 179). En este marco interesa también la singular influencia que Benjamin recibe del neokantiano Hermann Cohen (Opitz y Wizisla 2014: 1063, 1079, 1225).

¿cómo pensar entonces en una violencia legítima y ética que se ubique *por fuera* del derecho instituido para *interrumpir* (destituir) su circularidad mágico-mítica (ideológica) y *tender* (mas no necesariamente consagrar) a la libertad y la justicia genuinas? Y es que Benjamin es contundente al afirmar que lo que porta valor humano no es la mera vida natural o, como dirá Agamben, la *nuda vida* (Agamben 2003), de cuyo eterno sacrificio se nutre la *violencia mítica*, sino la *vida justa* o *vida buena* base de una crítica de la violencia situada en un contexto ético (Benjamin 1998: 23): “Falsa y vil es, en efecto, dicha afirmación de que la existencia es más elevada que la existencia justa, si por existencia no se entiende más que la mera vida” (Benjamin 1998: 43). Sin embargo, y este punto resulta capital en la argumentación (Dana 2020: 271-272), como se ha anticipado, “la razón es incapaz de decidir sobre la legitimidad de medios y la justicia de fines” (Benjamin 1998: 38), con lo cual la justicia a la que *tienda* la violencia ética liberadora (y no la mítico-instrumental del poder burocrático del Estado) tiene que quedar del lado de Dios, única dimensión por encima de las categorías humanas, y, en particular, de un Dios opuesto a los de la mitología griega.³⁰ Un Dios que, tal y como lo expresa el relato de Koraj (*ibid.*: 41), no condene e inculpe la vida natural (*nuda vida*) exigiendo sacrificios de *sangre*, sino que redima la vida justa (ética) aceptándolos. Un Dios que produzca la suspensión del derecho (Naishtat 2016: 71) motorizado por la “correlación compulsiva de culpa y expiación” (Menninghaus 2013: 89). Un Dios cuya violencia ética (justa) no instituya derecho, sino que lo destituya por mor de su injusticia arbitraria, pero *sin fundar nada nuevo*. Un Dios cuya violencia divina no resulte medio-para, no se pueda instrumentalizar, no tenga ningún otro fin más que la interrupción (aniquilación) del estado de cosas. En suma, un Dios cuya violencia sea *puro medio* (inmediación) violenta ético-redentora; *violencia incruenta* (Benjamin 1998: 41-42):

Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar a la violencia mítica [...] En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal, *incruenta* (Benjamin 1998: 41)

³⁰ “Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos” (Benjamin 1998: 41). Con respecto a la oposición temprana que Benjamin hace entre mito y un esoterismo judío de corte teológico, adquiere particular valor la influencia recibida por parte de su amigo personal Scholem (Adorno, 1995: 18, 41, 68; Naishtat 2016: 72)

En este punto singular del análisis crítico a partir del cual Benjamin arriba a una concepción ética de la violencia, no solo por fuera de los dogmas míticos y arbitrarios de la ciencia del derecho natural y positivo (Pinto 2020: 46) sino también por fuera de los fundamentos del entendimiento humano, pues solo Dios *decide* sobre lo justo (Dana 2007: 271-272), aparece en escena el concepto de *huelga*; forma de protesta que, en primera instancia, expresa en clave estructural las contradicciones prácticas (Benjamin 1998: 28) y zonas de anomia³¹ del derecho en la medida de que este último la habilita legalmente (derecho a huelga) aunque no la acepte como legítima por considerarla un “abuso” (Benjamin 1998: 27-28), y de ahí que proceda a tolerarla o reprimirla (Dana 2007: 264). Esto resulta principal, ya que a partir de que resulte en tolerancia o represión violenta, Benjamin distingue, a través de una lectura libertaria (Löwy 1997) del anarquismo revolucionario de Sorel,³² entre *huelga general política* (meramente reformista) y *huelga general revolucionaria* (Benjamin 1998: 36-37). Con este paso argumental, Benjamin termina por anudar las consideraciones en torno a la acción política emancipatoria (Löwy 1997: 103) con la perspectiva ético-histórica de la crítica al concepto de violencia y el uso profano de la teología judía (Naishtat 2016). Sin embargo, (como ya se lo puede ver en el párrafo previo), en este punto clasificatorio Benjamin reserva para el primer tipo de huelga el carácter de ser un medio violento que solo aspira a acaparar el poder del Estado sin modificar el derecho; es decir, no es más que *chantaje* (dice Benjamin) reformista y estratégico que no promete sino cambios de vida superficiales y transitorios. Contrariamente, al segundo tipo de huelga se le asigna la dimensión de ser un *medio puro* (*limpio*, dice Benjamin), revolucionario y divino; esto es, no instrumentalizable por las bases interesadas (por ejemplo, en fundar un nuevo partido político) ni por parte del poder del Estado. Se entiende entonces, por lo dicho previamente, por qué motivo, aunque toda forma de huelga es (en algún sentido) violenta *per se*, aun así, Benjamin señala que:

I 57

³¹ El caso de la policía es para Benjamin el ejemplo paradigmático en el cual la anomia entre legalidad y legitimidad es capitalizada negativamente por el poder, el cual refuerza el carácter mítico del derecho en la aplicación de una fuerza discrecional. En el caso de la huelga, contrariamente, dicha anomia puede advenir positivamente con respecto a la clase obrera si es que la huelga adquiere la modalidad revolucionaria.

³² Tal y como lo señala Pinto, “Benjamin hace uso del pensamiento de Georges Sorel, en especial del libro *Reflexiones sobre la violencia*, publicado por primera vez en 1906. A juzgar por el copioso índice que llevaba de sus lecturas, en el cual este libro es el N° 734, y por su correspondencia, Benjamin lo leyó a principios de 1921. Sorel produjo una honda influencia en su pensamiento” (Pinto 2020: 46). Asimismo, cfr. Pérez López (2015).

mientras que la primera de las formas de interrupción del trabajo mencionadas refleja violencia, ya que no hace más que provocar una modificación exterior de las condiciones de trabajo, la segunda, en tanto medio limpio, no es violenta (Benjamin 1998: 36)

De este modo, la *huelga proletaria revolucionaria* anarquista, al implicar una forma de violencia ética y justa (Pinto 2020: 48) al modo de la violencia divina, ejerce una violencia que, en tanto *medio puro no violento* (en el sentido crítico benjaminiano del término), resulta ser *puramente interruptiva* con respecto al estado de cosas; de allí su carácter de *medio puro*. Movimiento de acción política puramente destituyente (más nunca instituyente) con respecto a la violencia del derecho estatal y sus fuerzas represivas. Se trata pues de una “concepción [anarquista] profunda, ética y genuinamente revolucionaria” (Benjamin 1998: 37) cuya eticidad sostenida en el nivel mesiánico de la promesa restitutiva divina impide tanto su instrumentalización estratégica como su confusión con una visión teocrática de la emancipación (Benjamin 2009: 141). En este sentido, vale aclarar, Benjamin no es un pacifista, más aún, él ve en el pacifismo, en tanto reverso de las guerras con las que se establecen fronteras y garantizan poderes, el espejo de la violencia mítica del derecho moderno (*ibid.*: 29, 40). De lo que se trata, contrariamente, es, tal y como se comenzó este apartado, de pensar formas de violencia justas, legítimas y éticas *por fuera* de la lógica instrumental de medios y fines; esto es, por fuera de lo que el derecho *ha hecho para* su autoconservación con el uso histórico de la violencia. Como se ha observado, únicamente la *violencia divina* puede garantizar una salida deseable a dicha búsqueda inherente al análisis crítico del concepto de violencia. De aquí que lo político emancipatorio, liberador y redentor no pueda separarse en Benjamin de lo mesiánico:

58 |

Benjamin utiliza las categorías *redención, salvación y Mesías* en un sentido político que puede incluir la aprobación de la violencia revolucionaria [...] Contiene, además del entrecruzamiento de la acción revolucionaria y la expectativa mesiánica, una serie de interpenetraciones, a través de las cuales había de quedar protegida de cualquier funcionalización [instrumentalización] la perspectiva de revoluciones (Opitz y Wizisla 2014: 1042-1043, el corchete es mío)

Un último punto merece atención, aunque no sea la intención de este trabajo agotarlo o clausurar la espesura de su complejidad: ¿equivale la huelga revolucionaria al advenimiento *efectivo* del Reino de Dios y, por consiguiente, a la consumación de la justicia divina para con los oprimidos de la historia? ¿Es la huelga revolucionaria *equivalente* a la *restitutio in integrum*

del Juicio Final y el “retorno escatológico de todas las cosas a su primera perfección” (*Tikkun*)? (Löwy 1997: 103) ¿Se hace presente en ella, y sobre todo *en virtud de* ella, la *violencia divina* del Mesías en aras de la redención? Es cierto que hay expresiones en la escritura benjaminiana temprana que permitirían interpretar (erradamente) un cierto voluntarismo por mor del cual *se terminaría por nivelar* (reducir, equiparar) lo profano y lo sagrado a través de la acción ético-política del ser humano: con sus “luchas profanas”, las personas efectivamente “traerían al Mesías” para “ser acompañadas” por su Justicia Divina en los procesos políticos emancipatorios. Por ejemplo, en el *Fragmento teológico político* de 1921, Benjamin indica que:

El orden de lo profano [*puede favorecer*] la venida del reino mesiánico. Así, pues, lo profano ciertamente no es una categoría del reino, pero sí una categoría, y una de las más atinentes, de su silentísima aproximación (Benjamin 2009: 141, los corchetes y la cursiva son míos)

Sin embargo, *favorecer no es equivaler*; la acción emancipatoria “no es condición necesaria de advenimiento del Reino de Dios” (Löwy 1997: 103). Que Benjamin utilice el término *favorecer* da cuenta de una polaridad irreductible entre los reinos humano y divino; polaridad que, sin embargo, sí puede ser *intensificada* (*cargada*) positivamente a través de la lucha política frente a la violencia del derecho mítico:

Lo interesante es que la Justicia divina, una vez depurada del lenguaje instrumental del derecho, incide intensivamente en la experiencia revolucionaria profana, sustrayendo la lucha política del primado medios-fines, no en vista de la consecución de un fin mesiánico en la historia, sino en la *intensificación mesiánica de la búsqueda de la felicidad y de la salvación profanas*. (Naishtat 2016: 72; la cursiva es mía)

Quizás, y cuanto mucho, lo que se pueda afirmar es lo que el propio Benjamin afirma al final de *Para una crítica de la violencia*; esto es, que efectivamente es la misma violencia dogmática del derecho instituido la que termina por habilitar (gracias a sus contradicciones y zonas de anomia) la posibilidad de la violencia revolucionaria de la huelga (Benjamin 1998: 44); y que ella, al igual que la divina, porta el carácter de la *interrupción* del estado de cosas. Pero esto de ningún modo implica que la violencia revolucionaria *equivalga directa y efectivamente* a la *violencia divina*, o que incluso consume de manera cabal un estado de cosas final verdaderamente justo (Pinto 2020: 57-58). Más aún, el humano solo puede conocer, en virtud de su pertenencia a la temporalidad histórica, la *violencia mítica*; la divina le resulta incognoscible y, por consi-

guiente, incluso aunque estuviese operando “*in situ*”, es irreconocible para los revolucionarios: “Solo la violencia mítica, no la divina, deja entereverse como tal con certeza, aunque sea en efectos no cotejables entre sí, porque la fuerza redentora de la violencia [divina] no está al alcance de los humanos” (*ibid.*, los corchetes son míos).

Por lo tanto, siguiendo a Naishtat (2016) y Löwy (1997), creemos que Benjamin suscribe un uso profano de las categorías teológicas (fragua una suerte de teología política) en virtud del cual estas son planteadas no solo como dimensiones ineludibles para el análisis ético-político e histórico, sino también como ideas regulativas no instrumentales de la acción política (revolucionaria), siendo esto en lo que consiste el kantismo implícito a la crítica benjaminiana de la violencia. El hombre no puede asegurar ni conocer la justicia divina en la historia, pero aun así esto debe guiar su acción ética y política. Preferimos entonces colocar las últimas palabras de este apartado acompañando la lectura de Löwy: de lo que se trata es de comprender que “el *espíritu* mesiánico [es aquello] sin el cual la revolución no puede triunfar [...] sin revolución no puede haber redención, y sin una visión mesiánico/redentora de la historia, no hay praxis revolucionaria auténticamente radical” (Löwy 1997: 127).

60 |

4. Conclusión

A partir de lo previo se vislumbra una manera posible en la que tanto Foucault como Benjamin, dos pensadores filosóficamente distantes entre sí, terminan por apelar a una misma dimensión común (la espiritual-religiosa) para dar cuenta de un fenómeno transversal: la lucha política revolucionaria. Creemos que esto representa ya en sí mismo un momento teórico-crítico de relevancia con respecto al pensamiento filosófico-político de la tradición moderna secular-racionalista toda vez que esta ha visto en dicha dimensión no tanto las potencias ético-políticas de la libertad (o la liberación) como las de la perpetuación del *statu quo*, el dominio y la opresión.

En este marco, como se ha mostrado, la apelación al recurso espiritual-religioso en Benjamin y Foucault opera desde perspectivas encontradas que delimitan tanto ciertos acercamientos como también distanciamientos en torno a la ética, la historia, la política y el lenguaje: metafísica teológica en Benjamin, posestructuralismo y vitalismo nietzscheano en Foucault. Lo mesiánico como base de la crítica a la violencia mítico-estatal en el alemán, y la convicción religiosa como motor de la voluntad política tradicionalista y escatológica de un pueblo en el francés. Polaridad entre lenguaje profano

y divino en el primero y discursos immanentes, esperanzas, saberes, contra-saberes, ficciones y contraconductas en el segundo. Si Benjamin analiza la huelga *a través (y en virtud)* de sus categorías teológicas, Foucault, *sin teologizar su análisis*, piensa en la religión iraní como un elemento “sintomático” (irreductible) fundamental dentro de un sistema de sujeción, fuerzas y contrafuerzas apoyado en interpretaciones (saberes-poderes) que buscan ganar la lucha por el sentido de la historia. En ambos, la intención deliberada de pensar en la espiritualidad-religiosidad como fuerza immanente interruptiva de resistencia y emancipación, evitando tanto su instrumentalización como también su traducción en la justificación de gobiernos teocráticos totalizantes de la vida humana. Es decir, la huelga como metáfora de la lucha ético-política por la vida humana no sometida, la parálisis, la contraconducta, la desobediencia radical, debe, valiéndose de la dimensión espiritual-religiosa, acontecer e irrumpir en el escenario histórico de las continuidades violenta y contingentemente establecidas para rasgarlo, fisurarlo y transformarlo en formas redimidas de vida otras sin que las prácticas de lucha involucradas se clausuren y compacten sobre sí mismas según una nueva lógica y unidad racionalizada e instrumentalizada del dominio teocrático.

Discontinuo la ideología burguesa ilustrada del progreso y su marcha ineluctable, tanto Benjamin como Foucault señalan el vínculo que lo espiritual-religioso guarda no solo con la lucha ético-política sino también, y en este marco, con la lógica acontecimental de la disrupción por fuera de toda trascendencia de la que se “deba esperar algo” (ya sea la de un Dios trascendente, la de las promesas de “El Progreso” o la de las lógicas ciegas de La Historia). Se trata de este modo de que la relevancia teórica pero también práctica del acontecimiento espiritual-religioso-revolucionario viene dada a la manera de una *exigencia* (como dirá Benjamin) encarnada en una acción política que se funde repentinamente en la dimensión de la eticidad y que no solo se compromete con ella sino que *produce*, en dicha acción ético-política radical, al sujeto ético-político en sí: la huelga, la interrupción, la fisura, la detención, son así el lugar para la producción de nuevas subjetividades comprometidas. Las esferas de lo ético-político, lo espiritual-religioso y lo histórico quedan así articuladas, tanto para Benjamin como para Foucault, según una lógica abismada, intersticial, limítrofe, de sostenimiento de la detención y la apertura que disloca lo previo y lo destituye para posibilitar una alteridad cuya coagulación estática debe ser tenida como indeseable. Nuevamente, y en este sentido, la visión teocrática queda cancelada en Benjamin al tiempo que fina y estrictamente delimitada por Foucault, quien tan solo le concede cierto lugar en su pensamiento a fuerza de que no se acorace sobre sí, se burocratice y descuide las responsabilidades éticas, políticas y vitales del pueblo sublevado. La metáfora de la huelga funciona como espejo del corte

y la detención, de la interrupción y actualización de la utopía, de la promesa insatisfecha, como base de la práctica revolucionaria, mas nunca como nueva estrategia de sujeción y gobierno despótico. Dígase entonces la fórmula que consideramos que sintetiza las líneas previas: que lo espiritual-religioso impulse y acompañe la acción revolucionaria humana pero que nunca caiga *en* las manos de los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, F.** (2014), *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Adorno, T.** (1995), *Sobre Walter Benjamin: recensiones, artículos, cartas* (Madrid: Cátedra).
- Agamben, G.** (2003), *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-Textos).
- Benjamin, W.** (1998), “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV* (Santafé de Bogotá: Taurus: 23-47).
- Benjamin, W.** (2007), “Destino y carácter”, en *Obras: Libro II/Vol. I.* (Madrid: Abada).
- Benjamin, W.** (2009), “<Fragmento teológico-político>”, en *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia* (Chile: LOM, 139-141).
- Blengino, L.** (2016), “La apuesta filosófica de Michel Foucault por la alteridad: viajes y periodismo como marco explicativo de las reflexiones en torno a la experiencia iraní”, *Eidos*, 25: 157-184.
- Botticelli, S.** (2019), “Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana”, *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, 6: 81-107.
- Carniglia, L.** (2015), “La fuerza de lo inútil: verdad y veridicción en Michel Foucault”, *Eikasía: Revista de Filosofía*, 67: 357-368.
- Cavazzini, A.** (2005a), “Foucault e l’Islam”, *La Rose de Personne. La Rosa di Nessuno: Rivista di Biopolitica*, 1: 13-19.
- Cavazzini, A.** (2005b), “Modernizzazione, arcaismi, non-contemporaneità”, *La Rose de Personne. La Rosa di Nessuno : Rivista di Biopolitica*, 1: 49-67.
- Castro, E.** (2011), *El vocabulario de Michel Foucault: temas, conceptos y autores* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Castro, E.** (2018), “¿Un Foucault neoliberal?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, (7)2: 1-32.
- Cremonesi, L., Irrera O., Lorenzini, D. y Tazzioli, M.** (2018), “Foucault, the Iranian Uprising and the Constitution of a Collective Subjectivity”, *Foucault Studies*, 25: 299-311.
- Dana, M. J.** (2007), “De la violencia legítima a la violencia revolucionaria”, *Acta Poética*, 28: 257-278.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P.** (2001), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Nueva Visión).

- Foucault, M.** (1978), “¿Con qué sueñan los iraníes?”, *Triunfo*, (32)822: 51-53.
- Foucault, M.** (1980), “El espíritu de un mundo sin espíritu”, en C. Brière y P. Blanchet, (1980) (comps.), *Irán: la revolución en nombre de Dios* (México: Terra Nova, 1-8). Disponible en = <<http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/13-Foucault-entrevista.pdf>>
- Foucault, M.** (1994a), “¿Qué es la Ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?]”, *Actual*, (28): 1-18.
- Foucault, M.** (1994b), *Hermenéutica del sujeto* (Madrid: De la Piqueta).
- Foucault, M.** (1995), “¿Qué es la crítica?”, *Revista de Filosofía-ULA*, (8): 1-18.
- Foucault, M.** (1999), *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, vol. III* (Barcelona: Paidós).
- Foucault, M.** (2000), *Defender la sociedad: curso en el Collège de France, 1975-1976* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, M.** (2002), *La arqueología del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Foucault, M.** (2004), *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-Textos).
- Foucault, M.** (2006), *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France, 1977-1978* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)
- Foucault, M.** (2007), *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France, 1978-1979* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, M.** (2016), *Sublarse: entrevista inédita con Farès Sassine* (Chile: Catálogo).
- Honneth, A.** (2009), “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia: sobre la ‘Crítica de la violencia’ de Benjamin”, en *Patologías de la razón: historia y actualidad de la Teoría Crítica* (Madrid: Katz, 101-138).
- Khatami, M.** (2003), “Foucault and the Islamic Revolution of Iran”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, (23)1: 121-126.
- Löwy, M.** (1997), *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).
- Menninghaus, W.** (2013), *Saber de los umbrales: Walter Benjamin y el pasaje del mito* (Buenos Aires: Biblos).
- Molina, A.** (2017), “Pensar con Nietzsche: la relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche”, *Eikasia: Revista de Filosofía*, (73)14: 259-273.
- Naishtat, F.** (2016), “Walter Benjamin y sus usos profanos de la teología”, *Revista Pilquen: Sección de Ciencias Sociales*, (19)2: 67-74.
- Opitz, M. y Wizisla, E.** (2014), *Conceptos de Walter Benjamin* (Buenos Aires: Las Cuarenta).
- Pardo, D. y Rambeau, F.** (2015), “La política espiritual”, *Ciencia Política*, (10)19: 167-192.
- Pérez López, C.** (2015), “Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros”, *Trans/Form/Ação*, (38)1: 213-238. DOI: 10.1590/S0101-31732015000100012
- Pinto, L.** (2020) “La política más allá de la violencia: Walter Benjamin lee a Georges

Sorel”, *Anacronismo e Irrupción: Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, (10)18: 37-62.

Raffin, M. (2021), “Michel Foucault y la Revolución Iraní: reflexiones en torno de la sublevación, la resistencia y la política”, *Las Torres de Lucca: Revista internacional de filosofía política*, (10)18: 169-197.

Revel, J. (2009), “Irán”, en *Diccionario Foucault* (Buenos Aires: Nueva Visión, 89-92).

Sferco, S. (2019), “Foucault y la cuestión de la ‘voluntad’ en la sublevación iraní”, *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, 6: 43-66.

Vittor, L. (2019), “La Revolución Islámica de Irán vista por Michel Foucault: ‘espiritualidad política’ y metafísica revolucionaria en el Islam chiita”, *Clarooscuro*, (1)18: 1-105.

Recibido: 18-04-2022; aceptado: 27-02-2023

DOSSIER

Autobiografía e Historia

Una mirada desde la filosofía de la
historia contemporánea

Primera parte

Palabras preliminares: el discurso filosófico y la escritura de la vida propia

DANIEL BRAUER

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires*

I 65

DOI: 10.36446/rlf2023377

Como es sabido, la autobiografía es un campo híbrido situado en un territorio no claramente delimitable entre la literatura y la historia. Ha sido teorizada principalmente desde la primera, como un género literario, y en mucho menor medida desde la última. Ello no obsta, por un lado, a que comparta con la historia la pretensión de verdad, más allá de los conocidos enmascaramientos y omisiones intencionales o no por parte de sus autores. Por el otro, la búsqueda de los motivos y las causas de los acontecimientos, en este caso tal como los percibe el sujeto que reconstruye la trayectoria e hitos fundamentales de su vida.

Con todo, los límites y el aporte cognitivo de la autobiografía son difíciles de precisar, ya que forman parte de una constelación de formas de escritura, generalmente en primera persona, junto con las confesiones,

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

los diarios, las memorias, los testimonios, pero también la correspondencia, relatos de viajes, etc. A partir de fines de los ochenta del siglo pasado, se ha impuesto el nomenclador genérico “*life writing*”, que puede traducirse como “escrituras de vida”, con la intención de abarcar un terreno muy amplio, con muchos rasgos en común, sin necesidad de atenerse a una definición estricta.

Si bien solemos asociar la autobiografía a una escritura en prosa llevada a cabo por el protagonista mismo del relato en primera persona, también contamos con narraciones de la vida propia en tercera persona, poesías autobiográficas, ficciones de autobiografías (como, por ejemplo, las justamente célebres *Memorias de Adriano*, de Margarite Yourcenar), *ghost writers* que escriben la autobiografía de otros, etc.

La autobiografía es seguramente el tipo de narración que más se escribe: desde políticos, artistas, militares, deportistas, escritores, premios Nobel, pero también aventureros, delincuentes, etc. Todos ellos parecen tener la necesidad de presentar ante los demás y frente a sí mismos una narración de los acontecimientos centrales de su pasado como una misión que complementa y consume la vida misma.

Lo que suelen tener en común estas autobiografías es la notoriedad, la importancia o la presencia en la opinión pública de sus protagonistas o autores. Pero junto a ellas nos encontramos también con las autobiografías testimoniales en clave emancipatoria, que denuncian distintas formas de injusticia ejercida sobre minorías perseguidas. Por último, están las autobiografías auténticas o ficticias de hombres o mujeres comunes que muestran una forma típica de vida característica de una época.

66 |

A esto se agrega el fenómeno generalizado de querer dejar, de alguna manera, testimonio del paso por este mundo a las generaciones presentes y futuras. Encontramos en internet tutoriales y una amplia bibliografía acerca de cómo escribir la propia biografía. No puede dejar de mencionarse aquí el fenómeno de las plataformas digitales, como Facebook, Tik Tok y otras similares, que abren un espacio de exposición de la propia persona o para algunos la compulsiva necesidad de tomarse una “selfi”, o incluso el escribir en una roca: aquí estuvo fulano y la fecha. Estos medios resultan significativos y generan formas de exposición del sujeto que tienen rasgos en común. Se trata de acciones que no resultan fáciles de explicar y sería una simplificación subsumir todo esto bajo el título de “la era del narcisismo”.

Pero, se hace necesario distinguir distintos tipos o subgéneros de la autobiografía: la biografía intelectual, la literaria, la científica, la personal, la testimonial, etc. Si bien es cierto que esta forma de escritura existe desde hace siglos, resulta difícil y controversial establecer su data de nacimiento. Según los ya clásicos y no superados estudios de Georg Misch, la necesidad de la misma puede encontrarse ya en las culturas egipcia y babilónica asiria,

aunque en ellas la representación de lo individual no puede separarse de su pertenencia a lo colectivo (Misch 1907: 10). Lo cierto es que establecer lo que hoy entendemos por autobiografía resulta discutible para todo historiador del género. Si bien para muchos ya las *Confesiones* de San Agustín expondrían lo que podría considerarse un prototipo de escritura acerca de sí mismo, la vida narrada allí es concebida en una referencia constante a y en contraste con la ciudad celeste y como transición a un mundo eterno alejado del pecado y de la finitud.

Me inclino a pensar –junto con muchos otros– que las escrituras del yo parecen estar vinculadas históricamente al surgimiento del individualismo. A partir incluso de la Edad Media Tardía y principalmente del Renacimiento y de la Modernidad, como lo testimonian el auge de los autorretratos o la escritura en primera persona de los *Ensayos* de Montaigne o el mismo *Discurso del método* cartesiano. En el marco de la cultura burguesa, esta tendencia se profundiza, en la medida en que los lazos tradicionales del individuo con la comunidad de la que forma parte comienzan a volverse cada vez menos rígidos.

Si bien es cierto que datar el surgimiento de la autobiografía moderna con *Las confesiones* ya plenamente mundanas de Rousseau no deja de ser controversial, no cabe duda de que su influencia ha sido decisiva para el desarrollo del género y eso vale tanto para sus seguidores como para sus detractores.

En todo caso, para el tema que nos concierne, o sea, para la relación entre autobiografía e historia desde una perspectiva filosófica contemporánea, debemos dar cuenta de una serie de cambios culturales y giros intelectuales que invitan a poner nuevamente la mirada en los relatos autobiográficos y en el tipo de conocimiento que pueden ofrecernos. Esta es una tarea que desde la teoría filosófica no ha vuelto a ser retomada desde Dilthey (1970: 303–306), quien veía en su obra tardía a la autobiografía como el paradigma de la narración histórica.

Son varios los factores que hacen necesario poner a la autobiografía nuevamente en el escenario de la teoría histórica.

En primer lugar, como consecuencia del auge de la cultura de la memoria, principalmente a partir de las últimas décadas del siglo XX, y con ella de la noción de testimonio, el discurso en primera persona vuelve a cobrar centralidad. Comienza a ser incorporado en las narraciones históricas en contraste con la escritura impersonal de las historias nacionales o sociales en tercera persona que dan cuenta de grandes acontecimientos, batallas, cambios económicos y en las estructuras institucionales. Lo que tiene lugar de esta manera es la vuelta del sujeto que tanto el estructuralismo antes como la teoría de las formas del discurso narrativo después habían marginado.

En segundo lugar y en relación precisamente con esto último, las discusiones de la teoría histórica en torno al narrativismo, que en sus versiones más radicales han asimilado la historiografía a un género literario (Hayden White, Frank Ankersmit), se han ocupado poco o nada de la autobiografía como forma narrativa. Ello se debe a que no encaja en los esquemas de los tropos y formas narrativas tradicionales, al menos porque en la autobiografía el final no es definitivo y en mayor medida porque la noción de un entramado superpuesto a los acontecimientos vividos se vuelve más cuestionable, aunque sin duda no está ausente del todo. La idea de que nuestra visión del pasado no es otra cosa que una ficción retrospectiva impuesta por mecanismos narrativos y la ideología de los historiadores resulta difícil de aceptar cuando se trata de la vida propia y de recuerdos presentes en nosotros que nadie puede asimilar en su conjunto a meras ilusiones, aunque algunos lo sean.

En tercer lugar y en reacción a la historia impersonal o de duraciones estratificadas como sucede con la Escuela de Anales, se ha producido en la misma historiografía el surgimiento de la microhistoria, cuya medida temporal tampoco encaja en sus esquemas, puesto que se trata de una “duración” que abarca la vida de sus protagonistas y nos propone observar a través de casos particulares caleidoscópicamente, por decirlo así, el modo en que se articulan circunstancias y personas. En este caso, a través de biografías o autobiografías fragmentarias reales o ficticias.

68 |

La tarea de una teoría filosófica de la autobiografía sigue siendo una asignatura pendiente. Género marginal por naturaleza, se encuentra en una zona fronteriza, como hemos visto, limitando, por un lado, con la literatura y la historia, por el otro, con la biografía. Esta última, como la autobiografía, suele ser considerada, tanto por la historia como por la filosofía, por distintas razones, como un género secundario.

Acerca de la autobiografía, su historia y el estudio de casos particulares hay una copiosa bibliografía, en general desde el punto de vista de los estudios literarios y lingüísticos. La importancia de la autobiografía de grandes historiadores para entender sus vidas, pero también su modo de entender la historia ha comenzado a ser valorada recién en los últimos años (Popkin 2005)¹. No sucede lo mismo con la de los filósofos, salvo comentarios a autobiografías particulares. Por eso, tal como se adelantó, una teoría filosófica acerca de la autobiografía exige retomar el tema desde Dilthey.

Desde un punto de vista filosófico, las preguntas generales que surgen en torno a la autobiografía son: (1) de índole epistémica, es decir, cuál es

¹ Para una puesta en contexto de este libro y una bibliografía más amplia, puede consultarse la reseña de Allan Megill (2006: 481-485).

el tipo de conocimiento que nos aporta la autobiografía tanto en torno al autor como a los acontecimientos consignados por él; (2) de qué modo la experiencia de lo vivido es articulada retrospectivamente y cuáles son los hitos fundamentales que producen un cambio en la conciencia del sujeto y su modo de pensar; (3) de qué modo se vinculan la experiencia personal, la colectiva y los cambios culturales en la comprensión del pasado propio; y particularmente (4) interesan las biografías o las “escrituras de vida” de filósofos que permitan entender mejor su obra y el proceso de formación de su pensamiento. En el modelo de Rousseau, ya su mismo título *Las confesiones* alude a los posibles pecados cometidos y hace surgir de este modo en el lector la expectativa de lograr un acceso a las pasiones y avatares de su vida sentimental. Un acceso que pueda contribuir a entender su vocación o acontecimientos decisivos no consignados en su pasar revista a su trayectoria de vida. Pero, esto no se da en el caso de la autobiografía intelectual (como, por ejemplo, la de Nietzsche, Stuart Mill o, más recientemente, la de Paul Ricoeur) y en algunas solo en parte (Sartre) y deben ser siempre completadas por otros documentos y testimonios. Evidentemente, el campo es muy variado y polifacético.

Estas son algunas de las cuestiones que se propone abordar este dossier que se publica en dos partes en dos números consecutivos de la *RLF*.

El tema es muy amplio y aquí solo aparece en forma parcial e incipiente en los distintos trabajos seleccionados para esta publicación que constituye a la vez un llamado de atención acerca de un campo aún poco explorado. En “Autobiografía e identidad narrativa en Paul Ricoeur”, Esteban Lythgoe analiza el rol de la autobiografía en *Tiempo y narración*, intentando comprender los motivos por los que este género literario no tiene tanta relevancia en la obra del filósofo francés. Para atender esta cuestión el autor considera necesario vincular la noción de autobiografía con la de identidad narrativa. Facundo Martín en: “Pensar la *bios* en la autobiografía: elementos biológicos de la experiencia del yo”, analiza algunas precondiciones biológicas del discurso autobiográfico a partir de los debates actuales, para sostener que el imperativo de construir una identidad narrativa es existencial o vital antes que textual y que surge de la experiencia encarnada, mediada neurofisiológicamente, de ser un yo. En “El epistolario como fuente historiográfica: el caso de Max Weber en la Gran Guerra”, Eduardo Weisz busca dilucidar algunas características del epistolario en tanto fuente historiográfica y encontrar claves de comparación con la autobiografía. A partir de esta problemática, analiza la correspondencia sostenida por Max Weber desde el servicio militar durante la Gran Guerra, mostrando su relación con dos piedras angulares de la obra weberiana: el problema nacional y el proceso de burocratización. Por su parte, Adrián Ratto, en: “Diderot, entre los espejos

1 69

y la escritura acerca de sí mismo: a propósito del *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*”, se propone poner de relieve algunas marcas autobiográficas del texto que acercan llamativamente a los *frères ennemis* en sus últimos escritos. El trabajo muestra, asimismo, ciertas debilidades de los cuestionamientos de Diderot a Rousseau y de su propia autodefensa.

Los trabajos presentados se basan en investigaciones que fueron realizadas en el marco de los proyectos: PICT 2018-01342, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica, para el período 2019-2022, y UBACyT 20020190100044BA, financiado por la Universidad de Buenos Aires, para el período 2020-2024. Una primera versión de los mismos fue expuesta en las Jornadas de Filosofía de la Historia: “Autobiografía e Historia. La narrativa en primera persona y el acontecimiento histórico”, que tuvieron lugar los días 27 y 28 de octubre de 2022 en el Colegio Nacional de Buenos Aires (UBA). Las mismas contaron con el apoyo de un subsidio de la Universidad de Buenos Aires, otorgado en el marco del “Programa de apoyo para reuniones científicas UBA 2022”, y el auspicio de numerosas instituciones, entre ellas: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) e Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (INEO).

70 |

BIBLIOGRAFÍA

Dilthey, W. (1970), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Francfort del Meno: Suhrkamp).

Megill, A. (2006), “Review of *History, Historians, and Autobiography*, by J. D. Popkin”, *Bio-ography*, 29 (3): 481-485.

Misch, G. (1907), *Geschichte der Autobiographie* (Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 4 tomos).

Popkin, J. (2005), *History, Historians, and the Autobiography* (Chicago: University of Chicago Press).

Autobiografía e identidad narrativa en Paul Ricoeur

ESTEBAN LYTHGOE

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”*

DOI: 10.36446/rlf2023342

I 71

Resumen: En el presente artículo analizaremos el rol de la autobiografía en *Tiempo y narración*, intentando comprender los motivos por los que este género literario no tiene tanta relevancia en la obra de Ricoeur. En lo referente a su relación con la identidad narrativa, sostendremos que, a pesar de lo que se podría suponer, la identidad narrativa es una derivación del análisis de la autobiografía y no a la inversa. Invertido este vínculo, nuestro segundo paso consistirá en deslindar el tipo de relación que tienen las ficciones literarias y los relatos de vida en la identidad narrativa.

Palabras clave: tiempo, ficción, historia, ficciones literarias, historias de vida.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

Autobiography and Narrative Identity in Paul Ricoeur

Abstract: In this paper we will study autobiography's function in *Time and Narrative*. We will try to understand the reasons why this literary genre is not so relevant in Ricoeur's work. Regarding its relationship with narrative identity, we will argue that, despite what might be supposed, narrative identity is a derivation of the analysis of autobiography and not the other way around. Having established this link, our second step will be to define the type of relation that literary fictions and life stories have in narrative identity.

Key-words: time, fiction, history, literary fictions, life histories.

1. Introducción

La autobiografía es un género literario definido por la identidad entre su autor, narrador y personaje principal (Lejeune 1994: 64). Ella es una narración acerca de acontecimientos pasados que pretenden ser verdaderos. Las autobiografías no reivindican la objetividad de lo recogido por ella, pero sí la perspectiva y el sentido de quien los ha vivido y lo narra. Desde una perspectiva retórica, la identidad entre el narrador y el autor también garantiza al lector la verosimilitud de lo narrado. Como nos lo explica G. Gusdorf,

La anécdota resulta simbólica: en el caso de la autobiografía, la verdad de los hechos se subordina a la verdad del hombre, pues es sobre todo el hombre lo que está en cuestión. La narración nos aporta el testimonio de un hombre sobre sí mismo, el debate de una existencia que dialoga con ella misma, a la búsqueda de su fidelidad más íntima. (Gusdorf 1991: 15).

Nos encontramos, pues, con una confluencia de una serie de temáticas filosóficas que fueron extensamente elaboradas por Paul Ricoeur a lo largo de su vida, como la de la configuración, la historia y la identidad narrativa. Por si fuera poco, el filósofo francés reconocía la influencia temática y metodológica de uno de los grandes teóricos de este género, como es Wilhelm Dilthey. Pese a todos estos vínculos de Ricoeur con la autobiografía y habiendo escrito él mismo una (Ricoeur 2007), resulta muy llamativo las pocas referencias que se hacen de este género literario.

Nuestro objetivo en el presente artículo será abocarnos a la temática de la identidad narrativa y la autobiografía tal como fue planteada

por Ricoeur, fundamentalmente en *Tiempo y narración*, que es la obra de base utilizada por los intérpretes a la hora de abordar esta cuestión. Asimismo, recogeremos las objeciones planteadas por P. Crowley, H. Lé-nárt-Cheng y G. Strawson, ya que nos permitirán entender más claramente el rol de la autobiografía en *Tiempo y narración*, así como también sus dificultades. Consideramos que dichas críticas se deben sobre todo a dificultades en la propia argumentación de Ricoeur, que intentaremos resolver. Seguidamente, buscaremos deslindar las diferentes funciones cumplidas por la autobiografía, las ficciones literarias y las historias de vida en la constitución del sí.

2. Autobiografía, verosimilitud e identidad narrativa

De las pocas menciones que hace Ricoeur a la autobiografía, es posible distinguir aquellas de carácter epistemológico de las que podríamos denominar “ontológicas”¹. La primera de ellas, presente al comienzo del segundo tomo de *Tiempo y narración*, pone de manifiesto la verosimilitud asociada con la presunta garantía surgida del “pacto autobiográfico”. En su tratamiento de la historia literaria en el siglo XIX y XX, Ricoeur presenta las distintas estrategias utilizadas por el realismo literario en su aspiración de una narrativa verosímil, que huyera de las convenciones y, en la medida de lo posible, ocultara las dificultades propias a la composición narrativa. Allí explica que,

I 73

implícita a este proyecto es la reducción de la *mimesis* a la imitación-copia, en un sentido totalmente extraño a la *Poética* de Aristóteles. No es, pues, sorprendente que ni la seudo-autobiografía ni la fórmula epistolar hayan creado dificultades para sus usuarios. La memoria no es sospechosa de falsificación, sea que el héroe narre después o se desahogue al instante. (Ricoeur 2008: 391).

Las “seudo-autobiografías” son aquellas obras literarias que no cumplen totalmente con el “pacto autobiográfico”, sino que solo reúnen a la figura del narrador y del personaje principal, siendo un tercero su autor. Esto sucede, por ejemplo, en la obra *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust. La “estrategia retórica” elegida por este género literario es la misma que la de la autobiografía, donde la presunta inmediatez de lo transmitido

¹ Hemos entrecomillado este término porque, aunque la aporía a resolver es ontológica, la solución que proporciona Ricoeur, como queda aquí asentado, es poética.

garantiza su fidelidad. (Ricoeur 2008: 390). Si Ricoeur califica a este recurso de “estrategia retórica” es porque la inmediatez de lo transmitido, garante de la verosimilitud de lo escrito, es aparente (Ricoeur 2008: 390).

Años más tarde, el atributo de la inmediatez como criterio de verosimilitud reaparece en las consideraciones iniciales de la autobiografía de Ricoeur. Tras haber reconocido la ausencia de distancia entre el personaje principal del relato, que es uno mismo, y el narrador que dice yo y escribe en primera persona del singular (Ricoeur 2007: 13), objeta el valor de esta inmediatez. Recordando a su mentor Roland Dalbiez, afirma: “Estoy persuadido de que hoy le debo a mi primer maestro de filosofía la resistencia que opuse a la pretensión de inmediatez, a la adecuación y apodicticidad del *cogito* cartesiano, y del ‘Yo pienso’ kantiano” (Ricoeur 2007: 14). Incluso, equipara los aportes que puede hacer este género literario con el de cualquier otra biografía al sostener que “la reconstrucción de mi desarrollo intelectual que estoy emprendiendo no tiene más autoridad que cualquier otra efectuada por un biógrafo distinto de mí mismo” (Ricoeur 2007: 14).

Las consideraciones ontológicas de la autobiografía, por su parte, se encuentran en el primer apartado de la conclusión del tercer tomo de *Tiempo y narración*, “La primera aporía de la temporalidad: la identidad narrativa”. En este capítulo se sella el tan estudiado vínculo entre la problemática de la autobiografía y la identidad narrativa. Algunos intérpretes, como Michael Sheringham, establecen un vínculo tan estrecho entre ambos que acaban por utilizar la expresión “identidad autobiográfica” en lugar de “identidad narrativa” acuñada por Ricoeur (Sheringham 1993: 27). Antes de adentrarnos en las críticas a este planteo, recordemos en qué consiste y cómo surge esta primera “solución” a la aporía de la temporalidad, manteniendo el orden expositivo del filósofo francés.

Resumamos cómo surge la articulación entre la autobiografía y la identidad narrativa, a fin de entender el alcance de las distintas objeciones que se le realizaron: ante la imposibilidad de aportar una solución especulativa a la aporía entre el tiempo cósmico y el fenomenológico, Ricoeur propone una solución poética a dicha tensión (Ricoeur 1996: 636), tanto en la historia como en la ficción. El filósofo considera, sin embargo, que las articulaciones expuestas resultan incompletas, pues la conciencia histórica es a la vez la conciencia de *hacer* y de *padecer*. En su opinión, es preciso incorporar un tercer tiempo, al que denomina el tiempo humano, que es el producto de la referencia cruzada entre la historia y la ficción (Ricoeur 1996: 777). Todo haría presumir al lector que este tercer tiempo estaría asociado con la autobiografía, ya que todo quien la haya teorizado la caracteriza como el cruce entre historia

y ficción.² Sin embargo, en lugar de hacerlo, Ricoeur presenta a la identidad narrativa como “el frágil vástago, fruto de la unión de la historia y la ficción” (Ricoeur 1996: 997). Una vez hecho esto, presentará a la autobiografía, pero solo lo hará en dos breves referencias, utilizadas para ejemplificar dos de las características de la identidad narrativa: que el personaje es escritor de su propia vida (Ricoeur 1996: 998) y la inestabilidad constitutiva de la identidad narrativa (Ricoeur 1996: 1001). Resulta aún más curioso que además de la autobiografía, incorpore en su análisis a las narraciones en general y las “historias de vida”.

Ricoeur introduce a las narrativas en general a la hora de evaluar el carácter determinante que tiene la cultura en la constitución de la ipseidad. Allí explica que el sí es el producto de una vida examinada:

Y una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo. (Ricoeur 1996: 998).

La historia de vida, por su parte, aparece inicialmente en el primer tomo de *Tiempo y narración*. Allí Ricoeur recurre a la categoría del “estar enredado” en historias de Wilhem Schapp como justificación del carácter constitutivamente pre-narrativo del ser humano. Esta categoría, explica, supone la preexistencia de una pluralidad de historias que *el narrador, no el autor*, va escogiendo para constituir una historia de vida única (Ricoeur 1995: 145). En el tercer tomo de esta obra este concepto pareciera ser un sinónimo de la autobiografía, pues, aludiendo al presunto deseo de Proust de que el sujeto sea constituido como lector y escritor de su propia vida, señala: “Como lo confirma el análisis literario de la autobiografía, la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas” (Ricoeur 1996: 998).

1 75

² De más está decir que este planteo se enfrenta con la afirmación de Popkin (2005: 42): “Si una narrativa puede ser al mismo tiempo histórica y ficcional, las divisiones entre lo público y privado, entre la verdad y la imaginación, también amenazan en colapsarla. La autobiografía, por tanto, aparece como un suplemento rebelde para el proyecto de Ricoeur, un problema en los márgenes de *Tiempo y narración* que arriesga problematizar la totalidad de la empresa”. Ricoeur no propone colapsar todos estos temas pero, salvo la segunda de ellas, propone articulaciones entre estos pares.

El recurso de los relatos en general y de la autobiografía para tratar a la identidad narrativa llama la atención de Helga Lénárt-Cheng,³ quien señala críticamente:

Si Ricoeur insiste en que *todas* las narrativas –historias de todos los géneros e incluso aquellos escritos por otros– pueden contribuir a la refiguración de la identidad de uno, ¿por qué cita solo el ejemplo de la autobiografía? (Lénárt-Cheng 2016: 362).

Con respecto a las narrativas, la autora afirma que, sin hacerlo explícito, Ricoeur recurre a un subcaso de la autobiografía, donde no solo son los mismos el autor, el personaje y el protagonista, sino también el lector (Lénárt-Cheng 2016: 363). También objeta que Ricoeur se haya remitido a una página de Proust, en lugar de a una cita en particular, para justificar la tesis de que “el sujeto aparece constituido a la vez como lector y como escritor de su propia vida” (Ricoeur 1996: 998). Según Lénárt-Cheng, Ricoeur no explicita la frase de Proust, porque esta traiciona la intención que le quería asignar Ricoeur. En ella, Proust desea que los lectores se vean a sí mismos en el espejo de la escritura de terceros, no de su propia escritura.

76 | Coincidimos con Lénárt-Cheng en que existen problemas en la argumentación de ese capítulo de *Tiempo y narración*. Aunque no sea erróneo considerar a la identidad narrativa como “el frágil vástago, fruto de la unión de la historia y la ficción” (Ricoeur 1996: 997), nos parece que lo es de manera mediata, y no directa, a diferencia de lo que propone Ricoeur. Consideramos que el producto del entrecruzamiento entre la historia y la ficción no puede ser sino un género literario, que articule histórica y ficcionalmente el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico. Este género híbrido entre la historia y la ficción no puede ser otro sino la autobiografía (Popkin 2005: 47). Dilthey recurrió a este género literario justamente para poner de manifiesto la imbricación existente entre la comprensión de la propia vida y la historia (“la autobiografía puede ensancharse hasta formar un cuadro histórico” Dilthey 1978: 197). No es de extrañar, entonces, que Ricoeur recurra a una estrategia similar para entrecruzar la historia y la ficción y refigurar al tiempo humano.

Estas consideraciones permiten responder a la objeción de Patrick Crowley de que el escaso compromiso del filósofo francés por la autobio-

³ Señalemos que, aunque la autora recoge la distinción entre historia de vida y narrativas, no la utiliza argumentativamente. En este artículo, “historia de vida” aparece en cuatro oportunidades: tres de ellas en citas de Ricoeur y una en un sentido general y explicando su vínculo con la obra de Arendt (Lénárt-Cheng 2016: 355)

grafía se debe a que la doxa asociada con este género literario socaba su concepto de identidad narrativa, conceptualmente cercana a un esquema, a mitad de camino entre una categoría formal y una intuición inmediata (Crowley 2003: 6). En realidad, Ricoeur no le encontró a este género literario otro valor filosófico que ser el resultado de la articulación entre la historia y la ficción. Habiéndola logrado, el filósofo continuó adentrándose en una de sus derivaciones que consideró filosóficamente más rica: la identidad narrativa. Si bien es correcto que "...la constitución de la identidad narrativa ilustra perfectamente el juego cruzado de la historia y de la narración en la refiguración de un tiempo que *es*, a su vez, indivisiblemente tiempo fenomenológico y tiempo cosmológico" (Ricoeur 1996: 1000), lo es de manera mediata. Pues, *no es que la autobiografía surge en función a la problemática de la identidad narrativa, sino que, a la inversa, la identidad narrativa es una derivación del análisis de la autobiografía.*

Igualmente coincidimos con Crowley en que el planteo de la identidad narrativa a la que arriba Ricoeur en *Tiempo y narración* no resultó totalmente satisfactoria. Este concepto procuraba articular la permanencia abstracta en el tiempo de un yo trascendental con las categorías elaboradas por Dilthey de "cohesión de la vida", "mutabilidad" y "persistencia" (Ricoeur 1996: 998), de manera similar a como lo había hecho Heidegger en el § 72 de *Ser y tiempo*. Sin embargo, el hecho de que Ricoeur identificara a la *ipseidad* con la identidad narrativa (Ricoeur 1996: 998) le quitó a este concepto toda ancla de estabilidad. Es por ello que el cambio termina opacando a la permanencia tradicionalmente asociada con el concepto de "identidad".⁴ En este sentido consideramos que la tan habitual afirmación de Ricoeur de que la identidad narrativa es tanto el título de un problema, como el de una solución (Ricoeur 1996: 1001) no es una fórmula vacía.

Tras la publicación de *Tiempo y narración*, Ricoeur terminó por reconocer las limitaciones del modo en que desarrolló el concepto de identidad narrativa. En tanto derivación de la reflexión en torno a la cuestión narrativa sobre la relación entre el tiempo cósmico y el fenomenológico, no tomaba en cuenta "lo que está en juego en la cuestión misma de la identidad aplicada a personas o a comunidades" (Ricoeur 1990: 107 nota al pie). En *Sí mismo como otro* disocia la identidad narrativa de la *ipseidad*. El primer tipo de identidad, al que denominó "identidad *ídem*," recogía la identidad cuantitativa de un individuo, es decir, la permanencia de sus atributos con el paso del tiempo. Dicha constancia resulta fácticamente casi imposible para

I 77

⁴ Cfr. Ricoeur (1996: 1001): "una investigación sistemática sobre la autobiografía y el autorretrato verificaría, sin duda alguna, esta inestabilidad de principio de la identidad narrativa".

una persona. Ricoeur refiere al carácter como uno de estos atributos cuantitativos que permanecen en el tiempo. *Caminos del reconocimiento* aporta otro ejemplo excepcional, que es la cicatriz de la herida de Ulises, gracias a la cual el rey de Ítaca pudo ser reconocido por su nodriza (Ricoeur 2006b: 104). El segundo tipo de identidad, al que denominó *ipseidad*, es de naturaleza cualitativa. Esta identidad apunta a la coherencia y constancia en ciertos aspectos de la vida, más allá de los cambios que puedan acaecer con el paso del tiempo. Los ejemplos que proporciona Ricoeur, tanto el cumplimiento de la promesa como la fidelidad del testimonio, ponen de manifiesto su naturaleza ética y su imperturbabilidad cronológica. En esta obra de la década del noventa, la identidad narrativa es el producto de la articulación constructiva de ambos tipos de identidad (Ricoeur 2006b: 227).

3. Identidad narrativa, historia de vida y ficción

Antes de abordar la incidencia de la historia de vida y las narrativas en general en la identidad narrativa, nos adentraremos en algunos aspectos de la cuestión misma de la identidad aplicada a personas o a comunidades. Para hacerlo, tomaremos como punto de partida el artículo crítico de Galen Strawson, “Contra la narratividad”. En opinión de este autor, todo aquel que viva de manera episódica, es decir, que no responda a la pregunta acerca de quién es, como es su caso o el de Montaigne, puede llevar una vida tan feliz y profunda como quienes defienden una concepción narrativa de la identidad y ponderan la diacronía. En este sentido, podemos identificar su posición con aquellos defensores de la cesura entre vida y narración esquematizada y criticada por Ricoeur, en su artículo “La vida: un relato en busca de narrador” (Ricoeur 2006c), según la cual, “las historias se narran, la vida se vive” (Ricoeur 2006c: 15).

En su artículo “Contra la narratividad”, Galen Strawson distingue dos modos de articular la narración con la identidad. La primera, a la que denomina “descriptiva”, señala el carácter trascendental del lenguaje para el ser humano y sostiene que cada uno de nosotros construye su propia narrativa (Strawson 2004: 435). El representante paradigmático de esta posición mencionado por Strawson es Oliver Sacks, quien sostiene que “esta narrativa *somos* nosotros, nuestras identidades” (Sacks 1985: 110).

La segunda articulación es de naturaleza prescriptiva. Ella destaca la influencia de la narración en la vida humana y sostiene que la vida se debería vivir de manera narrativa. Marya Schechtman es tomada como un ejemplo de esta posición. Según esta autora, una persona “crea su identidad elaborando una narrativa autobiográfica —una historia de su vida—” (Schechtman

1997: 95). Consecuentemente, precisa de “una narrativa explícita [de su vida] para desarrollarse totalmente como una persona” (Schechtman 1997: 119).⁵ Para Strawson, esta articulación es compatible con la distinción heideggeriana entre los modos de ser propio e impropio (Strawson 2004: 449) y, al igual que con Heidegger, tampoco existe justificación alguna para preferir la diacronicidad por sobre una vida episódica, salvo la elección personal por parte de sus defensores (Strawson 2004: 436-437 y 449).

En su análisis, Strawson menciona a Ricoeur solo una vez, donde destaca la relevancia ética que tiene la identidad narrativa (Strawson 2004: 436). Esta identificación de Ricoeur con los autores prescriptivistas no significa que Strawson no tuviera en cuenta la función descriptiva que también cumple la identidad narrativa en la obra de Ricoeur. Strawson no puede pasar por alto el naturalismo moral ricoeuriano. Según esta posición, si la identidad narrativa tiene un uso prescriptivo es porque también cumple una función descriptiva.⁶ De hecho, Ricoeur es explícito respecto al carácter constitutivamente lingüístico del ser humano: “Lo que es necesario poner en cuestión, es la ecuación demasiado simple entre vida y vivido. *Una vida no es más que un fenómeno biológico en tanto la vida no sea interpretada*” (Ricoeur 2006c: 17). El lenguaje posibilita la *referencialidad*, al mediar entre el ser humano y el mundo; la *comunicabilidad*, al mediar entre ser humano y ser humano; y la *comprensión de sí*, al mediar entre el ser humano y sí mismo (Ricoeur 2006c: 16). Ricoeur también distingue tres elementos pre-narrativos en la vida. El primero es la semántica de la acción, medios, fines, propósitos, etc., gracias a la cual comprendemos el hacer y padecer humanos. El segundo elemento es la mediación simbólica, es decir, su articulación por normas, reglas y signos (Ricoeur 2006c: 18). Estas dos mediaciones, la estructural y la simbólica, coinciden con las dos primeras mediaciones de la acción incluidas en la *mímesis I* de *Tiempo y narración I* (Ricoeur 1995: 116). El tercer elemento son las series de historias *que aún no han sido contadas* frente a la mediación temporal de la *mímesis I*. A diferencia de los dos primeros, este último carece de argumento alguno que fundamente su carácter trascendental. Los ejemplos traídos a colación, basados en el psicoanálisis y en lo jurídico (Ricoeur 2008: 271), avalan antes bien su carácter fáctico. Consecuentemente, a este se le puede aplicar la crítica de Strawson arriba mencionada (Strawson 2004: 437).⁷

I 79

⁵ Los recortes de ambos autores fueron hechos por Strawson (2004: 435-436).

⁶ Sobre el paso descripción – adscripción – prescripción cfr. Ricoeur (2006a: IV estudio).

⁷ La comparación de la articulación prescriptiva entre narración e identidad con los modos de ser en Heidegger y crítica de Strawson al carácter personal del tipo de vida narrativo, resulta provocativamente similar a la crítica de Ricoeur acerca del carácter personal del modo de ser

Con respecto al carácter prescriptivo de la narración, Ricoeur considera la existencia de una relación de enriquecimiento mutuo entre la vida y las historias. Por el lado de la narración, y en contraposición con lo que sostienen los estructuralistas, Ricoeur sostiene que el proceso de composición de una obra recién concluye en el acto de su lectura. Por el lado de la vida, recordemos su rechazo a la tesis del acceso inmediato al *cogito* sostenido por la filosofía de la subjetividad. En su opinión, el conocimiento de sí precisa de una mediación, y de todas ellas, la narración es la más comprensible.⁸

Retomemos a Lénárt-Cheng para entender la naturaleza del conocimiento proporcionado por las narraciones. Esta intérprete le objeta a Ricoeur su elección terminológica para distinguir los sentidos de la “representación”. En su opinión, Ricoeur prefiere referirse a la “representación” de sí proporcionada por la autobiografía con la expresión “representarse” (*sich vorstellen*), en lugar de *vertreten*. Lénárt-Cheng considera que hubiera sido más pertinente utilizar el término “exhibición” o “presentación” (*Darstellung*), preferido tanto por el marxismo como por los autores posmodernos y utilizado cotidianamente para referirse al tipo de vínculo que tiene un retrato con lo retratado. El “representarse”, en cambio, está asociado con la refiguración imaginativa y lo prefiere para referirse a las imágenes mentales que uno se hace. A esta preferencia la autora le agrega la superposición que hace Ricoeur del dativo del reflexivo con el acusativo que desdibuja la diferencia entre hacerse la imagen a la que uno quisiera imaginativamente parecerse, y presentar la imagen a alguien (Lénárt-Cheng 2016: 365).

Contra el planteo de la intérprete señalemos que el presunto “desliz retórico” que le objeta es uno de los productos más originales del análisis ricoeuriano de la representación. Ricoeur también rechaza explícitamente la pertinencia de predicar la adecuación de un “retrato de una imagen externa” como son los autorretratos de Rembrandt:

propio heideggeriano. Cfr. Ricoeur (1996: 729): “En primer lugar, nos podemos preguntar si todo el análisis de la temporalidad no es conducido a través de la concepción personal que Heidegger se hace de la autenticidad, a un plano en el que entre en competición con otras concepciones existenciales...”

⁸ Cfr. Ricoeur (1988: 295): “y estas ‘historias de vida’, ¿no son, por su parte, más inteligibles cuando se le aplican los modelos narrativos –las intrigas– tomadas de la historia o la ficción (drama y novela)? El estatus epistemológico de la autobiografía parece confirmar esta intuición. Es, pues, plausible tener por válida la siguiente cadena de aserciones: el conocimiento de sí es una interpretación, — la interpretación de sí, por su parte, encuentra en la narración entre todos los otros signos y símbolos, una mediación privilegiada...”. No es nuestra intención detenernos en la crítica a este carácter privilegiado que Ricoeur le asigna a la narración. Para ello, cfr. Carr (2011, cap. VI).

Rembrandt interpretó su imagen en el espejo recreándola en el lienzo. Pintarse, en el sentido que acabamos de decir, constituye el acto creador que establece, para nosotros, espectadores y aficionados, la identidad de ambos nombres, el del artista y el del personaje. Entre el yo, visto en el espejo, y el sí mismo, leído en el cuadro, se insertan el arte y el acto de pintar, de pintarse. Es inútil, pues, tratar de saber si esos rasgos corresponden exactamente a los del artista en dicha época. No lo sabremos nunca. O, más bien, la cuestión carece de sentido: porque lo que pudo descubrir en su rostro es exactamente lo que plasmó en su retrato. A la imagen especular desaparecida sobrevive un retrato que el pintor dejó de mirar; pero que tiene para siempre el poder de mirarnos. (Ricoeur 1997: 24).

En lo que respecta a la narrativa, esta no es ponderada por reflejar una imagen verdadera de una persona, sino por su capacidad de transfigurar la experiencia del lector (Ricoeur 2008: 265).⁹

Hechas estas consideraciones acerca de la centralidad de la narrativa en la constitución identitaria, y habiendo relativizado la relevancia de la autobiografía en dicha constitución, nos corresponde volvernos sobre los otros dos géneros mencionados: la historia de vida y la ficción.

Con respecto a la historia de vida, anteriormente habíamos recogido la observación de Lénárt-Cheng acerca de que las consideraciones de Ricoeur sobre la autobiografía remiten a un subcaso particular, en el que la identidad no es solo entre autor, personaje y narrador, sino también el lector. La autora también observa que, en un momento determinado, Ricoeur rompe el pacto autobiográfico, porque desaparece la figura del autor, y lo que destaca es la identidad entre el narrador, el protagonista y el lector (Lénárt-Cheng 2016: 363). Aunque coincidimos con esta descripción, la ruptura del pacto autobiográfico no es el producto de un error o desliz. Una vez propuesta la solución poética a la aporía del tiempo, comienzan a tomar relevancia las implicaciones éticas y ontológicas de la identidad narrativa; el género literario de la autobiografía pierde interés a favor de la historia de vida. En este género identificar al personaje y al narrador con el autor es secundario. Resulta, en cambio, fundamental que estén vinculadas con el lector. Ricoeur pone de manifiesto esta diferencia en *Sí mismo como otro*:

I 81

⁹ Cfr. Ricoeur (2008: 272): “si es verdad que la ficción solo se completa en la vida y que la vida no se comprende más que a través de historias que contamos sobre ella, resulta que una vida *examinada*, en el sentido de la palabra que tomamos al comienzo de Sócrates, es una vida *narrada*”. Sobre el problema específico de la representación histórica, cfr. Lythgoe (2010).

Cuando yo me interpreto en los términos de un relato de vida, ¿soy a la vez los tres, como en el relato autobiográfico? Narrador y personaje, sin duda; pero de una vida de la que, a diferencia de los seres de ficción, yo no soy el autor, sino a lo más, según la terminología de Aristóteles, el *synáition* (Ricoeur 2006c: 161).

En su texto “La identidad narrativa” (1988) anterior a *Sí mismo como otro*, Ricoeur explicita los motivos por los cuales a nivel ético resulta preciso que el narrador y su personaje se identifiquen con su lector, pero no con su autor. Allí, señala que el sí se encuentra ligado con la pregunta por el *quién*, es decir, por el autor de una acción. La asignación de una acción a un determinado autor es el problema de la *adscripción*. Por último, sobre la adscripción se agrega la *imputación* que le asigna un carácter explícitamente moral a la acción realizada (Ricoeur 1988: 297). Es solo en el acto de lectura donde el lector se reconoce a sí mismo como el autor de determinada acción y se juzga sobre lo que ha hecho.

82 |

Queda, por último, el rol que cumplen las variaciones imaginativas de las ficciones en la constitución de la identidad. En los textos abordados, Ricoeur les asigna dos funciones diferentes. Por una parte, los relatos de ficción desempeñan un rol pedagógico, abriendo al lector las perspectivas de otros personajes, con sus propios dilemas y decisiones. Ya nos hemos referido a la vida examinada como una vida purificada y clarificada por medio los efectos catárticos de los relatos históricos y de *ficción* (Ricoeur 1996: 998). Hay otra referencia similar acerca de los efectos de los relatos de ficción en el lector, según la cual,

la función de representancia o de lugartenencia tiene su paralelo en la función de la ficción que podemos indicar al mismo tiempo como *relevante* y *transformadora* respecto a la práctica cotidiana; relevante, en el sentido de que presenta aspectos ocultos, pero ya dibujados en el centro de nuestra experiencia de praxis; transformadora, en el sentido de que una vida así examinada es una vida cambiada, otra vida. (Ricoeur 1996: 865).

La segunda función de este tipo de relatos se encuentra ligado con su uso filosófico. Los relatos de ficción permiten reflexionar acerca de las diversas particularidades de la identidad. Dependiendo del tipo de relato elegido y su uso, diferirán las consecuencias que se podrán desprender. Ricoeur distingue aquí las situaciones que se encuentran en la ficción literaria de los *puzzling-cases*, elaborados por Derek Parfit a partir de las ficciones tecnológicas (Ricoeur 1988: 300; 2006a: 149). Las ficciones literarias, sobre las que se apoya Ricoeur, son variaciones imaginativas de una invariante:

la corporalidad es asumida como constitutiva de la mediación entre el sí y el mundo. En ese sentido, las acciones “imitadas” están limitadas a la restricción de la condición corporal y, consecuentemente, terrestre: los personajes actúan, sufren, piensan y mueren, como nosotros. Las ficciones a las que recurre Parfit, en cambio, se basan en una tecnología futurista que permite confrontar esta condición de corporalidad. Este tipo de ficciones, cuyos sus personajes carecen de cualquier vínculo interpersonal, giran en torno a cirugías experimentales en cerebros. Esto lleva a que “las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad” (Ricoeur 2006a: 150). En opinión de Ricoeur, las ficciones literarias avalan la posición de la hermenéutica de hacer preponderar la ipseidad frente a los dilemas en torno a la mismidad de Parfit. El ejemplo que aporta Ricoeur al respecto es el personaje principal de *El hombre sin atributos* de Musil, Ulrich, quien, debido a su indefinibilidad, entra en crisis y, con él, la totalidad de la obra, independientemente de todos los sucesos que como personaje atraviesa, a lo largo de más de mil quinientas páginas de obra.

4. Narración y comprensión de sí

I 83

A lo largo de estas páginas hemos reconstruido el vínculo entre la identidad narrativa, la autobiografía, las historias de vida y las ficciones literarias. Con respecto a la autobiografía, sostuvimos que algunos problemas expositivos por parte de Ricoeur podían explicar la desorientación de los intérpretes acerca de la importancia relativa de este género literario en su obra, así como su importancia en la constitución de la identidad narrativa. Afirmamos que el vástago directo de la articulación entre la historia y la ficción no es la identidad narrativa, sino la autobiografía. La identidad narrativa, en cambio, es el resultado mediato de dicho entrecruzamiento. Esta conclusión se veía reforzada por el hecho de que los análisis posteriores de la identidad narrativa están asociados a los relatos de vida y no a la autobiografía.

En lo referente a las narraciones de ficción y los relatos de vida, pusimos de manifiesto su incidencia ética y ontológica en la constitución del sí. Retomando la afirmación de Ricoeur,

la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo

de la historia de una vida, una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias (Ricoeur 2006a: n. 107)

Las ficciones literarias permiten que el lector se compare con sus personajes y examine su propio sí a la luz de las obras. Asimismo, aportan material para la reflexión filosófica sobre la cuestión. Finalmente, la historia de vida posibilita que el personaje se adscriba como el autor de un acto y se autoimpute un carácter moral por la acción realizada. Quién sea uno no es el resultado de la escritura de una narrativa. Por eso, no resulta relevante la cumplimentación del pacto autobiográfico de Lejeune. Se trata, por el contrario, de *reconocerse* en la lectura de la narración y permanecer fiel a ella.

No fue el objetivo de este texto abordar el problema del reconocimiento, que será el objeto de reflexiones posteriores. Sin embargo, es importante tener en cuenta que, al priorizar el acto de lectura por sobre el de la escritura, la cuestión de la identidad acaba cediendo su lugar de importancia a la del reconocimiento. Por otra parte, los resultados de las investigaciones pueden ser aplicados tanto a los individuos como a los colectivos.¹⁰

BIBLIOGRAFÍA

84 |

- Carr, D.** (2011), *Tiempo, narrativa e historia* (Buenos Aires: Prometeo).
- Crowley, P.** (2003), “Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography”, *Paragraph*, 26(3): 1-12.
- Dilthey, W.** (1978), *El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Gusdorf, G.** (1991), “Condiciones y límites de la autobiografía”, *Anthropos*, 29: 9-18.
- Heidegger, M.** (1997), *Ser y tiempo* (Santiago: Editorial Universitaria).
- Lejeune, P.** (1994), *El pacto autobiográfico* (Madrid: Megazul-Endymion).
- Lénárt-Cheng, H.** (2016), “Ricoeur and the ‘Particular’ Case of Autobiography”, *a/b: Autobiography Studies*, 31(2): 355-372.
- Lythgoe, E.** (2010), “Paul Ricoeur y la representación histórica”, *Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica ALEA*, 8: 29-76.
- Lythgoe, E.** (2021), “El problema de la identidad colectiva en el pensamiento de Paul Ricoeur”, en O. Acha, D. Brauer, F. N. Martín y A. Ratto (2021) (eds.), *Las identidades colectivas entre los ideales y la ficción: estudios de filosofía de la historia* (Buenos Aires: Prometeo, 87-100).

¹⁰ Al respecto resulta más claro el planteo de Carr (2011: 205 y ss.). En lo referente a la obra de Ricoeur, cfr. Lythgoe (2021: 96).

- Popkin, J.** (2005), *History, Historians, & Autobiography* (Chicago: Chicago University Press).
- Ricoeur, P.** (1988), “L’identité narrative”, *Esprit*, 140/141: 295-304.
- Ricoeur, P.** (1995), *Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico* (Buenos Aires: Siglo XXI)
- Ricoeur, P.** (1996), *Tiempo y narración III: el tiempo narrado* (Buenos Aires: Siglo XXI)
- Ricoeur, P.** (1997), “Sobre un autorretrato de Rembrandt”, *Cuaderno Gris*, 2: 23-24.
- Ricoeur, P.** (2004), *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Ricoeur, P.** (2006a), *Sí mismo como otro* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Ricoeur, P.** (2006b), *Caminos del reconocimiento: tres estudios* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Ricoeur, P.** (2006c), “La vida: un relato en busca de narrador”, *Ágora – Papeles de filosofía*, 25(2): 9-22
- Ricoeur, P.** (2007), *Autobiografía intelectual* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Ricoeur, P.** (2008), *Tiempo y narración II: configuración del tiempo en el relato de ficción* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Sacks, O.** (1985), *The Man who Mistook his Wife for a Hat* (London: Duckworth).
- Schechtman, M.** (1997), *The Constitution of Selves* (Ithaca: Cornell University Press).
- Sheringham, M.** (1993), *French Autobiography: Devices and Desires. Rousseau to Péric* (Oxford: Clarendon Press).
- Strawson, G.** (2004), “Against Narrativity”, *Ratio (new series)*, 17(4): 428-452.

I 85

Recibido: 08-04-2022; aceptado: 22-11-2022

Pensar la *bios* en la autobiografía: elementos biológicos de la experiencia del yo

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”

Universidad de Buenos Aires

Universidad Pedagógica Nacional

I 87

DOI: 10.36446/rlf2023352

Resumen: Me propongo abordar algunas precondiciones biológicas del discurso autobiográfico. Seguiré algunas interrogaciones de John Paul Eakin sobre la interrelación primaria, previa al discurso retrospectivo, entre narrativa del yo, experiencia personal y cuerpo propio. Tres autores prestan especial atención a estas precondiciones materiales de la autobiografía: Stacy Alaimo, con su noción de “memorias materiales”; Catherine Malabou, con sus estudios sobre la relación entre filosofía y neurociencias; y Antonio Damasio, con su concepción estratificada y compleja del yo neuronal, que incluye un nivel autobiográfico. Voy a sostener que el imperativo de construir una identidad narrativa es existencial o vital antes que textual, y que surge de la experiencia encarnada, mediada neurofisiológicamente, de ser un yo.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

Palabras clave: identidad personal, biología, autobiografía.

Thinking Bios in Autobiography: Biological Elements of the Experience of the Self

Abstract: I intend to address the biological preconditions of autobiographical discourse. I will follow some questions by John Paul Eakin about the primary relation, prior to retrospective discourse, between the narrative of the self, personal experience and the body. Three authors pay special attention to these material preconditions of autobiography: Stacy Alaimo, with the notion of “material memories”; Catherine Malabou, with her studies on the relation between philosophy and neuroscience; and Antonio Damasio, with his stratified and complex conception of the neuronal self, which includes an autobiographical level. I will argue that the imperative to construct a narrative identity is existential or vital rather than textual, and that it arises from the neurophysiologically mediated, embodied experience of being a self.

Key-words: personal identity, biology, autobiography.

88 |

Ahora hay yoes. Hubo un tiempo, hace millones (o miles de millones) de años, cuando no había ninguno, al menos ninguno en este planeta. Así que tiene que haber, como una cuestión de lógica, una historia real que contar sobre cómo llegaron a existir criaturas con yo
Daniel Dennett

1. Introducción: experiencia, cuerpo, narración

En su estudio sobre la referencia en autobiografía, John Paul Eakin (1992) elabora una *tensión triple*, una articulación de tres instancias, entre los problemas de la *experiencia*, el *discurso* y el *cuerpo*. Debate con algunas interpretaciones estructuralistas que, en la estela de Roland Barthes, niegan que la autobiografía tenga por referencia la experiencia vivenciada. Sostiene que la experiencia de vida de las personas tiene dimensiones autobiográficas intrínsecas y primarias. Vivir y narrar la propia historia son actividades correlativas. El texto autobiográfico, entonces, no habita un dominio autónomo completamente separado de la experiencia encarnada, porque esa propia experiencia es, en cierta forma, autobiográfica

en primer lugar. Tiene una constitución narrativa. La articulación entre *narratividad* y *experiencia* se relaciona, a su vez, con la dimensión *corporal* de la autobiografía. Este discurso se refiere siempre a la vida del cuerpo propio, a una experiencia *encarnada* de la subjetividad irreductible a la mediación textual. Esa dimensión corporal está siempre presupuesta, implícita, en el discurso autobiográfico, incapaz de eludir la referencia al cuerpo propio, que es sede de la experiencia de vida y objeto de la articulación narrada. La autobiografía tiene una referencia extratextual esquiva, pero insoslayable, en el cuerpo.

¿Cómo aparece el cuerpo en la autobiografía? ¿Qué puntualizaciones no triviales pueden hacerse sobre la autobiografía desde una teoría de la subjetividad incorporada de base biológica? Voy a abordar estas preguntas desde tres consideraciones biológicamente informadas sobre las narrativas del yo en primera persona: las *memorias materiales* de la teórica feminista Stacy Alaimo, la *plasticidad neuronal* en la filósofa Catherine Malabou y el *yo autobiográfico* del neurólogo Antonio Damasio. Voy a proponer que una *mirada biológica de la subjetividad encarnada* ilumina las preguntas de Eakin sobre la relación entre discurso, experiencia y cuerpo. La experiencia *corporal* de los sujetos tiene dimensiones narrativas. Sin embargo, este carácter ya-narrativo de la experiencia subjetiva no implica un yo sustancial originario, unitario y continuo, que se pueda postular como fundamento del discurso. Por el contrario, el yo mediado biológicamente es vulnerable y codependiente (Alaimo); opaco para sí mismo y constituido por procesos inconscientes (Malabou); y complejo, estratificado y procesual (Damasio).

1 89

Una consideración sobre los aspectos biológicos de la autobiografía permite superar la dicotomía abstracta, unilateral, entre *experiencia* y *narrativa*. No hay, como veremos, una experiencia primaria inenarrable, no estructurada y vacía de determinaciones, de una parte; y un orden del discurso completamente ajeno a la experiencia, cerrado sobre sí mismo, que invente una narrativa del yo como puro artefacto del texto, de la otra. La experiencia del cuerpo propio es ya narrativa. En ella se delinea un *yo material* previo a la retrospectiva escrita. A lo largo del trabajo intentaré mostrar que el yo es un proceso relacional, emergente y narrativo, compuesto de múltiples estratos o niveles, donde los procesos homeostáticos básicos que sostienen la vida orgánica se articulan con los procesos sociales, las redes simbólicas y las interacciones ambientales para constituir la subjetividad incorporada y ampliada. El discurso autobiográfico agrega una articulación reflexiva a ese conjunto de procesos anidados cuya base es la historia del cuerpo propio. Es continuo con ellos, por lo que no hay una oposición abstracta entre experiencia primaria y narrativa autobiográfica.

2. Eakin: cuerpo y narración

En este apartado voy a precisar el problema a abordar en los términos planteados por Eakin. *Touching the World* es un estudio sobre la referencia en la autobiografía. El libro comienza con una discusión del discurso autobiográfico en el pensamiento de Roland Barthes, que (siempre según Eakin) mantiene dos tesis dispares pero correlativas. Por un lado, el discurso autobiográfico es autocontenido y no remite a nada externo; por el otro, al nivel del *cuerpo* y la *experiencia*, el flujo de la conciencia es continuo, inenarrable y no admite aprehensión discursiva. Entonces parece que la autobiografía se desgrana en una narrativa de dos sujetos, un sujeto intratextual, que es un mero “efecto del lenguaje”, y un sujeto de la experiencia encarnada o corporal, que “tiene existencia más allá del lenguaje y que el lenguaje fracasa en expresar” (Eakin 1992: 8).¹ La autobiografía, entonces, sería un discurso de referencia perdida o imposible, una ficción retrospectiva cuyo objeto, la experiencia encarnada de la vida del yo, no sería recuperable en el dispositivo lingüístico de la narración.

Para Eakin, esta dualidad fuerte de experiencia y lenguaje, de vivencia encarnada y narratividad, fracasa a la hora de explicar la fidelidad pretendida del discurso autobiográfico:

90 |

¿Por qué, bien podríamos preguntarnos, si sus pretensiones de referencia han sido expuestas como una ilusión, la autobiografía como una especie de lectura y escritura continúa e incluso prospera? ¿Por qué no colapsamos simplemente la autobiografía en las otras literaturas de ficción y acabamos con ella? (1992: 27).

La autobiografía es un “arte referencial”, donde la invención convive con una pretensión de autenticidad o fidelidad a lo vivido. Esta pretensión de fidelidad no parece explicable en un marco dicotómico que opone vivencia incorporada y narración lingüística de manera tajante y excluyente.

En el capítulo final, Eakin aborda el problema desde el punto de vista de la *corporalidad autobiografiada*. El cuerpo propio es el eslabón perdido que anuda las dimensiones narrativas y experienciales de la autobiografía. Este cuerpo es a la vez sujeto o sede de la experiencia de vida que se narra y objeto o referente de la narrativa textual. Esto, sin embargo, no significa

¹ A lo largo de todo el artículo, las citas referidas a ediciones en inglés son de traducción propia.

que haya una identidad inmediata o una correlación transparente entre la experiencia vivida y la narración autobiográfica. Significa, más limitadamente, que la escritura autobiográfica se agrega, con todas sus mediaciones discursivas, a una experiencia siempre ya narrativa del propio cuerpo. Las dimensiones somáticas del yo soportan y atraviesan esa experiencia narrada. No hay una oposición binaria entre experiencia y narratividad, porque la experiencia primaria del yo es narrativa desde el punto de partida.

(...) Hablé del yo como metáfora y de la autobiografía, en consecuencia, como metáfora de una metáfora. Nuestras asociaciones con la metáfora, sin embargo, nos impulsan con demasiada facilidad a entenderla en sentido estricto como un fenómeno exclusivamente lingüístico y literario. En este último capítulo quiero argumentar que *las principales metáforas a gran escala de la autobiografía, el yo y su historia, juegan un papel principal en la conducción de la experiencia antes de que lleguen a servir, secundaria y derivativamente, como representaciones de la experiencia en los textos* (Eakin 1992: 181, cursivas originales).

“El yo y su historia”, en otras palabras, no son meros constructos literarios. Con anterioridad a la escritura autobiográfica, operan como estructuras primarias que moldean la vivencia del sujeto. El yo narrativo es una dimensión de la experiencia vivida misma, que se plasma en el cuerpo antes del artificio literario que relata retrospectivamente. Esta perspectiva encarnada se pone de manifiesto cuando el *organismo vivo* es objeto explícito de la consideración autobiográfica. Eakin menciona dos ejemplos al respecto: el cuerpo intersex (entonces clasificado como hermafrodita) de Herculine Barbin, citado al pasar, y el caso de una lesión en la pierna del neurólogo Oliver Sacks, que es más desarrollado por el autor. Sacks narra la historia de una lesión neuromuscular severa e incapacitante, sufrida durante una expedición a las montañas, y su posterior recuperación. El yo, sostiene Sacks, es primaria y fundamentalmente un *yo incorporado*, que se experimenta a sí mismo permanentemente y reconfirma a cada paso un esquema propioceptivo del cuerpo. La pérdida de sensibilidad en la pierna dañada no es un accidente externo a la biografía del yo, sino una afección íntima que inhiere en los estratos basales de la identidad subjetiva. “Las consecuencias de la muerte neurológica de la pierna de Sacks son, en consecuencia, directas y devastadoras para su sentido de identidad: la lesión ‘no es solo una lesión en mi músculo, sino una lesión en mí’” (Sacks citado por Eakin 1992: 185). La lenta recuperación del movimiento y la sensibilidad de la pierna implica una experiencia de restitución de la identidad, una lenta reconstrucción de una integridad yoica dañada por la lesión orgánica, lo que “confirma los fundamentos terrenales, corporales, de la yoidad” (*ibid.*).

I 91

El yo corporal, por lo general más presupuesto que tematizado explícitamente en el discurso autobiográfico, no puede remitirse al reino de la biología muda. No es un soporte mecánico externo a la identidad. Es un entramado de dimensiones narrativas y orgánicas interrelacionadas en el nivel de la experiencia primaria. El yo que se dibuja en esa interrelación no es una sustancia unitaria, estable y separada del entorno, pero tampoco es un producto disperso del texto o de los códigos lingüísticos. Se trata de una continuidad imaginada de la experiencia del propio cuerpo. Se refiere siempre a la *vida del cuerpo en el tiempo*, y depende de mecanismos neuronales relacionados con la memoria y la percepción interna. Eakin vuelve sobre algunos planteos de Sacks en torno a pacientes con lesiones neuronales graves, que obturan seriamente la memoria. Estos pacientes son verdaderos “sujetos humanos”, incapaces de reconstruir narrativamente la propia experiencia o de darle un sentido de continuidad. Sus experiencias son “manojos de sensaciones” sin principio unificador (1992: 188). La terrible ausencia de una *narrativa autorreferencial sobre la continuidad del cuerpo propio* impide el reconocimiento de una subjetividad y una identidad personal en sentido pleno. La narratividad, por lo tanto, es una dimensión *encarnada* de la *experiencia de la propia subjetividad* desde el punto de partida. “Cada uno de nosotros construye y vive ‘una narrativa’, esa narrativa es nosotros, nuestra identidad” (Eakin 1992: 189). El acto de invención autobiográfico es más un *imperativo existencial* que un gesto literario. La experiencia de ser un cuerpo es intrínsecamente narrativa.

92 |

Lo anterior, claro, no significa que el acto autobiográfico logre una recolección transparente, sin distorsiones, del pasado tal y como fue vivido. El acto de narrar la propia identidad se hace siempre en presente, y se despliega con los sesgos propios de la perspectiva temporal que asumimos *cada vez*. No nos narramos de la misma manera en la adolescencia que en la adultez, incluso cuando narramos los mismos hechos y las mismas experiencias pasadas. La mirada retrospectiva siempre estructura, ordena y totaliza lo pasado a la luz de episodios posteriores que modifican su significación y valencia. Pero ese proceso de estructuración no se da entre un flujo de la experiencia inenarrable y un acto literario de narrativización. Por el contrario, narramos nuestra vida como una función dinámica de la propia experiencia incorporada en primer lugar. Los sesgos, las omisiones y las perspectivas parciales del *discurso* autobiográfico son, por lo tanto, *continuos* con los sesgos *existenciales* de la identidad narrativa reconstruida cada vez en el acto primario de la vida.

El trabajo de Eakin dialoga con autores que enfatizan el carácter preinterpretado, ya-narrativo, de la construcción primaria de la identidad, como David Carr o Paul Ricoeur. El autor no profundiza más el vínculo triple entre experiencia, *cuerpo* y narrativa del yo. Es curioso, sin embargo,

que su defensa del carácter ya-narrativo de la experiencia primaria del yo no parte de una consideración hermenéutica o fenomenológica, sino de un planteo *neurológico*, de base biológica. Para Eakin, la experiencia primaria es narrativa *en cuanto concierne al organismo que soporta el yo*. Las dimensiones narrativas, que son parte de la experiencia primaria del yo, y que constituyen su identidad, se montan sobre una dimensión básica de la *experiencia del cuerpo propio*, que tiene condiciones orgánicas tanto como fenomenológicas.

En los apartados que siguen voy a retomar la pregunta por la relación entre experiencia, cuerpo y narrativa del yo. Voy a sostener que el carácter narrativo de la identidad personal se construye sobre aspectos materiales del organismo humano. La subjetividad material es compleja, plural e internamente estratificada, así como externamente dependiente. Se constituye en una serie de relaciones sociales y ambientales, es parcialmente plástica y se vincula siempre con dimensiones básicas de la existencia biológica. La narrativa primaria que constituye al yo, sostendré, requiere una consideración filosófica articulada, que integre las dimensiones biológicas y las experiencias en la construcción de la experiencia de vida incorporada.

3. Alaimo: memorias materiales

La primera referencia que voy a analizar en este recorrido por las dimensiones biológicas del discurso autobiográfico es Stacy Alaimo. La autora reivindica una perspectiva “feminista materialista” que busca, desafiando al giro lingüístico, “traer lo material, en especial lo material del cuerpo humano y del mundo natural, al frente de la teoría y la práctica feminista” (Alaimo y Hekman 2008: 1). La teoría feminista busca, hace décadas, desandar algunas dicotomías fuertes del “pensamiento occidental”, que encierran una carga normativa implícita con marcas de género. Las oposiciones naturaleza/cultura, mente/cuerpo y sujeto/objeto tienen una relación no inocente con el par masculino/femenino, que articula relaciones de poder y opresión. En especial desde la teoría *queer*, ese binomio básico de las relaciones de género fue “productivamente desamarrado, disputado y redistribuido” (Alaimo y Hekman 2008: 2). Sin embargo, la teoría feminista mantuvo una oposición binaria todavía sin “desamarrar”: la dicotomía lenguaje/realidad, expresada en otras como *cultura/biología*. La idea misma de un cuerpo real o material, con dimensiones biológicas, ha sido un punto “incómodo” en la teoría feminista.

Producir un feminismo materialista significa, para estas autoras, enfrentarse a los límites del giro lingüístico y el “posmodernismo” como marcos teóricos productivos para el estudio de las formas del género y la subjetividad

sexuada. Estos marcos enfrentan un *impasse* intelectual ante problemas del presente como el calentamiento global o la contaminación ambiental. Reducir estos problemas a construcciones de la performatividad discursiva es intelectualmente improductivo y políticamente improcedente. Ni el organismo sexuado, ni el medio ambiente natural, son meras *superficies de inscripción* inertes y pasivas, sobre las que se desplegarían sin resistencia las operaciones del lenguaje o la cultura. “Irónicamente, aunque ha habido una enorme efusión de estudios sobre ‘el cuerpo’ en los últimos veinte años, casi todo el trabajo en esta área se ha limitado al análisis de los *discursos* sobre el cuerpo” (Alaimo y Hekman 2008: 3, cursivas originales). Este modo de pensar desconoce las potencias *activas y recalitrantes*, irreductibles a la inscripción lingüística, del cuerpo y su ambiente, o de la existencia material en general.

Los estudios ambientales muestran que hay dimensiones situadas, históricas y contingentes de la vida incorporada en el entorno ambiental. La transformación, disrupción y modificación técnica del medio requiere formas de elucidación teórica y politización intensa que no pueden resolverse en marcos teóricos centrados en el discurso. Se abre entonces una dimensión política de la experiencia que remite a los aspectos frágiles, contingentes y vulnerables de la existencia *orgánica y biológica* de los seres humanos. La vida natural no es una superficie pasiva sobre la que la cultura o el discurso despliegan su acción. Tiene dimensiones activas, dinámicas y contingentes. “La naturaleza es más que una construcción social pasiva, y es en cambio una fuerza agencial que interactúa con y cambia los otros elementos” (Alaimo y Hekman 2008: 7). Se impone estudiar las interrelaciones situadas y disputadas de cultura, discurso, tecnología, biología y ambiente, sin privilegiar a uno de esos elementos por sobre los demás, y sin separar polos puramente activos de otros puramente pasivos en la mezcla.

En *Bodily Natures* (2010) Alaimo investiga el “yo material”, que no puede reducirse a dimensiones discursivas, pero tampoco es una unidad sustancial íntima, separada del contexto. Este yo “no puede ser desligado de redes que son simultáneamente económicas, políticas, culturales, científicas y sustanciales”; se encuentra en un “paisaje de incertidumbre” cuya materia es, fundamentalmente, *ambiental* (Alaimo 2010: 20). El yo material tiene una subjetividad extendida. No se constituye en la interioridad de la conciencia, pero tampoco es un artefacto del texto. Las redes que lo constituyen son simbólico-materiales, articulan prácticas, relaciones de poder, tecnología y medio ambiente.

En los *Diarios del cáncer*, Audre Lorde pone de relieve una narrativa de la salud ambiental centrada en el organismo. Se trata de una *memoria material*, donde el ejercicio feminista de sensibilización o concientización, centrado en la experiencia en primera persona como mujer negra, adquiere dimen-

siones *viscerales e incorporadas* explícitas. Estas dimensiones incorporadas, sin embargo, no se pueden reconstruir solamente en primera persona. Implican un doble *descentramiento material* del sujeto. Primero, el yo material es relacional, vulnerable y co-dependiente. Emerge de redes simbólico-materiales que lo atraviesan, pero también lo trascienden. Se constituye en una trama de relaciones e interdependencias biológicas y técnicas. Segundo, las memorias materiales exigen un juego de *intercambio de perspectivas*, que pone en diálogo la primera persona y sus vivencias, con un conocimiento científico y técnico sobre el organismo, que solo es posible en tercera persona. Es un yo encarnado con dimensiones orgánicas y biológicas opacas para la primera persona.

El yo material se construye en las “interconexiones entre el cuerpo y el ambiente, que ponen al cáncer como un asunto de justicia feminista, antirracista y ambiental” (Alaimo 2010: 86). Inhiere en redes de interdependencia extendidas cuya sustancia es tanto biológica como intersubjetiva. Se trata de “relacionalidades vívidas” donde cuerpo y ambiente se interpenetran, y el organismo propio se revela como una entidad abierta, en continua interacción dinámica con el medio.

Dada su base orgánica, las memorias materiales incluyen pero exceden la dimensión fenomenológica. Implican una ocupación autobiográfica con el conocimiento científico de tercera persona. Se fijan en aspectos de la experiencia personal cuyas condiciones de inteligibilidad no se dan en la experiencia misma. Esto reabre el debate sobre la experiencia en el feminismo, que remite a una clásica intervención de Joan Scott. En su artículo “The evidence of experience” (1991), Scott pone de relieve el carácter lingüístico, preconstituido discursivamente, de la “experiencia de las mujeres”. La experiencia no es un sustrato transparente y originario de la subjetividad íntima, sino una forma de manifestación de mediaciones culturales opacas, no siempre evidentes a la vivencia, constituidas por el discurso. Las memorias materiales radicalizan esta perspectiva en sentido materialista: se fijan en la mediación opaca de la *existencia orgánica*, y no solo del *discurso*. El organismo biológico precede, enmarca y explica en parte la experiencia subjetiva del cuerpo propio. Requiere un conocimiento de tercera persona que es irreductible a la experiencia.

I 95

[La memoria material] incorpora información científica y médica para dar sentido a la experiencia personal. Mientras que Joan Scott sostiene que la “experiencia” no puede entenderse separada de los discursos que constituyen los sujetos, haciendo así “la pregunta” “¿cómo analizar el lenguaje?” (34), en las memorias materiales, la pregunta se convierte en cómo entender la sustancia misma del yo. En otras palabras, las memorias materiales enfatizan que

la experiencia personal no se puede considerar directamente, no solo porque el discurso da forma a la experiencia, *sino también porque la comprensión del yo como una entidad material, transcorpórea y siempre emergente a menudo exige los conocimientos especializados de la ciencia* (Alaimo 2010: 87, cursivas agregadas).

El yo, como articulación emergente en una red de interdependencias materiales, no es transparente para sí mismo. Su sustancia excede la consideración fenomenológica. El ejercicio de la autobiografía, como se plasma en las memorias materiales, demanda en parte una explicación científico-natural de los procesos objetivos que constituyen al *organismo biológico* que sostiene al *cuerpo experimentado*. El yo de la autobiografía aparece, entonces, relacional, no idéntico a sí mismo, constituido por el mundo exterior, en una trama de relaciones en gran medida inconsciente. Esta condición relacional y opaca del yo es tanto material como simbólica, en un contexto histórico marcado por los riesgos ambientales, la contaminación y la disrupción técnica de las formas de vida heredadas. “El sentido de individualidad se transforma por el reconocimiento de que la sustancia misma del yo está interconectada con vastos sistemas biológicos, económicos e industriales que nunca pueden ser mapeados o comprendidos por completo” (Alaimo 2010: 95). El yo material intenta narrar, en clave autobiográfica, la vulnerabilidad del propio organismo, poniendo en relación la vivencia encarnada con el conocimiento objetivo, siempre limitado y falible, de la propia biología. Es un yo relacional, abierto al contexto y en parte opaco para sí mismo, inserto en mediaciones tanto discursivas como materiales.

96 |

4. Malabou: plasticidad neuronal e historia personal

El feminismo material de Alaimo abre una primera puerta para reconstruir las dimensiones biológicas de la autobiografía. Las memorias materiales se refieren a los procesos orgánicos que sostienen y enmarcan la experiencia vivenciada, pero que no pueden deducirse de ella ni son transparentes a la conciencia. Estas memorias ponen de manifiesto la *opacidad fenomenológica* del cuerpo viviente, que necesita narrarse su vida incorporando un conocimiento de tercera persona irreductible a la experiencia encarnada. En este apartado voy a continuar la interrogación sobre el yo material a partir de algunos pasajes del pensamiento de Catherine Malabou. La filósofa se dedicó por muchos años a estudiar la obra de Hegel, que interpretó a partir del concepto de *plasticidad*, en una lectura influenciada por Jacques Derrida. Hacia 2004 dio un vuelco neurocientífico a su trabajo, y ha producido tal vez el mayor cuerpo teórico relacionado con las

neurociencias en la filosofía continental. Voy a detenerme en uno de sus varios libros sobre el problema: *What Should We Do with Our Brain?* (2008), donde sienta las bases de una filosofía de la subjetividad incorporada de base biológica. Propone una indagación sobre las dimensiones neuronales plásticas que subyacen a la historia personal del yo.

Malabou propone un encuentro entre filosofía y neurociencias mediante una analogía con el pensamiento de Marx. Parte de una cita, en verdad, apócrifa: “los seres humanos hacen su historia, pero no saben que la hacen” (2008: 1).² Continuando con la cita apócrifa, Malabou sostiene que *los seres humanos hacen su propio cerebro, pero no saben que lo hacen*. La conciencia del cerebro, de sus procesos formativos, de su naturaleza tanto orgánica como biográfica, ha permanecido ajena al campo de la filosofía, al menos continental. En las últimas décadas, las neurociencias produjeron importantes descubrimientos empíricos sobre el cerebro humano, ligados al estudio de los neurotransmisores, al desarrollo de técnicas como la resonancia magnética o la tomografía computada, etc. Pero no ha habido una suficiente traducción del lenguaje neurocientífico al de la filosofía. Como resultado, el “hombre neuronal” del siglo XXI es todavía un extraño frente a su propio cerebro. Las preguntas normativamente cargadas sobre la identidad personal, que aparecen inevitablemente en el estudio neurológico de los seres humanos, no pueden ser respondidas solo por las ciencias. Requieren una perspectiva filosófica. A la vez, la reflexión filosófica sobre la subjetividad y la agencia no puede continuar en términos especulativos puros, ajenos a los cambios científicos. Se impone, entonces, preguntarnos *qué deberíamos hacer con nuestro cerebro*, o desarrollar una interrogación filosófica sobre el conocimiento neurocientífico acumulado en las últimas décadas.

I 97

El cerebro es objeto posible de una interrogación filosófica en virtud de su *plasticidad*. En términos biológicos amplios, la plasticidad es la capacidad del organismo para alterar sus propiedades y su comportamiento a partir de cambios en el ambiente. En términos neuronales, se refiere a la capacidad del sistema nervioso para modificarse y reestructurarse, creando nuevas conexiones y disposiciones a partir de la interacción con el medio. La plasticidad neuronal explica varias facultades de los humanos y otros animales, como la capacidad de aprendizaje o la modulación de la conducta a partir de la experiencia. Los seres humanos nos caracterizamos por una gran variabilidad de la conducta, tanto entre individuos como entre cul-

² La referencia apócrifa podría ser una composición de dos expresiones efectivas de Marx. “Los hombres hacen su historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, en condiciones elegidas por ellos mismos”, que corresponde a *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (2003: 10), por una parte; “no lo saben, pero lo hacen”, que corresponde a *El capital* (2010: 90), por la otra.

turas. Esa variabilidad es posible gracias a la enorme plasticidad cerebral de la especie. El desarrollo del cerebro es en gran medida *epigenético*: no está completamente determinado por un “programa genético” heredado, sino que se modula de manera contingente a partir de la historia singular de cada organismo. El cerebro tiene una estructura y desarrollo cambiantes, individualizados y situados. Sus características dependen (dentro de límites) de la historia singular de cada organismo, por lo que presenta variaciones importantes entre culturas e individuos.

Los seres humanos moldeamos nuestro cerebro a lo largo de la experiencia de vida. Malabou distingue cuatro instancias de plasticidad neuronal: la *plasticidad del desarrollo* en el embrión y el niño, la plasticidad de la *modulación sináptica* en toda la vida del organismo, la plasticidad *postlesional* o capacidad de reparación de las neuronas dañadas y la plasticidad *explosiva* o la posibilidad de que el cerebro sufra pérdidas irreparables que aniquilen su forma total o parcialmente (2008: 4). El sistema nervioso es más plástico en etapas tempranas de desarrollo, pero retiene esta facultad a lo largo de toda su existencia. La eficacia sináptica, la rapidez y efectividad de ciertas conexiones neuronales, crece o decrece a partir de los hábitos y las experiencias repetidas de cada organismo. Esto explica que nuestros cuerpos pueden aprender nuevos conceptos y habilidades a lo largo de su existencia. El trabajo de aprendizaje, con sus componentes de hábito y entrenamiento, implica un reforzamiento de algunas conexiones neuronales en detrimento de otras. El incremento de eficacia de las sinapsis de uso frecuente explica un proceso de *individuación neuronal* que moldea la singularidad de cada cerebro. Un pianista y un matemático, por ejemplo, tienen cerebros (limitadamente) diferentes a partir del entrenamiento, la experiencia y la especialización. Ahora bien, este mecanismo de individuación histórica del cerebro no concierne solo a las habilidades y oficios, sino a *la identidad personal como tal*.

98 |

Pero obviamente no es solo el “oficio” o la “especialidad” de una persona lo que importa aquí. Está en juego toda la identidad del individuo: su pasado, su entorno, sus encuentros, sus actividades; en una palabra, la capacidad que tiene nuestro cerebro —todos los cerebros— para adaptarse, para incluir modificaciones, para recibir choques y para crear de nuevo a partir de esta misma recepción. Es precisamente porque, contrario a lo que normalmente pensamos, el cerebro no está ya hecho, que debemos preguntarnos qué debemos hacer con él, qué debemos hacer con esta plasticidad que nos hace, precisamente en el sentido de una obra: escultura, modelado, arquitectura (Malabou 2008: 7).

En la modulación de las sinapsis nerviosas se pone en juego la interacción entre libertad y determinismo, entre la actividad autónoma del indi-

viduo, sus experiencias, y el programa genético heredado. Malabou propone un sistema de articulaciones entre filosofía y neurociencias, que habilita una reflexión sobre la posible autonomía personal del “hombre neuronal”. Este sistema de articulaciones conduce a un enriquecimiento recíproco, donde ni la filosofía, ni las neurociencias, quedan intactas. Por un lado, “la tesis de la continuidad entre lo neuronal y lo mental no puede, obviamente, ser un postulado estrictamente científico” (2008: 56). No es claro que se pueda *probar empíricamente* la correlación entre las propiedades fenomenológicas de la conciencia y las propiedades físicas del sistema nervioso central. La búsqueda de correlatos neuronales de la conciencia aparece como un postulado metateórico para un programa de investigación científica. Es una presunción ontológica supuesta en la investigación empírica. Al mismo tiempo, las *ganancias explicativas* de este programa de investigación neuronal son importantes, significativas y la filosofía no puede desconocerlas.

[Este programa] es indiscutiblemente, pensemos lo que pensemos, la expresión de un verdadero avance: nos ha permitido acercarnos a fenómenos como la memoria, la percepción, el aprendizaje –incluso a problemas psíquicos y conductuales– cada vez con mayor precisión y objetividad. De manera más general, constituye un nuevo acercamiento al sujeto al afirmar la existencia de un “yo neuronal” (Malabou 2008: 56).

I 99

El diálogo entre filosofía y neurociencias, en otras palabras, enriquece a las dos disciplinas. Del lado de las neurociencias, aporta una clarificación reflexiva al programa de búsqueda de correlatos neuronales de la conciencia subjetiva, con sus inevitables presunciones ontológicas, sus categorías implícitas, etc. Del lado de la filosofía, exige una reconsideración de la teoría del sujeto. Se trata de reconciliar el estudio filosófico de la subjetividad incorporada, con sus dimensiones agenciales y hasta hermenéuticas, con las ciencias biológicas, que se ocupan del organismo que subyace a y soporta la subjetividad.

5. Yo neuronal

Las neurociencias son importantes para la filosofía (y para el estudio filosófico de la autobiografía) porque modifican nuestra manera de entender la subjetividad, en el punto de transición entre la biología y la historia. El “yo sináptico” es el momento basal de esa transición, mediante la cual una entidad biológica se vuelve histórica en un proceso de autotransformación e incluso autonegación plástica. Las capas superiores de

la identidad, que incluyen el yo autobiográfico (del que me ocuparé en el apartado siguiente), se montan sobre procesos de regulación orgánica básicos en los que es posible reconocer un *protoyo* que se refiere a la continuidad homeostática del organismo. Si las personas nos experimentamos como sujetos unitarios y continuos a lo largo de nuestra vida psíquica, y nuestra experiencia consciente no se desgrana en una sumatoria inconexa de vivencias puntuales sin relación, ello se debe *primero* al registro del rango homeostático del cuerpo.

“¿Cómo surge una persona con una personalidad coherente, un conjunto bastante estable de pensamientos, emociones y motivaciones? ¿Por qué los sistemas no aprenden cosas diferentes y atraen nuestros pensamientos, emociones y motivaciones en diferentes direcciones? ¿Qué es lo que los hace trabajar juntos, en lugar del hombre como una multitud ingobernable?” Es el “yo”, incontestablemente, lo que permite este agrupamiento y vinculación. (LeDoux citado por Malabou: 58).

100 |

La continuidad experiencial del yo, objeto de incontables discusiones en la historia de la filosofía, es también un problema de investigación neurológica. En este campo, se relaciona con patrones de continuidad orgánica. El *protoyo* se refiere al continuo *mapeo cerebral del estado del organismo*. Se construye sobre los elementos evolutivamente más arcaicos del sistema nervioso, que no están dirigidos a la percepción de objetos externos sino a la regulación de la homeostasis corporal. La continuidad del *protoyo* se relaciona con el limitado espectro de estados internos que tolera el organismo para funcionar: cierto rango de temperaturas, cierta concentración de iones, cierto umbral de acidez en el líquido extracelular, etc. El cerebro humano (como el de varios otros animales) mapea continuamente el estado del organismo, produciendo una continua evaluación del propio cuerpo en relación con un rango de patrones homeostáticos prescriptos por la funcionalidad biológica. La continuidad homeostática es, entonces, la piedra basal de la continuidad del yo.

Curiosamente, el *protoyo* es *fundamentalmente inconsciente o no consciente*. Remite a procesos de regulación orgánica que interactúan continuamente con el cerebro, pero que no son accesibles a la primera persona. Los procesos mentales de orden superior, signados por el acceso consciente, se erigen sobre el dinamismo básico de regulación inconsciente, pero vinculado con el sistema nervioso y las imágenes que este produce sobre el organismo. Los procesos mentales o psíquicos no accesibles a la consciencia empiezan en el mapeo del organismo, realizado por el cerebro al nivel del *protoyo*.

Para Malabou, en este punto aparece una *discontinuidad en la agregación de mecanismos*, que permite la transición de la naturaleza orgánica a la historia subjetiva. El pasaje de lo neuronal a la mente *consciente*, o la emergencia de una subjetividad reflexiva en la vida biológica, se produce por la interrupción dinámica de la continuidad homeostática del organismo. El yo consciente, capaz de un discurso autobiográfico, es posible porque el organismo es algo más que un patrón repetido de regulación homeostática. El punto de *transición entre determinismo y libertad* (Malabou 2008: 30) se da cuando el yo debe reconstituir su identidad frente a los cambios, los accidentes y las rupturas imprevistas producidas en la interacción con el entorno.

La plasticidad del yo, que supone que simultáneamente recibe y se da su propia forma, implica una escisión necesaria y la búsqueda de un equilibrio a partir de la presentación de la constancia (básicamente, la autobiografía) y la exposición de esta constancia a los accidentes, al exterior, a la alteridad en general (la identidad, para perdurar, debe paradójicamente alterarse o accidentalizarse) (Malabou 2008: 71).

El yo neuronal, en otras palabras, da lugar a un yo personal, con una identidad dinámica que se va formando en el proceso de la vida, porque la experiencia del sujeto no tiene continuidad plena. Se expone a accidentes, alteraciones y quiebres, al contacto con un afuera que no se explica en un programa genético y que no está predeterminado. La homeostasis orgánica es precondition de la creación dinámica de la identidad subjetiva, pero no la agota. La identidad de la persona surge por el proceso de *reconstitución del yo* ante la experiencia de lo negativo, ante los quiebres y accidentes que interrumpen la homeostasis en el intercambio con el medio. El sujeto personal es producto de una “negatividad orgánica”, de una reconstrucción ante rupturas. En el nivel del organismo, se produce una dialéctica de *aniquilación y la reconstitución de la forma*, un constante re-elaborar de los mapas cerebrales a partir de accidentes y novedades, que quiebran la continuidad homeostática y exigen una reconstrucción propiamente *subjetiva* de la identidad. De esa dialéctica de aniquilación y reconstitución surge la posibilidad de una personalidad autónoma, obligada a respetar las demandas de homeostasis del organismo, pero capaz de transformarse y alterarse a sí misma a partir de la experiencia vivida. “La conformación histórico-cultural del yo solo es posible en virtud de esta economía primaria y natural de la contradicción” (Malabou 2008: 72) que expone la identidad a quiebres, y por lo tanto a la necesidad de una reconstitución retrospectiva que emerge cada vez del encuentro con lo accidental, lo externo y lo contingente.

En resumen, para Malabou, el protoyo de orden sináptico es el proceso biológico básico sobre el que se construye la identidad personal. Remite al continuo mapeo que realiza el cerebro sobre el estado del cuerpo. Es un protoyo porque no genera imágenes conscientes. Se trata de un proceso neuronal-mental no consciente en virtud del cual el organismo produce un continuo registro de su situación interna, del estado de las vísceras, etc. Las formas “superiores” del yo, que emergen con la cultura simbólica y la conciencia autobiográfica, se basan en este proceso de regulación homeostática fundamental, pero lo exceden. Remiten a las rupturas de la continuidad homeostática producidas en el encuentro no predeterminado con el medio, y al trabajo (mediado simbólicamente) de reconstitución de la propia identidad en un proceso de autohistorización reflexiva. Estas formas superiores del yo suponen, por lo tanto, la síntesis de continuidad homeostática y ruptura accidentada. “La ‘cadena’ que lleva de la vida elemental a la autonomía de un yo libre, capaz no solo de integrar las perturbaciones que llegan del exterior sin disolverse, sino también de crearse a sí mismo a partir de ellas, de hacer su propia historia, es un movimiento lleno de turbulencia” (Malabu 2008: 75). Hay una *discontinuidad en la continuidad*, una *negatividad natural* de la vida del propio organismo, que hace posible la autonomía personal en el marco de los imperativos biológicos de regulación homeostática. La construcción de la identidad personal, desde una perspectiva informada biológicamente, es un proceso de “formación y explosión” del sistema nervioso, que se expone siempre a una tensión básica entre el imperativo de la homeostasis y el dinamismo del encuentro con lo accidental. La persona autónoma es el proceso de reconstrucción de la identidad en el encuentro con el accidente.

6. Damasio: historia de la mente y vida orgánica

A continuación voy a profundizar sobre la noción de *protoyo*, que Malabou toma del neurólogo Antonio Damasio. Me voy a centrar en su libro *Self comes to Mind* (2010), posterior a la escritura de *What Should We do with our Brain?* (2008). En este libro, el investigador portugués desarrolla una teoría estratificada del yo cuyo nivel superior es, precisamente, autobiográfico. Sus ideas me permitirán volver a las preguntas de Eakin por el carácter autobiográfico de la experiencia primaria del cuerpo, anterior a la reconstrucción textual o discursiva. También voy a incluir algunas referencias al último libro de Damasio, *Feeling and Knowing* (2021), que clarifica algunos aspectos biológicos fundamentales de la *existencia material de la subjetividad incorporada*.

Para Damasio, la mente consciente y la identidad personal se relacionan fundamentalmente con el fenómeno de la vida. Esta tesis trasciende la constatación trivial de que para tener conciencia es necesario estar vivo. Implica un programa de investigación y una dirección global para el estudio del yo, la agencia y la subjetividad. Estos fenómenos se constituyen en relación con la vida orgánica, que es su tema, contenido y preocupación fundamental. Para Damasio no hay una discontinuidad, una ruptura radical, entre los estratos “superiores” que caracterizan al yo consciente humano, mediado por el discurso y capaz de reflexión autobiográfica, y los procesos más básicos, compartidos con otros seres vivos, ligados al bienestar del organismo. Algunas propiedades características del yo consciente, como la conducta inteligente en relación al ambiente y la actividad dirigida a la propia conservación, aparecen en formas al menos elementales en todos los seres vivos.

Los organismos vivos se caracterizan, desde su origen, por formas de conducta *inteligentes y sensibles al medio* (Damasio 2021: 15). Estas formas básicas de respuesta inteligente se basan en *competencias no explícitas*, en la miríada de habilidades adecuadas al medio que mantienen al organismo como tal, y que son resultado de la selección natural. Para Damasio, la vida biológica implica siempre estructuras funcionales, adecuadas a fines y de tipo conativo. Sin apelar a tesis vitalistas, Damasio piensa la vida como la *unidad de mecanismo y teleología*. Los seres vivos son sistemas físicos que, en virtud de su estructura interna y su organización dinámica, intentan mantener la propia estructura. “La vida es inseparable de una meta aparente: su propio mantenimiento” (2021: 16). Antes de desarrollar sistemas nerviosos, y por lo tanto antes de tener mentes o conciencia, los sistemas vivos más antiguos se caracterizaban ya por una orientación dinámica, producto de su estructura física, dirigida hacia el sostenimiento de la propia forma o hacia la propia subsistencia. La conducta acorde a fines, en relación con un medio, orientada a mantener la propia estructura, propia de la vida como tal, es una *precondición ontológica* de las formas ulteriores de la subjetividad y la agencia. Estas formas ulteriores de la agencia, propias de la cultura simbólica y el yo consciente, se estructuran sobre la base de las formas más básicas de la actividad biológica y las *competencias implícitas* propias de la existencia orgánica.

En la historia evolutiva de la vida, los sistemas nerviosos agregaron *competencias explícitas*, mediadas por imágenes mentales, a las más antiguas competencias implícitas propias de todo organismo. Estos nuevos procesos, evolutivamente más tardíos, no implicaron cancelación ni ruptura radical de sus predecesores biológicos. La regulación de la conducta por imágenes mentales, basada en el desarrollo del sistema nervioso, se agrega a y enreda con los procesos previos de regulación inteligente, pero no explícita, de la conducta.

La mente no se relaciona solo con el sistema nervioso o el cerebro. Se vincula con todo el cuerpo, su ambiente, su conducta y sus necesidades vitales. Surgió sobre la base de las necesidades del organismo en relación dinámica con el ambiente. Es un fenómeno incorporado, activo y extendido, vinculado primero a las exigencias de la existencia orgánica, y solo secundariamente a la cognición o la representación de objetos. Las propiedades fenomenológicas de la mente, las imágenes que esta produce continuamente, se relacionan con las necesidades del organismo y su actividad en un ambiente relevante. Esto significa, también, que es necesario estudiar la mente desde el punto de vista de la unidad orgánica, vital y práctica entre el sistema nervioso, la totalidad del cuerpo, y el ambiente en que este existe.

Cualquier teoría que pase por alto el sistema nervioso para dar cuenta de la existencia de la mente y la conciencia está destinada al fracaso. El sistema nervioso es el contribuyente fundamental para la realización de la mente, la conciencia y el razonamiento creativo que permiten. Pero cualquier teoría que se base exclusivamente en el sistema nervioso para dar cuenta de la mente y la conciencia también está condenada al fracaso (...)

Lo que el cuerpo aporta al matrimonio con un sistema nervioso es su inteligencia biológica fundamental, la competencia no explícita que gobierna la vida a medida que cumple con las demandas homeostáticas y que finalmente se expresa en forma de sentimiento. El hecho de que, en buena parte, el sentimiento solo se realice plenamente gracias a los sistemas nerviosos, no cambia esta realidad fundamental.

Lo que los sistemas nerviosos aportan al matrimonio con el cuerpo es la posibilidad de hacer explícito el conocimiento (Damasio 2021: 20).

Antes que la relación directa, aislada, cerebro-mente, Damasio nos propone pensar la mente como una propiedad del cerebro-en-todo-el-organismo, vinculada al ambiente y a las exigencias del sostenimiento de la vida. La mente es un emergente del cuerpo todo, en su relación activa y extendida con un medio relevante para la supervivencia orgánica. Emerge de la relación activa y selectiva que el organismo mantiene con su mundo circundante. Los seres vivos eran activos antes de poseer mentes, se organizaban de manera dinámica para mantener su propia estructura y forma en un medio. Los sistemas nerviosos evolucionaron sobre la base de esas formas primarias de actividad del organismo, y tienen en esas formas su contenido, soporte y direccionalidad fundamentales. El “tema” de la mente es, desde el origen, la vida y su mantenimiento, la tarea fundamental impuesta por la estructura autopreservadora del organismo.

7. Niveles del yo

Pasemos ahora al estudio del yo. Contra las visiones naturalistas de tipo reduccionista o *eliminativo*, Damasio es inequívoco: el yo no es una ilusión, un epifenómeno ni un mero efecto superficial de procesos biológicos ciegos (2010: 17). Es un proceso de articulación o síntesis de imágenes mentales del organismo, dotadas de cierta unidad y continuidad, que tiene efectos retroactivos sobre la conducta. Cuando desarrolla un yo, el organismo modifica su comportamiento frente al medio. Por lo tanto, el yo no es un epifenómeno ni una ilusión: es una estructura dinámica *real* en cuanto posee *poderes causales propios*. El desarrollo del yo implica el pasaje de la *mente* en sentido más básico (presencia de imágenes, producidas por el cerebro, de estados internos del cuerpo y de objetos externos) a la *consciencia* propiamente dicha (mente con un “protagonista”, que agrega un sentimiento de propiedad sobre los estados mentales; Damasio 2010: 3). Esta concepción no niega el rol de la cultura y la historia en la construcción de la subjetividad. Trata, en cambio, de desarrollar una *continuidad agregativa, anidada y llena de intercambios recíprocos entre biología y cultura*, donde la aparición del lenguaje simbólico es fundamental para volver explícito y autorreflexivo el proceso de constitución de la mente consciente por el cerebro (Damasio 2010: 23).

La idea central del proyecto de investigación de Damasio es que “el cuerpo es el fundamento de la mente consciente” (2010: 26). El cerebro mapea continuamente los aspectos más estables de la función corporal, produciendo imágenes mentales del propio estado primero, y del mundo circundante después. La mente consciente tiene tres niveles agregativos, desarrollados sucesivamente en la historia evolutiva de los sistemas nerviosos: el protoyo, el yo nuclear y el yo autobiográfico.

El protoyo se compone de los sentimientos primordiales que reflejan el estado del organismo a cada momento. Se produce en el tronco encefálico, el gran mediador entre el organismo y el cerebro. Damasio discute la tesis habitual según la cual la mente consciente emerge en la corteza cerebral. Considera que esta tesis refleja un sesgo intelectualista en la investigación (la corteza cerebral se activa en relación con operaciones cognitivas más complejas). Para Damasio, el nivel fundamental de la mente está en los sentimientos de placer y dolor, de bienestar y malestar, que son procesados principalmente por ese “traductor” de señales somáticas que es el tronco cerebral. La mente empieza, entonces, con el *mapeo evaluativo* del estado del cuerpo propio. Las dimensiones sentimentales, ligadas a la interocepción y dirigidas al cuerpo propio, son las más fundamentales de la mente consciente.

El protoyo es *mental*, pero no *consciente*. Se relaciona con los procesos funcionales que mantienen vivo al organismo. El sustrato básico y no cons-

ciente de la subjetividad es, como dice también Malabou, la *homeostasis*, el estrecho rango de estados físicos y químicos bajo los cuales la vida puede persistir y florecer. “La vida es un estado precario, que solo es posible cuando en el interior del cuerpo se dan simultáneamente un gran número de condiciones” (Damasio 2010: 41). Cuando se sale del *nice and narrow range* de la regulación homeostática, se experimentan imágenes de malestar al nivel del protoyo. El protoyo es el sentimiento básico del propio cuerpo, la vivencia inmediata de estar vivo. Esa vivencia nunca es neutra, siempre tiene una *carga valorativa* o una *valencia*. El protoyo evalúa continuamente el estado del medio interior, de las vísceras y los parámetros químicos del organismo. Esos parámetros no se transparentan a la mente, pero se expresan en ella mediante la forma de malestar o bienestar. El cuerpo vivo es el tema, objeto y contenido fundamental de la mente y del cerebro. “Las neuronas son acerca de la vida y el mantenimiento de la vida” (Damasio 2010: 74). Hay una *intencionalidad primaria* del sistema nervioso, una direccionalidad de los procesos neuronales, que siempre se orientan al organismo propio.

106 |

El segundo nivel del yo es el *yo nuclear*. Se trata de un yo orientado a la acción, cuya intencionalidad es “acerca de una relación entre el organismo y el objeto” (Damasio 2010: 27). Surge como una modificación del protoyo en relación con objetos circundantes y acciones. Se relaciona con la atención y la capacidad de destacar ciertos objetos que afectan el estado del organismo. “El yo nuclear, entonces, se crea vinculando el protoyo modificado al objeto que causó la modificación, un objeto que ahora ha sido marcado por el sentimiento y realzado por la atención” (Damasio 2010: 156). El yo nuclear surge cuando el sistema nervioso empieza a relacionar los pulsos del protoyo (el mapeo de la homeostasis y el medio interior) con objetos externos, y articular esa relación con la acción y el movimiento. Es un yo activo, relacional, que conecta evaluaciones internas, objetos percibidos y disposiciones de la motilidad.

El tercer nivel del yo es *autobiográfico*. Se construye sobre la base del yo nuclear, en una jerarquía anidada de niveles. El yo autobiográfico surge del intento del cerebro y la mente por construir una *narrativa integrada* de los encuentros con objetos, y sus cargas sentimentales, a lo largo de la historia del organismo. “El yo autobiográfico ocurre cuando objetos en la propia biografía generan pulsos de yo nuclear que son, subsecuentemente, vinculados momentáneamente en patrones coherentes de escala amplia” (Damasio 2010: 139). Este “nivel superior” del yo tiene una estructura narrativa, basada en la memoria de varios pulsos de yo nuclear generados en encuentros con objetos marcados por sentimientos en la historia del organismo.

El proceso de reconstrucción narrativa de la propia vida *no siempre es consciente*. En parte, el trabajo de recolección y reorganización autobiográfica

lo hace el propio cerebro, a espaldas de la mente consciente. En parte, se hace en forma consciente y explícita.

El yo autobiográfico lleva una vida doble. Por un lado, puede ser manifiesto, conformando la mente consciente en su forma más grandiosa y humana; por el otro, puede permanecer latente, con su mirada de componentes esperando su turno para activarse. Esa otra vida del yo autobiográfico transcurre fuera de la pantalla, lejos del acceso consciente, y es posiblemente allí donde y cuando madura el yo, gracias a la paulatina sedimentación y reelaboración de la propia memoria. A medida que las experiencias vividas se reconstruyen y reproducen, ya sea en la reflexión consciente o en el procesamiento no consciente, su sustancia se vuelve a evaluar e inevitablemente se reorganiza (Damasio 2010:161).

Para Damasio, la memoria no es un archivo de imágenes mentales almacenadas. Sencillamente, el cerebro no tiene la “capacidad de carga” para almacenar mapas neuronales de los múltiples objetos con los que interactúa a lo largo de su vida. La memoria es, en cambio, un conjunto de *programas disposicionales* que permiten recrear imágenes mentales. Es una facultad subsidiaria de la imaginación, fundada en la capacidad del cerebro para producir activamente imágenes de objetos ausentes y simular estados internos espontáneamente. “El cerebro puede *simular*, dentro de regiones somatosensorias, ciertos estados corporales, *como si* estuvieran ocurriendo” (Damasio 2010: 83, cursivas originales). La memoria funciona cuando las áreas del cerebro encargadas del procesamiento de imágenes mentales se ponen a trabajar bajo el comando de otras regiones, que encierran *programas disposicionales para recrear imágenes*. La memoria funciona a partir de “zonas de divergencia-convergencia”, donde áreas del cerebro capaces de crear imágenes mentales se vinculan, y trabajan en conjunto, con áreas que encierran disposiciones o patrones de actividad. Lo que el cerebro “almacena”, en otras palabras, no son imágenes de los objetos y estados del organismo pasados, sino *disposiciones o programas para recrear esas imágenes*. La memoria es la ejecución de programas para el recuerdo, y no un *stock* de imágenes grabadas de eventos, estados internos u objetos del pasado.

Nosotros los humanos, y nuestros compañeros mamíferos, nunca tuvimos que microfilmear las varias y variadas imágenes y almacenarlas en archivos impresos; simplemente almacenamos una fórmula ágil para su reconstrucción y usamos la maquinaria de percepción existente para volver a ensamblarlos lo mejor que podemos. Siempre hemos sido posmodernos (Damasio 2010: 106).

El yo autobiográfico, con sus aspectos conscientes e inconscientes, no implica una *imagen de sí* permanente, siempre presente en la consciencia y constantemente actual. Solo el yo nuclear está “siempre online”, pero carece de identidad narrativa. La identidad narrativa se formula y reformula a lo largo de la vida, a medida que cambian las disposiciones de la memoria y se experimentan nuevas situaciones. Por eso el yo autobiográfico no es continuo: es una creación retrospectiva, que se hace cuando se activan las disposiciones de la memoria y se las pone a trabajar en un momento puntual de la vida, actualizando imágenes del pasado para producir una narrativa presente. Ese proceso de actualización, de reconstrucción narrativa de la propia identidad, se produce, paradójicamente, siempre en tiempo presente, en el marco del yo nuclear. El yo autobiográfico surge del intento del organismo por reconstruir, en ciertos momentos de la vida, la historia de sus interacciones con objetos, intentando una cimentación precaria, retrospectiva, de varios pulsos de yo nuclear de la experiencia pasada. La identidad autobiográfica es, entonces, producto del intento del organismo por reconstruir en el presente, en una narrativa coherente, una serie de imágenes relevantes (marcadas por sentimientos) de la propia historia. El yo autobiográfico se produce cuando agregamos, a la vivencia continua del yo nuclear, el intento por recolectar varias imágenes del pasado y estructurarlas en una narrativa coherente formulada en tiempo presente.

108 |

Los tres niveles del yo, el protoyo, el yo nuclear y el yo autobiográfico, se relacionan con dimensiones neuronales de la vida orgánica. El protoyo mapea el estado interno del organismo en relación con una continuidad homeostática fundamental. El yo nuclear se relaciona con objetos marcados por sentimientos (destacados como relevantes), pero también con el movimiento y la acción. Se compone de pulsos de protoyo activados en relación con el ambiente y la motilidad. El yo autobiográfico, finalmente, se relaciona con las estructuras disposicionales de la memoria, y el intento del organismo por construir, en algunos momentos de su vida, imágenes retrospectivas de los encuentros pasados con objetos, con sus cargas sentimentales. Esta reconstrucción tiene estructura narrativa, pero no está operando continuamente en la conciencia. Se activa cuando varios pulsos de yo nuclear actualizan imágenes relevantes e intentan hilvanarlas en una narrativa consistente. La vivencia de ser un yo, en resumen, remite al sentimiento primordial y evaluativo del cuerpo propio, a la relación entre el cuerpo y los objetos circundantes en relación con la acción, y a la reconstrucción narrativa de la experiencia pasada actualizada en un momento dado de la vida. Estos tres niveles del yo se producen en estructuras cerebrales diferentes pero relacionadas, construidas en diferentes momentos de la historia evolutiva de nuestra especie, que operan juntas en una *jerarquía anidada* de mecanismos.

8. Conclusión: neurología e historia del yo moderno

A lo largo de este trabajo propuse un recorrido por algunas dimensiones biológicas de la experiencia del yo que son importantes para la consideración filosófica del discurso autobiográfico. Con Stacy Alaimo, sostuve que el yo es una entidad extendida y vinculada al ambiente. Su constitución no es solo simbólica, sino también material. El *yo material* implica una identidad relacional constituida en la propia biología, irreductible a mediaciones textuales. Con Catherine Malabou, propuse que la plasticidad neuronal es fundamental para explicar las bases biológicas del proceso de individuación subjetiva humana. La singularidad personal se construye sobre la base de los procesos plásticos en los que el sistema nervioso se expone a accidentes y cambios, pero va reconstruyendo su identidad interna a lo largo del tiempo. Ese proceso de exposición al accidente y reconstitución habilita el pasaje de la biología a la autonomía personal. Pero ese “pasaje” se realiza siempre en modulaciones cerebrales, sin romper con el sustrato biológico de la subjetividad. Finalmente, con Antonio Damasio, analicé tres niveles del yo neuronal, el último de los cuales es autobiográfico. Este estrato superior del yo se produce cuando el organismo recapitula la historia, cargada sentimentalmente, de sus encuentros con objetos del medio. Es una parte fundamental de la vivencia subjetiva de los seres humanos, y se actualiza en las zonas de convergencia-divergencia neuronales, que ponen en relación sistemas del cerebro capaces de crear espontáneamente imágenes con disposiciones almacenadas en la memoria.

I 109

Con la reposición de la base neuronal del yo narrativo, puedo volver sobre las consideraciones de Eakin: ¿es la forma narrativa exigida por el *discurso* autobiográfico? ¿o es una dimensión primaria de la *experiencia de la vida y el cuerpo*? La evidencia se inclina a favor de la segunda alternativa. “La autoinvención que tiene lugar en el acto autobiográfico” obedece a “un imperativo existencial” (Eakin 1994: 189), antes que a una estructura textual. La *experiencia de ser un yo*, con sus dimensiones incorporadas de base biológica, es *narrativa en su estructura primaria*. La identidad del yo es autobiográfica antes de que se *escriba* cualquier narración. Esto, claro, no implica que el yo autobiográfico sea una reconstrucción completa, carente de pérdida o sesgo, de la experiencia de vida. La identidad autobiográfica no implica una recolección transparente de la vida experimentada. De hecho, las imágenes sensoriales de lo que nos pasó a lo largo de la vida se han perdido para siempre. El sistema nervioso solo conserva *disposiciones* capaces de recrear esas imágenes en tiempo presente. La continuidad agregativa entre el protoyo, el yo nuclear y el yo autobiográfico no es carente de hiatos y rupturas, dadas por la vida accidentada del organismo. El nivel narrativo del yo se constituye por la ac-

tualización episódica de imágenes a partir de disposiciones de la memoria. Estas imágenes reconstruyen *cada vez la continuidad de la vida en la imaginación*. La continuidad evocada es una imaginación retroactiva, pero modula la conducta presente y los planes dirigidos al futuro. El yo autobiográfico es un *work in progress*, un esfuerzo constante por reconstruir la historia del propio cuerpo, hilando múltiples pulsos de yo nuclear desde una perspectiva presente orientada a la vida y la acción.

El discurso autobiográfico, con sus particularidades textuales, se *agrega* al proceso constante de autobiografiarnos, que es parte de la vivencia incorporada de existir como sujetos. Esa vivencia primaria no implica una continuidad sin pérdida del yo que se rememora cada vez, con sus experiencias pasadas. Pero tampoco habilita una oposición abstracta entre discurso y experiencia de vida. Los sesgos narrativos son *existenciales antes que textuales*. Responden al hecho de que nos autobiografiamos *de cuerpo presente*, reactualizando imágenes pasadas desde disposiciones neuronales cargadas de sentimientos. El texto autobiográfico agrega las complicaciones del discurso escrito al proceso básico de *recolección encarnada*, realizado una y otra vez a lo largo de la vida, referido a la historia del propio cuerpo y sus encuentros imprevistos con el medio.

110 | Voy a cerrar este trabajo con una aclaración sobre los múltiples estratos temporales que hacen posible un yo. Estas consideraciones se refieren a lo que podríamos llamar las *precondiciones ópticas* de la subjetividad incorporada, esto es, a los *contextos de objetos* determinados en cuyo marco cobra existencia y sentido la experiencia del yo. Estas precondiciones ópticas no se plasman en invariantes biológicas. Tienen modulaciones histórico-culturales. Como argumenta Charles Taylor en el famoso *Sources of the Self* (1989), el sentido de interioridad y reflexividad propio de la identidad moderna es históricamente determinado. No está presente en oras expresiones sociales y culturales (por ejemplo, no lo encontramos en la Grecia homérica). Las precondiciones óptico-objetivas de la identidad subjetiva se vinculan con transformaciones amplias de la modernidad histórica, como el surgimiento del Estado de derecho o la economía de la mercancía. No es la intención de este trabajo negar estas determinaciones históricas, sino enmarcarlas en una consideración materialista no reduccionista de base biológica. Como dice Daniel Dennett en la cita reproducida en el epígrafe, hay una historia real que contar sobre los yoes, su aparición y sus transformaciones a lo largo del tiempo. Existen *varios estratos temporales* en las precondiciones ópticas del yo, desde la biología hasta la historia social propiamente dicha. En este trabajo me ocupé de aspectos biológicos que subyacen a la identidad autobiográfica. Trabajos posteriores deberán indagar en la articulación entre historia y biología para construir una imagen más completa de la totalidad de precondiciones óptico-objetivas de la subjetividad incorporada.

De cara a esa reconstrucción más global pendiente, será importante tener en cuenta una perspectiva *neurohistórica*, que sea capaz de estudiar la interacción dinámica y los procesos de retroalimentación entre historia y cerebro. Como señala Daniel Lord Smail, “la neurohistoria asume que el cerebro humano y el sistema endocrino son plásticos y por lo tanto continuamente abiertos a influencias culturales y de desarrollo” (2014: 113-114). El yo autobiográfico, en otras palabras, puede haberse transformado profundamente con el surgimiento de la modernidad histórica, y esa transformación debió dejar marcas neurofisiológicas, reconstruibles a partir de cambios en la conducta y la experiencia reportada por las personas. La neurobiología humana es plástica, no se reduce a invariantes naturales rígidas. Luego, el cambio histórico-social tiene efectos de retorno sobre las complejidades situadas, contingentes, del sistema nervioso. El cerebro es un objeto legítimo de estudio histórico. Futuros trabajos deberán ocuparse de estudiar el solapamiento anidado de mecanismos históricos y neuronales en las *fuentes biológicas y sociales del yo moderno*. De momento, intenté mostrar que la experiencia subjetiva incorporada es autobiográfica en su factura primaria, en virtud de determinaciones biológicas que configuran la existencia material del yo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alaimo, S.** (2010), *Bodily Natures* (Indianapolis: Indiana University Press).
- Alaimo, S. y Hekman, S.** (2008) (eds.), *Material Feminisms* (Indianapolis: Indiana University Press).
- Damasio, A.** (2010), *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain* (Nueva York: Pantheon).
- Damasio, A.** (2021), *Feeling and Knowing: Making Minds Conscious* (Nueva York: Pantheon).
- Dennett, D.** (1989), “The Origins of Selves” *Cogito*, 3: 163-73.
- Eakin, J. P.** (1992), *Touching the World: Reference in Autobiography* (Princeton: Princeton University Press).
- Lorde, A.** (2008), *Los diarios del cáncer* (Rosario: Hipólita).
- Malabou, C.** (2008). *What Should We Do with Our Brain*, (Nueva York: Fordham University Press).
- Marx, K.** (2003), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Buenos Aires: Fundación Federico Engels).
- Marx, K.** (2010), *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. I (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Scott, J.** (1991), “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry*, 17(4): 773-797.

Smail, D. L. (2014), “Neurohistory in Action: Hoarding and the Human Past”, *Isis*, 105(1): 110-122.

Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: the Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press).

Recibido: 26-08-2022; aceptado: 21-10-2022

El epistolario como fuente historiográfica: el caso de Max Weber en la Gran Guerra

EDUARDO WEISZ
Universidad de Buenos Aires

DOI: 10.36446/rlf2023351

I 113

Resumen: El artículo busca dilucidar algunas características del epistolario en tanto que fuente historiográfica y encontrar claves de comparación con la autobiografía. Con importantes aspectos en común, sus propósitos, sus sesgos y la posición subjetiva de sus autores evidencian importantes diferencias. A partir de esta problemática, se analizará la correspondencia sostenida por Max Weber desde el servicio militar durante la Gran Guerra. En un período en el que no tiene intervención pública alguna, el análisis se centra en la evolución de su perspectiva sobre el papel de Alemania y sobre su actividad específica en los lazaretos. Cada uno de estos aspectos se relaciona respectivamente con dos piedras angulares de la obra weberiana: el problema nacional y el proceso de burocratización.

Palabras clave: epistolario, Max Weber, nación, burocracia.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

***The Epistolarium as Historiographical Source:
Max Weber in First World War***

Abstract: This article seeks to elucidate some features of the epistolarium as an historiographic source, in comparison with autobiographies. Sharing key aspects, their aims, biases, and the subjective positions of the authors, there are relevant differences between both. Departing from this conceptual issue, the letters by Max Weber during his military service in the Great War will be analyzed. With no public interventions during this period of time, the analysis is centered in the evolution of his assessment of the role of Germany in the war and in his specific activity in the lazarettos. Each of these aspects is related to a corresponding cornerstone of his work: the national problem and the bureaucratization process.

Key-words: epistolarium, Max Weber, nation, bureaucracy.

El interés académico en la escritura de cartas ha dado lugar a diversos estudios que se interrogan por el carácter de los epistolarios y por su utilidad y sus especificidades como fuente historiográfica. A su vez, esto ha alimentado la publicación de nuevas colecciones de cartas, las que abrieron nuevas preguntas y estimularon renovadas reflexiones.

114 |

Como señala Gabriella del Lungo Camiciotti, es en la temprana modernidad europea que el intercambio de cartas comienza a tener un efecto decisivo en la expresión y difusión de ideas y de emociones, trazando un vínculo entre el individuo y la sociedad de la cual participa: “la existencia de numerosas redes de comunicación epistolar es de hecho una característica específica de la modernidad temprana en Europa”. Es a partir de ahí, señala, que amplias redes –tanto en su alcance geográfico como en cuanto a cantidad de participantes– dieron lugar a una creciente cantidad de cartas, tanto en pequeños círculos familiares como en grupos en torno a científicos, artistas, políticos o profesionales (2014: 24).

La correspondencia, señala la autora, comenzó entonces a ser usada en la vida cotidiana por miembros de casi todas las clases sociales, también en sectores analfabetos que por razones personales o laborales no podían prescindir de hacerse escribir o leer cartas para mantenerse en contacto.

Como parte de un interés más amplio en las autobiografías, me propongo en este trabajo explorar la problemática específica del análisis epistolar, así como sus semejanzas y diferencias con el género autobiográfico con el que mantiene importantes paralelos. Luego de abrir una serie de problemas conceptuales que presentan los epistolarios, buscaré plasmarlos en

el análisis de la correspondencia sostenida por Max Weber (1864–1920) en un período específico de su vida, el de su participación directa en la Gran Guerra, la que tuvo lugar en los años 1914 y 1915.

1. Epistolario y autobiografía: tensiones y similitudes

La escritura de la Historia utiliza el relato en primera persona de los y las protagonistas como una fuente privilegiada. El *testimonio*, el *testigo*, permite abordar un hecho histórico a partir de quien lo experimentó. Esto conlleva necesariamente una conceptualización del yo testimoniante, que ha sido discutida por Eakin en torno al género autobiográfico. “La idea de que el relato autobiográfico de un individuo puede darnos acceso a la Historia ha constituido siempre un presupuesto fundamental de la literatura autobiográfica” (1994: 181–182), señala. Pero este acceso, sin embargo, está atravesado por múltiples mediaciones.

En una autobiografía, o en todo testimonio en realidad, abordar el yo del cual esta emana presupone un modelo de identidad (Eakin 1994: 99). Si el modelo del yo propio del individualismo cartesiano centrado en la persona es el que presupone la autobiografía occidental moderna en su despegue, tendencias emergentes de diversos campos —la historia, la sociología, también el psicoanálisis— apuntan a reemplazar la antigua noción del yo como fenómeno unitario, como una variable individual y separada, por una en la que el modelo de conceptualización del yo es más bien un yo interpersonal e intersubjetivo, en la que el yo es una construcción social creada simbólica y semióticamente entre y por medio de seres sociales (Eakin 1994: 97 y ss.). El yo es definitivamente mucho más incierto, interrogable; ya no podemos depositar en él la misma confianza ingenua. Esta conceptualización del yo, complejizada, es también la del yo que subyace a la escritura epistolar, aunque en este caso esa identidad se ve también inmediatamente conformada por ser la escritura a otro individuo. La construcción del yo que escribe una carta es una construcción directamente condicionada por el interlocutor al que se escribe.

Aunque no necesariamente deja de serlo, un epistolario no es, como la autobiografía, el intento de contar la propia vida. No es el producto de esa voluntad, ni siquiera hace necesariamente foco directamente en el sí mismo como objeto. En ese sentido, no conlleva inmediatamente la “significación compleja y angustiada que reviste el encuentro del hombre con su imagen” a la que refiere Gusdorf al analizar el género autobiográfico (1991: 11), pero tampoco es ajeno a ese encuentro. Un epistolario supone diálogos de diferente envergadura y con diferentes propósitos, pero ese encuentro con la propia imagen difícilmente esté ausente.

I 115

Señalar que la autobiografía es un intento de contar la propia vida supone enfatizar que a ella subyace una voluntad de contarla, y esto implica que se intenta transmitir una mirada inevitablemente sesgada –voluntariamente y no– de la vida del autor. También esto lleva implícita la convicción de que esa vida amerita el ser conocida por otros y otras, es en ese sentido una intervención intencional para incidir de algún modo, y eso lleva implícito un recorte, un sobredimensionamiento de ciertos aspectos mientras otros son soslayados.

En un intercambio de cartas, a ese sesgo se suma el que está determinado por los interlocutores y por los aspectos específicos que incumben a cada una de esas relaciones interpersonales. Eso supone distintas temáticas, diferentes intimidades, propósitos diferenciados, todos ellos matices que están ausentes en una autobiografía.

Al igual que en el caso de las autobiografías, cualquier epistolario puede ser relevante historiográficamente, develar aspectos de la cotidianidad o microhistóricos que enriquecen la comprensión de un momento histórico. En ambos géneros, sin embargo, lo escrito reviste particular interés cuando quien escribe ha llevado una vida que, en algún ámbito, se ha destacado. Ese protagonismo en el caso de una autobiografía, sumado al de los y las probables interlocutoras –su círculo natural– en el caso de un epistolario, permite iluminar intensamente ese ámbito.

116 |

También debe diferenciarse un epistolario de una autobiografía por una cuestión temporal. El planteo de Georges Gusdorf en torno a los 62 autorretratos de Rembrandt (1991: 11 y ss.), cada uno de ellos representando el respectivo presente del pintor, permite ser trasladado a un epistolario. Una carta es, en general, un retrato de un estado de ánimo y de lo que ocupa a quien escribe en el momento de su escritura. Una autobiografía, en cambio, “exige que el hombre se sitúe a cierta distancia de sí mismo, a fin de reconstituirse en su unidad y en su identidad a través del tiempo” (Gusdorf 1991: 12). Acá hay otra diferencia con la autobiografía, porque un epistolario suele comprender una vida entera, en la que su autor atraviesa diferentes épocas históricas y subjetivas, intelectual y afectivamente.

A diferencia de la autobiografía, la temática de las cartas no está centrada necesariamente en la propia persona. Pero sí, en cambio, se asemeja a la primera en que, como aquella, presenta “ciertos acontecimientos, reflexiones, experiencias o reacciones que el o la que escribe se atribuye a sí mismo” (Mathien y Wright 2006: 4).

Si la autobiografía supone un interés del autor en dar a conocer su vida, en incidir de algún modo en un campo determinado a través de ella, esa voluntad, en un epistolario, es más bien la de quien se decide a publicarlo ulteriormente. Esto supone la posibilidad, el interés y el financiamiento que

conllevarse del acervo completo, o cuasi, de la correspondencia sostenida por alguien que, a juicio de quienes tienen el interés y los medios para hacerlo, es un aporte al conocimiento del autor y de su entorno, en el amplio sentido que esto puede suponer en las interlocuciones epistolares.

La autobiografía se diferencia también de la correspondencia en que esta es un conjunto heterogéneo, en la que cada destinatario o destinataria supone grados distintos de intimidad. La escritura de cartas es un acto privado, que en muchos casos —no en todos, claramente— permite exponer aspectos de la vida o de las opiniones que quien escribe da por sentado que permanecerán en la intimidad. No es una posición pública, como una autobiografía, escrita *ab initio* para ser leída por cualquiera que lo desee.

En la autobiografía el yo funciona simultáneamente como sujeto enunciador y como sujeto del enunciado (Eakin 1994: 126). Una autobiografía, sin embargo, contiene también una parte importante en la que el sujeto del enunciado no es necesariamente el enunciador sino aquella en la que el autor describe e interpreta aspectos de su contexto o de situaciones específicas en las que estuvo envuelto. Lo mismo puede decirse de la correspondencia de un individuo: escribe sobre su persona, pero también sobre las circunstancias que, por el motivo que fuere, decide comunicar a su interlocutor.

A diferencia del universo de las autobiografías, el de los epistolarios tiene una heterogeneidad radical, y, naturalmente, el conjunto de cartas de alguien dista de ser un corpus homogéneo y coherente. Probablemente por eso no podría considerarse al epistolario como un género; las cartas escritas por una persona a lo largo de su vida carecen de una matriz común que permita considerarlo como tal. Esto ha sido discutido por Jolly y Stanley, que enfatizaron el carácter desordenado e híbrido que incluso tiene el conjunto de cartas escrito por una persona (2005: 94).

Pese a las diferencias entre ambos universos, es evidente que existen muchas similitudes. Una colección epistolar cumple perfectamente con lo que destacan Mathien y Wright de los escritos autobiográficos. Según estos autores,

Es poco cuestionable que los textos autobiográficos escritos por filósofos pueden ayudar en la interpretación de un trabajo filosófico. Los escritos pueden revelar la interpretación propia del autor sobre las circunstancias que ocasionaron ese trabajo y sobre las intenciones que subyacen a su producción. Pueden revelar el propio juicio del autor sobre el éxito del trabajo y su forma de entender, y responder, a las críticas de otros. (2006: 4)

Los propios Mathien y Wright concluyen que los textos autobiográficos “juegan un rol similar a aquel jugado por *las cartas del autor*, los

borradores desechados, los apuntes de lectura, las notas en cuadernos y los reportajes” (*ibid.*: énfasis propio)

El estudio sistemático de un epistolario permite apreciar y situar las diferentes intimidades que su autor o autora quisieron compartir con cada interlocutor. Así, como en la descomposición geométrica propuesta por el movimiento cubista —una *perspectiva múltiple*: se representan todas las partes de un objeto en un mismo plano—, el o la autora del epistolario puede iluminarse, a diferencia de una autobiografía, bajo la luz que esta desagregación de su yo, consciente e inconsciente, se plasma en sus distintas cartas.

Si escribir una autobiografía es una intervención de su autor, y la edición de un epistolario lo es de quienes deciden publicarlo, el caso de Max Weber es, en ese sentido, paradigmático. Edith Hanke, redactora general de la *Max Weber-Gesamtausgabe (MWG)* —una de cuyas secciones, la II, consiste en el epistolario del pensador alemán—, ubica la decisión de publicar la *MWG* en “los debates científicos y político-sociales germano-occidentales” de los años setenta del siglo pasado (2016: 661). Hanke, luego de analizar los múltiples vectores que explican la decisión de publicar la obra de Weber, se detiene en el papel jugado por Franz Josef Strauss, presidente del partido conservador bávaro, quien entendía que esta publicación “podía significar, políticamente, un reto intelectual contra la edición completa de Marx y Engels” en Alemania Oriental (Hanke 2016: 669). La decisión de dar a luz el epistolario que nos ocupa, entonces, fue claramente una decisión política históricamente situada.

Tomada la decisión, comenzó un largo proceso editorial que, desde los primeros volúmenes en 1984, se extendió hasta el año 2020 en el que finalizó la publicación, haciendo coincidir esta culminación con el centenario de la muerte de Weber. Este arduo trabajo, y en particular el de la Sección II, se inscribe en la descripción de Stanley sobre la edición de epistolarios: “...transcripción, la ‘limpieza’ de errores, notas al pie, y la provisión de un aparato editorial de interpretación” (2011: 141). En este sentido, la *MWG*, también la Sección II, ha concentrado la febril actividad de un gran número de académicos y académicas, en algunos casos, abocados a tiempo completo a esta publicación. Se trata aquí de un pensador que utilizó la correspondencia de modo profuso, consistiendo la Sección II en 11 tomos —que suman 13 volúmenes—, casi 10.000 páginas, incluyendo el contexto y los registros agregados por los editores: un promedio cercano a la carta diaria.

Jolly y Stanley destacan lo poco frecuente que es que, como en este caso, un epistolario completo pueda ser publicado, dado lo improbable de que todas las cartas hayan sobrevivido. Y, como señalan, también es excepcional que los editores decidan publicar todas las cartas de las que se dispone, “a menos que el escritor de dichas cartas sea tan significativamente famoso

y estimado que pueda asumirse que una inversión tal será financieramente redituable” (2005: 108).

La correspondencia de Weber tiene diferentes interlocutores; más allá de su círculo íntimo –sobre todo su madre y su mujer, también académica–, se trata mayoritariamente de personas pertenecientes a la *intelligentsia*, y, muchos de ellos y ellas, ligados a la política.

Collingwood señala que una autobiografía de alguien cuyo oficio es la reflexión debería ser la historia de su pensamiento (cit. en Mathien y Wright 2006: 5). Las cartas de Weber cumplen estrictamente con esa característica. En lo que sigue, voy a limitarme a una fracción del epistolario weberiano, el del período en el que participa con rango militar y a tiempo completo en tareas ligadas a la participación alemana en la Gran Guerra. Su interés radica, en mi opinión, en que permiten justamente interiorizarse de su pensamiento sobre la guerra –con posiciones y reflexiones no presentes en los textos por él publicados–. A pocos años de la unificación alemana, y frente a la vertiginosa transformación de Alemania en una potencia moderna, la Primera Guerra Mundial fue un acontecimiento determinante que sacudió al país y particularmente a sus intelectuales, sector al que pertenecen gran parte de los interlocutores de las cartas de Max Weber.¹

I 119

2. La Gran Guerra como inflexión histórica en Alemania y las posiciones de Max Weber

El 18 de enero de 1871 el Emperador de Prusia, Wilhelm I, y su Canciller, Otto von Bismarck, proclamaban la fundación del II Reich. Tardíamente, Alemania comenzaba un proceso de modernización e industrialización que debía simultáneamente coexistir con tensiones producto de la pervivencia de fuertes aspectos y tradiciones culturales que no habían sido desplazados por una revolución, como sí había ocurrido en otros países europeos. Sobrevivían aspectos del viejo romanticismo del XVIII –si bien mediados por el desencantamiento nietzscheano–, y esta tensión romántica estaba particularmente presente entre artistas e intelectuales. Como sintetizó Paul Honigsheim describiendo el entorno de Weber, “[e] neorromanticismo

—

¹ En lo que sigue, dada la perspectiva múltiple que la existencia de distintos interlocutores impone a un epistolario, haré en cada caso, y en nota al pie, una breve mención sobre los destinatarios de las cartas aludidas. Como señalé, el epistolario abre la posibilidad de sumergirse en las distintas facetas que un autor elige destacar, de acuerdo a quien le escriba, por lo que esa mención reviste particular importancia.

en sus diversas formas estaba representado en Heidelberg [...] y sus adherentes sabían a qué puerta tocar: la de Max Weber” (cit. en Löwy 2012: 66).

La guerra fue una bisagra en la vida de Max Weber: si bien su vida estuvo embebida en la política –su padre era diputado en el Reichstag y su casa era, desde su infancia, un ámbito de reuniones y discusiones–, es con el comienzo de la guerra que abraza la idea de participar directamente en la política alemana (cfr. Mommsen 1984a: 2 y ss). Si su defensa de lo alemán recorre toda su vida y argumenta muy tempranamente a favor del necesario compromiso nacional de todo intelectual, la guerra en sí lo moviliza interiormente en tanto que posibilidad de plasmar ese sentimiento profundo y permanente en una situación concreta en la que percibe que el futuro de Alemania está en juego.

No obstante, pese a que a lo largo de su vida sostuvo inequívocamente posiciones en favor de defender la nación alemana, su posición en la guerra se distinguió en muchos aspectos de la de sus colegas.

En primer lugar, adoptó rápidamente un lugar escéptico frente al resultado de la guerra. Naturalmente, como desarrollaré en la sección siguiente, su posición es evidente en sus cartas personales, como, por ejemplo, en la que escribe a su amiga Mina Tobler² ya el 7 de agosto de 1915, considerando como poco posible que Alemania mantenga los éxitos militares que había tenido en los primeros meses de guerra (cfr. Weber 2008: 85).

120 |

En segundo lugar, la posición de Weber frente a la guerra es ajena a cualquier anexión o expansión del *Deutsches Reich* por fuera de sus fronteras. Para él, el valor de la guerra estaba ligado a la preservación del Reich como una de las grandes potencias europeas, y esa fue su posición a lo largo de la guerra (cfr. por ejemplo Weber 1984c: 95 y ss.), como desarrollaron Wolfgang Mommsen (cfr. 1984b: 193) y también Krumeich y Lepsius (cfr. 2008: 2). El prestigio de Alemania, aspecto central en la definición weberiana de lo nacional, es lo que estaba en juego, no la anexión de territorios o mercados. En una carta a Robert Michels del 20/6/15 se opone a la anexión de Bélgica que estaba siendo discutida, así como, más en general, a la tendencia pangermánica de gran influencia en la intelectualidad alemana (Weber 2008: 65 y ss.)³. Esta aspiraba a anexar no solamente ese país, sino también zonas de Francia y gran parte de Polonia hasta la frontera rusa. Su apoyo a una decla-

—

² Mina Tobler, pianista de origen suizo e hija de un académico, amante de Max y parte del círculo íntimo del matrimonio Weber.

³ Robert Michels, sociólogo alemán cercano a Weber, que, por sus ideas socialistas de izquierda, debió emigrar a Italia para alcanzar una posición académica. Allí terminó adhiriendo al fascismo.

ración de rechazo a la anexión de territorios, animada por, entre otros, Lujó Brentano y firmada por un sector minoritario de la comunidad académica alemana, fue la primera intervención pública de Weber en torno al debate sobre la guerra (Mommsen 1984b: 197). Con el propósito de enfrentar el pangermanismo, convocó incluso a parlamentarios afines a una reunión confidencial en Heidelberg en julio de 1915, cuyo propósito era crear un grupo de presión en contra de las anexiones, reunión que aparentemente no llegó a realizarse (cfr. Mommsen 1984b: 198).

En una carta del 9 de mayo de 1915 a Edgar Jaffé⁴, quien quería que Weber se desplazara a Bélgica para colaborar en el análisis de la situación de ese país en el marco del proyecto de anexión que estaba siendo estudiado, manifiesta claramente que lo haría si recibiera esa orden de las autoridades militares, pero que lejos está de ser su voluntad (2008: 49 y ss.). Pocos meses después, en agosto, aceptaría trasladarse a Bélgica para conocer mejor la situación, permaneciendo en Bruselas desde el 19 al 22 de agosto de ese año. Nuevamente, como veremos, las cartas permiten comprender los aspectos que Weber ponía en juego en ese viaje, y, en general, su rechazo a la anexión. De hecho, como la describe a su hermana en una carta del 28 de septiembre de 1915, Bruselas le resultaba una ciudad claramente ligada a la cultura francesa (2008: 140).

A partir de estos lineamientos generales, me propongo exponer los aspectos específicos que la correspondencia de Max Weber permite iluminar. Para este fin nos centraremos, como señalé, en el período que comienza cuando Weber se presenta voluntariamente como Oficial de Reserva, el 2 de agosto de 1914 –al día siguiente de la entrada de Alemania a la guerra– y concluye 14 meses después, el 30 de septiembre de 1915, cuando encuentra la posibilidad de dejar su cargo militar. Como señaló Eakin, las guerras “funcionan como los símbolos más familiares de nuestra experiencia colectiva. [...] alistarse equivale a alistarse en la historia, participar en un movimiento global de algún tipo” (1994: 178). Sin duda, esta carga está presente en Weber a lo largo de estos meses y las cartas permiten comprender las tensiones que lo atraviesan frente a este *alistamiento en la historia*.

Y estas tensiones cobran particular importancia pues deben leerse en el marco de su posicionamiento permanente en defensa de la nación alemana, del prestigio de esta, de sus bienes culturales. Como mostré en otro texto, al

I 121

⁴ Edgar Jaffé fue un economista y político alemán, quien junto a Werner Sombart y Weber asumen la dirección del *Archiv für Sozialwissenschaft y Sozialpolitik*, revista en la que Weber publicó la mayor parte de sus ensayos. Luego de la revolución de noviembre de 1918 fue Ministro de Economía en la República Soviética de Baviera.

referirme a sus posicionamientos políticos: “todos ellos fueron encarados sin ambages desde un centro de gravedad, el de la nación alemana. [...] en Weber cualquier otro valor, sea el de los principios democráticos o, incluso, el de la vida humana, estuvo subordinado a dicho centro” (Weisz 2014: 684).

3. La participación de Max Weber en la Primera Guerra Mundial a través de sus cartas

Al día siguiente de declarada la guerra, Max Weber se presenta para alistarse en el Ejército. Pasará los primeros 14 meses de la Gran Guerra allí, alcanzando el grado de Capitán (*Hauptmann*). Se le encarga el establecimiento y la administración de los hospitales para heridos de guerra en la zona de su ciudad, Heidelberg. Como escribe en una carta a Jaffé, su alistamiento fue voluntario, “porque obligación de servir ya no tengo” (2008: 49), dado que ya había cumplido 50 años. Su función consistió en la administración de 42 lazaretos en la región, de los cuales 9 fueron fundados por él. En esos 14 meses escribiría 85 cartas, las que fueron sometidas a la censura propia de la situación militar. Esto, como apuntan Krumeich y Lepsius, seguramente morigeró su creciente pesimismo sobre el desarrollo de la guerra (2008: 3).

122 |

Por una carta a su mujer, Marianne, sabemos que en agosto de 1915 se entera, de forma estrictamente confidencial, de que la Comisión de la que forma parte sería disuelta, razón que lo impulsa a apurarse a presentar su dimisión (2008: 92).

Uno de los aspectos más destacables de su correspondencia en este período es que es el único acceso a su percepción de la guerra durante el mismo, dada la ausencia de otras vías de acceso a la misma. En efecto, dado lo intenso de su actividad en el lazareto, en todos esos meses solo escribió unos pocos informes internos sobre la actividad que desarrollaba y los problemas a los que se enfrentaba, aunque no todos ellos, según relata Marianne en la célebre biografía que escribe sobre su esposo, fueron enviados (1984: 545). En los últimos meses de esta etapa, “tomando diariamente una hora de la jornada de trabajo” (Marianne Weber 1984: 561), habría encontrado la oportunidad de hacer una revisión menor de los primeros textos de la serie de escritos sobre religión y enviarlos a su editor a fines de junio de 1915 —a partir de octubre de ese año comenzarían a ser publicados—.⁵ Weber aclara, al comienzo del

⁵ El 22 de junio enviaba una carta a Paul Siebeck, editor del *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* y fundador y dueño de la editorial Mohr-Siebeck, en el que anunciaba que le

primero de estos ensayos, que estos eran publicados tal cual como habían sido escritos dos años antes, dando cuenta de que no había avanzado en su investigación. Lo mismo señala Helwig Schmidt-Glinzer, el editor de esos textos en la *Max Weber Gesamtausgabe*: “La sobrecarga de trabajo allí [en el lazareto] era tal, que Weber luego de su entrada al servicio militar no pudo trabajar ni en su contribución al *Grundriß der Sozialökonomik* ni en los ensayos sobre la ‘Wirtschaftsethik der Weltreligionen’...” (1989: 37).⁶

El propio Weber, en una carta escrita desde el lazareto el 14 de marzo de 1915, se queja de que en los 8 meses que allí llevaba no había podido escribir cartas personales debido a lo intenso de su ocupación (2008: 25), lo cual, si bien no es estrictamente cierto, da cuenta de las exigencias que enfrentaba. La insistencia con la que carta tras carta manifiesta la presión a la que se encontraba sometido permite inferir también su interés en que esa abnegación sea conocida por sus interlocutores.

Para el análisis del período me centraré en dos aspectos que, en mi opinión, se inscriben en problemáticas centrales en la obra weberiana. En primer lugar, una consecuencia del intenso sentimiento nacional del autor: la muerte en el campo de batalla defendiendo el estandarte alemán. En segundo lugar, la necesidad de una administración racional de los recursos militares a partir de su propia experiencia en el servicio.

I 123

3.a. De la ilusión al desencantamiento

Las cartas permiten seguir detenidamente el proceso subjetivo que experimenta Max Weber en torno a la guerra, específicamente, el desencantamiento que sufre frente a los desarrollos en el campo de batalla, también frente a la muerte en el frente.

Al comenzar la guerra, esta despierta fuertes sentimientos románticos en Weber, especialmente en torno a la muerte. Como apunta Joachim

enviaría unos manuscritos “que están acá desde el comienzo de la guerra y solo deben ser revisadas pues requieren correcciones estilísticas. Deben aparecer como están, [...] en este momento no puedo tocar *ni una coma*” (2008: 69 y ss.).

⁶ El *Grundriß der Sozialökonomik*, en el que Weber estaba trabajando antes de la guerra, constituirá luego de su muerte, y editado por Marianne, una parte de *Economía y sociedad*. Los ensayos sobre la “Wirtschaftsethik der Weltreligionen”, en castellano “La ética económica de las religiones universales”, son los que bajo ese título general fueron publicados primero en el *Archiv ...* entre 1915 y 1919, y luego de su muerte, siguiendo su propio plan, como parte de los *Ensayos sobre sociología de la religión*.

Radkau, Weber da su propia versión del aforismo de Novalis: “La muerte es el principio romantizante de la vida” (Radkau 2011: 453). Weber había desarrollado esta idea en un importante texto escrito antes de la guerra y que fuera publicado en noviembre de 1915, como parte de sus ensayos sobre las religiones universales: la “Zwischenbetrachtung” (Excurso). Escribe ahí Weber que, frente a cualquier muerte, a la que no se le puede dar sentido, “se diferencia la muerte en el campo de batalla en que aquí, y de modo masivo *solamente* aquí, el individuo puede *creer* que muere ‘por’ algo” (1989b: 493).

De ahí que en la primera carta que escribe estando alistado, a Karl Oldenberg⁷ el 28 de agosto de 1914, exclame que “esta guerra es grande y maravillosa” (2003: 782). Y que, por esos meses, sus cartas a familiares de caídos en el frente, refieran a esa muerte como “la más bella que el destino nos puede dar” (2003: 787). Esta idea, en este caso expresada a Paul Siebeck —su editor— por la muerte de su hijo en la guerra, reaparece, entre otras, en carta a su hermana —su esposo había caído en el frente— (2003: 792), y nuevamente a la hermana de Emil Lask⁸ por la muerte de este (2008: 57).

Embebido en el mismo espíritu, el 7 de septiembre de 1914 le escribía a su amiga Mina Tobler que “la capacidad sorprendente de las tropas y su espíritu son motivo de una fuerte alegría” (2003: 790).

124 | Sin embargo, poco después, en una carta a Ferdinand Tönnies⁹ del 15 de octubre de 1914, Weber introduce una perspectiva ausente en la correspondencia enviada hasta ese momento. Repite la idea de que la guerra es “grande y maravillosa”, pero también la caracteriza como una monstruosidad (*Scheußlichkeit*), y critica a la diplomacia alemana, por lo que no confía en una salida pacífica favorable para Alemania (2003: 799).

En abril de 1915, en una carta a su madre, destaca la grandeza de los alemanes en el frente que viven el horror de la guerra (*dem Grausen des Krieges*) y “*sin embargo* retornan con tanta *decencia* como lo hacen la mayoría de nuestra gente, esto es auténtica humanidad” (2008: 38).

De ahí que Weber comience en ese momento, y en las cartas de mayor intimidad, a manifestar claramente el anhelo de que la guerra llegue a su fin.

⁷ Karl Oldenberg fue un economista y académico que llegó antes de la guerra al cargo de Rector de la Universidad de Greifswald, una de las más antiguas de Centroeuropa.

⁸ Emil Lask fue un filósofo alemán neokantiano, parte del círculo cercano a Weber y su mujer en Heidelberg. Como parte de ese medio, sostuvo un fuerte vínculo con Heinrich Rickert, Georg Lukács, Mina Tobler, Otto y Frieda Gross, entre otros.

⁹ Ferdinand Tönnies fue un sociólogo, filósofo y economista alemán de importante influencia en la generación de Weber, y frecuentemente considerado el fundador de la sociología alemana a partir de su obra seminal *Comunidad y sociedad* (1887).

El 8 de mayo escribe a su mujer con la preocupación de que la guerra pueda durar eternamente (2008: 47), y un día después, en una nueva carta, le pide a Marianne que salude a su madre y agrega: “también por ella uno desearía que la paz no se escabulla indefinidamente” (2008: 52).

No menos elocuente es la expresión con la que Weber comenta a su mujer el 23 de agosto de 1915 la sensación que le produjo su paso por Lovaina al volver de Bruselas el día anterior. Esta ciudad belga había sido destruida por el ejército alemán en 1914 y objeto de múltiples crímenes de guerra. “¡Se ve tan triste!” (2008: 101), escribe Weber, y en una carta a Mina Tobler, al día siguiente, vuelve a reiterar lo “triste” que había sido pasar por Lovaina, y agrega que por más que el relato de la devastación alemana haya sido objeto de una fuerte exageración, “lo que sí tiene que haber pasado es suficientemente triste” (2008: 103). En la siguiente carta a Marianne, el 24 de agosto, retorna a la impresión que le produjo Lovaina, a la que califica como “sumamente fatal” (2008: 106). Del entusiasmo inicial con la guerra no quedaba ya mucho en 1915.

La muerte en el campo de batalla perdía crecientemente su aura heroica. En agosto moría uno de sus hermanos, Carl, luego de una herida en el frente oriental. En una carta a su amiga Frieda Gross¹⁰ del 4 de septiembre de 1915, comenzaba diciendo que “Verdaderamente, esta guerra, en su grandeza y majestuosidad, nos pide víctimas increíbles. Porque así como Lask, también otros cayeron masivamente, y justo los más capaces” (2008, 118). Por eso es comprensible que, en una carta del 6 de septiembre a su esposa, haciendo referencia a la muerte de su propio hermano Carl, se exprese con absoluta ajenezidad a cualquier exaltación de la muerte en la guerra: “Es tremendo lo que esta guerra devora, y aún sin la menor perspectiva de un final” (2008, 126).

I 125

Con el mismo ánimo, en 1918, frente a la muerte del hermano de Emil Lask escribía a la hermana de ambas víctimas de la guerra afirmando que ya no está interiormente preparado para semejantes pérdidas (2012: 115).

Esta clara mutación puede observarse también al leerse su célebre conferencia en Múnich en noviembre de 1917 sobre la vocación y profesión del científico. Habla ahí del sinsentido de la muerte, pero a diferencia de lo escrito antes de la guerra, no menciona ya la muerte en el campo de batalla como una excepción al mismo (cfr. 1992b: 88).

Este desplazamiento en sus posiciones también se ponía de manifiesto en su mirada sobre las perspectivas alemanas en la guerra, que tanto había

¹⁰ Frieda Gross fue esposa del médico psicoanalista Otto Gross. Ambos fueron miembros activos de la experiencia anarquista alternativa de la colonia Monte Verità, en Ascona, Suiza, en la que Weber también participó.

celebrado. El 7 de agosto de 1915, por ejemplo, le escribía a su amiga Mina Tobler que un triunfo alemán sería inverosímil (2008: 85).

Este creciente escepticismo frente a la guerra, claramente acentuado en las relaciones de mayor confianza, no quita que su preocupación por el futuro de la nación alemana se mantenga. El 17 de junio de 1915 escribía una carta de condolencia a la hermana de su amiga Mina Tobler —el hermano de ambas acababa de fallecer— en la que ve a Alemania como el único país que en la guerra pelea directamente por su existencia (2008: 60). Unos días más tarde, en una enojada carta a Robert Michels —quien había apoyado la entrada de Italia a la Gran Guerra en contra de Alemania—, señala que la tarea más importante es que “no sean senegaleses y gurkas, rusos y siberianos los que hagan su entrada a nuestro país y decidan sobre nuestro destino” (2008: 66).

3.b. Del orgullo al hastío

Como ya señalé, el 1 de agosto de 1914 Alemania entra en guerra y un día después Max Weber se presenta al Comando Militar para ofrecerse como voluntario. Habiendo cumplido los 50 años, su destino no podía ser el frente sino tareas administrativas de apoyo, por lo que se lo envía a la comisión de dirección de los lazaretos de la región de Heidelberg,

126 |

Hice alusión a su frustración por no estar en el frente, “el único lugar en el que en este momento es digno estar”, como le escribe a su madre desde el lazareto (2008: 116). En carta a Jaffé, en mayo de 1915, manifiesta su desazón: “me pesa demasiado el no ser capaz de ser utilizado militarmente en el frente, porque no puedo marchar ni puedo montar, y dependo absolutamente de las medicinas y de poder dormir” (2008: 50).

Sin embargo, al analizar su papel en los lazaretos, Radkau enfatiza en cambio el bienestar que esta actividad febril le produjo a Weber. Un signo de ello es que, como Weber escribe a Mina Tobler, ya en septiembre de 1914 vuelve a estar en una posición que no había podido asumir desde su crisis nerviosa iniciada en 1898, la de dar clases (2003: 785). Organizadas por él, y con el apoyo de sus colegas de la Universidad, Weber instaura un conjunto de cursos para los heridos de guerra y a su propia esposa no se le escapa lo significativo de que Max haya podido volver a la docencia (Marianne Weber 1984: 525 y ss.).

Pese a eso, como señalan Lepsius y Mommsen, el trabajo en los lazaretos le generaba frustración y buscó muy rápidamente que se le asigne otro destino, sin lograr su cometido (2003: 13 y ss.). Lo que se desprende claramente de sus cartas es, en primer lugar, la enorme exigencia a la que

estaba sometido y lo intenso de su ocupación, la que le dejaba poco tiempo libre. En segundo lugar, la insatisfacción por gran parte de las tareas que tenía a su cargo.

En relación a lo primero, pese a tener cierta alegría por estar sirviendo a su patria, en sus cartas, casi sin excepciones, no se priva de quejarse sobre la pesada carga horaria que sus funciones le demandaban. Ya al mes de estar en funciones, le escribe a su amiga Mina Tobler quejándose de lo agotador del trabajo y de lo extenso de la jornada (2003: 790). A Paul Siebeck le relataba que “El servicio acá dura de 8 a 8 o 9 con una pausa para almorzar, también los domingos hasta las 6 hs. aproximadamente. Duermo casi únicamente con somníferos, y después de la guerra, si mi cerebro resiste, voy a necesitar un año, antes de poder empezar a hacer alguna tarea intelectual” (2003: 801). En diciembre, en carta a Robert Michels, además de quejarse por la jornada laboral, lo hace por la mezcla de “monotonía y prisa”, volviendo a repetir la idea de no saber “en qué condición intelectual saldré alguna vez de esta guerra” (2003: 802). Unos días después vuelve a escribirle a Michels con la idea de que cuando pase la guerra “por mucho tiempo seré incapaz de cualquier trabajo” (2003: 804). A Jaffé, también en ese diciembre, le dice que en el mejor de los casos lee los diarios y ni siquiera le surge la necesidad de posicionarse frente al desarrollo de la guerra (2003: 803).

Esta presión no pareció modificarse, porque en febrero escribía a Siebeck que no tiene “*ni un segundo de tiempo*, ni domingos ni el resto de los días, ni de día ni de noche. Una vez que concluyo con el trabajo, leo el informe diario y ... somnífero” (2008: 21). No hay casi carta en estos meses que no contenga quejas del estilo.

En una carta a su madre en abril, manifiesta su molestia por estar ocupado con “el constante trabajo de oficina todo el día”. Y agrega que: “el destino y la vivencia de esta, pese a todo, grandiosa y maravillosa guerra me encuentran aquí en una oficina y por eso ‘me pasa por el costado’” (2008: 39).

Las cartas reflejan un estado de ánimo de creciente malestar, sobre todo cuando están dirigidas a un interlocutor de confianza. El 8 de mayo escribe a su amiga Frieda Gross:

Cuánto tiempo soportaré aún el servicio (aunque lamentablemente sea solo un servicio fuera de la guerra), no lo sé; incluso espiritualmente es este vacío muy duro de soportar. Todo *pathos* del pasado, y todo aquello para lo que antes era tan útil, ya no están. Bien quisiera que esto termine dignamente, pero puede aún durar mucho tiempo. (2008: 46)

En segundo lugar, como marcamos, la insatisfacción de Weber se relacionaba directamente con las tareas que tenía asignadas. La añoranza de Weber

respecto a su ocupación antes de la guerra es comprensible. Como relata en una carta a un colega pocos meses después de alistarse, debía ocuparse de aspectos como la ropa de cama, la ropa interior, las mesas de luz (2003: 784). Hay en eso un aspecto muy significativo, para quien tanto iluminó el papel de la burocracia —y su eficiencia— en las instituciones. Como señala Mommsen, es trágico que alguien como Weber haya estado a cargo de esas tareas en momentos en que el destino del Reich estaba en juego (Mommsen 1984b: 195; cfr. también Weisz 2014: 702). Como le escribiría a su madre meses después de dejar el servicio, su trabajo en los lazaretos lo podría haber hecho cualquier oficial menor (2008: 395).

Al dejar el servicio, Weber escribió un largo informe sobre su actividad y sobre el funcionamiento de los lazaretos. Destinado a ser elevado a sus autoridades, sabemos por Marianne que el informe, inconcluso, nunca fue enviado (1984: 545). En este informe describe a la administración como diletante y la necesidad de avanzar a una “administración burocrática ordenada” (*geordneten bürokratischen Verwaltung*) (1984b: 32), es decir, a una administración eficiente.

Weber parece haber tomado ya una perspectiva racional frente a la organización militar, ajena al entusiasmo sentimental inicial. De hecho, frente a la posibilidad de ser enviado a la Bélgica ocupada, le escribe a Mina Tobler el 10 de agosto de 1915 diciéndole que iría a Bruselas para evaluar “si *puede* ocuparse del trabajo que el gobierno quiere, sensatamente. Esto es, si soy suficientemente ‘especialista’. Porque si no, está mal aceptarlo” (2008: 87). Una administración racional es lo que está en juego para Weber.

El 28 de agosto, habiendo presentado la renuncia, le escribe nuevamente a su amiga Mina Tobler para comunicársela, manifestando claramente una actitud bien distinta que la del comienzo de la guerra. “Mi dimisión está presentada, y de hecho ¡a *cualquier* actividad! No quiero, y así lo manifesté, que me metan en algún lado solo para sentirme ocupado” (2008: 108).

El mismo día le escribe a Marianne para comunicarle que ya había presentado la dimisión. “El trabajo acá es *realmente* de una naturaleza que no se justifica hacerlo. ¡*Cada día* más papeles, *cada día* menos personas!” (2008: 109). Y dos días más tarde, en otra carta a Mina Tobler, ya es hastío lo que manifiesta en relación a su función como oficial: “Ya es suficiente. Las nimiedades cubren todo. Y para mero mecanógrafo hay otros” (2008: 112). Esto no le impide en esa misma carta expresar su sorpresa y alegría por las conquistas de Polonia y, parcialmente, de Lituania. (cfr. 2008: 113). Tampoco impide que en una carta a su madre del 4 de septiembre con motivo del fallecimiento de su hermano Carl unos días antes —luego de haber recibido un disparo en el frente en Brest-Litovsk— vuelva a mencionar la muerte en el campo de batalla como la que ocurre en el único lugar digno de estar. Sin embargo,

este argumento aparece al final de la carta y luego de una larga lista de consideraciones prácticas en torno a la muerte de su hermano (2008: 115 y ss.).

Una de las expresiones más cabales de su cambio subjetivo frente a la guerra lo podemos observar en una carta a Marianne, ya fuera del servicio, al año siguiente. El 11 de marzo de 1916 le cuenta a su mujer que el día anterior lo había visitado su hermano Alfred¹¹. Este, escribe Weber, “quisiera naturalmente irse del frente, y no se lo puede culpar por eso” (2008: 32). El giro hacia el desencantamiento era evidente.

Como señala Mommsen, “durante meses buscó un puesto de servicio en el que poner sus conocimientos científicos al servicio de los esfuerzos alemanes de guerra. Sin embargo, para fines de 1915 debió resignarse a que no encontraría una posición idónea en ningún lado” (1984a: 3).

4. Reflexiones finales

El desplazamiento de Weber, al que solo su correspondencia permite acceder, se inscribe en un fenómeno más general desatado por la Gran Guerra y que Enzo Traverso analizó con mucha agudeza. A partir de la idea expresada simultáneamente por Henri Barbusse y Arnold Zweig en 1915, según la cual los soldados habrían devenido en esa guerra en “trabajadores de la destrucción”, Traverso señala

I 129

La guerra total se convirtió en una masacre racionalizada y tecnologizada, cuyo resultado ya no era una muerte en la gloria, sino en serie: una muerte “sin atributos”, una muerte anónima en masa. Según la definición de Walter Benjamin era una muerte “mecánicamente reproducible”, cuyo “aura” se perdió para siempre en el barro de las trincheras. Inaugurada con el mito de la muerte heroica, la Primera Guerra Mundial finalizó con conmemoraciones al “soldado desconocido”. (2019: 167).

A partir de su entusiasmo inicial, la experiencia bélica de Weber, como hemos visto, lo convierte en una expresión cabal de la rutinización mecánica de la muerte que la Gran Guerra trajo consigo.

No podríamos haber accedido al proceso de esta transformación en él si no hubiera sido a partir del análisis de su epistolario. Recién a fines de 1915 Weber hará un primer escrito en torno a la guerra y, a partir de este,

¹¹ Alfred Weber, economista y sociólogo, hermano menor de Max y muy cercano a él en posicionamientos teóricos y políticos.

otros le seguirán. Pero nada sabríamos de su experiencia vital como oficial si no fuera por su correspondencia.

Como señalé en la primera sección, un epistolario permite acercarse a su autor de un modo más complejo y menos lineal que una autobiografía. Eso es evidente en el período analizado, en el que las diferentes interlocuciones exponen diferentes facetas de Weber, y en el que su distinta confianza con cada uno y una de las destinatarias le permite una mayor o menor apertura. La autobiografía, disponible para todo aquel que quiera leerla, claramente supone un grado de reserva por parte de su autor, reserva que en un epistolario es función de la mayor o menor cercanía con el receptor. Concretamente, las mayores críticas de Weber, su mayor desencanto, se manifiestan frente a las relaciones de mayor intimidad.

El paso del tiempo, expresado en las distintas cartas, permite aquella desagregación que señalamos en la primera parte a partir del ejemplo de Rembrandt planteado por Gusdorf. Tenemos efectivamente posiciones claramente distintas a medida que avanza la guerra y su experiencia en ella, cosa que una autobiografía solo permitiría registrar si su autor quisiese detenerse en esa evolución.

Por último, para quienes se interesan en la historia militar del II Reich, el epistolario weberiano ofrece una mirada desde el cargo que ocupa, e ilumina aspectos de la organización durante la guerra que, cotejados adecuadamente con otras fuentes, permite una mayor aproximación a un período tan determinante de la historia alemana.

130 |

BIBLIOGRAFÍA

- Del Lungo Camiciotti, G.** (2014), “Letters and Letter Writing in Early Modern Culture: An Introduction”, *Journal of Early Modern Studies*, 3: 17-35.
- Eakin, P.J.** (1994), *En contacto con el mundo: autobiografía y realidad* (Madrid: Megazul-Endymion).
- Gusdorf, G.** (1991), “Condiciones y límites de la autobiografía”, *Anthropos*, Número Extraordinario 29: 9-18.
- Hanke, E.** (2016), “*Max Weber-Gesamtausgabe*: origen y significado”, en A. Morcillo & E. Weisz (2016) (eds.), *Max Weber en Iberoamérica* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 661-681).
- Jolly, M. y Stanley, L.** (2005), “Letters as / not a genre”, *Life Writing*, 2(2): 91-118.
- Krumeich, G. y Lepsius, R.** (2008), “Einleitung”, en M. Weber (2008), *Max Weber Gesamtausgabe, II, 9* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1-18).
- Lepsius, R. y Mommsen, W.** (2003), “Einleitung”, en M. Weber (2003): *Max Weber Gesamtausgabe, II, 8* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1-16).

- Löwy, M.** (2012), “*Stahlhartes Gehäuse*: l’allégorie de la cage d’acier”, en M. Löwy (2012) (coord.), *Max Weber et les paradoxes de la modernité* (París: Presses Universitaires de France, 61-79).
- Mathien, Th. y Wright, D. G.** (2006), “Introduction”, en Th. Mathien y D. G. Wright (2006) (eds.), *Autobiography as Philosophy* (Nueva York y Oxon: Routledge, 1-13).
- Mommsen, W.** (1984a), “Einleitung”, en M. Weber (1984a), *Max Weber Gesamtausgabe, I, 15* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1-20).
- Mommsen, W.** (1984b), *Max Weber and German Politics. 1890-1920* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Radkau, J.** (2011), *Max Weber: A Biography* (Cambridge y Malden: Polity Press).
- Schmidt-Glinzer, H.** (1989), “Editorischer Bericht”, en M. Weber (1989a), *Max Weber Gesamtausgabe, I, 19* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 31-73).
- Stanley, L.** (2011), “The Epistolary Gift, the Editorial Third-Party, Counter-Epistolaria: Rethinking the Epistolarium”, *Life Writing*, 8(2): 135-152.
- Traverso, E.** (2019), “Interpretar la era de la violencia global”, *Nueva Sociedad*, 280: 163-179.
- Weber, Marianne** (1984), *Max Weber: Ein Lebensbild* (Tübingen: Mohr-Siebeck).
- Weber, Max** (1984a), *Max Weber Gesamtausgabe, I, 15* (Tübingen: Mohr-Siebeck).
- Weber, Max** (1984b), “Erfahrungsberichte über Lazarettverwaltung”, en M. Weber (1984a), *Max Weber Gesamtausgabe, I, 15* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 23-48).
- Weber, Max** (1984c), “Zwischen zwei Gesetzen”, en M. Weber (1984a), *Max Weber Gesamtausgabe, I, 15* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 93-98).
- Weber, Max** (1989a), *Max Weber Gesamtausgabe, I, 19* (Tübingen: Mohr-Siebeck).
- Weber, Max** (1989b), “Zwischenbetrachtung”, en M. Weber (1989a), *Max Weber Gesamtausgabe, I, 19* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 479-522).
- Weber, Max** (1992a), *Max Weber Gesamtausgabe, I, 17* (Tübingen: Mohr-Siebeck).
- Weber, Max** (1992b), “Wissenschaft als Beruf”, en M. Weber (1992a), *Max Weber Gesamtausgabe, I, 17* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 49-111).
- Weber, Max** (2003), *Max Weber Gesamtausgabe, II, 8* (Tübingen: Mohr-Siebeck).
- Weber, Max** (2008), *Max Weber Gesamtausgabe, II, 9* (Tübingen: Mohr-Siebeck).
- Weber, Max** (2012), *Max Weber Gesamtausgabe, II, 10* (Tübingen: Mohr-Siebeck).
- Weisz, E.** (2014), “Nación y racionalización: dos focos en tensión en los escritos políticos de Max Weber”, *Estudios Sociológicos*, 32(96): 681-708.

I 131

Recibido: 25-08-2022; aceptado: 01-12-2022

Diderot, entre los espejos y la escritura acerca de sí mismo: a propósito del *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*

ADRIÁN RATTO

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”

I 133

DOI: 10.36446/rlf2023343

Resumen: El objetivo de este artículo es mostrar que existen motivos para pensar que las críticas que Diderot dirige a Rousseau en uno de sus últimos trabajos, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, ocupan en la estructura de la obra un lugar de mayor relevancia que el que a menudo se les ha otorgado. Esto permite, por otra parte, poner de relieve algunas marcas autobiográficas del texto que acercan llamativamente a los *frères ennemis* en sus últimos escritos. El trabajo muestra, asimismo, ciertas debilidades de los cuestionamientos de Diderot a Rousseau y de su propia autodefensa.

Palabras clave: Diderot, Rousseau, autobiografía, ilustración, Séneca.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

Diderot, between Mirrors and the Writing about Himself: On the Essai sur les règnes de Claude et de Néron

Abstract: The aim of this article is to show that there are reasons to think that Diderot's critiques to Rousseau in one of his last works, the *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, take a more relevant place in the structure of the text than what is often given. On the other hand, this allows to highlight some autobiographical marks of the writing which surprisingly bring nearer the *frères ennemis* in their latest books. The article also exposes some weaknesses in Diderot's questioning of Rousseau and the former's self-defense.

Key-words: Diderot, Rousseau, autobiography, Enlightenment, Seneca.

1. Introducción

134 | El *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque* (de aquí en adelante, *Essai*), uno de los últimos textos publicados de Denis Diderot, es un trabajo complejo en el que el examen de la vida y la obra de Séneca y sus críticos, antiguos y modernos, se confunde con reflexiones del autor acerca de su propia vida y de su época ("Hablo a los muertos como si estuvieran vivos y a los vivos como si estuvieran muertos", Diderot 1986a: 304). La superposición y el entrecruzamiento de, entre otras cosas, las reflexiones personales con los problemas de la Roma del siglo I. d.C. y de la Francia del siglo XVIII, las citas de Séneca y las de sus detractores causan a menudo perplejidad entre los especialistas, tal como se puede observar, por ejemplo, en las palabras introductorias de Didier Masseau a un dossier dedicado hace no mucho tiempo al libro: "Asistimos [en alusión al *Essai*] a una intensa circulación de temas, vertiginosa por momentos, y podemos observar una enorme cantidad de repeticiones, agregados e injertos de pasajes de la *Réfutation d'Helvétius*, las *Observations sur le Nakaz* y el *Supplément au Voyage de Bougainville* [...]" (Masseau 2012a: 3). En un sentido similar, Jean Deprun en la introducción a la edición crítica del texto, que aquí seguimos, lo presenta como una obra "con diferentes compartimentos, con diferentes niveles, con desvíos y laberintos" (1986: 26) y Alain Gigandet se ha referido recientemente a este como un escrito "denso" y "sinuoso" (2022: 437).

Uno de los numerosos elementos que componen el texto suele atraer, particularmente, sin embargo, la atención del lector, a saber, una serie de apar-

tados en los que el autor critica a Jean-Jacques Rousseau, su otrora amigo, quien había fallecido en julio de 1778, poco antes de la publicación de la primera edición del trabajo (diciembre de 1778). Estos cuestionamientos han sido a menudo considerados como un componente innecesario en relación con la estructura del escrito. El objetivo del artículo es mostrar que existen motivos para pensar que lo que se podría llamar la respuesta de Diderot a Rousseau va, de alguna manera, más allá de esos pasajes, es decir, se extiende sobre el resto de la obra y constituye un elemento de mayor relevancia en la estructura de la misma que la que se le ha otorgado con frecuencia. Por otra parte, se ponen de relieve algunas debilidades desde el punto de vista lógico de esos cuestionamientos, así como de la autodefensa de Diderot, y se muestran ciertos aspectos del texto que, llamativamente, parecen acercar a ambos autores en sus últimas obras.

El artículo se organiza de la siguiente manera: en primer lugar (i), se reconstruyen las críticas que Diderot dirige a Rousseau y se evalúan su alcance y sus límites. Luego (ii), se analiza el rol de la figura de Séneca en el texto y se ponen de relieve algunos trazos autobiográficos que aparecen en el libro. Finalmente (iii), se examinan las razones que esgrime el autor de la *Lettre sur les aveugles* para justificar su autodefensa.

2. Las críticas de Diderot a Rousseau en el *Essai*

I 135

En 1777, Jacques-André Naigeon y el barón d'Holbach encargaron a Diderot una vida de Séneca, para coronar la traducción al francés de los trabajos del filósofo romano realizada por Nicolas Lagrange y el mismo Naigeon, quien reemplazó a Lagrange luego de su fallecimiento en 1775. El interés de la —en palabras de Rousseau— *cotterie holbachique* por las obras de Séneca no era de carácter académico, sino militante. En efecto, la moral pagana de Séneca era útil al barón y su grupo para su campaña anticlerical, de la que también formaban parte otros trabajos que salieron de su seno, como el *Système de la nature* (1770), la *Histoire critique de Jésus-Christ* (1770) o *La Morale universelle* (1776), que expresamente Diderot menciona en el *Essai*: “Bendito sea por la eternidad aquel a quien debemos *La Morale universelle*” (1986a: 210)¹.

Diderot aceptó el pedido y se sumergió inmediatamente en los trabajos del filósofo romano. El texto se publicó en diciembre de 1778 (con

¹ Hay una extensa bibliografía sobre la recepción de las obras de Séneca en los siglos XVII y XVIII. Entre otros trabajos sobre el tema, puede consultarse Brooke 2006.

fecha 1779), bajo el título de *Essai sur Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, en el tomo VII de *Les Œuvres de Sénèque, le Philosophe*, y se reeditó en 1782. En una nota al pie, que lleva el número 191 y cierra un apartado dedicado a Suilio, colocada al final del §XXXIX de la primera edición, Diderot atacó a Jean-Jacques Rousseau, sin mencionarlo, quien había muerto en julio de ese mismo año, es decir, algunos meses antes de la aparición del libro. La nota parece poner en paralelo las, a su entender, detestables acciones de Suilio contra Séneca y las de Rousseau contra sus antiguos amigos (Diderot 1779: 111). El editor de la *Encyclopédie* sabía que Rousseau, antes de morir (julio de 1778), había leído en diferentes salones parisinos partes de sus *Confessions* –que recién se publicarían de manera póstuma entre 1782 y 1789 (1er. volumen en 1782, algunas semanas después de la 2da. edición del *Essai*, publicada en marzo de ese mismo año; 2do. volumen en 1789)–, en las que atacaba a *les philosophes*.²

En la nota, Diderot advierte al lector:

Si acaso [...] alguna vez aparece una obra donde gente honesta es ferozmente atacada por un miserable, que, para dar algo de crédito a sus injustas y crueles imputaciones, se presenta a sí mismo con trazos detestables, estad preparados y preguntaos a vosotros mismos si un desvergonzado, un Cardan, que se reconoce a sí mismo culpable de mil maldades, sería un garante digno de confianza [...] (p. 111)³.

136 |

Un poco después, aconseja a los lectores arrojar lejos “su infame libelo” y lo acusa de ingratitud hacia sus benefactores (p. 112). Asimismo, le reprocha que haya calumniado a sus amigos y que haya dejado sobre su tumba revelaciones que le habían sido confiadas en privado (p. 112).

Pero, ¿se trata, efectivamente, de Rousseau? Resulta difícil sospechar lo contrario. En cualquier caso, Diderot va a confirmarlo en la reedición del texto, que, como se indicó, tuvo lugar en 1782, con el título de *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*. En este último caso, el texto contó con más del doble de páginas que la primera edición y apareció como un trabajo independiente, dividido en dos partes,

—

² Diderot dice expresamente en la 2da. edición del texto que conocía la existencia del escrito “por uno de los hombres más confiables de su tiempo, M. Dusaulx, miembro de la Académie des Inscriptions, y por otras personas a quienes Rousseau había leído sus *Confessions*” (Diderot 1986a: 122).

³ Sorprendentemente, la única traducción del texto al castellano que existe hasta el momento no contiene la nota (Diderot 2004).

la primera dedicada a la vida de Séneca y la segunda, a sus obras. Allí, en los §61 a §67 de la primera parte, reproduce la nota de la primera edición, confirmando que se trata de Rousseau –menciona expresamente incluso las *Confessions* (“esas infames *Confessions*”, Diderot 1986a: 122)–, y amplía las críticas (pp. 119 y ss.). Retoma algunas de las acusaciones ya mencionadas, como la de utilizar la estrategia de intentar dar fuerza “a los hechos terribles que atribuye a otro mediante los que él admite a propósito de sí mismo” (p. 121) o la de, por vanidad, para “hacer que se hable de sí [Rousseau] en el porvenir”, para “engordar sus restos”, “sacrificar, al momento de su muerte, a sus amigos” (p. 121). Pero, también agrega otras nuevas, como la de presentar como propias, en sus escritos, ideas que no le pertenecen (p. 125); sostener nociones pedagógicas “fantásticas” en *Émile* (p. 125); haberse “perdido”, como consecuencia de su vida solitaria (p. 126); ser un “*anti-philosophe*” (p. 127), y no ser consecuente (“escribió contra los espectáculos después de haber hecho comedias. [...] se enfureció contra las letras, que había cultivado toda su vida. [...] predicó contra las costumbres libertinas, mientras componía una novela licenciosa”, 1779: 128). En otra nota, colocada al final del §118 de la primera parte también del texto, vuelve a referirse a Rousseau, aunque sin mencionarlo expresamente en ese caso. Allí, no duda en llamarlo “perverso” y “monstruo” (p. 206).

La primera parte de las *Confessions* se publicaría pocos meses después de la segunda edición del texto de Diderot y la segunda, en 1789. Efectivamente, se atacaba en ellas a Diderot y su círculo. En particular, en los libros IX y X de la segunda parte del texto, donde Rousseau reconstruye los diferentes episodios de la relación entre ambos hasta llegar al momento de la ruptura, como consecuencia de lo que él consideró una “traición”, a saber, la revelación de un secreto a St. Lambert por parte de Diderot: “esto último me llevó a tomar la decisión de romper para siempre con Diderot” (Rousseau 1959a: 497). Por otra parte, allí contraponen su modo de vida “simple”, “libre e independiente” al de Holbach, Grimm y Diderot, que vivían “en medio del torbellino [...] del gran mundo” y los acusa de armar y ejecutar un plan –en particular, Grimm– para dañar su “reputación” (p. 492), al que califica como un cruel e insostenible “tormento” (p. 494).

Los cuestionamientos de Diderot en los §61 a §67, como se pudo observar, no buscan, en general, rebatir lo que Diderot sospechaba que Rousseau revelaría en las *Confessions* acerca de él o responder a sus acusaciones y críticas, sino desacreditar su persona. En este sentido, los mismos lo muestran como el responsable de acciones moralmente recusables, como un plagiaro o como una persona incapaz de articular su vida y sus ideas, entre otras cosas. En algunos casos, como en la mencionada nota del §118, los ataques *ad hominem* se realizan directamente mediante insultos.

I 137

Hay, sin embargo, motivos para pensar que la respuesta de Diderot a Rousseau va más allá de los §61 a §67 de la primera parte del texto. En primer lugar, desde el punto de vista formal y metodológico, el *Essai* se asemeja a las *Confessions*, pero también, en esto coincidimos con Eric Gatefin (2007: 227 y ss.), a *Rousseau juge de Jean-Jacques: Dialogues*⁴. En los tres casos, se trata de demostrar la inocencia de un hombre, el autor (en el caso de Diderot, bajo la máscara de Séneca, en general), frente a las calumnias y las imposturas de las que fue objeto; en todos ellos se pretende presentar todos los elementos necesarios para que el lector, al que se coloca en la posición de juez, pueda desarrollar una valoración no sesgada de su vida y se considera que la interpretación de los propios autores es imparcial. En este último sentido, Rousseau señala al comienzo de sus *Confessions* que se ha mostrado tal cual es (“me he mostrado tal cual soy”, 1959a: 5) y Diderot se propone examinar la vida de Séneca (y la propia) “sin parcialidad” (1986a: 35).

Luego, las objeciones a los detractores de Séneca, que atraviesan el libro, Dion Casio, Sullius, etc., parecen prolongar las críticas a Rousseau. Como ya se señaló, en la primera edición del libro los reproches a Rousseau aparecían en una nota al pie de un apartado que giraba en torno a los ataques de Suilio a Séneca. La nota, que alude a Rousseau sin mencionarlo, aborda la cuestión de la relación entre el grado de confianza que se debe otorgar a una acusación y la probidad del acusador, trazando un paralelismo entre el caso de Suilio y el de Rousseau (Diderot 1779: 111). En la edición de 1782, en el §119 de la primera parte del texto, Diderot afirma que “los enemigos de los filósofos se parecen a veces increíblemente a los detractores de Séneca” (1986a: 210) y algunas páginas antes, en el §61, se refiere expresamente a Rousseau como el “santo” de los detractores de Séneca (p. 123). ¿Es posible, entonces, distinguir claramente los cuestionamientos a Rousseau del resto de las objeciones a los críticos de Séneca, que, como se señaló, recorren la obra en su totalidad?

Por último, Diderot no se conforma con desacreditar a Rousseau. Pretende, además, demostrar que él mismo es un hombre honesto: “¿Soy un

⁴ Este último libro se publicó en 1780 en Londres y es un suplemento de las *Confessions*, como el mismo Rousseau señala (Rousseau 1959b: 977 y ss.). Si bien no hay, hasta el momento, pruebas que demuestren con claridad que Diderot tuvo acceso a los *Dialogues*, parece poco probable, como indica Jean Ehrard, que, dada la impaciencia con que *les philosophes* esperaban la publicación de las *Confessions* y las reseñas del libro publicadas en Francia, este desconociera su existencia (1986: 16, n. 18). Por otra parte, él mismo parece insinuar que conocía el escrito, al señalar en los parágrafos del *Essai* que expresamente dedica al autor del *Contrat social*: “Rousseau mismo, en una obra póstuma, en que se reconoce loco, orgulloso, hipócrita y mentiroso, levanta una punta del velo” —el *velo* que ocultaría al verdadero Rousseau (Diderot 1986a: 130, 131).

hombre de bien [...]?” , pregunta en la conclusión del libro a un supuesto lector (p. 430). En los párrafos que dedica expresamente a Rousseau, afirma que, en realidad, lo que hace no es otra cosa que su propia “apología” ante los posibles efectos de las “calumnias” de su otrora amigo (pp. 124, 130). Ahora bien, esa apología parece desbordar los límites de esos pasajes y extenderse a través de la defensa de la figura de Séneca, que se desarrolla a lo largo del escrito. Esto es, en cualquier caso, lo que el mismo Diderot insinúa cuando afirma que lo que presenta en el libro es, en realidad, su propia vida (“es mi alma lo que presento”, p. 26) y cuando se refiere a Séneca como “el filósofo detrás del cual me oculto” (p. 229).

3. Diderot detrás y delante de Séneca

“¿Por qué Séneca?”, se pregunta Jean Ehrard en el excelente prefacio que escribió para la edición crítica del *Essai* (1986: 3). La respuesta inevitable parece ser: porque era precisamente acerca de Séneca que Holbach y Naigeon le habían encargado escribir. El escrito de Diderot no sería, así, más que la respuesta a un encargo.

Pero el *Essai* no es —o no es solo— una mera respuesta a un encargo, ni tampoco un trabajo de erudición realizado para completar la nueva edición francesa de las obras del filósofo romano, como bien señala Ehrard (p. 3). El *Essai* es un texto militante, en el que autor se propone hacer “la apología de Séneca”, convertirse en el “abogado” de una gran “causa” (Diderot 1986a: 38). “Tal vez, no haya hecho nada de aquello que ustedes esperaban de mí”, se lamenta Diderot en las primeras páginas del texto, refiriéndose al pedido de sus amigos (p. 37) —como ya se indicó, el proyecto de Lagrange y de Holbach no era, en cualquier caso, menos militante que el de Diderot—.

La pregunta es, entonces, ¿por qué una *apología* de Séneca? Porque Séneca fue un hombre instruido y virtuoso que, como Diderot, no evitó las relaciones con el poder y cuya imagen fue, en su época y a lo largo de la historia, el objeto de calumnias e injurias: “¿[...] fueron los cobardes que han arruinado tu memoria más crueles que aquellos que te hicieron cortar las venas? Encontraré la calma, vengándote de unos y de otros” (p. 39). En este mismo sentido, hace decir a Séneca: “¡Hace casi dieciocho siglos que mi nombre permanece oprimido debajo de la calumnia y encuentro en ti un defensor!” (p. 39). Diderot se propone hacer justicia.

Con este propósito, examina, en las dos partes en que se divide el libro, la vida y la obra de Séneca. Se encarga de mostrar, en la primera parte, aspectos de su “vida privada” desconocidos o distorsionados por sus detractores (pp. 181 y ss.) y, en la segunda, de realizar una lectura de sus escritos

“más sólida” que la de sus críticos (pp. 182, 246, 254, 257). Pero, no nos ocuparemos aquí ni de analizar en detalle las estrategias que Diderot utiliza para defender a Séneca ni de juzgar si logra alcanzar o no su objetivo.⁵ Nos interesa, en cambio, aquí, observar a Diderot detrás y delante del filósofo romano.

En efecto, Diderot señala que, en realidad, es su propia imagen lo que defiende: “[Séneca es] el filósofo detrás del cual me oculto” (p. 229). Así, la Roma del siglo I d.C. se convierte en un espejo de la época de Diderot (“La similitud de nuestras costumbres y las de su época es tal que, a veces, uno va de la traducción al original para asegurarse”, p. 292) y Séneca parece confundirse con Diderot (“arrojo alternativamente mi mirada sobre las páginas de Séneca y sobre las mías [...]”, p. 36). Ambos se relacionaron durante parte de sus vidas con el poder -Séneca fue, en el siglo I d.C., como se sabe, una persona influyente en la corte de Nerón y Diderot mantuvo una estrecha relación con la emperatriz Catalina II de Rusia⁶- y en ambos casos esas relaciones fueron objeto de inquietudes y pesares para los filósofos, así como de críticas y calumnias de parte de sus detractores, como recuerda Edward Andrew (2004: 293). Esas inquietudes se vinculaban, entre otras cosas, al supuesto silencio que habían guardado frente a los actos repudiables de los déspotas, a la relación entre sus principios y sus actos, y al dinero que habían recibido de ellos, temas que Diderot aborda en el *Essai*, con el fin de limpiar la imagen de Séneca (y la suya) (1986a: 91, 92, 181).

140 |

Los puentes entre Roma y Rusia, que intenta trazar Diderot, sin embargo, parecen, por momentos, frágiles, como señala Robert Zaretsky (2019: 217). Mientras que Séneca fue un prolífico y conocido autor en su época, Diderot decidió no publicar la mayoría de sus escritos tras su encarcelamiento en el castillo de Vincennes; mientras que Séneca tuvo una fuerte influencia durante varios años en la política romana, el influjo de Diderot sobre la emperatriz se limitó a una serie de reuniones, que mantuvieron durante unos pocos meses, en el marco de su viaje a Rusia entre 1773 y 1774. Por

⁵ Nos hemos ocupado de este tema en Ratto 2018: 75-92.

⁶ La relación entre ambos, como se sabe, comenzó en 1762, cuando la emperatriz le ofreció terminar en Rusia la *Encyclopédie*, cuya publicación había sido prohibida en Francia, y se mantuvo hasta la muerte del filósofo. En 1765, la emperatriz compró la biblioteca de Diderot, que este había puesto en venta con el fin de reunir una dote para su hija, y otorgó al filósofo una suma de dinero anual para que se encargase de mantenerla y actualizarla. Entre 1773 y 1774, Diderot realizó un viaje a Rusia, para visitar a Catalina II, su protectora, y mantuvo numerosas reuniones y discusiones con ella, de las que resultaron, entre otras obras, sus *Mémoires pour Catherine II* (1773, publicación póstuma en 1899). Véase Zaretsky 2019.

otra parte, la defensa que ensaya Diderot no siempre es convincente. “¿Qué habría sucedido si Séneca se hubiera enfrentado abiertamente a Nerón?”, se pregunta Diderot (1986a: 401). Las primeras víctimas, responde, habrían sido “su esposa, sus hermanos, sus amigos y una multitud de honestos y valientes ciudadanos” (p. 401). Asimismo, en otro pasaje a propósito también de su lugar junto a Nerón, exclama: “¡poneos vosotros en el lugar del filósofo, el preceptor, el ministro e intentad conducirlos mejor que él!” (p. 91). Se había propuesto mostrar la adecuación entre los principios y la conducta de Séneca, sin embargo, por momentos parece defender a un hombre prudente que se manejó de la *mejor manera posible*, como indica Raymond Trousson (2005: 593, 594). Por último, los principios de Séneca no son aprobados en todas las ocasiones por Diderot: “¡Ay, Séneca, tú eres muy severo!” (1986a: 289); “¿Cómo, Séneca? [...] ¡Tú me pides algo imposible, algo dañino!” (p. 316); “Tú [Séneca] te equivocas [...]” (p. 369); “no lo disimularé [...], el comentario de Séneca me repugna” (p. 374). Esto sucede, en general, cuando el estoicismo del filósofo romano le recuerda a las prácticas ascéticas del cristianismo (“la filosofía estoica es una especie de teología”, p. 348), a “preceptos que repugnan a la naturaleza” (p. 227). Pero todo esto no impide a Diderot decir, en cualquier caso, que el lector advertirá que, en realidad, habla de él mismo: “no se tardará en percibir que es tanto mi alma lo que presento como la de los diferentes personajes que aparecen en mi relato” (p. 36).

I 141

No fue el único texto en el que Diderot habló de sí mismo o de su vida personal ocultándose o semi-ocultándose detrás de otros personajes o temas. Se puede adivinar la voz de Diderot en algunos de los artículos que redactó para la *Encyclopédie* o en trabajos literarios como *Le Père de famille* (1758), *Entretien d'un père avec ses enfants* (1773) o *La Religieuse* (publicación póstuma en 1796). De la misma manera, no se puede leer las entradas NATAL o NATIF, redactadas para el vol. XI (N–Parkinsone) (1765) de la *Encyclopédie*, sin pensar en la infancia y la familia de Diderot en Langres. “Yo soy nativo de Langres, pequeño pueblo de Bassigny, devastado este año (1760) por una enfermedad epidémica, que lleva ya cuatro meses y que me ha quitado a treinta familiares [...]”, dice en un ejemplo que inserta en este último artículo (1765a: 36). Inmediatamente, diferencia los conceptos de “nacido (en)” (*né*) y “nativo” (*natif*), para poner de relieve la pertenencia al lugar, los vínculos familiares que atan al nativo al sitio (p. 36). Parece, como señala Odile Richard–Pauchet, remarcar, así, su estrecha relación con su lugar de origen, sus padres, etc. (2017a: 30)⁷. ¿Cómo, asimismo, leer *Le Père de famille*, *Entretien*

⁷ Acerca de los años de Diderot en Langres y de su círculo familiar, véase Trousson 2005: 15-31, cap. 1: “Enfance langroise”.

d'un père avec ses enfants o *La Religieuse* sin pensar en la hermana de Diderot, Angélique (1720-1748), que murió demente en un convento de Langres en 1748 a la edad de 28 años, en su hermano, Didier-Pierre (1722-1787), un severo hombre de la iglesia, o en la conflictiva relación del filósofo con su padre, Didier (1685-1754)?

En cualquier caso, la vida privada del autor no siempre está velada o semi-velada en sus textos. En algunos de sus escritos, como, por ejemplo, el *Voyage à Bourbonne et à Langres*, escrito hacia 1770 (publicado de manera póstuma en 1831) en el marco de un viaje por asuntos personales a Langres y, luego, en compañía de Mme. de Maux y Mme. de Prunevaux, a las aguas termales de Bourbonne, se puede leer:

No he visto morir ni a mi padre ni a mi madre [...]. Es medianoche. Estoy solo. Me acuerdo de esas buenas personas, esos buenos padres y mi corazón se comprime cuando pienso cuánto los debe haber atormentado la suerte de un joven violento y apasionado, abandonado, sin guías, a los azarosos sucesos de una inmensa capital, residencia del crimen y los vicios [...]. He sido la fuente de la desdicha de mi padre y del dolor de mi madre mientras vivieron. (1876, XVII: 334)

142 | Y un poco después, a propósito de un sitio de Langres: “es aquí, mi amigo, si usted recuerda, que hemos pasado muchas horas, hablando de usted, de mí, de mi querida hermana, de mi extraño hermano [...]” (p. 359).⁸

Las máscaras se corren, asimismo, por momentos, en el *Essai* y se puede observar al mismo autor hablando de sí mismo, de su vida privada y de su pasado: “Pero, ¿quién es ese atolondrado, ese niño? Soy yo mismo, yo a la edad de veinte años, y es a mí mismo a quien, ya con sesenta años, dirijo esta lección” (1986a: 206); “[...] hace mucho tiempo, seducido por la confianza que otorga la juventud [...], me uní a unos dementes, para elevar un pedestal a un hipócrita” (1986: 206); “así pensaba yo [...] en un tiempo en el que me parecía más importante hablar correctamente que actuar correctamente [...]” (p. 228); “[fue] uno de los más dulces períodos de mi vida. Estaba en el campo, casi solo, libre de preocupaciones e inquietudes [...]” (p. 35); “los años no me habían dejado ninguna de las pasiones que atormentan a los hombres, ni tampoco nada del hastío que les sucede. Había perdido el gusto por esas frivolidades [...]” (p. 35); “[...] a la edad que tengo, en la que uno ya no se corrige [...], temo menos que antes el juicio de los hombres y más el propio [...]” (p. 399); etc.

⁸ Para un análisis detallado de los trazos autobiográficos de los dos textos que componen el *Voyage à Bourbonne et à Langres*, véase Richard-Pauchet 2012: 183-199.

Pero, ¿por qué no hablar sin máscaras, sin artificios, por completo, como lo hace Rousseau en las *Confessions*?⁹ Probablemente, por temor a las consecuencias que esto podría haber acarreado. Es preciso recordar que Diderot estuvo en prisión en el castillo de Vincennes tras la publicación de algunos de sus trabajos de juventud; que no dio a la imprenta muchos de sus escritos más escandalosos, como, por ejemplo, *La Promenade du sceptique*, que apareció recién en 1830, y que la publicación de la *Encyclopédie* fue prohibida en diferentes ocasiones. El peligro no era irreal: por haber escrito el *Essai*, Diderot tuvo que realizar un acto formal de arrepentimiento ante el oficial general de policía, Jean Pierre Lenoir (1732-1807). Por otra parte, se encontraba aún bajo la protección de Catalina II de Rusia, a la que solo atacó expresamente en textos, como sus *Observations sur le Nakaz*, escritas en 1774, que no entregó a la imprenta. Él mismo, en cualquier caso, parece dejar entender en el escrito, como señalaba hace no muchos años Jean Starobinski (2012: 207), que no estaban dadas las condiciones en su tiempo para hablar sin máscaras: “En nuestra época, Diógenes no viviría en un barril, sino bajo un techo; no interpretaría en ninguna nación de Europa el papel que interpretó en Atenas” (Diderot 1986a: 53). Varias páginas más adelante, habla de la necesidad de que la verdad se muestre “con reservas” y señala que tuvo problemas siempre que se apartó de esa máxima (p. 420)¹⁰.

Ahora bien, ¿por qué escribir una apología de sí mismo? ¿Por qué necesitaba un filósofo materialista y ateo ocuparse de *limpiar* su imagen? Abordaremos este tema en el próximo apartado.

I 143

4. “Se pretende dejar un recuerdo digno”

“Me pareció necesario romper el silencio”, dice Diderot en el *Essai*, a propósito de su disputa con Rousseau, que había comenzado muchos años antes de la redacción del libro sobre Séneca (p. 130)¹¹. ¿Por qué motivo? Diderot señala que pretende dejar, tras su muerte,

⁹ Nos hemos ocupado de algunos problemas en torno al proyecto autobiográfico de Rousseau en Ratto 2021: 121-135.

¹⁰ Retoma, de esta manera, un tema que ya había tratado en el diálogo entre Cleóbulo y Ariste, en las primeras páginas de *La Promenade du sceptique* (1830, publicación póstuma, Diderot 1975: 78 y ss.). Hay una extensa bibliografía sobre los modos de circulación de la literatura crítica de la religión o la política en los siglos XVII y XVIII. Mencionamos aquí solamente dos textos de Robert Darnton 1991, 1996.

¹¹ El primer desencuentro entre Rousseau y Diderot se remonta a 1752, momento del estreno

“un recuerdo digno” (p. 121). Pero, ¿por qué motivo puede resultar esto valioso a un filósofo materialista que no aceptaba ningún tipo de trascendencia personal tras la muerte? Tal vez, el intercambio epistolar que mantuvo unos años antes con el escultor Étienne Maurice Falconet, sobre el que nos detendremos a continuación, arroje algunas luces sobre el tema.

El intercambio epistolar entre ambos comenzó en París, en 1765, en una serie de encuentros personales y continuó mediante cartas entre París y San Petersburgo (Falconet se trasladó a Rusia en 1766, con el propósito de realizar un trabajo para la emperatriz Catalina II) hasta diciembre de 1773. Es preciso concentrarse, en particular, en el período que va de 1765 a 1767, en el que las cartas intercambiadas reflejan lo que se ha llamado *disputa sobre la posteridad*¹². El objeto de dicha disputa fue en qué medida la esperanza de alcanzar un reconocimiento póstumo influye sobre la obra de escritores y artistas.

Falconet rechaza que el porvenir pueda o deba tener algún tipo de influencia sobre las intenciones de un artista o de un escritor; Diderot, por el contrario, encuentra en este el motor y la recompensa que puede esperar el autor de una obra. En una de las cartas, con fecha de febrero de 1766, transcribe las palabras de Falconet (“es un sueño vuestra posteridad”) y responde:

144 |

No es un sueño. ¿O se debe acaso pensar que las esperanzas fundadas en el mérito de nuestras producciones, la comparación de nuestras producciones con las de los antiguos, el elogio que nuestros contemporáneos hacen de unos y de otros, las luces y el buen gusto de estos hombres, las luces y el buen gusto de los demás artistas [...] y todo aquello que puede garantizar en la actualidad a un hombre hábil el éxito y la duración de su obra son también sueños? (Diderot 1986b: 31, 32).

Un poco después, pensando en aquellos hombres célebres que fueron perseguidos por “pueblos estúpidos, sacerdotes atroces, tiranos furiosos”, afirma que “el prejuicio pasará y la posteridad arrojará la deshonra sobre sus enemigos” (p. 33). Inmediatamente agrega una especie de oración a la poste-

de la ópera *Le devin du village*. La obra, que fue representada por primera vez en 1752 en el castillo de Fontainebleau, delante del rey y su corte, agradó a Luis XV, quien ofreció una pensión a Rousseau, su autor. El ginebrino la rechazó, lo cual provocó una discusión con Diderot. Para una visión de conjunto sobre la problemática relación entre Diderot y Rousseau, véase el célebre trabajo de Jean Fabre 1961. También puede consultarse Salaün 2006.

¹² Título utilizado por el mismo Falconet para comunicar los escritos a la emperatriz Catalina II, con la intención de publicarlos.

ridad (“¡Oh posteridad santa y sagrada!”, p. 33) y señala que “la posteridad es para el filósofo lo que el cielo para el creyente” (p. 33).

Entre el intercambio con Falconet y la publicación del *Essai* pasaron más de diez años. En este último trabajo, Diderot parece sentirse abrumado por el peso que suelen tener las calumnias y los libelos en su época y en la historia, en general: “¿por qué motivo, mi amigo, es necesario que las acusaciones sean escuchadas con tanta avidez y las apologías sean recibidas con tanta indiferencia?” (1986a: 40). Y agrega, inmediatamente: “La falta real o supuesta se difunde con velocidad: el reproche circula de boca en boca con fingida piedad, resuena en todas partes de la ciudad. Mientras que la calumnia desaparece con la muerte del hombre desconocido, la celebridad le sirve de vehículo y la lleva hasta los siglos más lejanos [...]” (p. 40). Elena Russo afirma que en el *Essai* se observa un giro con respecto al optimismo inicial de Diderot a propósito de su esperanza en el público, en la República de las Letras y, en este sentido, en el porvenir, que da lugar a un período de “crisis” (Russo 2009: 1). Sostiene que Diderot “ha perdido la fe” (8). En la misma dirección, Yves Citton señala que el trabajo muestra un desplazamiento con respecto a la confianza en que el mérito, su mérito, obtenga el merecido reconocimiento en la posteridad, a través de la valoración del público. El “paraíso del ateo” se convierte en un “infierno”, dice Citton (2004: 90).

I 145

No obstante, es necesario indicar que Diderot continúa apelando en el *Essai* a la idea de “posteridad”. “Jean-Jacques puede menospreciar tanto como quiera el juicio de la posteridad, pero que no suponga ese menosprecio también en los otros”, afirma en el §61 de la primera parte del *Essai*, en el marco de sus críticas al autor del *Discours sur les sciences et les arts* (Diderot 1986a: 121). “Se pretende dejar un recuerdo digno” (p. 121), agrega inmediatamente. Asimismo, en el §71 de la segunda parte, en el que comenta la *Consolación a Helvia* [*De Consolatione ad Helviam Matrem*] y evalúa una anécdota acerca de un desconocido ciudadano que allí aparece, sostiene que, dado que la historia de su época, preocupada solamente por los “grandes personajes”, olvidaba, en general, a la multitud, ese único fragmento habría sido suficiente para que Séneca obtuviera “el respeto de la gente honesta y el reconocimiento de la posteridad” (p. 362). Algunas páginas después, al deslizar, con admiración, algunas reflexiones acerca de Voltaire, que también había muerto poco antes de la publicación de la primera edición del texto, afirma que “un sinnúmero de obras sublimes en todos los géneros de la literatura” harán que “la posteridad” conserve su nombre (p. 372). En cualquier caso, en el §3 de la segunda parte, se refiere explícitamente al tema, aunque sin nombrar a Falconet. Allí, a propósito de una de las cartas de Séneca a Lucilio y unas reflexiones acerca

del reconocimiento futuro que merece el hombre de genio, desliza: “¡Ay del individuo que lea estas páginas con desdén! Si por casualidad es un artista distinguido, sospechad que no es sincero con vos ni tampoco con él mismo [...]” (p. 242). El *artista distinguido* es, seguramente, el mismo Falconet.

Esto, sin embargo, no está exento de problemas. No parece haber en la filosofía materialista y atea de Diderot lugar para una trascendencia personal más allá de la muerte. En la entrada NAÎTRE, que Diderot redactó para el ya mencionado vol. XI de la *Encyclopédie*, por ejemplo, se puede leer:

[...] si se habla con propiedad, se debe señalar que no *se nace*, no *se muere*, se ha estado desde el comienzo de las cosas y se estará hasta su fin. Algo que tenía existencia ha crecido y se ha desarrollado hasta un cierto término, por la yuxtaposición de una infinidad de moléculas. Pasado un tiempo, decrece, se disuelve en un conjunto de moléculas separadas que se expande en la masa general y común (Diderot 1765b: 10).

Ahora bien, ¿qué sentido tiene, entonces, preocuparse por la imagen que se dejará al porvenir? O, en otras palabras, ¿es posible articular esa confianza de Diderot en la “posteridad”, a la que Yves Citton califica como un elemento “dogmático” e “irracional” de su pensamiento, con una filosofía del cambio y la inestabilidad, como la suya (2004: 90)?

La explicación, como señala Roland Mortier, se encontraría en las circunstancias que rodearon su obra y lo llevaron a no publicar en vida muchos de sus trabajos por temor a la censura, es decir, una cuestión psicológica, biográfica, antes que moral y filosófica. La “posteridad” parece abrir una esperanza al filósofo desencantado con el presente (1986: 10). Ahora bien, si esto es así, no habría tras el interés de Diderot en la posteridad otro fundamento que la ilusión de alcanzar en el futuro cierto reconocimiento¹³. De esta manera, su objetivo no escaparía, tal vez, a una de las críticas que él mismo dirige en el texto a Rousseau: la de sacrificar a sus amigos solo para “engordar sus restos”, para hacer que se hable de uno mismo en el porvenir (Diderot 1986a: 121)¹⁴.

¹³ Sobre la cuestión de la búsqueda de reconocimiento social y el surgimiento de la figura de la celebridad en el siglo XVIII, véase Lilti 2014. También Badinter 2007.

¹⁴ Para una interpretación diferente, véase Duffo 2016: 291.

5. A modo de conclusión

En el ya mencionado prefacio que Jean Ehrard escribió para la edición crítica del *Essai*, se refiere a las críticas de Diderot a Rousseau como una “digresión” motivada por una vieja disputa personal entre Diderot y Rousseau. Por este motivo, afirma que “cualquiera sea la interpretación que se realice de estas páginas, debe evitarse considerar estas críticas a Rousseau como la razón de ser del *Essai*” (1986: 15). Asimismo, Arthur Wilson, en su célebre biografía de Diderot, calificó la referencia a Rousseau en el *Essai* como “completamente innecesaria” (1985: 577). Lo hasta aquí desarrollado muestra la necesidad de matizar afirmaciones como estas. Como se ha visto, hay elementos que permiten otorgar a la figura de Rousseau, particularmente en la segunda edición del *Essai*, un lugar de peso en la estructura del escrito, en la medida en que las críticas al autor del *Contrat social* se confunden con el objetivo principal del libro, a saber, hacer la apología de Séneca, que es también la de Diderot mismo. Alain Gigandet, ya mencionado, advierte la posibilidad de esta clave de lectura para interpretar el *Essai*, pero la abandona, para concentrarse en las preocupaciones de Diderot a propósito del rol del filósofo en la última parte de su vida y en la figura de Séneca como un modelo de virtud (2022: 428).

El trabajo, por otra parte, pone de relieve algunas debilidades en la estrategia del autor para combatir a Rousseau, ya que las críticas son en su mayoría juicios *ad hominem* –no se comporta, en este sentido, sorprendentemente, de un modo distinto de aquel que cuestiona a Rousseau y, en general, a los detractores de Séneca–, y en su modo de justificar su autodefensa, ya que la idea de “posteridad” no parece poder articularse sin problemas con su materialismo ateo.

Por último, en un plano más general, el artículo muestra que hay en el trabajo de Diderot una expresa intención de escribir acerca de sí mismo –aunque durante la mayor parte del tiempo su figura se encuentra velada por la de otro personaje– y una evidente preocupación por su reputación. Esto acerca, sorprendentemente, los últimos trabajos de los, en palabras de Jean Fabre, *frères ennemis*, más allá de los mutuos cuestionamientos. Sin embargo, sería exagerado, seguramente, intentar llevar la comparación entre ambos más lejos y hablar de un proyecto autobiográfico como el de Rousseau en el *Essai* o de las “confesiones” de Diderot, como hace Sejten (2019: 9)¹⁵, ya que, entre otras cosas, su *yo*, su propia imagen, se confunde con la de otro per-

I 147

—

¹⁵ En esto, coincidimos con las interpretaciones de Masseau 2012b: 149 y Gatefin 2007: 228.

sonaje, es decir, no se observa un “pacto autobiográfico”¹⁶, para usar un célebre concepto de Philippe Lejeune (1994: 132), entre el autor y el lector, a propósito de la identidad entre el narrador y el personaje, un aspecto central del género autobiográfico, todavía en formación en el siglo XVIII.¹⁷

BIBLIOGRAFÍA

- Andrew, E.** (2004), “The Senecan Moment: Patronage and Philosophy in the Eighteenth Century”, *Journal of the History of Ideas*, 65(2): 277-299.
- Badinter, É.** (2007), *Las pasiones intelectuales: deseos de gloria (1735-1751)*, traducción de A. Falcon (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bonhôte, N.** (1987), “Tradition et modernité de l’autobiographie: les *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau”, *Romantisme*, 56: 13-20.
- Brooke, Ch.** (2006), “How the Stoics Became Atheists”, *The Historical Journal*, 49(2): 387-402.
- Citton, Y.** (2004), “Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot: position, conséquence, spectacle et sphère publique”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 36: 57-95.
- Darnton, R.** (1991), *Edition et sédition: l’univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle* (París: Gallimard). Hay trad. cast.: Darnton, R. (2003) *Edición y subversión: literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, traducción de L. Vidal (México: Fondo de Cultura Económica).
- Darnton, R.** (1996), *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (Nueva York: Norton). Hay trad. cast.: Darnton, R. (2008), *Los best-sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, traducción de A. Saborit (México: Fondo de Cultura Económica).
- Deprun, J.** (1986), “Diderot au travail”, en D. Diderot (1986a), *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, en *Œuvres complètes de Diderot* (París: Hermann, 19-26).
- Diderot, D.** (1765a), “Natif”, en D. Diderot y J.-L. d’Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres* (París: Briasson / David / Le Breton / Durand, XI, 36).
- Diderot, D.** (1765b) “Naître”, en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et*

¹⁶ Odile Richard-Pauchet, por el contrario, considera que existe un “pacto autobiográfico” en Diderot. Pero no lo ubica en el *Essai*, sino en su correspondencia con Sophie Volland (2017b: 279).

¹⁷ A propósito de la autobiografía en el siglo XVIII, puede consultarse: Oehler 2013 y Bonhôte 1987. También Lahouati 1998.

- des métiers par une société des gens de lettres*, eds. D. Diderot y J.-L. d'Alembert (París: Briasson / David / Le Breton / Durand, XI, 10).
- Diderot, D.** (1779), *Essai sur la vie de Sénèque, le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron* (París: De Bure). Hay trad. cast.: Diderot, D. (2004) *Ensayo sobre la vida de Séneca*, traducción de Gregorio Cantera (Buenos Aires: Losada).
- Diderot, D.** (1876), *Voyage à Bourbonne et à Langres*, en *Œuvres complètes de Diderot*, edición de J. Assézat y M. Tourneux (París: Garnier Frères, 327-361).
- Diderot, D.** (1975), *La Promenade du sceptique*, ed. crítica de Herbert Dieckmann, *Œuvres complètes de Diderot*, edición de J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust y J. Varloot (París: Hermann, 2, 63-168). Hay trad. cast.: Diderot, D. (2016), *El paseo del escéptico*, traducción de E. del Amo (Pamplona: Laetoli).
- Diderot, D.** (1986a), *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, edición de A. Lorenceau, prefacio de J. Ehrard e introducción y comentarios de J. Deprun, en *Œuvres complètes de Diderot*, edición de J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust y J. Varloot (París: Hermann, 25, 1-441).
- Diderot, D.** (1986b), *Le pour et le contre ou Lettres sur la postérité*, edición de E. Hill, R. Mortier y R. Trousson, en *Œuvres complètes de Diderot*, edición de J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust y J. Varloot (París: Hermann, 15, 1-248).
- Duflo, C.** (2016), “Le débat sur la postérité et la philosophie du temps”, en S. Lojkin y A. Paschoud (2016) (eds.), *Diderot et le temps* (Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 291-300).
- Ehrard, J.** (1986), “Pourquoi Sénèque?”, en D. Diderot (1986a), *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, en *Œuvres complètes de Diderot* (París: Hermann, 3-18).
- Fabre, J.** (1961), “Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques”, *Diderot Studies*, 3: 155-213.
- Gatefin, E.** (2007), *Diderot, Sénèque et Jean-Jacques: un dialogue à trois voix*. (Amsterdam: Rodopi).
- Gigandet, A.** (2022), “Diderot, Seneca, and the Philosopher’s Virtue”, en D. Konstan y D. Sider (2022) (eds.), *Philodorema: Essays in Greek and Roman Philosophy in Honor of Phillip Mitsis* (Sioux City: Parnassos Press, 427-443).
- Lahouati, G.** (1998), “La voix des masques: réflexions sur la constitution du genre de l’autobiographie”, *Dix-huitième Siècle*, 30: 195-210.
- Lejeune, P.** (1994), *El pacto autobiográfico y otros estudios*, traducción de A. Torrent (Madrid: Megazul-Endymion).
- Lilti, A.** (2014), *Figures publiques: l’invention de la célébrité (1750-1850)* (París: Fayard).
- Masseau, D.** (2012a), “Avant-propos”, *Diderot Studies*, 32: 3-24.
- Masseau, D.** (2012b), “L’enjeu d’une polémique: la figure de Sénèque dans l’*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*”, *Diderot Studies*, 32: 149-164.
- Mortier, R.** (1986), “Le «concert lointain» et le «compas de la raison»”, en D. Diderot (1986b). *Le pour et le contre ou Lettres sur la postérité*, en *Œuvres complètes de Diderot* (París: Hermann, 9-12).

- Oehler, D.** (2013), “Autobiography”, en M. Delon (2013) (ed.), *Encyclopedia of the Enlightenment* (Londres / Nueva York: Routledge, 130-142).
- Ratto, A.** (2018), “Diderot apologista de la imagen de Séneca: ¿un proyecto fallido?”, *Endoxa. Serie filosófica*, 41: 75-92.
- Ratto, A.** (2021), “La escritura del pasado propio en *Les Confessions* de Rousseau”, en O. Acha, D. Brauer, F. N. Martín y A. Ratto (2021) (eds.), *Las identidades colectivas entre los ideales y la ficción: estudios de filosofía de la historia* (Buenos Aires: Prometeo, 121-135).
- Richard-Pauchet, O.** (2012), “Diderot, *Voyage à Bourbonne et à Langres*: une cartographie de l’âme”, en Ch. Buzon y O. Richard-Pauchet (2012) (eds.), *Le corps et l’esprit en voyage: le voyage thérapeutique* (París: Garnier, 183-199).
- Richard-Pauchet, O.** (2017a), *Les Écrits indiscrets: Autoreprésentation et formes de l’écriture de soi dans l’œuvre de Diderot* (Habilitación a diriger des recherches, Université François-Rabelais). Texto inédito, se publicará próximamente a través de The Voltaire Foundation (Oxford).
- Richard-Pauchet, O.** (2017b), “Pacte épistolaire et pacte autobiographique dans les lettres à Sophie Volland, les *Lettres à Malesherbes* et les *Confessions*: des formes de l’écriture de soi chez Diderot et Rousseau”, en I. Zatorska (2017) (ed.) *Rousseau et Diderot: traduire, interpréter, connaître* (Varsovia: WUW, 279-291).
- Rousseau, J.-J.** (1959a), *Les confessions*, en *Œuvres Complètes*, edición de B. Gagnebin y M. Raymond (París: Gallimard, 1, 1-656). Hay trad. cast. (varias ediciones).
- Rousseau, J.-J.** (1959b), *Rousseau juge de Jean-Jacques: dialogues*, en *Œuvres Complètes*, edición de B. Gagnebin y M. Raymond (París: Gallimard, 1, 657-992). Hay trad. cast.: Rousseau, J.-J. (2015), *Rousseau juez de Jean-Jacques: diálogos*, traducción de M. Arranz, prólogo de J. Gomá Lanzón (Valencia: Pre-textos).
- Russo, E.** (2009), “Slander and Glory in the Republic of Letters: Diderot and Seneca Confront Rousseau”, *Republics of Letters*, 1(1): 1-12.
- Salaün, F.** (2006) (ed.), *Diderot-Rousseau: un entretien à distance* (París: Desjonquères).
- Sejten, A.** (2019), “Rousseau et Diderot, deux postures de légitimation face à l’espace public”, *Bergen Language and Linguistics Studies*, 10(1). URL= <<https://bells.uib.no/index.php/bells/article/view/1472>> [Consultado el 29 de julio de 2022].
- Starobinski, J.** (2012), *Diderot, un diable de ramage* (París: Gallimard).
- Trousson, R.** (2005), *Denis Diderot ou le vrai Prométhée* (París: Tallandier).
- Wilson, A.** (1985), *Diderot: sa vie et son œuvre*, traducción del inglés de G. Chahine, A. Lorenceau y A. Villelaur (París: Robert Laffont).
- Zaretsky, R.** (2019), *Catherine and Diderot: the empress, the philosopher, and the fate of the Enlightenment* (Cambridge: Harvard University Press).

Recibido: 05-08-2022; aceptado: 15-02-2023

**Roberto Torretti
(1930-2022)**

La filosofía de la ciencia en América Latina

DOI: 10.36446/rlf2023380

El 12 de noviembre de 2022, en Santiago de Chile, falleció Roberto Torretti a los 92 años. Luego de una carrera académica que abarcó más de 60 años de actividad ininterrumpida, deja la escena una de las figuras más importantes de la filosofía latinoamericana del siglo XX. Torretti fue, sin duda, uno de los pocos filósofos de la ciencia surgidos del continente sudamericano que logró trascendencia y reconocimiento internacional. Prueba de ello es que algunos de sus principales libros (que más adelante describo con detalle) no solo continúan plenamente vigentes, sino que constituyen obras de referencia reiteradamente citadas por los especialistas en sus respectivos temas. Fue, junto con Mario Bunge, el filósofo de la ciencia latinoamericano más importante hasta la fecha. A diferencia de la obra de Bunge, sin embargo, la de Torretti tuvo mayor impacto entre los especialistas, posiblemente, porque sus principales libros son muy técnicos, generalmente mucho más que los de Bunge, y están dirigidos principalmente a otros especialistas. Por otra parte, Torretti no fue un polígrafo que abarcara dife-

I 151

rentes campos de la filosofía, sino que, con muy pocas excepciones, su obra se concentró en tres temas fundamentales: la filosofía teórica de Kant, la filosofía de la matemática, especialmente, de la geometría y la filosofía de la física, en particular, de la teoría de la relatividad. Su obra en estos tres dominios es muy amplia y, por consiguiente, no intentaré reseñarla en su totalidad. Me limitaré, sobre todo, a los libros que, en mi opinión, tuvieron la mayor importancia e influencia en la filosofía de la ciencia.

Torretti escribió extensamente tanto en español como en inglés, pero, sin duda, los libros escritos en este último idioma son los que han tenido más difusión e impacto. Su obra en los tres temas antes citados puede agruparse de la siguiente manera. Dedicó a Kant un libro amplio y sistemático (Torretti 1967) y otro que compila diversos artículos (Torretti y Cordua 1992). Dedicó a la filosofía de la geometría un libro fundamental (Torretti 1978a) y otro de carácter enciclopédico a la matemática conjuntista (Torretti 1998). Finalmente, dedicó a la filosofía de la física un libro sistemático sobre las teorías de la relatividad especial y general (Torretti 1983), dos compilaciones de artículos diversos, la mayoría sobre relatividad (Torretti 1994 y 2003b), y otro libro enciclopédico sobre la totalidad de la filosofía de la física (Torretti 1999). En el dominio de la filosofía general de la ciencia, publicó una obra que reelabora diversos trabajos previos, pero que no es una mera compilación (Torretti 1990), y un extenso diccionario de lógica y filosofía de la ciencia en colaboración con Jesús Mosterín (Mosterín y Torretti 2002). Debe mencionarse, además, una compilación de trabajos sobre historia y filosofía de la ciencia (Torretti 2007b). En el conjunto de esos libros se encuentra todo lo más importante de su producción filosófica (he incluido la información sobre la cantidad de páginas de cada libro para que se advierta la gran extensión de muchos de ellos).

Torretti estudió derecho en la Universidad de Chile, pero, decepcionado con esa carrera, no llegó a terminarla, aunque completó todos los créditos necesarios para recibirse de abogado. Antes de abandonarla, ya había iniciado sus estudios de filosofía. Se doctoró en filosofía en la Universidad de Friburgo, Alemania, en 1954. Su tesis doctoral, realizada bajo la dirección de Wilhelm Szilazi, trató sobre el pensamiento político de Fichte, una temática sobre la que prácticamente ya no volvería a escribir. Luego, se trasladó a la ciudad de Nueva York, donde residió entre 1955 y 1958, desempeñándose como traductor para las Naciones Unidas. Entre 1958 y 1961 fue profesor en la Universidad de Puerto Rico. Desde 1961 volvió a residir en Chile. Hasta 1964 fue profesor de filosofía en la Universidad de Concepción y desde ese año hasta 1970 enseñó en la Universidad de Chile. Durante esos años de formación y maduración, Torretti se dedicó principalmente al estudio de la filosofía de Kant, que completó con una beca

von Humboldt en los años 1964 y 1965, cuando realizó una estadía en los archivos Kant de la ciudad de Bonn.

Como resultado de esas investigaciones publicó en Chile su primer libro, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Torretti 1967), una obra única en su tiempo por su amplitud y erudición. La primera edición, publicada por la Universidad de Chile, tuvo una distribución limitada fuera de ese país. En 1980 se publicó en Buenos Aires, en la efímera editorial Charcas, una segunda edición, ligeramente actualizada, que tuvo amplia repercusión en Argentina. Yo mismo la utilicé con provecho cuando era estudiante y recuerdo que me resultó sumamente útil para transitar la difícil deducción trascendental de las categorías. Me consta que siguió empleándose durante muchos años, aunque esa edición pronto estuvo agotada y no se reeditó debido al cierre de la editorial que la publicó. Mucho más tarde, Torretti publicó en Chile, en Ediciones de la Universidad Diego Portales, una tercera edición actualizada en 2005 y una cuarta edición en 2013, lo cual revela el interés que seguía despertando la obra más de cuarenta años después de su primera edición. Ocasionalmente, Torretti publicó artículos sobre la filosofía de Kant, que compiló en el libro *Variación en la razón*, en coautoría con su esposa Carla Cordua, editado en Puerto Rico en 1992. Por otra parte, mantuvo toda su vida el interés por la filosofía de Kant e incluso defendió una perspectiva kantiana de la objetividad de la ciencia (Torretti 2008).

I 153

En 1970 emigró a Puerto Rico, donde ejerció como profesor de filosofía durante 25 años, hasta su jubilación en 1995. Allí sus investigaciones tomaron un rumbo diferente, orientándose decididamente a la filosofía de la matemática y de la física. Ya desde la década anterior, Torretti había comenzado a estudiar matemática y física de manera completamente autodidacta. Resulta notable que, de esa manera, sin haber realizado ningún tipo de carrera o curso formal en ciencias, haya llegado a dominar la geometría diferencial y el cálculo tensorial necesarios para comprender la teoría de la relatividad general, de la cual se convirtió en un experto de renombre internacional. Son temas que generalmente se estudian en el posgrado de las carreras de física y matemática, nada fáciles, por cierto.

En Puerto Rico escribió en inglés sus dos libros más importantes. El primero, *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, se publicó en la editorial Reidel en 1978. Una reimpresión corregida apareció en 1984. La obra es un estudio amplio, detallado y erudito del desarrollo de las diferentes geometrías creadas en el siglo XIX y de los debates filosóficos que suscitaron; en particular, pero no exclusivamente, se concentra en la invención de las geometrías no euclídeas. Aborda sucesivamente las tres principales orientaciones filosóficas acerca de la geometría: el empirismo, el apriorismo y el convencionalismo, posiciones que permanecen en disputa hasta la actua-

lidad. Un apéndice muy compacto (pp. 359-371), proporciona información técnica sobre la matemática presupuesta, como teoría de grupos, topología y variedades diferenciables. Si bien se trata de una obra relativamente técnica y de lectura exigente, resulta accesible para quienes no tienen una formación matemática puesto que, con excepción de ciertos pasajes, la mayoría de los capítulos no requieren el dominio de los conceptos matemáticos expuestos en el apéndice. Cuando se publicó esta obra, no existía un tratamiento detallado de la filosofía de las geometrías no euclídeas, aparte del que se encontraba en los tratados generales sobre la filosofía del espacio y del tiempo (como los de Reichenbach 1928 o Sklar 1974), que era relativamente breve. Hasta la fecha no se ha publicado otro estudio sobre el tema de la misma envergadura y profundidad que el de Torretti, por lo que sigue siendo una referencia obligada para todos los estudiosos de la filosofía de la geometría. La obra muestra algunas de las características que tendrán los futuros libros de Torretti: un amplio dominio de todas las fuentes, tanto científicas como filosóficas, citadas siempre en su lengua original y con la fecha de su primera edición. Todos los pasajes reproducidos o citados son traducidos siempre por él mismo (muy rara vez Torretti apeló a traducciones de terceros) y nunca referidos mediante anacronismos (tan frecuentes hoy en día) como Aristóteles (1998) o Kant (2007). Además, exhibe un dominio completo de la matemática presupuesta en todas las fuentes que cita y en todas las teorías que explica, matemática que resume en apéndices técnicos, propios de una enciclopedia científica. Finalmente, lo que no es un logro menor, tiene un inglés no solo correcto, sino también preciso y elegante.

El segundo libro que publicó en esa época fue *Relativity and Geometry*, editado en Oxford por Pergamon Press en 1983. Una segunda edición corregida se publicó en la editorial Dover de Nueva York en 1996. La obra en cuestión es un estudio detallado, y muy técnico, de las teorías de la relatividad especial y general de Einstein. Torretti sigue con detalle y enorme erudición el desarrollo histórico de ambas teorías para, en la parte final, abordar, de manera muy compacta, una variedad de cuestiones filosóficas agrupadas bajo el título de *Disputed Questions* (pp. 220-256). Allí se discuten la cuestión de la relatividad de la simultaneidad, el convencionalismo geométrico y los problemas de la causalidad en el espacio-tiempo relativista. En un extenso y muy denso apéndice (pp. 257-282), Torretti proporciona un curso básico de geometría diferencial, pero, en mi opinión, esos conocimientos ya están presupuestos en los capítulos dedicados a la relatividad general, por lo que el lector que no disponga previamente de ellos difícilmente podría seguirlos. Por otra parte, es difícil aprender matemática, lo mismo que una segunda lengua, mediante un diccionario o enciclopedia. De todos modos, esos largos apéndices matemáticos, que Torretti insertó en casi todos sus libros, no ca-

recen de utilidad, al menos para tener una idea de lo que uno debería saber para dominar las teorías presentadas. La bibliografía del libro (pp. 351-379) es notable por su extensión, completitud y riqueza de fuentes originales. En una detallada reseña de la obra —en realidad, un estudio crítico—, Michael Friedman escribió que se trataba de “un logro sobresaliente de síntesis erudita” y que “una inspección de la bibliografía de Torretti lo convence a uno de que él se ha aproximado al menos asintóticamente al ideal de leerlo todo” (Friedman 1984: 653). También señaló Friedman que el libro “no es primariamente una obra de filosofía, sino, más bien, una exposición filosóficamente informada de la física, la matemática y sus interconexiones históricas” (1984: 653). Esta observación es muy acertada y se aplica igualmente a otros libros de Torretti, que están dirigidos primariamente a especialistas con conocimientos de física y matemática, y donde estos temas ocupan mucho más espacio que las cuestiones propiamente filosóficas. Torretti (1984), por su parte, había publicado un estudio crítico muy favorable del libro de Friedman (1983), que tiene muchos temas en común con el suyo (incluso un apéndice sobre geometría diferencial, escrito de manera independiente). Ambas obras han resistido el paso del tiempo y, cuarenta años después de publicadas, siguen siendo referencias obligadas para quienes se ocupan de la filosofía de la relatividad y del espacio-tiempo en general. Antes de la publicación de esas dos obras, había muy pocos libros dedicados exclusivamente a la filosofía de las teorías de la relatividad (el de Graves 1971 es una excepción, que, curiosamente, ni Torretti ni Friedman citan).

I 155

Luego de la publicación de *Relativity and Geometry*, Torretti realizó una estancia de investigación, durante el año académico 1983-1984, como *Fellow* del *Pittsburgh Center for the Philosophy of Science*, un centro académico de excelencia bien conocido y uno de los pocos lugares del mundo dedicado exclusivamente a la historia y la filosofía de la ciencia. Allí ofreció, además, diversas conferencias y cursos breves para estudiantes graduados e investigadores. Previamente, había sido dos veces becario de la fundación Guggenheim, en 1980-1981 y 1975-1976.

En 1990, Torretti publicó su cuarto libro original, titulado *Creative Understanding* y subtítulo *Philosophical Reflections on Physics*. Esta obra es muy diferente de todas las anteriores. Ante todo, no es un estudio sistemático de un tema, sino, en buena medida, una compilación de artículos independientes entre sí, algunos previamente publicados (como Torretti 1986a, 1986b y 1987a), pero en gran medida corregidos o reescritos. Por otra parte, es una obra de filosofía general de la ciencia, a pesar del subtítulo que lleva. Finalmente, es, con toda probabilidad, su libro más original, en el sentido de que no está primariamente dedicado a la exposición histórica o sistemática de temas científicos, sino a la presentación de sus propias ideas sobre cues-

tiones epistemológicas fundamentales, como la observación en ciencias, la creación de conceptos y las revoluciones conceptuales, la estructura formal de las teorías físicas, la teoría de la probabilidad y sus diferentes interpretaciones, y la necesidad física o natural. No es posible, en un espacio limitado, ofrecer una presentación adecuada de las tesis principales que Torretti defiende en ese libro. Digamos solamente que elabora una versión estructuralista de las teorías científicas, cercana a la propuesta por el físico Günther Ludwig, cuyas obras (por ejemplo, Ludwig 1978) no son demasiado conocidas por los filósofos de la ciencia, pero influyeron sobre Stegmüller, Balzer y otros estructuralistas alemanes.

En 1995 Torretti se jubiló como profesor ordinario de la Universidad de Puerto Rico y, luego de 25 años, retornó a Chile. Allí volvió a enseñar en la Universidad de Chile, aunque lo hizo por corto tiempo, entre los años 1999 y 2001. En Santiago de Chile escribió, en español, por primera vez en tres décadas, un nuevo libro amplio y sistemático, titulado *El paraíso de Cantor* y subtítulo *La tradición conjuntista en la filosofía matemática*. La obra se publicó en 1998 mediante una coedición de la Editorial Universitaria y la Universidad Nacional Andrés Bello. El título alude a la conocida expresión de Hilbert para describir el dominio de la matemática descubierto por Cantor. El subtítulo parece un poco equívoco, ya que no trata de “filosofía matemática”, sino, esencialmente, de matemática y, sobre todo, de metamatemática. En un extenso *tour de force*, Torretti aborda, en la primera parte del libro, denominada “Conjuntos”, la teoría intuitiva de conjuntos de Cantor y las teorías axiomáticas de Zermelo y von Neumann, que expone siguiendo muy de cerca las fuentes originales (incluso empleando notaciones que ahora están fuera de uso). La segunda parte, denominada “Cálculos”, está dedicada sobre todo a cuestiones de metamatemática; entre muchos otros temas, examina allí el programa de Hilbert, la teoría de los tipos, las pruebas de consistencia de Gentzen de la aritmética de los números naturales y los teoremas de Gödel. Hay muchos libros que versan sobre cada uno de estos temas, pero, hasta donde conozco, ninguno los trata todos. En el Prefacio (p. XII), el autor anuncia su intención de publicar una tercera parte, titulada “Modelos”, dedicada a los métodos semánticos introducidos por Tarski y otros, que llevaron a la creación de lo que hoy se conoce como teoría de modelos. Esa continuación de la obra nunca fue escrita. Torretti concluye que la prueba de Gödel de la indemostrabilidad de la consistencia de un sistema formal axiomatizado para la aritmética de los números naturales, según la cual un enunciado que afirme la consistencia del sistema no es demostrable en dicho sistema, “dio un golpe de muerte al programa de Hilbert” (p. 318). Esta es la interpretación tradicional, pero como el propio Torretti advierte (en las notas de las pp. 319 y 357-358) diversos filósofos de la matemática

han argumentado que el resultado de Gödel no representa un obstáculo insuperable, aunque obliga a moderar las ambiciones y el alcance del programa original (por ejemplo, Detlefsen 1990, un trabajo que Torretti cita). Esta interpretación revisionista se popularizó más después de la publicación de la obra de Torretti. En cualquier caso, sigue siendo cierto que nadie ha logrado probar la consistencia de la aritmética sin apelar a la inducción transfinita o mediante “recursos más débiles que los utilizados por Gentzen” en su demostración de 1935 (p. 319). La obra finaliza con una reflexión un tanto escéptica sobre los resultados de la teoría de conjuntos, que Torretti sigue hasta la prueba de Paul Cohen (publicada en 1963, pero presentada con mayor detalle en Cohen 1966), de que el axioma de elección es independiente de los restantes axiomas de la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel y de que la hipótesis del continuo es, a su vez, independiente de estos axiomas junto con el axioma de elección (esto es, usando la terminología habitual en inglés, C es independiente de ZF y CH es independiente de ZFC). Este resultado abre la posibilidad de que se puedan construir teorías no cantorianas de conjuntos (de una manera análoga a las geometrías no euclídeas del siglo XIX) agregando la negación de estos dos axiomas a los axiomas de Zermelo-Fraenkel. Según Torretti, el resultado de Cohen prueba que “el de Cantor no es el único paraíso conjuntista disponible y no tenemos cómo saber en cuál estamos parados” (p. 455). Esta extensa obra es única en su género en idioma español, pero, posiblemente, debido al hecho de que esté escrita en esta lengua (y haya sido publicada por una editorial universitaria), no tuvo una repercusión internacional comparable a la de los anteriores libros de Torretti escritos en inglés. Como anécdota personal, yo la compré en 1999 como saldo a un precio irrisorio en una librería universitaria de Nueva York; en Buenos Aires siempre fue inhallable. Al año siguiente, para difundirla en nuestro medio, publiqué un extenso estudio crítico de ella (Cassini 2000).

I 157

En 1999, apenas un año después de publicado *El paraíso de Cantor*, Torretti publicó otro libro sumamente extenso y ambicioso, *The Philosophy of Physics*, editado por Cambridge University Press. La obra sigue, en orden histórico, los principales desarrollos de la física, desde la mecánica inercial de Galileo hasta la teoría cuántica no relativista. Reserva capítulos enteros para Newton, Kant y las dos teorías de la relatividad. Dedicó un extenso capítulo a la teoría cuántica y sus interpretaciones (pp. 307-397) que tiene especial interés porque es, hasta donde llega mi conocimiento, lo único que Torretti escribió sobre el tema. Sigue, como acostumbra, el orden histórico de los temas, por lo que trata la antigua teoría cuántica de Planck, Bohr y Sommerfeld, la mecánica matricial de Heisenberg, la mecánica ondulatoria de Schrödinger y, finalmente, la formulación de Dirac y von Neumann (todavía la usual) que emplea el formalismo de los espacios de Hilbert. Luego pre-

senta los que considera los dos principales problemas filosóficos de la teoría cuántica: el argumento de Einstein, Podolski y Rosen y el problema de la medición (ambos, ciertamente, estrechamente relacionados entre sí). Finalmente, analiza cuatro de las múltiples interpretaciones propuestas de la teoría: la de Copenhague (en la versión de Bohr, basada en el concepto de complementariedad), la teoría de variables ocultas de Bohm (en verdad, una teoría alternativa, no una interpretación), la lógica cuántica y la interpretación de los muchos mundos de Everett. Se muestra muy crítico, y hasta escéptico, sobre estas interpretaciones, a las que denomina “*Meta-Physical Ventures*”, porque considera que introducen en una teoría empírica como la cuántica elementos metafísicos que no tienen justificación experimental alguna, incluso inobservables por principio, como las trayectorias de las partículas en la teoría de Bohm o los múltiples universos de Everett. El libro concluye con un capítulo titulado “*Perspectives and Reflections*” (pp. 398-442) que es particularmente interesante porque contiene las afirmaciones más claras y maduras de Torretti sobre el problema del cambio conceptual y la continuidad (o discontinuidad) del desarrollo de la física (tema que ya había tratado detalladamente, pero, en mi opinión de manera menos satisfactoria, en el capítulo 2 de *Creative Understanding*). Luego, sigue un apéndice matemático dedicado a espacios vectoriales, retículos y espacios topológicos (pp. 443-457) que, por su carácter técnico y compacto, seguramente resulta impenetrable para la gran mayoría de los filósofos y redundante o innecesario para los físicos y matemáticos. Cierra la obra una extensa bibliografía (458-491), rica en fuentes históricas, pero no tan especializada ni completa como las de sus obras anteriores, indudablemente debido a la amplitud del contenido de este libro.

Torretti admite que en la historia de la física hay cambios conceptuales e innovaciones teóricas radicales, pero niega que haya discontinuidades, al menos en el sentido de las revoluciones científicas de Kuhn, un autor por el que siempre mostró pocas simpatías. Rechaza, sobre todo, la noción de inconmensurabilidad, si por ella se entiende la imposibilidad de comunicación entre teorías diferentes, sobre todo, sucesivas. Los científicos que invocan diferentes teorías no viven en mundos diferentes, sino en el mismo mundo, el que describen mediante su lenguaje cotidiano (*everyday language*, p. 404). Precisamente debido a su ambigüedad, vaguedad y ductilidad, el lenguaje cotidiano permite la comunicación entre las diferentes teorías físicas. Las teorías de la física, según Torretti, representan ciertos “fragmentos del mundo de una manera abstractiva y simplificadora” (p. 404) (actualmente diríamos, más bien, “idealizada”), fragmentos acerca de cuya realidad hablamos en nuestro lenguaje cotidiano. Dichas teorías constan de “una estructura matemática y una colección de aplicaciones pretendidas, esto es, aspectos o fragmentos del mundo que son modelados por instancias de esa estructura”

(pp. 424–425). Esta no es más que la concepción estructuralista de las teorías, en una formulación muy general. Si el modelado es exitoso, prosigue, dentro de un margen admisible de imprecisión, los fragmentos selectos del mundo son “captados y comprendidos por la teoría, y sus términos se refieren efectivamente a ellos” (p. 425). Así, por ejemplo, los ingenieros de la NASA que hablan de una nave espacial entrando en el campo gravitatorio de Marte “entienden la nave y el planeta como cuerpos masivos que están sujetos a mutua interacción gravitatoria de acuerdo con la teoría newtoniana” (p. 425, n. 24). El siguiente pasaje resume de manera particularmente clara la idea de Torretti de que el lenguaje cotidiano es el elemento clave que posibilita la comunicación entre teorías diferentes y permite la continuidad a lo largo del desarrollo histórico de la ciencia.

[...] Debe haber una manera de referirse a cada uno de estos aspectos o fragmentos [del mundo] sin la teoría, pues, de otro modo uno no podría señalarlos como candidatos a ser modelados. Estas formas de referencia son probablemente confusas y no delimitan adecuadamente sus referentes ni contribuyen en modo alguno a comprenderlos; pero ellas proporcionan el agarre semántico por medio del cual se mantiene el control sobre los referentes incluso si el modelado falla y los conceptos resbalan sobre ellos. Un físico debe ser capaz de hablar acerca de lo que no comprende; de otro modo, una observación desconcertante o un resultado experimental contrario a las predicciones caería fuera del alcance del discurso y no podría actuar como un catalizador de las novedades conceptuales. Las insuficiencias de la teoría aceptada, las anomalías que llevarán a su ruptura, solo pueden señalarse en un lenguaje parateórico que actúa como un factor de continuidad (1999: 425).

I 159

Torretti consideraba, en una ocasión me lo dijo personalmente, que *The Philosophy of Physics* era su mejor libro. Sin embargo, la obra, aunque es bien conocida, no tuvo la influencia que tuvieron sus dos libros anteriores sobre la geometría y la relatividad. No ha quedado como una obra de referencia sobre la filosofía de la física. Ello puede deberse, en mi opinión, a dos razones. La primera es que tiene desniveles técnicos importantes y alterna capítulos llanos y accesibles para cualquier estudiante de filosofía (por ejemplo, el 3, dedicado a Kant, o el 7, dedicado a las reflexiones conceptuales que acabamos de reseñar) con otros que son muy técnicos y están fuera del alcance de cualquiera que no haya estudiado física o matemática (por ejemplo, la mayor parte del 6, dedicado a la mecánica cuántica); incluso en un mismo capítulo se advierten esos desniveles: el 2, dedicado a Newton es perfectamente accesible al no especialista en física, pero concluye con un largo párrafo (pp. 84–96) sobre la formulación analítica de la mecánica (debida a Lagrange

y Hamilton-Jacobi) que es densamente matemático y solo puede ser comprendido por quien haya estudiado ecuaciones diferenciales. Por esta razón, el libro no resulta muy adecuado como texto para un curso introductorio de filosofía de la física, salvo que se seleccionen solo algunas partes o pasajes, lo cual lo volvería, sin embargo, incompleto o poco sistemático. En cambio, una obra más elemental y menos ambiciosa, como la de Sklar (1992), sirve mejor a este propósito (aunque ahora está desactualizada, no lo estaba cuando se publicó el libro de Torretti). La segunda razón, relacionada con la anterior, es que en el momento en que se publicó la obra, la filosofía de la física ya se había vuelto muy especializada; por ejemplo, había numerosos libros técnicos sobre filosofía de la mecánica cuántica (como los de Redhead 1987, Hughes 1989 y van Fraassen 1991), de modo que el capítulo que Torretti dedica al tema no resultaba particularmente útil para el experto, que posiblemente lo encontraría demasiado somero y general. Así, la obra terminaba por ser una lectura demasiado difícil para el principiante en filosofía de la ciencia, pero, a la vez, demasiado general para el especialista. En última instancia, el libro, debido a su carácter enciclopédico, trata una multitud de temas diferentes y se ve obligado a dedicar poco espacio a cada uno.

Otra anécdota personal. Cuando se publicó *The Philosophy of Physics*, Torretti, gentilmente, hizo que la editorial me enviara un ejemplar de cortesía. En ese momento lo encontré demasiado técnico como para hacer una reseña competente en una revista profesional de filosofía y preferí escribir en inglés una reseña breve en la página *Web* del libro en *Amazon*. La publiqué de manera anónima firmada como “*a reader from New York*” (ciudad en la que entonces residía). A los pocos días recibí un mensaje de correo electrónico donde Torretti me agradecía la reseña. Era un experto en manejar computadoras y, de algún modo que nunca pude comprender, averiguó mi identidad.

La siguiente, y última, de las obras mayores de Torretti es el *Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, escrito en colaboración con Jesús Mosterín y publicado en Madrid en 2002 por Alianza Editorial. Una segunda edición corregida y algo aumentada se publicó en 2010 en la misma editorial. Cuando apareció la primera edición de este libro, no existían léxicos específicos de filosofía de la ciencia, aunque había ya varios de lógica (como el compilado por Marciszewski 1981, todavía de gran utilidad) y, por supuesto, muchos diccionarios de física y de matemática. El diccionario de Mosterín y Torretti es también una obra sobre ciencia, ya que incluye, como se indica en el prólogo, “términos básicos de las grandes teorías de la física matemática: mecánica y electrodinámica clásicas, relatividad especial y general, mecánica cuántica y física de partículas”, junto con “el vocabulario propiamente matemático empleado en la exposición de los elementos de estas teorías” (2010: 9-10). Solo incluye algunos pocos conceptos de química

y biología (algunos más se agregaron en la segunda edición) pero ningún concepto de ciencias sociales o humanidades, ni siquiera de sociología de la ciencia. El enfoque es predominantemente sistemático, lo cual deja fuera los elementos biográficos e históricos, ya que, como indican los autores, la obra trata acerca de “ideas, conceptos y teorías”, pero “no se ocupa de los autores, pensadores y creadores de dichas ideas, ni de su biografía o historia, no por falta de interés, sino de espacio” (2010: 13). Es una decisión razonable, sin duda, pero no deja de ser una decisión basada en juicios de valor, como toda decisión, ya que podría haberse optado por otros criterios. Una lista final de nombres, alfabética y cronológica (2010: 659-666), completa en parte la falta de información histórica y resulta, de hecho, sumamente útil, al igual que el extenso índice temático (2010: 667-692).

Reseñé la primera edición de esta obra de manera muy elogiosa, ya que me pareció en su momento una contribución importante para la enseñanza de la filosofía de la ciencia en Hispanoamérica (Cassini 2003). Todavía sigue siendo una obra única en su género, no solo en español, sino, hasta donde llega mi conocimiento, en otras lenguas. No obstante, con el tiempo, después de haberlo utilizado mucho, mi valoración de este libro ha cambiado un poco. Me parece ahora que la utilidad que tiene para los estudiantes de filosofía es relativa, ya que los impresionará principalmente como un libro dedicado más a la matemática y a la física que a la filosofía de la ciencia propiamente dicha. La obra, en efecto, tiene un sesgo notorio hacia la definición detallada de conceptos matemáticos, o de la física matemática, algunos de carácter muy técnico. Entradas como “conexión lineal” (pp. 117-119), “fibrado tangente” (p. 244) o “teoría cuántica de campos” (pp. 581-586) son seguramente inaccesibles incluso para graduados en química y biología. En verdad, las definiciones de buena parte de los conceptos físicos y matemáticos solo son del todo inteligibles para quienes hayan estudiado estas disciplinas científicas al nivel de una licenciatura. Como contrapartida, algunos conceptos de la filosofía general de la ciencia se tratan de manera muy breve, a veces apenas alusiva. Así, por ejemplo, solo se dedica media página o menos a conceptos fundamentales como “confirmación” (p. 120), “infradeterminación de la teoría por los hechos” (pp. 314-315) (cuya denominación usual no es esa, sino, más bien, “subdeterminación de las teorías por la evidencia”), “modelo” (p. 407), o “tesis de Duhem-Quine” (p. 596), mientras que otros conceptos importantes, ampliamente utilizados por los filósofos, como “abstracción”, “holismo”, “idealización” o “representación” no tienen entradas. Ello hace que el diccionario resulte de mayor utilidad para los profesores o los estudiantes avanzados de posgrado que para los estudiantes de grado que hacen su (muy probablemente único) curso de filosofía de la ciencia. Por su parte, las entradas de lógica propiamente dicha, incluyendo aquí la teoría de

conjuntos, son bastante amplias y accesibles a quienes hayan hecho un curso básico de lógica. Con todo, los diccionarios más simples y concisos de lógica, como los de Detlefsen, Mc Carty y Bacon (1999) o Cook (2009), y de filosofía de la ciencia, como el de Psillos (2007), son, en mi experiencia, de mayor utilidad para los estudiantes de filosofía o humanidades, aunque a veces sean menos precisos o completos en sus definiciones. La obra se cierra con una bibliografía que impresiona como relativamente breve (pp. 635-658), o, al menos, resulta breve dado el amplio espectro de temas que se tratan en ella. Solo se listan las obras citadas en las diferentes entradas, pero cada entrada no tiene referencias bibliográficas propias, como es usual en los diccionarios de filosofía. Los artículos sobre matemática no requieren, por cierto, esa clase de referencias, pero estas habrían resultado muy útiles en las entradas breves de filosofía general de la ciencia, que generalmente no citan obra alguna.

Una nueva anécdota personal: Torretti, a través de Mosterín, me envió la primera edición del *Diccionario*, que me llegó desde España. Mientras escribía la reseña, encontré ciertas erratas, errores u omisiones, todas dificultades menores e inevitables en una obra de semejante envergadura. Al finalizar la reseña, le escribí a Torretti, enviándole una lista bastante extensa de todas las dificultades que había encontrado. Me respondió enseguida diciéndome que se sentía “consternado” y “avergonzado” por haber cometido tal cantidad de errores, lo cual es una muestra de modestia intelectual, ya que no se trataba de grandes faltas, ni mucho menos. En la segunda edición pude comprobar, no sin cierta satisfacción, que todas habían sido corregidas. Con los años, fui encontrando otras y confeccioné una segunda lista, que, por alguna razón, tal vez un simple descuido de mi parte, no llegué a enviarle. Ahora ya no habrá una tercera edición de la obra, ya que Mosterín también falleció unos años antes que Torretti, en 2017, a los 76 años.

Después de la publicación del *Diccionario*, Torretti ya no escribió nuevos libros extensos y sistemáticos. Se ocupó, sobre todo, de revisar y actualizar su gran obra sobre Kant y de traducir al español y recopilar sus artículos sobre diversos temas, que, bajo el título general de *Estudios filosóficos*, ocuparon cinco volúmenes (Torretti 2006, 2007a, 2010a, 2013a y 2014). También se interesó por la filosofía de la biología, tema sobre el que publicó dos artículos extensos (Torretti 2010b y 2012) y editó un libro sobre el concepto de gen, para el cual tradujo artículos de diferentes filósofos de la biología (Torretti 2009). Ello da una muestra cabal de su curiosidad intelectual y de la diversidad de sus intereses, aunque no pueda decirse que sea un filósofo de la biología ni que haya hecho aportaciones originales a este tema, al menos comparables a las que hizo sobre la filosofía de la matemática y de la física. Durante la última etapa de su vida estuvo ligado a la Universidad Diego Portales de Chile, en cuya editorial publicó, tradujo o reeditó muchos de sus trabajos a partir de 2005.

Su obra también incluye muchas aportaciones a temas diferentes de la filosofía de la ciencia. Torretti estudió la literatura clásica griega, que llegó a conocer en profundidad. Editó y comentó el texto griego del Filoctetes de Sófocles (Torretti 1997), del que luego publicó también una traducción española (Torretti 2011). Además, le gustaba reseñar muchos de los libros que leía, incluso los de autores a veces poco conocidos. Así, publicó nada menos que 122 reseñas bibliográficas sobre temas muy diversos, incluso la filosofía antigua. También tradujo diversos escritos de Leibniz y Kant. Hacia el final de su vida, se encontraba traduciendo a Tucídides.

Otro aspecto de la labor de Torretti que debe señalarse es que siempre apoyó a las revistas latinoamericanas de filosofía y se ocupó de tareas de gestión editorial durante muchos años. Desde su instalación en Puerto Rico en 1970, ejerció la dirección de la revista *Diálogos*, la cual, durante su gestión, que duró hasta 1995, alcanzó un lugar destacado entre las revistas latinoamericanas de filosofía. Allí publicó algunos de sus artículos más importantes, tanto en español como en inglés (Torretti 1965, 1974, 1978b, 1986a, 1987a y 2003a). Desde 1975, Torretti integró el cuerpo de consultores académicos de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, en cuyas páginas publicó numerosos artículos (Torretti 1977, 1979, 1984a, 1987b y 1993). También realizó numerosos referatos para esta revista y siguió formando parte de su cuerpo de consultores hasta sus últimos años.

Torretti recibió numerosos premios y homenajes a lo largo de su vida, en particular, durante sus últimos veinte años, cuando ya era una personalidad internacionalmente consagrada. En 2001 la Universidad de Puerto Rico lo nombró profesor emérito. En 2005 la Universitat Autònoma de Barcelona le concedió un doctorado *honoris causa*. En 2010, en ocasión de su octogésimo cumpleaños, publiqué una breve nota de homenaje en esta revista, donde destacué su importancia como filósofo de la física (Cassini 2010). En 2011 la República de Chile le otorgó el Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales, que compartió con su esposa Carla Cordua. En 2016 la *Revista de Humanidades de Valparaíso* le dedicó un número especial en su homenaje (Año 4, Número 8), editado por Rodrigo López-Orellana y Juan Redmond, al cual tuve el gusto de contribuir con un artículo (Cassini 2016). En ese número de la revista puede encontrarse una lista completa de las publicaciones de Torretti, que ocupa más de 20 páginas (pp. 301-321). El último mensaje que recibí de él fue, precisamente, uno en el cual me comentó elogiosamente mi trabajo en esa revista. Cristián Soto, por su parte, compiló un extenso libro dedicado a la filosofía de Torretti, que, lamentablemente, este no llegó a ver publicado, aunque siguió todos los detalles de su preparación (Soto 2023). También tuve el honor de contribuir a ese volumen (Cassini 2023), que contiene trabajos de filósofos de la ciencia de muchos países.

I 163

No es fácil dar una idea general de las posiciones de Torretti en filosofía. Gran parte de sus libros son de carácter expositivo y a menudo el punto de vista del autor solo aparece ocasionalmente o en las páginas finales de cada obra. Ante todo, como buen seguidor de Kant, consideraba que el conocimiento metafísico era imposible: la razón humana no puede conocer las cosas en sí mismas. De allí que cualquier forma de teología le pareciera una mera ilusión. Incluso llegó a referirse a la metafísica especulativa como una suerte de “superstición” (Torretti 2010c: 148). Consiguientemente, se opuso siempre a la irrupción de la metafísica en el dominio de las ciencias, en particular, a la construcción de teorías, o interpretaciones de teorías, sobre la base de supuestos de carácter metafísico. Por cierto, es una cuestión muy debatible la de si el conocimiento científico puede prescindir de toda hipótesis metafísica. Personalmente, me inclinaría a responder de manera negativa (aunque no es este el lugar apropiado para explicar por qué). En cualquier caso, Torretti consideró que este tipo de hipótesis no debían introducirse de manera explícita en el conocimiento científico.

Respecto de la propia ciencia, Torretti siempre insistió sobre su carácter falible, incompleto y provisorio. En este punto, decididamente no era un realista, en el sentido de que la verdad fuera el objetivo de la ciencia y que las teorías sucesivas mostraran mayor verosimilitud que sus predecesoras, de modo que se produjera una convergencia, aunque solo fuera en el límite, hacia una verdad definitiva. Por el contrario, empleando una metáfora, sostuvo que las teorías son como una suerte de redes con las que intentamos atrapar la realidad, pero que esta se nos escapa una y otra vez por los agujeros de las redes. Con todo, nunca se declaró abiertamente antirrealista o instrumentalista. En algún momento apoyó el realismo interno de Putnam (que muchos de sus críticos no consideraron en absoluto como una forma de realismo), respecto del cual consideró que se adaptaba mucho mejor a la práctica de la ciencia que el llamado “realismo científico”, al que calificó como una suerte de “criptoteología” (Torretti 1996: 32). En sus últimos años se definió como un “realista pragmático”, una expresión tomada del propio Putnam (Torretti 2013b). No intentaré aquí dilucidar esta expresión, que a algunos podrá parecerles un mero oxímoron, ya que el pragmatismo representa una corriente de pensamiento típicamente antirrealista. De hecho, el término “instrumentalismo”, como Torretti sabía muy bien, fue acuñado por Dewey (1925) para referirse a su manera de entender la filosofía de la ciencia y la epistemología pragmatista. En cualquier caso, Torretti pensaba que las ciencias nos ofrecen conocimiento genuino acerca de la realidad, pero no convergen hacia una meta ni pueden proporcionarnos una comprensión completa o definitiva del mundo. La idea de que la sucesión de las teorías científicas converge hacia una “verdad trascendente” le parecía simplemente

una “fantasía del realismo”, desmentida por la mera existencia de revoluciones científicas (Torretti 1994: 182).

En cuanto a su personalidad, Torretti era bastante reservado y tenía un trato que podía parecer, al principio al menos, un poco áspero. Ante todo, intimidaba con su enorme erudición y sus críticas directas y sin eufemismos cuando se le pedía opinión sobre algún escrito. Tuve varias experiencias de esa naturaleza. Por otra parte, era muy generoso con su tiempo y podía escribir larguísimas cartas o mensajes comentando, generalmente de manera crítica, las ideas de sus interlocutores. Tuve la suerte de tener muchos de estos intercambios a lo largo de casi 20 años. En una ocasión, hacia el año 2000, le envié el primer borrador del manuscrito de un libro que estaba preparando y me respondió con un comentario de más de 30 páginas, que fue enviando por correo electrónico durante un día completo. La hora de los mensajes, unos 10 en total, revelaba que había pasado toda la noche escribiéndolos. Eso da una idea inequívoca de la intensidad de sus esfuerzos intelectuales y de la seriedad con que trataba a sus colegas, aunque fueran mucho más jóvenes e inexpertos que él. Entré en contacto con Torretti hacia 1992, cuando estaba estudiando la filosofía del espacio y del tiempo (tema que abandoné muy pronto); lo conocí personalmente en Buenos Aires en 1996 y lo vi por última vez en Santiago de Chile en 2013. Nunca estuve en su casa ni conocí a su familia, pero sé que tenía una gran biblioteca y un enorme y muy ordenado archivo de artículos de ciencia y de filosofía, incluyendo copias de muchas fuentes históricas de muy difícil acceso (al menos, antes de la generalización del uso de la *Web* y de la consiguiente digitalización de las bibliotecas). Casi nunca lo escuché hablar de su vida privada o de sus asuntos personales. Tampoco sobre cuestiones de política o moral, temas que casi nunca aparecen en sus obras, salvo como breves alusiones ocasionales. La filosofía, la ciencia y la cultura en general dominaron su vida, desde su juventud hasta sus últimos días.

Al comienzo de su *curriculum vitae*, Torretti indicaba sus especialidades en los siguientes términos: “filosofía de la física, especialmente la teoría de la relatividad” y “filosofía de la matemática, especialmente la geometría del siglo XIX”. Esas fueron, en efecto, las dos áreas temáticas a las que hizo sus contribuciones más importantes. Muy pocos autores, en cualquier disciplina, consiguen escribir una obra que sea considerada un trabajo de referencia en el tema que trata y siga siendo citada por todos los especialistas luego de décadas de haber sido publicada. Torretti alcanzó el notable logro de escribir dos: *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* y *Relativity and Geometry* se mantienen como trabajos indispensables acerca de sus respectivos temas y luego de cuarenta o más años desde su publicación siguen plenamente vigentes. Ese hecho inusual da la medida justa de la calidad intelectual de su obra. No

conozco otro filósofo latinoamericano, no solo en filosofía de la ciencia, sino en cualquier otra especialidad, que haya realizado un aporte comparable.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassini, A.** (2000), “La tradición conjuntista y su historia”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 26: 169-180.
- Cassini, A.** (2003), “Reseña de Mosterín y Torretti (2002)”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 29: 161-168.
- Cassini, A.** (2010), “Roberto Torretti en su octogésimo aniversario”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 36: 149-150.
- Cassini, A.** (2016), “El problema interpretativo de la mecánica cuántica. Interpretación minimal e interpretaciones totales”, *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 8: 9-42.
- Cassini, A.** (2023), “Reinterpreting Crucial Experiments”. En Soto, C. (2023). [En prensa].
- Cohen, P.** (1966), *Set Theory and the Continuum Hypothesis* (New York: Benjamin).
- Cook, R.** (2009), *A Dictionary of Philosophical Logic* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Cordua, C. y Torretti, R.** (1992), *Variación en la razón. Ensayos sobre Kant* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico. x + 248 pp.).
- Detlefsen, M.** (1990), “On an Alleged Refutation of Hilbert’s Program Using Gödel’s First Incompleteness Theorem”, *Journal of Philosophical Logic*, 19: 343-377.
- Detlefsen, M., Mc Carty, D. & Bacon, J.** (1999), *Logic from A to Z* (London: Routledge).
- Dewey, J.** (1925), “The Development of American Pragmatism”, *Studies in the History of Ideas* (New York: Columbia University Press). Reimpreso en A. Hickman y T. Alexander (1998) (comps.), *The Essential Dewey. Volume 1: Pragmatism, Education, Democracy* (Bloomington: Indiana University Press, 3-13).
- Friedman, M.** (1983), *Foundations of the Space-Time Theories: Relativistic Physics and the Philosophy of Science* (Princeton: Princeton University Press).
- Friedman, M.** (1984), “Critical Review of Torretti (1983)”. *Nóus*, 18: 653-664.
- Graves, J.** (1971), *The Conceptual Foundations of the Contemporary Relativity Theory* (Cambridge: The MIT Press).
- Hughes, R. I. G.** (1989), *The Structure and Interpretation of Quantum Mechanics* (Cambridge: Harvard University Press).
- Ludwig, G.** (1978), *Die Grundstrukturen einer physikalischen Theorie* (Berlin: Springer).
- Marciszewski, W.** (1981) (comp.), *Dictionary of Logic as Applied in the Study of Language* (The Hague: Martinus Nijhoff).
- Mosterín, J. y Torretti, R.** (2002), *Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia* (Madrid: Alianza, 670 pp. Segunda edición revisada, 2010, 692 pp.).

- Psillos, S.** (2007), *Philosophy of Science A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Redhead, M.** (1987), *Incompleteness, Nonlocality, and Realism: A Prolegomenon to the Philosophy of Quantum Mechanics* (Oxford: Clarendon Press).
- Reichenbach, H.** (1928), *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre* (Berlin: Walter de Gruyter).
- Sklar, L.** (1974), *Space, Time and Spacetime* (Berkeley: University of California Press).
- Sklar, L.** (1992), *Philosophy of Physics* (Boulder: Westview Press).
- Soto, C.** (2023) (comp.), *Current Debates in Philosophy of Science: In Honor of Roberto Torretti* (Cham: Springer). [En prensa].
- Torretti, R.** (1965), “Las contrapartidas incongruentes en la gestación de la filosofía crítica de Kant”, *Diálogos*, 3: 7-24.
- Torretti, R.** (1967), *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Santiago: Universidad de Chile, 603 pp. Segunda edición, Buenos Aires: Charcas, 1980, 605 pp. Tercera edición revisada, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2005, 1010 pp. Cuarta edición, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2013, 792 pp.).
- Torretti, R.** (1974), “El debate sobre el individualismo metodológico”, *Diálogos*, 26: 95-117.
- Torretti, R.** (1977), “Tres filósofos de la geometría”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3: 3-21.
- Torretti, R.** (1978a), *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* (Dordrecht: Reidel, xiii + 458 pp. Corrected reprint, Dordrecht: Reidel, 1984, xiii + 458 pp.).
- Torretti, R.** (1978b), “Hugo Dingler’s Philosophy of Geometry”, *Diálogos*, 32: 85-128.
- Torretti, R.** (1979), “Índole y función de los principios de la Teoría General de la Relatividad”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 5: 209-233.
- Torretti, R.** (1983), *Relativity and Geometry* (Oxford: Pergamon Press, xi + 395 pp. Corrected reprint, New York: Dover, xiv + 395 pp.).
- Torretti, R.** (1984a), “La crítica de conceptos en las revoluciones de la física básica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 10: 25-41.
- Torretti, R.** (1984b), “Space-Time Physics and the Philosophy of Science”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 35: 280-292.
- Torretti, R.** (1986a), “Physical Theories”. Part I, *Diálogos*, 48: 183-212.
- Torretti, R.** (1986b), “Observation”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 37: 1-23.
- Torretti, R.** (1987a), “Physical Theories”. Part II, *Diálogos*, 49: 147-188.
- Torretti, R.** (1987b), “La determinación omnimoda de las cosas y el fenomenismo de Kant”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 13: 132-141.
- Torretti, R.** (1990), *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics*. (Chicago: The University of Chicago Press, xvi + 369 pp.). Traducción española: *Inventar para entender* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2012, 745 pp.).
- Torretti, R.** (1993), “Una idea feliz”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 19: 289-301.
- Torretti, R.** (1994), *La geometría del universo y otros ensayos de filosofía natural*. (Mérida: Comisión de Publicaciones de la Universidad de los Andes, x + 296 pp.).

- Torretti, R.** (1996), “Realismo científico y ciencia real”. *Theoria*, 26: 29–43.
- Torretti, R.** (1997), *Sophocles’ Philoctetes*. Text and Commentary (Bryn Mawr: Thomas Library, Bryn Mawr College, 94 pp.).
- Torretti, R.** (1998), *El Paraíso de Cantor. La tradición conjuntista en la filosofía matemática* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, xiv + 589 pp.).
- Torretti, R.** (1999), *The Philosophy of Physics* (New York: Cambridge University Press, xv + 512 pp.).
- Torretti, R.** (2003a), “El concepto de probabilidad”, *Diálogos*, 81: 407–447.
- Torretti, R.** (2003b), *Relatividad y espaciotiempo* (Santiago de Chile: RIL, 276 pp.).
- Torretti, R.** (2006), *Estudios filosóficos 1957-1987* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 344 pp.).
- Torretti, R.** (2007a), *Estudios filosóficos: 1986-2006* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 255 pp.).
- Torretti, R.** (2007b), *De Eudoxo a Newton. Modelos matemáticos en la filosofía natural* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 386 pp.).
- Torretti, R.** (2008), “Objectivity: A Kantian Perspective”, en M. Massimi (2008) (comp.), *Kant and Philosophy of Science Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 81–94).
- Torretti, R.** (2009) (comp.), *Conceptos de gen* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 306 pp.).
- Torretti, R.** (2010a), *Estudios filosóficos: 2007-2009* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 313 pp.).
- Torretti, R.** (2010b), “La proliferación de los conceptos de especie en la biología evolucionista”, *Theoria*, 69: 325–377.
- Torretti, R.** (2010c), “Respuestas a mis críticos”, en “Simposio. La filosofía de la ciencia de Roberto Torretti”, *Teorema*, 29: 147–151.
- Torretti, R.** (2011), *Filoctetes de Sófocles*. Texto griego compuesto, anotado y traducido por Roberto Torretti (Santiago de Chile: Ediciones Táficas, 207 pp.).
- Torretti, R.** (2012), “El transformismo de Lamarck y sus adversarios”, *Diálogos*, 93: 189–244.
- Torretti, R.** (2013a), *Estudios filosóficos: 2010-2011* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 290 pp.).
- Torretti, R.** (2013b), “Cómo entiendo el pragmatismo”, *Estudios Públicos*, 132: 1–37.
- Torretti, R.** (2014), *Estudios filosóficos: 2011-2014* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 279 pp.).
- Van Fraassen, B.** (1991), *Quantum Mechanics: An Empiricist View* (Oxford: Clarendon Press).

ALEJANDRO CASSINI
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rf2023385

María Luis Femenías, *Simone de Beauvoir ¿Madre del feminismo?*, Buenos Aires, Lea, 2021, 283 pp.

El libro *Simone de Beauvoir ¿Madre del feminismo?* es un estudio del trabajo de Beauvoir y la constitución de su genealogía y de sus herederas. María Luisa Femenías se propone pensar cuál es la actualidad de los aportes beauvorianos a los feminismos de los siglos XX y XXI centrándose especialmente en *El segundo sexo* (1949). Femenías se pregunta si asistimos al regreso funerario de Beauvoir y responde que no. Entonces ¿cuál es la actualidad de leerla? Eso es lo que este libro explora a través de diez capítulos, en los cuales se especifican cuestiones conceptuales que son relevantes para la comprensión de la filosofía beauvoriana en sí misma.

En el primer capítulo del libro Femenías se pregunta por la posibilidad de Beauvoir de dar lugar a una genealogía feminista y para ello toma la noción de “ceremonia de adopción” de Celia Amorós. Esta idea hace referencia al modo en el cual un filósofo o filósofa se ubica genealógicamente respecto de la tradición y en este gesto legitima su propio trabajo. Para la autora, Beau-

voir se inserta en la tradición ilustrada y rescata de este pensamiento la cuestión de la igualdad. No obstante, critica el carácter abstracto del ser humano e incorpora en su análisis las dimensiones sexuadas y situadas del mismo.

En el segundo capítulo Femenías analiza las particularidades del ensayo como género literario-filosófico y la elección del mismo por parte de Beauvoir. Señala que en esta elección hay un deseo de ubicarse en la línea de la Ilustración. Femenías recupera el problema de cómo la mujer fue eliminada de la narrativa de la Revolución Francesa, lo que forma parte de la situación de la mujer que la propia Beauvoir analiza en su libro. Luego de explorar las características del ensayo como género, Femenías señala que el trabajo de *El segundo sexo* no cumple con muchas de ellas. Así aparece la dimensión de ambigüedad que será también relevante a lo largo del libro para abordar la filosofía beauvoriana.

En el tercer capítulo la autora analiza los problemas de la traducción de la

1 169

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

obra de Beauvoir en la Argentina y a la vez la importancia de estas traducciones para la circulación de la obra en el mundo de habla hispana. Pone el foco en el rol que tuvo Victoria Ocampo para la traducción de muchos de sus escritos, ya que en Argentina para fines de 1940 se habían comenzado a traducir y publicar textos de Beauvoir en *Sur* y la primera traducción de *El segundo sexo* salió en 1954. Estas lecturas no solo influyeron en la interpretación de la obra beauvoriana del momento sino también en las que han hecho en la actualidad los estudios LGTTBIQ+ y queer.

En el cuarto capítulo Femenías revisa algunos conceptos de la filosofía existencialista, el método beauvoriano y los aportes de la filosofía hegeliana para describir la situación de las mujeres: una situación de opresión. Beauvoir se sirve del método progresivo-regresivo que le permite remitirse al pasado para pensar la situación de las mujeres como algo construido en determinado momento y no como parte de un hecho natural, lo que abre la posibilidad de revertirlo. Se sirve asimismo de la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana para pensar la construcción del hombre como sujeto y la heterodesignación de la mujer como “la Otra”. Así la mujer queda cosificada y ubicada en el plano de la inmanencia mientras que el hombre queda en el de la trascendencia. La noción de cosificación y de inmanencia que corresponden a las mujeres en la obra beauvoriana tienen también mucho que ver con el modo en el cual se construyen los cuerpos y esto es lo que Femenías analiza en el capítulo cinco. Para Beauvoir el cuerpo es nuestro instrumento de captación del mundo. Rescata la dimensión sexual de los cuerpos tal como lo hace Merleau-Ponty así como la importan-

cia de la dimensión histórica del ser. En línea con el trabajo del capítulo cuatro, vemos que para Beauvoir la jerarquización de lo masculino por sobre lo femenino no tiene que ver con lo natural sino con lo social. Es importante destacar los aportes de Beauvoir para pensar el cuerpo femenino como un cuerpo sexuado y en situación. Esto también está en diálogo con lo que se expone en el capítulo seis en que el Femenías aborda los textos éticos de Beauvoir que son previos a *El segundo sexo*. Aquí se detiene en la noción de ambigüedad que permite pensar en aquello que no tiene un sentido único y que Beauvoir pone de manifiesto principalmente en sus obras literarias. Femenías se refiere aquí a la teoría moral beauvoriana que trabaja en los libros *¿Para qué la acción?* y *Para una moral de la ambigüedad* que presentan temas en común: el sentido y los fines de la existencia humana y la relación con los otros. Para Femenías es importante referirse aquí a la libertad como fundamento y fin último de la acción. Una libertad que es concreta y en la que se contempla al otro. Por ello es clave pensar la teoría moral beauvoriana en términos de responsabilidad.

En el capítulo siete Femenías se pregunta por muchas contemporáneas a las que Beauvoir no cita pero que también se encuentran investigando la situación de las mujeres. Puntualmente se detiene en el trabajo de Simone Weil y analiza las nociones de “trabajo” en ambas autoras. Femenías plantea diferencias y similitudes entre ambas autoras. Por un lado, señala que Weil en su análisis habla de la opresión que sufren y no hace una distinción en la situación particular de la mujer. En cambio, en Beauvoir, sí hay una puntualización en la situación femenina, sus limitaciones

y exclusiones que no son las mismas que las de los hombres. Esto le permite a Beauvoir realizar una crítica a ciertos presupuestos marxistas y señalar el hecho de que la liberación de los trabajadores no implica la liberación de las mujeres. Aunque sí señala como continuidad entre ambas la idea de que el ser humano se realiza en el trabajo.

En el capítulo ocho Femenías también se dedica a profundizar en las diferencias conceptuales entre Sartre y Beauvoir rescatando la originalidad de la propia Beauvoir. Encontramos en Sartre un existencialismo con una línea más gnoseológica y ontológica mientras que el de Beauvoir es un existencialismo moral cuya idea central es la libertad en situación. Beauvoir también plantea una noción de sujeto diferente a la sartreana que tiene que ver con un sujeto que se plantea como proyecto de sí. Esta característica no solamente le permite construirse lanzándose al futuro sino también modificar el mundo, abrir lo posible.

En los últimos capítulos, el nueve y el diez, ya nos encontramos con una lectura que se dedica a pensar puntualmente la pregunta que da título al libro. En el capítulo nueve Femenías trabaja sobre la noción de parricidio y en la idea de que esta noción lo que hace es fundar un orden en la sociedad. Sin embargo, no sucede lo mismo con la noción de matricidio: las mujeres al morir no dejamos “genealogía”. Pero este no es el caso de Beauvoir quien sí ha dejado una genealogía al morir y Femenías se dispone a analizar tanto a las hijas legítimas como a las hijas rebeldes. Dentro del primer grupo están las feministas que surgen en 1970 como Kate Millet y Shulamit Firestone y en la década de

1980 Adrienne Rich. También encontramos mencionada la línea de “hijas” francesas y en este grupo a la línea de las feministas materialistas dentro de la cual Femenías encuentra tres líneas: la representada por Chistine Delphy que analiza el modo de producción doméstico, la segunda representada por Colette Guillaumin que hace referencia al “sexaje” y por último la representada por Monique Wittig vinculada al giro lingüístico. Las hijas rebeldes se encuentran agrupadas en esta línea, que Femenías trabaja en el capítulo diez. La autora menciona a Luce Irigaray, a la propia Wittig y se detiene especialmente en las críticas que le hace Judith Butler a Beauvoir. Butler señala que en Beauvoir no hay un reconocimiento del carácter performativo del género, de modo tal que el proceso de “llegar a ser” el género es un proceso de adaptación.

El libro propone un camino conceptual que permite en los últimos capítulos retomar la pregunta del título y evaluar qué aspectos del trabajo beaudeviano son actualizables. A la pregunta por si Simone de Beauvoir es la madre del feminismo, Femenías responde que sí, al proponer como cierre del libro una cita de Ana de Miguel en la que afirma que Beauvoir es “la madre intelectual del feminismo”. Lo interesante más allá del término es pensar en el legado beaudeviano hacia el feminismo que es lo que Femenías explora en su libro y que tiene que ver con la posibilidad de abrir más espacios de autoconciencia y libertad.

MARIANA FERNÁNDEZ
TALAVERA
UBA

I 171

Jean-Paul Margot, *Descartes y Spinoza*, Cali, Universidad del Valle, 2021, 184 pp.

Dos poemas de J. L. Borges reciben al lector en este nuevo libro de Jean-Paul Margot. El segundo, *Baruch Spinoza*: “Bruma de oro, el occidente alumbra / la ventana...”, quizás resulte más familiar; el primero, *Descartes*, seguramente lo es menos: “Soy el único hombre en la tierra y acaso no haya tierra ni hombre. Acaso un dios me engaña. Acaso un dios me ha condenado al tiempo, esa larga ilusión” (*La cifra*, 1981). La elección no fue azarosa. El volumen reúne siete ensayos sobre Descartes y Spinoza, escritos con la fina sensibilidad literaria a la que Margot nos tiene acostumbrados.

172 |

Este nuevo libro contiene siete ensayos centrados en problemas fundamentales de las filosofías de Descartes y de Spinoza, en diálogo con otros filósofos de la época y antecesores medievales. En todos ellos Margot sabe “poner el dedo en la llaga”, advierte cuál es el problema fundamental que está en discusión, lo presenta con claridad y lo desarrolla con una variada batería de recursos lingüísticos y bibliográficos. Tras la lectura de cada uno de estos ensayos el lector comprenderá “finalmente” (si tal cosa es posible en filosofía) en qué consistía el problema de la omnipotencia divina, de la evidencia, de la racionalidad o de la relación finito-infinito... y podrá abordar una vez más los textos mismos con renovada inteligencia.

La edición cuenta con un índice analítico y otro onomástico, útiles al abordar una colección de ensayos que invita a lecturas cruzadas de temas y au-

tores. En la “Presentación” con que se inicia el libro, Margot resume cada uno de los siete ensayos de manera clara y concisa. Me basaré en ella para dar cuenta de los temas principales de los siete trabajos.

El primer ensayo se titula “[...] *hace mucho tiempo que tengo en mi espíritu una cierta opinión* [...]”. Consideraciones acerca de la Primera meditación, AT IX-1, 16” y, en palabras del propio autor, “muestra que al omitir el adjetivo *vetus* en la traducción francesa de la primera de las *Meditationes de prima philosophia*, el lector se ve privado de un epíteto que remite a la idea de omnipotencia divina y a la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada en Ockham y otros posescotistas. Lo que está en juego en el debate acerca de la ‘vieja opinión de que Dios es quien puede todo y por quien he sido creado tal como soy’ afincada en la mente de Descartes es la cuestión de la relación entre el Dios engañador y la doctrina de la creación de las verdades eternas” (p. 11).

En la aceptación o en el rechazo de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* se compromete el estatuto mismo del conocimiento evidente y, por lo tanto, del fundamento epistemológico (criterio de verdad) y ontológico (criterio de veracidad) de todo el sistema cartesiano. Si se admite la tesis de los “doctores modernos”, a saber, que Dios puede de *potentia absoluta*, pero no de *potentia ordinata*, engañar y decir lo falso, se niega entonces la naturaleza misma de Dios. Si, por el contrario, de *potentia abso-*

luta Dios no puede engañarnos, entonces puede haber un conocimiento evidente, plantea con lucidez Margot (pp. 25 y 26).

En el segundo ensayo, “Descartes y los límites de la razón”, Margot afirma que “la filosofía accede con Descartes a la disposición explícitamente libertaria de la conciencia filosófica” (p. 11), en la medida en que su saber esencial es precisamente el saber de su propia libertad, y analiza cómo opera esa circunstancia en el orden epistemológico y en el orden especulativo.

La lectura comparada de este ensayo con el séptimo (“Libertad y necesidad en Spinoza”) ayuda a aclarar una de las diferencias fundamentales entre ambos autores, al que se suman oportunas referencias a Leibniz. Desde el comienzo de este segundo trabajo Margot deja en claro que el presupuesto del que parte Descartes es que nuestra razón es razonable y razona que ello obedece a que Descartes le teme al desorden y a lo irracional.

El ensayo presenta lo que podría considerarse como la tragedia del hombre moderno o de la modernidad en general. La Modernidad no nace de la evidencia, sino de la exigencia, para el sujeto “moderno”, de una afirmación necesaria para la conducta de la vida y la validez del conocimiento, afirmación a la cual su razón no puede resistir pero que la razón humana no puede garantizar.

“Platón y la moral de Descartes” es el título del tercer ensayo. Allí, Margot contrasta la concepción tripartita del alma en Platón con la idea de Descartes de que el alma es única en el hombre, en tanto que razonable, ya que la diversidad de los *modi cogitandi* no implica división alguna del alma misma.

A continuación se desarrolla la oposición entre la virtud moral y política (es decir, de la *polis*) de Platón, fun-

dados en un absoluto trascendente sobre el que se erige el sistema metafísico del idealismo platónico, y la postura revolucionaria de Descartes, que reforma la noción de alma, alejándose de la filosofía de la escolástica, que seguía al platonismo y al aristotelismo.

La conclusión de este tercer ensayo invita a la lectura del siguiente, ya que algunos de los problemas que quedan pendientes en relación con la moral y la relación cuerpo-alma serán desarrollados por el propio Descartes en su tratado sobre *Las pasiones del alma*.

“El yo moral de Descartes: resolución y generosidad” es el título del cuarto ensayo, en el que el lector encontrará referencias a *De vita beata* de Séneca, a la megalopsiquía en Aristóteles, además de una oportuna cita del artículo “Cartesianismo” que d’Alembert escribió para la *Enciclopedia* con una aclaración acerca del término “provisión”, que Descartes introduce en sus reglas de moral. “Al llenar sus cartas con consideraciones que saca de la lectura de Séneca, Descartes inicia una correspondencia con la princesa Elisabeth que se centra en la definición de Soberano Bien, tema clásico de la Antigüedad, de los medios para obtenerlo y de su relación con la felicidad. En ella se aprecia el papel determinante de la resolución y de la generosidad en la constitución de la subjetividad moral de Descartes” (p. 12).

Contra una moralidad del contenido de inspiración aristotélica, Descartes propone una moral de la intención o, mejor, del *estilo* del acto, ilustrada en el ejemplo que da Cicerón del arquero que, si bien trata de dar en el blanco, se preocupa sobre todo de apuntar bien (pp. 77-78).

Los restantes tres ensayos están dedicados a Spinoza. El primero de ellos —el quinto del volumen— versa sobre

“El Proemio del TIE (1-17): itinerario y conversión”. En el epígrafe se advierte que es en estos primeros párrafos del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE), y sobre todo en las primeras líneas, únicas en toda la obra de Spinoza, donde el filósofo por una vez se da el *tiempo* de una *pregunta*. El Proemio “narra el itinerario de quien empieza a orientarse en el pensamiento para escapar a la insatisfacción que le procuran los bienes comúnmente buscados y a la incomodidad de las afecciones que no lo dejan tranquilo. Narra la experiencia de la conversión filosófica de Spinoza y describe los motivos del desasosiego que lo han determinado a tomar la decisión de entregarse a la búsqueda del ‘bien verdadero’, de la felicidad. Para ello es necesario emprender la reforma del entendimiento y establecer, a la vez, una ‘nueva institución de la vida’ y un perfeccionamiento eventual de la naturaleza humana” (p. 12). Estos primeros párrafos –tal como escribe Margot adivinando seguramente el estado existencial de sus lectores– describen una búsqueda acuciosa de la unidad de la vida que se halla acechada por la dispersión. Tan interesante como el texto son las notas eruditas a pie de página, en las que el lector encontrará una puesta al día de la discusión en torno a la fecha de redacción de este *Tratado* en relación con las restantes obras de Spinoza.

El siguiente artículo puede leerse, en cierto sentido, como la continuación de problemas presentados al examinar los primeros párrafos del *Tratado de la reforma del entendimiento*. “La categoría filosófica de ‘modelo’ en Spinoza”, tal su título, versa sobre un concepto por demás importante en su filosofía ya que articula su teoría del conocimiento, su ética y lo que dice acerca de la religión, razón por la cual se incorpora el examen de párra-

fos del *Tratado teológico-político*. La pregunta de partida en este ensayo es ¿por qué construye Spinoza un modelo de naturaleza humana? Comparaciones con Hobbes y con la *Lógica* de Arnauld y Nicole (libro fundamental en el siglo XVII, poco estudiado hoy en día), ubican el pensamiento de Spinoza en el contexto de su época.

En el séptimo y último ensayo, “Libertad y necesidad en Spinoza”, Margot examina la relación entre la homogeneidad de la Naturaleza y la universalidad del método en la obra de Spinoza. Al respecto afirma: “si el carácter indisociable de la filosofía y del *mos geometricus* es efectivo, se debe a la total inteligibilidad para el hombre de la esencia de Dios y de las cosas, ya que de ella se sigue que el conocimiento verdadero, es decir, adecuado, procede del todo a las partes” (p. 12). En ese sentido, concluye, la filosofía de Spinoza se presenta como un intelectualismo íntegro, pero cabe la pregunta de si no hay allí una contradicción entre necesidad y libertad: ¿es posible, según la filosofía de Spinoza, que el hombre actúe dentro de un determinismo tan estricto?

De más está decir que la articulación libertad/necesidad presenta quizás el problema de más difícil resolución en la obra de Spinoza. El lector de este ensayo encontrará un “estado de la cuestión” actualizado, además de un fino análisis conceptual que le permitirá comprender en qué consiste el verdadero problema.

Descartes y Spinoza es un libro rico en referencias a la filosofía medieval, a textos poco transitados del XVII, a comentaristas actuales; bien argumentado y finamente escrito, nadie debería privarse del placer de leerlo.

LEISER MADANES
CIF

Voltaire, *El Pirronismo en la historia y otros escritos*, estudio preliminar, traducción y notas de Adrián Ratto, Buenos Aires, Prometeo, 2020, 152 pp.

El texto reúne cuatro trabajos de Voltaire que giran en torno a la filosofía de la historia. Además, cuenta con un estudio preliminar y una ingente cantidad de notas en cada uno de los escritos, que, en la mayoría de los casos, se traducen por primera vez al castellano.

Adrián Ratto presenta, en el estudio preliminar a estas nuevas traducciones de textos seminales sobre la historia y su teoría, un cuadro de las corrientes historiográficas dominantes en la época en la que Voltaire comenzó su carrera como dramaturgo, filósofo e historiador. Entre otras cosas, menciona el problema del pirronismo histórico, la historiografía humanista y la concepción teológica y providencialista, que llega a la época de la mano del *Discours sur l'Histoire universelle* (1681) de Jacques-Bénigne Bossuet. Particular atención merece el análisis de la *Historia de Carlos XII* (1731), en la medida en que, si bien parece aún responder a la historiografía humanista, anuncia ya elementos que permiten adivinar el interés del autor por renovar el campo de los estudios históricos.

El primer texto, *Observaciones sobre la historia*, se publicó por primera vez en 1742. En este, Voltaire anuncia las modificaciones que considera necesario introducir en el terreno de la historia. Se propone utilizar la razón en lugar de la memoria y examinar en lugar de copiar, para poder evitar el engaño, que obser-

va como una constante en los trabajos históricos (p. 51). Al poseer los hombres una inclinación hacia el error, una inclinación grabada en nuestra naturaleza, señala que es menester revocar todo tipo de juego retórico de los libros de historia. El avance en el arte de la imprenta y otros descubrimientos parecen alentar al progreso y unión de todas las naciones. Esta historia, la de las costumbres, el comercio y las artes, que son la gloria de los Estados, es lo que se debe conocer, afirma. Indica que esto es algo que en el pasado no existió, ni siquiera en Roma o en Grecia.

A continuación, se presenta *Nuevas consideraciones acerca de la historia*, un texto publicado originalmente en 1744, entre las “Pièces fugitives de littérature”, que acompañaban a la tragedia *Mérope* (París, Prault fils). Anuncia allí que en la historia sucederá un cambio como el que aconteció en la física. Los nuevos descubrimientos, dice, han provocado el derrumbe de los viejos sistemas y, por ello, “se querrá conocer al género humano con el mismo rigor que se alcanzado en la filosofía natural” (p. 55). No evita, en ese breve trabajo, hacer una crítica a la erudición, que aporta, dice, “datos curiosos, pero que no sirven para instruirse” (p. 57). Valora, por otra parte, la introducción de ciencias novedosas, como la estadística, como “herramientas para aprender historia de una manera verdaderamente política y filosófica” (p. 59). Debemos, señala, estudiar los

I 175

movimientos de las manufacturas de un país a otro, el crecimiento poblacional de distintas naciones, los cambios en las costumbres y leyes. Todos estos criterios deben ser respaldados e incentivados por los gobiernos en vista a la utilidad que estas empresas traerán a las naciones.

La entrada HISTORIA fue publicada en 1765 en el vol. 8 de la *Encyclopédie*, editada por Diderot y D'Alembert. La misma está dividida en diferentes apartados: "De la utilidad de la Historia", "De la verdad en la historia", "De la incertidumbre en la historia", "¿Son pruebas históricas los monumentos, las ceremonias anuales y las medallas?", "¿Deberíamos insertar arengas y semblanzas en los escritos históricos" y "De la máxima de Cicerón con respecto a la historia: el historiador no debe mentir, ni esconder un dato verdadero", "Sobre la historia satírica" y "Del estilo, el método y la manera de escribir historia". El objeto de cada sección es delimitar el campo de la historia. En primer lugar, presenta una genealogía del término y distingue la historia sagrada de la profana. Remueve, así, de la historia, las operaciones divinas. También menciona la historia de las opiniones, la historia de las artes y la historia natural, que no es, dice, "más que una definición inapropiada de la física". Sostiene que "los primeros datos de toda historia profana son lo que transmite un padre a sus hijos y que luego se transmiten de generación en generación. Estos datos en su origen son verosímiles, pero con el paso del tiempo la fábula suplanta al relato". Por ello, considera necesario descartar aquellas fuentes antiguas y monumentos que no resistan el criterio de verosimilitud. Voltaire habla, por otra parte, de "la necesidad de distinguir en medio de las revoluciones, el espíritu del tiempo

y las costumbres de los pueblos" (p. 68). Además, presenta una serie de funciones que caracterizan a la historia. Entre ellas, la utilidad, que permite que un hombre de estado, un ciudadano, pueda comparar las leyes y las costumbres extranjeras con las de su país (p. 69). Esto impulsa la competencia entre naciones y evita repetir errores del pasado. En el final del artículo hace un llamado a la búsqueda de datos precisos, análisis de costumbres y leyes que pueden otorgar nuevas reglas para el arte de escribir correctamente la historia.

Por último, *El Pirronismo en la historia*, publicado por primera vez en 1769 entre los trabajos compilados en el tomo IV del *Évangile du jour*. Se puede leer allí, con respecto a la verdad en la historia: "Todo conocimiento considerado verdadero que no tenga las características de una demostración matemática, no es más que probable. Este es el estatus que puede alcanzar el saber histórico" (p. 70). Esta cita ilustra la misión que Voltaire se propone en el texto. Se trata de desmitificar los grandes relatos históricos desde la historia eclesiástica francesa hasta la Roma de Carlomagno. La filosofía es la guía para esclarecer el camino de los hombres. Vuelve Voltaire, en este texto, a remarcar que se debe aplicar a los monumentos el criterio de verosimilitud, ya que puede que estos solo hayan sido erigidos en tributo a errores consagrados en el pasado. Pide, antes de comenzar su revisión de la historia, que los acontecimientos estén avalados por registros públicos. Acerca de Bossuet, escribe que su historia universal se limita a unas pocas naciones y está repleta de incongruencias. Se destacan algunos capítulos. En el capítulo V, "De los egipcios", utiliza de modo satírico las citas de Sanchoniaton para demostrar a qué conclusiones

ridículas llegaríamos sobre la religión egipcia si hiciéramos caso a estos escritos históricos poco verosímiles. Además, se encarga de mostrar las desfiguraciones que grandes personajes históricos como Alejandro Magno han sufrido por la acrítica repetición de historias que no cumplen con el criterio de utilidad histórica. En el capítulo VI, menciona que en India no era tan conocido como lo presentó Quinto Curcio a los romanos, sino que había sido visto como un bandido. En el apartado XIII, pide que coloquemos los libros de Gregorio de Tours, los de Heródoto y los de *Las mil y una noches* en una misma categoría, la de los relatos. En los capítulos XV a XXVI, Voltaire repasa el problema de las donaciones de Carlomagno a la Iglesia y estudia la forma en la que se ejerció el poder entre los emperadores romanos. Acomete contra estas donaciones, señalando que en su época ya no se podía localizar aquel documento, sumado esto a que todos los documentos recuperados hasta el momento no mencionan ningún tipo de donación del estado de Venecia al papado. Muestra que lo importante es analizar si Carlomagno pudo devolver a Roma aquella libertad que poseía y que este nudo es lo realmente valioso

para estudiar la historia europea de esos siglos. Acercándose al presente, Voltaire se vuelca hacia reflexiones sobre hechos dudosos sobre la historia de personajes célebres de Francia. Sus observaciones muestran otra vez cómo se ha escrito la historia: con ánimo e intención de difamar distintas casas y personajes a través de la atribución de crímenes que no han existido o que son poco verosímiles. Concluye el escrito señalando que “aún en una época como la suya esos errores se repiten constantemente, sobre todo por los teólogos, a los que llama insolentes calumniadores” (p. 152).

En conclusión, consideramos que el texto constituye un valioso aporte, en la medida que presenta, por primera vez en castellano en la mayoría de los casos, una serie de trabajos poco estudiados hasta ahora de Voltaire. Las notas, por otra parte, ayudan a la comprensión de los escritos, que pueden resultar atractivos a los especialistas en la obra de Voltaire y en la teoría de la historia, pero también a un público más amplio interesado en la filosofía moderna en general.

MARCELO ESCALANTE
UBA

I 177

Cecilia Macón, *Desafiar el sentir: feminismos, historia y rebelión*, Buenos Aires, Omnívora, 2021, 256 pp.

D*esafiar el sentir: feminismos, historia y rebelión* reúne y engrosa el trabajo de años dedicado al impacto del giro afectivo en los feminismos realizado por Cecilia Macón,

investigadora y docente de Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y coordinadora del Seminario sobre Género, Afectos y Política (SEGAP).

La autora, evitando los análisis autoindulgentes y narcisistas de la gran narrativa progresiva y heroica que parte del movimiento feminista gestó exitosamente para sí, ofrecerá aquí un archivo de intervenciones que no estará ordenado en una secuencia lineal, sino que hará del tiempo un desorden más en el que las conexiones afectivas y por momentos anacrónicas con el pasado estarán a la orden del día.

El texto se estructura en una introducción, cuatro capítulos y una coda. En la introducción, “Revulsiones afectivas”, Macón expondrá la tesis fundamental del libro: el éxito de los feminismos en cuanto a su pervivencia en el tiempo y la consecución de objetivos parciales se debió a que este movimiento advirtió muy tempranamente que el camino hacia la emancipación solo sería posible mediante el desafío urgente y radical de la configuración afectiva cisheteropatriarcal. Esta configuración pretendidamente estática, natural e inalterable, legítima la opresión de las mujeres asignándoles emociones y pasiones consideradas nimias y apolíticas, mientras, a los varones, pasiones políticas y la poderosa arma productiva de la razón. Así, exhibirá diferentes estrategias emocionales desplegadas en estas intervenciones destinadas a exponer la contingencia e injusticia de la configuración afectiva patriarcal para, así, demolerla e inventarse una configuración alternativa y emancipadora. Tal accionar pone en funcionamiento una *agencia afectiva feminista*.

El primer capítulo, “Nosotras abortamos”, tratará las performances del feminismo francés de la década de los setenta en su lucha por la legalización del aborto. Estudiará intervenciones como el homenaje en el Arco de Triunfo a la mujer aún más desconocida del “soldado

desconocido”, el Manifiesto de las *salopes* y la circulación clandestina del documental *Historias de A*. Explorará el modo en que apuntaron –frecuentemente, haciendo uso de una retórica irónica– a mostrar cómo la distinción entre esfera pública y privada es el resultado de la asignación de afectos femeninos y masculinos y no al revés. Esta distinción luego establece la matriz de ocultamiento de la opresión en la que las mujeres solo están autorizadas a expresar sus afectos y a actuar en el ámbito de lo íntimo, que –a su vez– fue constituido como una esfera que roza lo incomprensible y como aquello que no merece ser parte del debate público. De esta manera se legitima la invisibilización de las mujeres como sujetos, condenando su sufrimiento al silencio y evitando la posibilidad de hacer justicia. Aquellas feministas francesas pusieron en escena un proceso de desobediencia civil radical, tomaron la palabra y denunciaron los mecanismos de humillación, reapropiándose de la ira y el coraje asociados a lo masculino, vindicando la tristeza como afecto políticamente productivo e impugnando el amor romántico. Así, constituyeron la esfera privada como objeto de discusión pública exhibiendo las dimensiones afectivas del lema “lo personal es político”.

En el capítulo dos, “Declarar sentimientos en 1848”, Macón abordará los días previos y el periodo posterior a la *Declaración de los Sentimientos* de Seneca Falls de 1848. Para ello, propondrá una lectura que no borra las tensiones raciales, de clase y religiosas. Más bien, dará cuenta de las alianzas y articulaciones heterodoxas de principios provenientes de distintas tradiciones (la liberal, la del movimiento abolicionista, la del socialismo utópico y las tradiciones religiosas críticas como el cuaquerismo) que

dieron forma a la especificidad filosófica del feminismo como movimiento emancipatorio. La rebelión lanzada por el sufragismo norteamericano tomó como punto de partida la *Declaración de Independencia* sosteniendo que sus promesas de igualdad, libertad, derecho a la vida y a la búsqueda de la felicidad estarían falseadas siempre que se siguiera excluyendo de la participación política a grandes sectores de la humanidad, como las mujeres y las personas esclavizadas. Este reclamo implicó una revisión feminista de la idea de lo humano y de “hombre” como sujeto de derechos. Así, el naciente movimiento buscaba instaurar una idea de ciudadanía que diste de poder ser definida abstracta y universalmente, y que –en cambio– tenga en cuenta la tensión entre los distintos afectos que la conforman y las características concretas y contingentes de los sujetos. Un modo feminista de entender y ejercer la ciudadanía. Asimismo, se expone que el reclamo de la ciudadanía no se ceñía solamente a señalar la racionalidad de las mujeres, sino que, fundamentalmente, politizaban emociones asociadas a la pasividad femenina para tornarlas en sentimientos capaces de motorizar la acción política colectiva transformadora. La autora desarrolla la apelación a la desilusión en Lucy Stone, al arrepentimiento en Lucretia Mott y a la depresión en Elizabeth Cady Stanton. Por último, Macón se pregunta por la especificidad de la sororidad como lazo constitutivo de una colectiva feminista mostrando diferencias y continuidades respecto de las nociones de fraternidad y hermandad. Allí invoca al famoso discurso de Sojourner Truth donde la sororidad es, primordialmente, una demanda indignada hacia otras activistas que borran y silencian asimetrías claves

de clase y raza que atraviesan necesariamente la lucha feminista.

Seguidamente, en “Simular para emancipar”, Macón analizará una intervención clave del sufragismo argentino: los ensayos de votación del 7 de marzo de 1920. Considerará cómo estos actos conforman gestos estético-políticos performáticos que denominará *pre-enactments* en diálogo con la noción de *re-enactment* de la filosofía de la historia. Al organizarse para invadir el acto patriarcal de las elecciones masculinas, encarnaron en su presente un futuro deseado y exigido con urgencia. Tales intervenciones expresaron el agenciamiento radical de quienes ejecutaron como real aquello que el sentido de lo real patriarcal (asociado a la exclusión de las mujeres de la política) consideraba imposible e inimaginable: la intervención de las mujeres en la política como electoras y elegidas. En consecuencia, alteraron la configuración afectiva que enclaustraba a las mujeres en una sentimentalidad descorporizada, moderada, irracional e incapaz de afectar las elecciones masculinas y devastaron la naturalización de la opresión de las mujeres para imponer otra realidad: la ciudadanía femenina. De este modo, los simulacros desafiaron la temporalidad lineal enlazando afectivamente presente y futuro, pre-creando y señalando la urgencia de lo que debería estar sucediendo, traumatizando –quizás– a los propios opresores, haciéndolos dudar de los límites entre ficción y realidad.

El último capítulo, “#YaEsLey El deseo inevitable”, analizará el contra-archivo de afectos/sentimientos generado por los *hashtags* del activismo por la legalización del aborto especialmente a partir de 2018 con el que se logró –junto a movilizaciones callejeras masivas–

instalar una atmósfera de inevitabilidad histórica en base a la cual el futuro deseado logró saltar al presente en 2020. La tesis de la autora es que este salto al futuro y la eficacia de las prácticas colectivas se sostuvo en un contacto afectivo particular con el pasado vívido/vivido que define a la cuarta ola del feminismo latinoamericana y los modos de intervención en sus propios términos, distintos a los del Norte global. Esta implosión del pasado en el presente en el caso argentino se caracteriza por su desafío a las narrativas progresivas del movimiento feminista y a las configuraciones afectivas lineales de la temporalidad: el pasado revisonado es uno que lejos de asociarse a destellos emancipatorios, está marcado por el terrorismo de Estado ejercido por la última dictadura cívico-militar. Esta herida colectiva persistente no genera parálisis o resignación, sino que funciona como catalizador y acelerador de la acción política que encuentra en lo sido tanto una deuda pendiente como un futuro frustrado, un proyecto emancipatorio que continúa desde el pasado no fantasmalmente, sino encarnado en las Abuelas de Plaza de Mayo –activistas insistentes y sobrevivientes de la dictadura– enlazadas en una alianza inestable con las activistas feministas históricas, la generación intermedia y las jóvenes que ingresaron a la vida política a través de la deseo feminista del aborto legal, seguro y gratuito.

Finalmente, en la coda –“Afectos demolidos”– Macón resaltaré la multiplicidad de las revulsivas estrategias hasta aquí estudiadas, analizando el cine silente norteamericano y el programa televisivo de posdictadura argentina, *La cigarra*. Encontrará allí ejemplos de tácticas que volvieron las armas cisheteropatriarcales contra sus inventores, apuntando no solo a cooptar nuevas activistas, sino a sensibilizar y resensibilizar lo público como manera de resistencia, de oponerse al adormecimiento ante la injusticia de un orden naturalizado y construir nuevas sensibilidades. La autora advierte que es necesario que las configuraciones afectivas alternativas, que se plantean a partir del desafío a la cisheteropatriarcal, deben poder tanto atender a la visceralidad del activismo, como a la politicidad de los llamados “sentimientos negativos”; pero, cardinalmente, deben enfrentar los fracasos y las frustraciones de los feminismos, no ocultando el racismo, la transfobia, el clasismo y el colonialismo al interior del movimiento. Eso mismo es aquello que Macon buscó señalar en el contra-archivo de intervenciones presentado en el libro, que podría ser otro y que, como explicita la autora –proponiéndonos una tarea–, seguramente lo será en la imaginación de sus lectorxs.

VALENTINA YONA
UBA / CONICET