

En este número:

ARTÍCULOS

Mercedes Ruvituso

Derrida y Hamacher lectores de Benjamin: *différance*, *Afformativ*,
policía, huelga

Natalia Sabater

Spinoza en Carlos Astrada: una lectura de dos escritos de 1933

Mikhail G. Katz, David Sherry y Monica Ugaglia

When Does a Hyperbola Meet Its Asymptote?: Bounded Infinities,
Fictions, and Contradictions in Leibniz

•

DOSSIER

AUTOBIOGRAFÍA E HISTORIA

Una mirada desde la filosofía de la historia contemporánea
Segunda parte

Daniel Brauer

Presentación

Silvia Gabriel

Iconicidad y autobiografía a partir del proyecto filosófico de Paul
Ricoeur

Omar Acha

El sí mismo individual en Karl Marx y los límites de la autobiografía

Daniel Brauer

Conciencia histórica y autobiografía: el problema de la
fundamentación del conocimiento histórico en Dilthey

•

TRADUCCIONES

Juan M. Dardón

Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales
de René Daumal

—



**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 49

Nº2

Primavera 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

Malena Tonelli | UBA | UNLP

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 | 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.

rlf@retina.ar

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que 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

Primavera 2023

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

SUMARIO

—

ARTÍCULOS

MERCEDES RUVITUSO

Derrida y Hamacher lectores de Benjamin: *différance*, *Affirmativ*, policía, huelga _ 187

NATALIA SABATER

Spinoza en Carlos Astrada: una lectura de dos escritos de 1933 _ 215

MIKHAIL G. KATZ, DAVID SHERRY y MONICA UGAGLIA

When Does a Hyperbola Meet Its Asymptote?: Bounded Infinities, Fictions, and Contradictions in Leibniz _ 241

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

DANIEL BRAUER

Presentación _ 259

SILVIA GABRIEL

Iconicidad y autobiografía a partir del proyecto filosófico de Paul Ricoeur _ 261

OMAR ACHA

El sí mismo individual en Karl Marx y los límites de la autobiografía _ 279

DANIEL BRAUER

Conciencia histórica y autobiografía: el problema de la fundamentación del conocimiento histórico en Dilthey _ 297

TRADUCCIONES

JUAN M. DARDÓN

Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales de René Daumal _ 321

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

MARIANO GAUDIO, SANDRA PALERMO y MARÍA JIMENA SOLÉ (eds.)

Fichte en las Américas (Molgaray) _ 355

EMILIO BERNINI

El método Rousseau: un dinamismo de los conceptos (García Cherep) _ 358

VICTORIA DAHBAR

Otras figuraciones: sobre la violencia y sus marcas temporales (Taccetta) _ 361

FRANCISCO DÍEZ, SILVIA GABRIEL, ESTEBAN LYTHGOE y PATRICIO MENA (eds.)

Paul Ricoeur: junto, más allá y por debajo de su obra (Delpech) _ 364

—

COLABORADORES

OMAR ACHA es investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Entre sus libros se cuentan *Cambiar de ideas: cuatro tentativas sobre Oscar Terán* (2017) y *Marxismo e historia: deconstrucción y reconstrucción del materialismo histórico* (2023). omaracha@gmail.com

DANIEL BRAUER es doctor en Filosofía por la Universidad de Erlangen-Nüremberg, Alemania. Se desempeña como Profesor titular consulto del departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Es investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. En sus investigaciones y múltiples publicaciones se ha ocupado principalmente del Idealismo alemán, particularmente de la filosofía de Hegel, y de la teoría contemporánea de la historia. danielbrauer@filo.uba.ar

JUAN M. DARDÓN es profesor y licenciado en Filosofía, especializado en estética. Se desempeña como adscripto del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha publicado capítulos de libro y artículos académicos sobre poética, literatura y filosofía del cine en revistas especializadas. Tradujo y prologó la *Obra poética completa* de René Daumal (2014). Su próximo libro, *Deleuze noir: las filosofías del género policial*, se encuentra en prensa. jano.dardogne@gmail.com

I 185

SILVIA GABRIEL es doctora en Ciencias Humanas y Sociales por la Universidad de Buenos Aires y en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es Profesora adjunta en la Universidad de Derecho de la UBA, de la cual también es egresada, y Jefa de trabajos prácticos en la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad. Autora de artículos en revistas especializadas y de capítulos de libros fundamentalmente en torno al legado hermenéutico y político de Paul Ricoeur. gabriel.silvia@gmail.com

MIKHAIL G. KATZ es profesor de Matemática en la Universidad Bar Ilan (Israel). Es autor del libro *Systolic Geometry and Topology* (2007), así como de numerosos artículos sobre matemática, lógica y cálculo infinitesimal en revistas especializadas. katzmik@math.biu.ac.il

MERCEDES RUVITUSO es doctora en Filología y hermenéutica del texto por la Università del Salento (Italia) y en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, donde se desempeña como Profesora adjunta de Filosofía Política. Es docente en el área de Filosofía Contemporánea en la Universidad Pedagógica Nacional e investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Sus temas de investigación se centran en la relación entre la estética y la política y el giro performativo en autores de la filosofía contemporánea. mercedesruvituso@gmail.com

NATALIA SABATER es licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como docente de Historia de la Filosofía Moderna. Se encuentra realizando un doctorado en Filosofía con una beca interna otorgada por el CONICET. Su investigación versa sobre la recepción de la filosofía de Spinoza en Argentina

desde el siglo XVIII hasta 1950, temas sobre los que ha publicado libros y artículos en revistas especializadas. pianoymusica@gmail.com

DAVID SHERRY es profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Arizona del Norte (Estados Unidos). Es doctor por la Claremont Graduate School. Sus áreas de investigación incluyen las cuestiones filosóficas relativas a la clasificación y explicación biológica en la historia natural. David.Sherry@nau.edu

MONICA UGAGLIA es física matemática. Obtuvo su doctorado en la Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati de Trieste, Italia. Sus temas de investigación incluyen los sistemas integrables, las estructuras hamiltonianas y la topología simpléctica, así como la historia de la física y la filosofía antigua. Ha editado el *Trattati della Calamita* de Leonardo Garzoni y es autora de una traducción comentada del libro III de la *Física* de Aristóteles. monica.ugaglia@gmail.com

Derrida y Hamacher lectores de Benjamin: *différance, Afformativ, policía, huelga*

MERCEDES RUVITUSO

Universidad Pedagógica Nacional

Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

I 187

DOI: 10.36446/rlf2023358

Resumen: En este trabajo me ocuparé de reconstruir los diferentes paradigmas de lectura de *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin que proponen Jacques Derrida y Werner Hamacher alrededor de 1989. En primer lugar, se analizará cómo de diferente manera ambos autores definen la violencia en los términos de la performatividad del lenguaje: Derrida como una “fuerza diferencial” y Hamacher con el concepto de “afformativo”. En segundo lugar, cómo estos conceptos de performatividad consideran dos ejemplos políticos contrapuestos de la *Kritik*: la “policía” y la “huelga general proletaria”. Finalmente, cómo el estrecho diálogo entre Derrida y Hamacher, más allá de la *Kritik* benjaminiana, interroga los alcances ético-políticos del método de la deconstrucción.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

Palabras clave: performatividad, fuerza de ley, violencia, Benjamin.

Derrida and Hamacher Readers of Benjamin: Différance, Afformativ, Police, Strike

Abstract: In this article I will reconstruct the different paradigms of reading Benjamin's *Zur Kritik der Gewalt* proposed by Jacques Derrida and Werner Hamacher around 1989. First, it will analyze how differently both authors define violence in the terms of the performativity of language: Derrida as a "differential force" and Hamacher with the concept of "afformative". Secondly, how these concepts of performativity consider two contrasting political examples of the *Kritik*: the "police" and the "proletarian general strike". Finally, how the close dialogue between Derrida and Hamacher, beyond the Benjaminian *Kritik*, interrogates the ethical-political scope of the method of deconstruction.

Key-words: performativity, force of law, violence, Benjamin.

188 |

1. Introducción

Hacia 1989, tanto para Jacques Derrida como para Werner Hamacher se vuelve decisivo repensar el célebre ensayo de Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*.¹ Por un lado, se trata de discutir en qué consiste la dialéctica entre una violencia instauradora (*rechtsetzende Gewalt*) que funda el derecho y una violencia conservadora (*rechtserhaltende Gewalt*) que asegura su permanencia y aplicabilidad. Por el otro, es fundamental interpretar qué

¹ En adelante: *Kritik*. En octubre de 1989, Derrida lee la conferencia "Deconstruction and the possibility of Justice" en la Cardozo School of Law; allí se reúnen teóricos de la literatura y juristas representantes de la *Critical Legal Studies*. Y allí distribuye la polémica conferencia "Prénom de Benjamin", leída en 1990, en el Coloquio sobre "Nazism and the 'Final Solution': Probing the Limits of Representation" en la University of California. Ambas conferencias se publican, finalmente, en una versión ampliada como *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, 1994. En eventos paralelos, en octubre de 1989, Hamacher presenta la conferencia "Stonehand, This Sovereign, Strike" en el "Hannah Arendt Memorial Colloquium" organizado por un "anárquico" Reiner Schürmann (New School for Social Research). En octubre de 1990 discute otra versión de este texto en la Cardozo Law School Conference, "On the Necessity of Violence for every Possibility of Justice" y en 1994 publica "Afformativ, Streik", versión que utilizaré en este trabajo.

entiende Benjamin por la “deposición” (*Entsetzung*)² de la violencia a través de las oscuras figuras de una violencia “pura” o “divina”, pero también a través de figuras políticas como la huelga.

Varios estudios se han dedicado a analizar cómo estos autores resuelven el problema de interpretar la deposición de la violencia en la *Kritik*. La mayoría centrándose en las polémicas consecuencias que extrae Derrida sobre la justicia y la figura contrafáctica de Benjamin como una especie de profeta de la “Solución Final”.³ Recientemente, se ha difundido el concepto hamacheriano de “afformativo” (*Afformativ*),⁴ además de publicarse nuevas traducciones al castellano y estudios críticos.⁵ En este marco, en relación a nuestro tema en particular, Valeria Campos Salvaterra (2020) se ha ocupado ya de analizar en detalle la afinidad conceptual y temática

—

² En este trabajo traduciré el concepto de *Entsetzung* —que podría entenderse como “destitución”, “interrupción”, “abolición”— por “deposición”, intentando marcar el juego entre el verbo *setzen* (poner, instaurar, instituir, posicionar) y el sustantivo *Setzung*, presentes en la serie conceptual *Rechtsetzung*, *Aussetzung* (suspensión, interrupción, exposición) y *Ersetzung* (sustitución, reemplazo). Pero también, aunque no lo analizaré aquí, en la misma tarea de la *Übersetzung*, traducción. A lo largo del trabajo intentaré desplegar la tensión conceptual que tanto Derrida como Hamacher marcan entre estos términos y su relación con la igualmente problemática polisemia de la *Gewalt*. Por ello, cuando fuera necesario, indicaré entre paréntesis los términos en su original la primera vez que se mencionan. Salvo que se indique lo contrario, en el cuerpo del texto se dará una versión propia en castellano de la bibliografía citada.

³ Sobre la concepción derrideana de la justicia y el derecho existe una extensa bibliografía (cf. Ramond 2007; Thorsteinsson 2007; De Ville 2012; Lèbre 2013) donde no se ha prestado atención, sino como una cuestión secundaria, a la lógica policial que intentamos reconstruir en este trabajo.

⁴ Niklas Bornhauser N. (Hamacher 2018) y Mauricio González R. (2020) han señalado ya las dificultades que conlleva la traducción del neologismo *Afformativ* y otros del mismo tipo. Como todo concepto filosófico que no tiene un equivalente exacto —la *différance* de Derrida— el traductor queda en la disyuntiva de inventar un neologismo que conserve la operación interpretativa del autor o, arriesgando su propia tarea de traductor, evidenciar su “fracaso” conservando el término en su idioma original. En este trabajo optamos por una variante intermedia que, indicando entre paréntesis el término original solo en su primera aparición, marca un juego de lenguaje al mismo tiempo que permite evidenciar que se trata de una posibilidad entre otras. Esta opción nos parece hospitalaria con el posible lector-traductor. Más adelante, retomaré algunas precisiones de González sobre la traducción del “afformativo” que señalan un gesto hamacheriano en la materialidad de la lengua (cf. nota 20, *infra*).

⁵ A las pioneras traducciones al castellano de Laura Carugati (Hamacher 2011, 2013), se han sumado recientemente las de Niklas Bornhauser N. (Hamacher 2018, 2021). Y cabe mencionar que el concepto de *afformativo* en particular y la propuesta hamacheriana de una filología se han vuelto categorías “metodológicas” cada vez más frecuentes en la crítica literaria latinoamericana (cf. Antelo 2020).

del afirmativo hamacheriano y el concepto de “fuerza diferencial” en Derrida.

En este trabajo partiré de la hipótesis de que para entender cómo estos autores enfrentan el problema de la deposición de la violencia en la *Kritik*, es necesario determinar cómo interpretan el triple sentido de la violencia que Benjamin define como “execrable”, “repudiable”, “desechable” (*verwerflich*) en el controvertido final. Se trata del ciclo de instauración de la violencia instauradora y conservadora del derecho que parece ser el problema inicial de Benjamin pero, también, de lo que hacia el final llama una “violencia administrada” (*die verwaltete Gewalt*) (Benjamin 1977b: 203). El concepto jurídico de lo “execrable”, aquí, es central para entender esta triple deposición de la violencia o aquella “abolición” (*Abschaffung*) a la que Benjamin alude en el fragmento *Leben und Gewalt*, asociando la violencia “administrada” (del verbo *verwalten*) a una “exigencia anarquista” (Benjamin 1989: 791). Como mostraré, esta última “violencia administrada” permite entender importantes diferencias políticas entre Derrida y Hamacher.

Respecto a esta cuestión en particular, podría resumidamente adelantar ya algunos puntos decisivos de estas diferentes lecturas. Mientras Derrida parece evitar pensar con Benjamin la posibilidad de deposición de la violencia a través de la oscura figura de una “violencia divina” para llevar a cabo, en cambio, la más contemporánea deconstrucción depositiva de su lógica policial de “administración”, Hamacher, más atento a las firmas de su autor, a través de una figura “anárquica” de la huelga asume la tarea de pensar la deposición de la triple esfera “execrable” de instauración, conservación y administración de la violencia.

Ahora bien, es necesario hacer algunas aclaraciones acerca del contexto político en el que se enmarcan estas lecturas. Aunque las referencias mutuas entre Derrida y Hamacher no siempre son explícitas, tanto aquí como en otros escritos de la misma época es posible entrever un fructífero diálogo que habría comenzado a mediados de 1970. Jean-Luc Nancy –destinatario del ensayo “Affirmativ, Streik”– recordaría que Derrida era “uno de los más grandes de nuestros amigos comunes, uno de nuestra comunidad de amigos [...] sin ser-común” (Nancy 2017).⁶ Sin pretender agotar

⁶ Una “imperfección en la relación o el encuentro que pertenece por necesidad al encuentro –y también al más fuerte de los encuentros en la amistad o en el amor” (Nancy 2017). En su esquicio *in memoriam* Derrida, *Pour dire un mot, à la fin, pour commencer*, Hamacher relata algunas de esas primeras conversaciones decisivas, esos *gestes de surenchérissement* que lo desafiaban en el pensamiento, a veces medio irónicos, “maníacos”; esos que se recuerdan con cierta vergüenza porque fascinan y amargan cuando se admira tanto a alguien, con la “culpa” de

los movimientos de esta incesante amistad, quisiera detenerme en esta época de finales de 1980, donde los puntos de contacto ya exceden los motivos de la *Kritik*. Más allá de una discusión acerca de las referencias explícitas e implícitas del propio Benjamin, lo que parece estar en juego en estos autores es el propio desarrollo de sus investigaciones en torno a la “deconstrucción”. Por esos mismos años, en efecto, el ya célebre círculo de la teoría crítica de Yale debía enfrentar el llamado “*affaire De Man*” y, más en general, la “herencia heideggeriana”.⁷ Frente a los ataques, como señala Derrida en *Mémoires* (1988b), era urgente repensar explícitamente el aspecto “ético” y “político” que implicaba el método deconstructivo. Ecos de este momento crítico para la deconstrucción se encuentran en estas lecturas de la *Kritik* en muchas de sus notas y aclaraciones. Para Derrida y Hamacher la definición de la *Entsetzung* implica sortear toda una serie de equívocos, posicionar cuidadosamente autores de referencia, corrientes y métodos. Se trataba tanto de definir qué podía significar el “mesianismo” y la “anarquía” para Benjamin y cuál era su relación con la “teología política” schmittiana y, más en general, con autores reaccionarios de la llamada revolución conservadora en la década de 1920, la antesala del nazismo.

Sin dejar de lado este marco de discusión política más amplio, en este trabajo intentaré desplegar las tensiones conceptuales que enfrentan ambos autores, partiendo específicamente del modo en que definen la deposición de la violencia en los términos de la performatividad del lenguaje. En efecto, un lugar central en estas lecturas paralelas es la interpretación de la tensión entre el par conceptual violencia y deposición desde la esfera del lenguaje que los teóricos de los actos de habla llaman “performatividad”. Un concepto que había ocupado largamente a Derrida y que ahora adquiere una tonalidad “política” más explícita.

Mi objetivo al respecto será doble. En primer lugar, determinar que existen significativas diferencias políticas en el modo en que estos autores conciben la deposición de la violencia a través de los conceptos análogos de la performatividad: el concepto de fuerza diferencial en Derrida y de *affirmativo* en Hamacher. A pesar de sus afinidades, mostraré cómo se de-

I 191

las oportunidades perdidas (cf. Hamacher 2005). Federico Rodríguez ha reconstruido por medio de una selección de cartas de mediados de 1970 lo que fue la “amistad, imitación intelectual, filosófica y filológica” entre ellos. Y en ese momento “el reto del joven Hamacher” que había presenciado un seminario de Derrida en Berlín, de escribir algo sobre Hegel después de *Glas* (cf. Rodríguez 2021).

⁷ Haré referencia al impacto que tuvo en esta época el “*affaire De Man*” en Derrida y Hamacher en la segunda parte (cf. notas 26 y 27, *infra*).

linean dos paradigmas de la performatividad política muy diferentes en la *Kritik*. En segundo lugar, reconstruiré cómo estos dos paradigmas se apoyan en dos ejemplos –Derrida en la “policía” y Hamacher en la “huelga general proletaria”– que para Benjamin funcionan de manera antagónica respecto al triple sentido que aparece como “execrable” al final de la *Kritik* (violencia instauradora y conservadora del derecho, y también violencia administrada). Si la policía para Benjamin vendría a ser la figura donde se “administra” el ciclo entre instauración y conservación, la figura de la “huelga general proletaria” vendría a ser un ejemplo paradigmático de la deposición “anárquica” de la violencia, la manifestación de una “política de los medios puros”.⁸

Como mostraré, en estos autores se enfrentan en diálogo dos paradigmas políticos antagónicos presentes en la *Kritik*. 1) El que llamaré un paradigma “liberal” de la “lógica diferencial-policial” en Derrida, que enfrenta las expectativas del propio Benjamin, pero es quizás más contemporáneo. 2) Un paradigma “anárquico” de la “huelga-afformativa” en Hamacher que intenta rescatar más de cerca algunas pretensiones de Benjamin.

Por último, serán necesarias una serie de aclaraciones sobre los límites de este recorrido. Me propongo enfocar deliberadamente el carácter policial de la violencia en la lectura de Derrida, con el objetivo de precisar algunos aspectos polémicos con Hamacher. Sin embargo, no pretendo sostener que aquí la lógica policial sea la única ni la más importante estrategia deconstruccionista derrideana (como he mencionado antes, dejo a un lado toda una importante reflexión sobre la posibilidad de la justicia como deconstrucción). Tampoco quisiera sostener que estos paradigmas políticos antagónicos sean la tonalidad general que implica a estos pensadores en sus diálogos. En el horizonte de lo que se recorta más bien como un amistoso “divergente acuerdo”, intentaré identificar y analizar un punto específico de divergencia en ambas lecturas de la *Kritik*. No pretendo afirmar que este contraste sea el único que anima el debate sobre la politicidad de la deconstrucción, pero sí que podría arrojar luz sobre la perspectiva derrideana de una “economía de la violencia”.⁹

192 |

⁸ Para la figura de la huelga en Benjamin véanse los trabajos de Carlos Pérez López (2016, 2017).

⁹ Como sostienen Penchaszadeh y Biset (2013) existe una multiplicidad de facetas del Derrida político que sería injusto reducir a una posición o concepto. Por ello cuando me refiero a un paradigma “liberal” en la lectura derrideana de la *Kritik*, no pretendo afirmar que sea el único. Tampoco quisiera establecer un sentido definitivo del concepto de violencia/fuerza que recorre gran parte de su producción. Al respecto, Biset señala la imposibilidad que conlleva para Derrida establecer de manera unívoca el significado de un término como

Al respecto, Catherine Malabou ha hecho notar que para Derrida la “economía de la violencia” sería la única salida y que, en último término, es inútil oponer la justicia a la injusticia: “No se puede luchar contra la violencia sino con la violencia, y tender así hacia la ‘menor violencia posible’” (Malabou 1990: 304). En este mismo sentido, más recientemente, ha analizado cómo en Derrida existe un gran esfuerzo por deconstruir el paradigma metafísico de la soberanía, pero ciertas reservas en cuanto a la idea de una deposición anárquica de la esfera económica-gubernamental (Malabou 2022).

Se tratará entonces de mostrar en qué medida para Derrida la lógica policial, siendo una de las múltiples modalidades de la violencia, se vuelve un laboratorio privilegiado para entender la equivocidad y diseminación ambivalente constitutiva de la misma economía de la violencia. Y, finalmente, cómo en la figura de la huelga la lectura hamacheriana podría verse como la tentativa polémica de pensar una alternativa anárquica. Lejos de ser dos ejemplos más –la policía y la huelga–, en 1989, pretenden ser dos paradigmas para entender los alcances de la deconstrucción.

2. Derrida: fuerza policial y performatividad

El concepto de “fuerza diferencial” con el que Derrida lee la *Kritik* en la segunda polémica conferencia de *Force de loi*, “Prénom de Benjamin”, tiene una larga trayectoria que no podré resumir aquí.¹⁰ El antecedente más relevante desde lo jurídico-político aparece en la conferencia de julio de 1982 en Cerisy-la-Salle, “Préjugés: Devant la loi” (Derrida 1985), dedicada al cuento de Kafka *Ante la ley*. Derrida advierte que la performatividad del derecho no debe pensarse como una “fuerza pura” fuera del lenguaje mismo sino como una fuerza siempre ya “iterable”. Es decir, la supuesta autoridad de las leyes es constitutivamente una “repetición” aunque se pretenda “primera”, por ello el “estar-ante-la-ley sin ley” es un estar desde siempre “prejuzgados”. En este “ante la ley”, entonces, se ubicará la tópica derrideana de la diferencia (*différance*).¹¹ La diferencia marca la fuerza como

I 193

“violencia” que atraviesa las múltiples modalidades de la significación. Siendo *Force de loi* un texto central para entender tanto la irreductibilidad de la violencia como la posibilidad de juzgar cuál sería “la menor violencia posible”, siempre en una determinada economía (Penchaszadeh y Biset 2013: 41-43).

¹⁰ Campos Salvaterra (2020) se ha ocupado de analizar importantes antecedentes en la obra de Derrida desde la década de 1960.

¹¹ En “La Différance” Derrida (1971) explicará que este neologismo se escribe con una falta

una “fuerza diferencial” que desde siempre se halla inscrita en los límites del derecho como lenguaje.¹² Me interesa este punto en particular porque es relevante para entender su lectura de la *Kritik* que supone un Benjamin demasiado cercano al decisionismo schmittiano y por ello evita entender el concepto de una justicia como “medio puro” o “violencia divina” fuera de los límites del derecho, lo cual habilitaría a una decisión soberana sobre el estado de excepción.

En la primera conferencia de *Force de loi*, “Du droit à la justice”, se pueden advertir algunos puntos que habilitan ya esta lectura. Derrida insiste en distinguir una “fuerza de ley” que, a pesar de sus pretensiones originarias, sea deconstruible como “fuerza diferencial” performativa. Sin esta reserva “diferencial”, el concepto de “fuerza” que ha discutido en otros contextos es políticamente “riesgoso”, puede llegar a ser un concepto “oscuro, sustancialista, oculto-místico, el riesgo de una autorización dada a una fuerza violenta, injusta, sin regla, arbitraria” (Derrida 1994: 20-21). Si bien, fiel a su estilo, Derrida analiza el concepto del “fundamento místico de la autoridad” en Pascal y Montaigne, más adelante, el problema de una fuerza “mística” –“silencio amurallado en la estructura violenta del acto fundador” (Derrida 1994: 32)– se desplaza y “generaliza su estructura” hacia un concepto de fuerza que nuevamente lleva la firma de la proximidad entre Benjamin y Schmitt. Derrida no se cansa de recalcar que esta “violencia sin fundamento” e injustificable –ya que la fuerza que le da autoridad a la ley se funda performativamente en sí misma– no por ello deja de ser deconstruible e interpretable. La fuerza performativa “diferencial” permanece dentro de los límites del derecho y describe la dialéctica de institución/destitución que opera en el derecho. La conclusión por ello deberá oponer a esta fuerza decisoria, en sí misma calculable y deconstruible, la idea de una justicia indeconstruible.

194 |

de ortografía (correctamente sería *différence*) para marcar la ambivalencia, que existe en el *differre* latino, entre lo distinto como diferencia y el diferirse en el tiempo. La “iterabilidad” de la fuerza performativa marca esta misma ambivalencia.

¹² Sobre el concepto de fuerza diferencial, Harvey ha hecho notar que, en textos más tempranos, donde la discusión es con la fenomenología de Husserl, Derrida evita toda perspectiva nietzscheano-dionisiaca de una “fuerza pura”, como un supuesto peligroso de la lógica metafísica que se quiere deconstruir. “Este es uno de los límites del lenguaje del que solo podemos hablar aceptando el hecho de que, por definición, no podemos hablar de él como tal” (Harvey 1986: 135). La “violencia original” o fuerza del lenguaje como límite “mudo”, entonces, inscribe la posibilidad de la prohibición y, en esta posibilidad, de la ley misma. Pero para Derrida no hay algo como una “fuerza pura” fuera del lenguaje, la *différance* es ya un fenómeno lingüístico. Como señala Campos Salvaterra, más allá de esta *performance* del lenguaje como re-presentación y escenificación del sentido, no hay nada (2020: 146).

En este sentido, si la deconstrucción es por el momento la única “justicia” posible para el hombre, consistirá precisamente en permitir hacer la experiencia de esa aporía de la incalculabilidad de ese “exterior mudo” que implica la “fuerza” pero sin dejar nunca de denunciar, apelar a la posibilidad de justicia. Se trata solo de poder seguir cuestionando ese límite.¹³

Algunas observaciones más de las aporías entre el derecho “deconstruible” y la justicia “indeconstruible” preparan la lectura de la *Kritik*. Si la “justicia deconstructiva” implica volver indiscernibles la fuerza pretendidamente “originaria” de la institución y la fuerza “debilitada” de la conservación del derecho, la deconstrucción se mueve dentro de la dialéctica instauración/conservación del derecho, pero no admite pensar el sentido revolucionario-anárquico que tenía en mente Benjamin.

En este sentido, es fundamental para Derrida remitir el concepto de “fuerza” al participio pasado “*enforced*” en inglés (cuya traducción como “*application*” –igualmente en el español “aplicación”– pierde su referencia a la “*force*”) como una fuerza que siempre reconoce una ley anterior iterable. Por un lado, esta fuerza es programable o calculable (es falso pues que sea del todo una “decisión” libre) y por ello es “legal”. Pero, por el otro, al mismo tiempo se inventa a sí misma en cada caso, como si la ley no existiera con anterioridad. Es la aplicación de una regla conforme al derecho, pero también es un acto de interpretación *reinstaurador* siempre novedoso. Esa cuota de “libertad” en la decisión siempre es un “re-ajuste” y no una novedad que remite a una creación *ex nihilo*. El “*enforced*” esconde aquí el problema de una fuerza que no puede ser analizada de manera formal o lógica, a-históricamente sino solo *a posteriori*. Por ello la deconstrucción solo es “denuncia” y “exigencia” de una justicia futura incalculable, a partir de una violencia pasada.

I 195

Es interesante analizar las conclusiones de esta primera conferencia que con el concepto de “fuerza diferencial” reinscribe la cuestión de la fuerza en el –aparentemente menos peligroso– “problema de la aplicación”, resituando la performatividad del derecho en los términos de la “iterabilidad *necesaria* de las sentencias” (Derrida 1994: 53, la cursiva es mía). Así parece resolverse la

¹³ Las aporías que sostiene Derrida entre el derecho “deconstruible” y la justicia “indeconstruible” han sido largamente analizadas (cf. nota 3, *supra*). Derrida sostiene que si el derecho es “el elemento del cálculo” porque supone la generalidad de una regla, norma o imperativo universal que se aplica al caso singular, la “justicia” en cambio es “incalculable”. Y, sin embargo, la justicia es una exigencia, apelación, responsabilidad, experiencia de una aporía tan improbable como necesaria que se abre como una “inadecuación o incalculable desproporción”, la apelación siempre insatisfecha de la posibilidad de justicia. Así afirmará: “no conozco nada más justo que eso que llamo hoy deconstrucción” (Derrida 1994: 46).

diferencia “indecidible” entre el derecho y la justicia, pero se desplaza también el incómodo problema de una “fuerza” o “violencia” “justas”, aquello que Benjamin llamaba “violencia pura”. Sin embargo, esta interpretación de la performatividad del derecho es, en un gesto típico de Derrida, al mismo tiempo, aquello que describe el movimiento de la deconstrucción. Hacia el final, en efecto, Derrida explica que todo enunciado en general (y más los del derecho), conserva cierta violencia irruptiva, aunque sea de manera implícita, por más deliberación que lo preceda. Este es el “desbordamiento del performativo”, el avance “siempre excesivo” y urgente de toda interpretación, algo incalculable de la “justicia” que, sin embargo, no por ello debe servir para abandonar las luchas políticas y la necesidad de calcular siempre “en el derecho”. Pero —concluye nuevamente— la cuestión es siempre “negociar” dentro del campo del derecho y del lenguaje mismo donde estamos “arrojados”, para ir siempre más allá de los márgenes de lo jurídico-político.¹⁴

Una de las cuestiones aquí es entender la forma que adquiere esta “negociación” cuando Derrida conjuga este concepto de fuerza diferencial o performatividad iterable del derecho al interior de la *Kritik* en la segunda conferencia —*Prénom de Benjamin*— identificándola como una fuerza “policial” “deconstruible” ¿Por qué y cómo esta “negociación” termina siendo “policial”?

196 |

La primera cuestión es que Derrida recupera la figura de la policía en Benjamin como aquella que aloja lo “indecidible” a través de una lógica “fantasmal”, concepto caro a su pensamiento. El subtítulo de la segunda aporía de la primera conferencia —“*la hantise de l’indécidable*” que podría traducirse como “la obsesión de lo indecible”— ya anuncia esta operación interpretativa de la segunda: toda decisión siempre contiene en su interior “lo indecible, alojado como un fantasma” (Derrida 1994: 54).¹⁵ Aquí, el movimiento de la deconstrucción es posible porque hace la “prueba de lo indecible” en toda decisión; el hecho de que, en ningún momento, una decisión pueda decirse plenamente justa, haya seguido o no una regla, sea

¹⁴ El programa de deconstrucción de estos márgenes anuncia ya algunos de los motivos que movilizarán a Derrida —y, aunque no podré analizarlo aquí, a Giorgio Agamben en sus críticas a Derrida en *Homo sacer* (2018)—: el tratamiento de la “vida animal” y en Benjamin la *Bloss Leben* (la *nuda vita*, traduce el italiano): el aborto, la eutanasia, el trasplante de órganos, el nacimiento extraterino, la bioingeniería, las políticas sanitarias, los “sin techo”, etc.

¹⁵ Aquí se pone en juego la equívocidad del término “*hantise*” que puede referirse a una “obsesión” (un pensamiento recurrente y tortuoso), como verbo “*hanter*” podría traducirse como “rondar”, “merodear”, “acechar un lugar” y, como adjetivo, “*hante*”, a un lugar habitado por fantasmas.

legal o no. Esta lógica “fantasmal” o “espectral”, es lo que permite “deconstruir” desde el interior del derecho toda criteriología que pretenda asegurar la justicia de una decisión.

Por lo tanto, Derrida recupera esta lógica “fantasmal” en la figura de la policía de la *Kritik*, precisamente en tanto es una de las formas para entender cómo se debilita la dialéctica de institución/conservación del derecho. Para Benjamin, en efecto, la policía suprime la distinción entre el derecho instaurador y el conservador en “una mezcla casi espectral” (*in einer gleichsam gespenstischen Vermischung*) (Benjamin 1977b: 189). La frase benjaminiana que condensa esta lógica es “hay algo podrido en el derecho” (*etwas Morsches im Recht*).

La espectralidad reside en el hecho de que un cuerpo no está jamás presente por él mismo, por lo que él es. Aparece desapareciendo o haciendo desaparecer lo que representa: lo uno por lo otro. Esta ausencia de frontera entre las dos violencias, esta contaminación entre fundación y conservación es algo innoble, es la ignominia (*das Schmachvolle*) de la policía. Antes de ser innoble en sus procedimientos, en la inquisición innombrable a la que se entrega sin respetar nada, la violencia policial, la policía moderna es estructuralmente repugnante, inmunda por esencia dada su hipocresía constitutiva [...]. La posibilidad, es decir, también la necesidad ineluctable de la policía moderna arruina en suma, *se podría decir que deconstruye, la distinción entre las dos violencias que estructura sin embargo el discurso que llama Benjamin una nueva crítica de la violencia.* (Derrida 1994: 106-107)

I 197

Ahora bien –advierte– esta lógica policial, al mismo tiempo la más borrada y la más exigente, es la única posible para una crítica solo si se ajusta a una lectura “hospitalaria a la ley del fantasma, a la experiencia espectral y a la memoria del fantasma” y no al pensamiento de “esa cosa sin nombre que se ha denominado ‘la solución final’” (Derrida 1994: 106-107). Según Derrida, la *Kritik*, en cambio:

[...] está obsesionada (*hanté*) por el tema de la destrucción radical, del exterminio, de la aniquilación total; y en primer lugar la aniquilación del derecho, si no de la justicia [...] Digo a propósito que este texto está obsesionado por los temas de la violencia exterminadora, puesto que está en principio obsesionado, como trataré de mostrar, por la obsesión (*hantise*) misma, por una casi-lógica del fantasma. (Derrida 1994: 68)

El polémico anacronismo de pensar que con la figura de una “violencia divina” que destruye el derecho, Benjamin podría estar augurando la

catástrofe de la “solución final” con conceptos “místico-reaccionarios” cercanos a Schmitt es explícito. En contra de las mismas intenciones de Benjamin, entonces, los pasos en que Derrida resuelve esta operación interpretativa —como venimos mostrando, de la “fuerza performativa” del derecho como “fuerza diferencial”, a la “fuerza fantasmal” policial¹⁶— resultarán en una lectura que exagera los paradigmas “económico-liberales” de la *Kritik* como los únicos admisibles para la deconstrucción.

Por ello, si Derrida hace coincidir el concepto de una fuerza performativa-diferencial-fantasmal-policial con la crítica a la representación del lenguaje benjaminiana de los textos de juventud¹⁷ y, finalmente, con la lógica deconstructiva misma, no lo hace en cambio, en el plano político, con la crítica al liberalismo y la figura anárquico-revolucionaria de la huelga general proletaria. Un paradigma “revolucionario” que, como él mismo sugiere, podría darle a la deconstrucción *otra* figura, más audaz, de la acción política. La única “deconstrucción en acción”, por el contrario, puede darse *en el derecho* que es “a la vez amenazante y está amenazado por él mismo”, en la violencia policial. Para Derrida, el acontecimiento del texto, la *Kritik*, no es una demostración sino una “*ex-posición*” que exhibe y archiva el movimiento mismo de su implosión y queda como un fantasma legible e ilegible, como una especie de “prontuario”, podríamos agregar:

198 |

como la ruina ejemplar que nos advierte singularmente del destino de todo texto y de toda firma en su relación con el derecho, es decir, *necesariamente, con una cierta policía*. Tal sería, pues, dicho sea de paso, el estatuto sin estatuto de un texto llamado de des-construcción y de lo que resta de él. El texto no escapa a la ley que enuncia. Se arruina y se contamina, deviene el espectro de sí mismo. (Derrida 1994: 104, la cursiva es nuestra)

Con este gesto, Derrida insiste en que, a diferencia de la lógica performativa diferencial policial antes analizada, las consecuencias de la crítica

—

¹⁶ En adelante, me referiré a este concepto derrideano de fuerza, recuperando este movimiento interpretativo, como una “fuerza-performativa-diferencial-fantasmal-policial”.

¹⁷ Derrida coincidirá en este punto, como se verá, con Hamacher, pero su interpretación del origen y experiencia del lenguaje que se encuentra en los textos de juventud de Benjamin tendrá consecuencias diferentes. Nuevamente, Derrida entenderá que en estos la crítica a la “representación” (y su dimensión mediadora, técnica, utilitaria, semiótico-informativa) se resuelve en una “originariedad destinal” del lenguaje que, como la “violencia divina”, no logra tener una dimensión humana calculable y deconstruible. Hamacher en cambio verá en la huelga esta posibilidad.

a la representación “política” de Benjamin son mucho más peligrosas. En este punto, Benjamin se ubicaría como parte de la ola antiparlamentaria y anti-*Aufklärung* de la década de 1920, de la que surge el nazismo.¹⁸ El método deconstructivo señalará aquí una serie de signos “peligrosos” en el momento final en que Benjamin quiere pensar una violencia destructiva del derecho (*Rechtsvernichtend*) o “violencia divina”. Derrida rechaza la idea de que pueda pensarse en una violencia que suspenda la relación entre medios y fines, es decir, en “medios puros” que excluyan toda violencia. Benjamin no lo logra y recurre finalmente a un “fundamento místico de la autoridad” peligroso y audaz, porque lleva a pensar una justicia de los fines que no está ligada al derecho. Y aunque Benjamin sea oscuro en este punto, este principio justo de toda fundación “divina” de fines podría ser esa “violencia de Dios” judaica que, a diferencia de la “violencia mítica”, fundadora de derecho, lo destruye y aniquila “sin efusión de sangre”, es decir, se ejerce a favor de la vida, en favor del ser vivo.

A pesar de las pretensiones finales de Benjamin, el concepto de violencia no puede pensarse por fuera del “orden simbólico del derecho” y la paradoja de la iterabilidad. Fuera de esta paradoja, se estaría frente a una violencia “pura” o “divina” que para Derrida quiere decir “absoluta”, porque no hay ninguna antes que ella ante la que tenga que justificarse, re-acomodarse, re-fundarse siendo otra. En este punto, la performatividad sería asimismo “pura” y no iterable. Esto es lo que vuelve tan problemática su firma, ya que no está al alcance del hombre sino de un “Dios”.

I 199

En este punto, Benjamin no resolvería el problema de la “decibilidad” que implica esta figura de la “violencia divina”, instauradora de una justicia fuera del derecho e “indecible” para el hombre. Es decir, una “violencia” de la que no se puede tener certeza o conocimiento, revolucionaria, antiestatal, antijurídica. Es una violencia que tiende así a disociar, como un performativo “puro”, lo realizativo de todo conocimiento. El peligro está en quién podría pretender “firmar” esta violencia, actuando como un Dios “soberano”; autoridad, justicia, poder y violencia son una sola cosa.

¹⁸ “Por ello Schmitt felicita a Benjamin”, concluye Derrida. Y él mismo aclara, consciente de sus polémicas conclusiones, que ellas surgen de un contexto de lectura, donde se interrogan analogías inquietantes entre grandes pensadores alemanes y pensadores judíos. Benjamin sería “revolucionario” en los dos sentidos: marxista y reaccionario. En tanto piensa su *Kritik* sobre el fondo de una “filosofía de la historia” en una perspectiva arqueo-escatológica, resuena, a su vez, el motivo reaccionario de un retorno al pasado de origen más puro frente a un derecho y un parlamentarismo en decadencia (*Verfall*). Una crítica al parlamentarismo que, por su parte, comparte con los bolcheviques y los sindicalistas, pero también, con cierto Schmitt.

En vistas a marcar la especificidad “performativa” de la violencia policial que Derrida vuelve la clave de lectura de la *Kritik*, es necesario por último analizar qué criterio interno traza en las propias distinciones de Benjamin para evitar ciertas “firmas”. Por un lado, parece claro que Derrida deja de lado deliberadamente todas las figuras de la violencia que Benjamin identifica por fuera del derecho: la violencia revolucionaria de la clase obrera que se identifica en la figura de la “huelga general proletaria” como una ruptura radical con el orden jurídico y la extraña figura de una violencia “pura” o “divina”, que apunta a una justicia ya no al alcance del hombre. Por otro lado, al interior del derecho, Benjamin marca en espejo un elemento que, permaneciendo siempre dentro del orden jurídico, amenaza (*das Drohende*) y tensiona los dos polos de la conservación e institución del derecho. La violencia policial que en principio es conservadora y defensora del orden jurídico debe “oler mal” para cumplir sus funciones y moverse en una paradójica clandestinidad-legal. Y la violencia de la “huelga política” que en principio amenaza con la “revolución”, finalmente se resuelve en una negociación que permite “reajustar” el orden sin llegar a suspenderlo. Estas son las dos violencias “liberales” que están en el centro de la lectura de Derrida, violencias que el derecho tolera y mantiene latentes en su interior, porque sobre ellas gravita todo su sistema.

200 | Recordemos la polémica y radical tesis del “Post Scriptum” que añade Derrida, cuando dice que Benjamin finalmente no puede firmar su *Kritik* y que –con un juego de palabras entre su nombre propio “Walter” y la idea de “*die waltende*” (la violencia soberana)– en realidad, hace firmar a Dios, el “completamente Otro”. A pesar de que este texto está fechado en 1921 –añade– y habría un derecho limitado a “convocarlo como testigo” del nazismo resulta insoportable sospechar que la *Kritik* podría llevar a pensar la Solución Final como una “expiación” y “cifra indescifrable” de la justicia y la violencia colérica de Dios, en el sentido de una manifestación divina de la violencia aniquiladora, a la vez, expiatoria y no sangrienta (como fueron las cámaras de gas) (cf. Derrida 1994: 145).

Podría preguntarse ¿a quién quiere hacer firmar Derrida la *Kritik*? Como mostré, parecería que no a una violencia “soberana” (*waltende*) sino a esa violencia “administrada” (*verwalten*) que también aparece en el oscuro final. Una policía moderna que en el ambiente de corrupción democrático-parlamentaria que vive Benjamin se vuelve el verdadero poder legislativo donde una lógica espectral domina la totalidad del espacio político. Una policía cuya responsabilidad –no deja de hacer notar– en la “solución final” es indiscernible de la decisión histórico-política de Estado (cf. Derrida 1994: 140). Por eso este texto resulta fascinante hasta el vértigo, aunque todavía sea “demasiado heideggeriano, mesiánico-marxista o arqueo-escatológico para mí” (Derrida 1994: 146).

Para terminar, es necesario señalar que Derrida ya se había ocupado de la lógica policial una década antes en 1977, en “Limited Inc a, b, c...” (Derrida 1988a), donde planteaba una polémica con los teóricos de los *Speech Acts*, Austin y Searle. Allí afirmaba:

En última instancia, siempre hay una policía y un tribunal dispuestos a intervenir cada vez que se invoca una norma (...). Si la policía siempre está acechando en las sombras, es porque las convenciones son por esencia violables y precarias, *en sí mismas* y por la ficcionalidad que las constituye, incluso antes de que haya habido una transgresión manifiesta [...]. (Derrida 1988a: 105)

En este contexto la iterabilidad de lo performativo permitía pensar que la lógica del “lenguaje-policía” (Derrida 1988a: 100), sus convenciones y normas –en principio, “académicas” “literarias” “lingüísticas”, etc.– nunca se reducen a una ejecución puramente “técnica”, implican siempre una “marca” siempre re-interpretable. Pero esta “citabilidad” que también es una “transgresión”, “falsificación”, para Derrida, está inscrita en todo acto de habla (oral y escrito); la “iterabilidad” no define un caso “marginal” o “parasitario” (Searle) sino todos los casos llamados “normales” (cf. Loxley 2007; Miller 2007). En el epílogo que agrega por la misma época de su lectura de la *Kritik* –“Hacia una ética de la discusión” (1988a)– Derrida se ocupa de aclarar algunos puntos sobre lo que entiende por “policía”. Por un lado, la estructura misma del acto de habla es “policial” –y agrega, más allá del campo intelectual y académico– en el derecho, en la política, en suma, en “nuestra experiencia de la violencia y nuestra relación con ley” (cf. Derrida 1988a: 111). Pero, por otro lado, ello no quiere decir que necesariamente implica en sí misma una fuerza “brutal” y “represiva”. Habría maneras de enunciar, describir, explicar las normas sin insistir en su aplicación, al menos inmediata, por la fuerza física o simbólica. Esta función “policial” apuntaría a una “performatividad” solo “descriptiva” o “constatativa” que vendría a coincidir finalmente con el compromiso de la “deconstrucción” en su esfuerzo por prestar la más aguda atención al “contexto” y al movimiento incesante de su “recontextualización”. Por ello dirá:

Hay policías y policías. Existe una policía brutal y *más bien* represiva “físicamente” (pero la policía nunca es puramente física) y existe una policía más sofisticada, más “cultural” o “espiritual”, más noble. Pero toda institución destinada a aplicar (*to enforce*) la ley es una policía. Una academia es una policía, ya sea en el sentido de una universidad o de la Académie Française, cuya tarea esencial es imponer (*to enforce*) el respeto y la obediencia a la lengua francesa, decidir lo que debe considerarse “buen” francés, etc. Pero nunca he dicho que

la policía como tal y a priori, o “el proyecto mismo de intentar fijar los contextos de las expresiones”, sea “políticamente” sospechoso. No hay sociedad sin policía, aunque siempre se puede soñar con formas de policía que sean más sublimes, más refinadas o menos vulgares. (Derrida 1988a: 135)

Recontextualizada, entonces, la lógica policial describe la no “neutralidad” política del intento de fijar los contextos de los enunciados. Derrida aclara que “todas las reglas siempre implican fuerzas policiales, [...] que la policía no es necesariamente represiva, que a una policía represiva solo se le puede oponer otra policía, etc.” (Derrida 1988a: 138). Es evidente que esta recontextualización del debate con Searle sobre la performatividad prepara la lectura de la *Kritik*. Derrida parece anunciarla cuando dice:

[...] sí, como creo, la violencia sigue siendo de hecho (casi) inerradicable, su análisis y el relato más refinado e ingenioso de sus condiciones serán los gestos menos violentos, tal vez incluso no violentos, y en todo caso los que más contribuyan a transformar las reglas jurídico-ético-políticas”. (Derrida 1988a: 112)

3. El *afformativo* de Hamacher

Con el concepto de una fuerza “performativa-diferencial-fantasmal”, Derrida enfoca la lógica económico-liberal de la policía y, al mismo tiempo, la “huelga política”, en detrimento de la figura anárquico-revolucionaria de la “huelga general proletaria”.¹⁹ Esta última figura, en cambio, es fundamental para la lectura hamacheriana de la *Kritik* en “Afformativ, Streik”, en principio, más atenta a las firmas de su autor. Para este se puede pensar, con Benjamin, una política no violenta de “medios puros” que permita rechazar ese tipo de lecturas tan “sugestivas” como acríicas, peligrosamente próximas a la “teología política” schmittiana, y más en ge-

¹⁹ En su exhaustiva investigación acerca de la noción de “huelga” y el sentido filosófico-político que adquiere como concepto en el arco que va de la Revolución Francesa a Sorel, Pérez López se focaliza en el complejo y productivo sentido que le da Benjamin. Sus trabajos mostrarán con precisión la reformulación benjaminiana de la distinción soreliana entre “huelga general política” y “huelga general revolucionaria”, así como la del concepto de “mito” en tanto “forma originaria de la violencia jurídica”. Y sopesará posibles interpretaciones –entre ellas las de Hamacher– de la relación problemática entre la violencia como “medio puro” al alcance del hombre y el sentido mesiánico de la “violencia divina” (cf. Pérez López 2016).

neral a la llamada “revolución conservadora”. Y si Hamacher coincide con Derrida en que la dialéctica entre instauración y conservación del derecho de ninguna manera puede contener algo así como la “justicia”, sin embargo, no parece admitir que la lógica deconstructiva policial que la administra, vigila y pone en movimiento sea la única “promesa” de justicia. La operación de este ensayo, en cambio, no pretende enfrentar la brutalidad policial con otra policía “más noble” y de “buenas intenciones” sino restituir, con “Walter Benjamin”, “el esquema para una política de mediatez pura” no violenta y el concepto de “afformativo” (*Afformativ*)²⁰ será el nombre de la manifestación de la forma de la justicia (*die Form der Gerechtigkeit*), en otros textos “justicia lingüística”.²¹

Como queda claro al final del ensayo, el objetivo de Hamacher es mostrar que la teoría política de Benjamin en la *Kritik* evita resucitar las fundamentaciones pragmático-trascendentales del paradigma clásico estatal y de la productividad de la vida social. Este objetivo, como mostraré, implica entonces un doble registro. Desde la concepción performativa del lenguaje, podría decirse que la originalidad de la “afformancia” —en diálogo intenso con Derrida— es mostrar la deposición tanto del acto performativo absoluto instituyente como de su “debilitamiento” administrado y policial. La marca de la afformancia no es pues lo “hediondo” sino la “pureza” de una política de “medios puros” que nada tiene que ver con una trascendencia o teología política (a pesar de que Benjamin utilice la extraña figura de una “violencia divina”) sino con el acontecimiento (*Ereignis*) histórico y singular de la huelga general proletaria.

I 203

—

²⁰ En cuanto a la traducción del neologismo “afformativo”, Mauricio González ha señalado que el dígrafo “aff” del “Afformativ”, al duplicar la “efe” indica que no se trata simplemente de una negación de la forma (como indicaría el prefijo “a-”, alfa privativa en castellano, si se tradujera como “aformativo”) sino una reduplicación que muestra un “giro suplementario”: “El *aff-* de lo *afformativo* (tanto como de la *affuturación*) y *a fortiori* los dígrafos *amm-* y *att-* (de lo *ammesiánico* y *attranscendental*) son el índice categórico de una mutación: aquella por la cual la negación del *a-* (alfa privativa) muta *ipso facto* en *ad-* o *an-*. No hay que subestimar la presencia silenciosa (pues asimilada) del prefijo *ad-* que en estos neologismos denota advenida, lateralidad e intensificación. El *ad-* latino (como el *an-* alemán) signa un movimiento hacia otro, pero también denota lateralidad (como en lo *adyacente*), a la vez que apunta en dirección intensiva (como en *admixtura* o *admira*ción). Las consonantes reduplicadas de Hamacher son la huella de su gesto: aquel por el que toca un No (*a-*) a la vez que lo deja mutar en *ad-* (*an-*). Si tal es el sentido de los dígrafos de Hamacher (*aff-*, *amm-*, *att-*, etc.), la tarea de hacerle justicia a su irreducible juego amerita la violencia sobre el lenguaje (violencia ella misma *afformativa*) que conlleva el paleonímico giro del dígrafo en su traducción” (González 2020: 130).

²¹ Hamacher reflexionará sobre la idea de “justicia lingüística” en una preciosa entrevista realizada en Budapest en 2012 (cf. Kulcsár-Szabó, Lénárt, y Hamacher 2019).

En efecto, el “afformativo” le da nombre a la lógica de “deposición” (*Entsetzung*) de la huelga general proletaria que en el esquicio (*Skizze*)²² benjaminiano es la “máxima manifestación de la violencia pura a través del hombre” (Benjamin 1977b: 194). Como se mostrará a lo largo de su ensayo, la idea de “pureza” solo significa que estos medios no sirven como nuevas “instauraciones”. Un “medio puro” es precisamente el que escapa a toda “representación” y “presentación” porque su “pureza” es meramente “relacional” y permanece en la esfera de la “omisión” y la “suspensión”.

A diferencia de la huelga política que, para Benjamin, es un medio extorsivo que no hace más que fortalecer el Estado, la huelga general proletaria es la resolución (*Entschluss* y no *Entscheidung*, decisión) de no volver a trabajar a menos que se hayan modificado totalmente las condiciones de explotación. En este sentido, es un “medio puro” que manifiesta la “aniquilación” (*Vernichtung*) “contundente” (*schlagend*), la “destrucción” (*Zerchlagung*) de la lógica instrumental de la violencia estatal, pero sin recurrir a la violencia. Ya que este tipo de huelga no es propiamente una “acción” (*Handlung*) positiva sino la “suspensión” (*Aussetzen*) y la “ruptura” (*Abbruch*) de las relaciones de explotación singulares e históricas. Como señala Hamacher:

204 |

Para Benjamin, la huelga es el acontecimiento social, económico y político en el cual no sucede *nada*: no se trabaja, no se produce, no se hace, no se persigue ni se proyecta nada. Es la manifestación de una sociabilidad que no opera según los paradigmas del canon histórico de sistemas político-económicos, ni en vistas a su mero cambio de reparto: una sociabilidad que se niega a operar de otro modo que en su desnuda existencia. (Hamacher 1994: 352)

Es importante marcar que la subversión (*Umsturz*) no violenta de la huelga no deja de ser por ello un acontecimiento histórico que al mismo tiempo no se hace “presente”, es la dimensión de una “ex-temporalidad” e “invenideridad” (*Unzeitigkeit*, *Unankünftigkeit*). La huelga, en efecto, es un acontecimiento que implica la deconstrucción de una acción que omite todo hacer, en este sentido implica a una “singularidad” histórica en una “situación” y tiene “validez general” pero no entra en la generalidad aplastante de una ley. Como acontecimiento histórico “intemporal” la huelga “libera”

²²No se puede pasar por alto que Hamacher entiende la *Kritik* como un “esquicio”, es decir, no una obra acabada sino –como refiere en sus *Esquicios para una conferencia sobre la democracia*– como un “arte de la contingencia”, “evento de apertura a una forma”. Sobre la escritura que se inclina hacia el esquicio como forma paradigmática de escritura en Hamacher y su relación con el concepto de “afformativo” (cf. González 2020).

la misma participabilidad (*Mittelbarkeit*) que define al lenguaje y la sociabilidad humanas,²³ en la medida en que se abstiene de toda acción positiva, para exponerse a la “conversación” (*Unterredung*) “como relación a otro”, en la medida en que todo hablante, más allá de lo que dice, está expuesto al lenguaje mismo: “Quien habla (está) *afformado*” (Hamacher 1994: 349).

La *afformancia* que define esta figura de la huelga no puede pues separarse del “acto” performativo singular que por así decir es el objeto de su deposición. Dicho de otro modo, es la exposición, manifestación o liberación de la función *afformativa* que todo acto político y lingüístico ya contiene, aunque (como sucede con el parlamentarismo que Benjamin critica) tal potencia revolucionaria haya sido olvidada. Y en este sentido, en tanto permite hacer la experiencia (*Erfahrung*) de la “pureza” inmediata no instaurada de toda instauración, subraya Hamacher, abre a una dimensión “ética”, a la posibilidad de “otra historia” “anárquica” (es decir, literalmente, sin principio).

A diferencia de la pragmática histórico-trascendental que apunta a las formas históricas del obrar lingüístico y social, el esquicio de Benjamin de una política de los medios puros no es una teoría de la acción instauradora, productora y representadora, de una acción formadora y transformadora, sino una teoría de su omisión. Si se quiere es una teoría de la huelga trascendental que pone al descubierto las condiciones del actuar histórico, que suspende las formas anteriores y que inaugura otra historia que ya no estaría dominada por las formas de la instauración y del trabajo, de la representación y de la producción, que no estaría más dominada por las formas. (Hamacher 1994: 357-358)

I 205

Quizás uno de los aportes más importantes de Hamacher a los estudios benjamíneos sea mostrar en sus detalles la estrecha “analogía” entre la huelga entendida como “medio puro” y las teorizaciones sobre el lenguaje como “medio puro” en los escritos de juventud como *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* de 1916.²⁴ Y también será definitorio para su lectura iluminar una “ética anárquica” de difícil interpretación en apuntes

²³ En cuanto al concepto de “participabilidad”, las referencias son múltiples en los escritos de Benjamin y más allá, en la pregunta sobre la “comunidad” de Jean-Luc Nancy (*Le partage de Voix, La communauté désœuvrée*) a quien Hamacher le dedica el ensayo.

²⁴ En este sentido señalará las analogías que mantienen en Benjamin el concepto de “medio” y “mediatez” tanto en la *Kritik* como en *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (Benjamin 1977a: 140-157).

de la misma época.²⁵ Pero más allá de las referencias benjaminianas —en tanto aquí nos interesa dilucidar la tensión conceptual entre *afformancia*/performatividad— es pertinente volver sobre esta la lógica de la deposición que debe entenderse como una “manifestación de la violencia de lo ético” (*Manifestation der Gewalt des Ethischen*) (Hamacher 1994: 345). Siguiendo esta hipótesis, la crítica al imperativo categórico kantiano que realiza Benjamin en la *Kritik*, en tanto está en “imperativo”, también debe someterse a la lógica del *afformativo*.

Ahora bien, definir el *afformativo* “como experiencia moral” (*als moralische Erfahrung*) (Hamacher 1994: 366) aunque “anárquica”, sin un objeto y sujeto determinables, no estaba exento de consecuencias en 1989 (cuando Hamacher pronuncia por primera vez el texto que daría forma al ensayo publicado en 1994). Un año antes, Hamacher interviene activamente en la polémica sobre los escritos de juventud colaboracionistas de De Man durante la guerra. Es uno de los editores encargados de publicar los polémicos artículos en *Le soir* (1939-1943) —al menos uno abiertamente anti-semita— y un volumen de *Responses* que reúne las opiniones de especialistas (cf. Hamacher, Hertz, y Keenan, 1988; De Man 1988).

En la extensa nota 6 del ensayo, él mismo señala oblicuamente esta polémica citando *Mémoires*, el texto donde Derrida expresaba su posición respecto al *affaire* que involucra a su amigo;²⁶ donde menciona repetidamente la labor de Hamacher. En este contexto, entonces, Hamacher cita las *Mémoires* y *Allegories of Reading* (De Man 1979), como antecedentes de su propia concepción ética del *afformativo*. Como puede verse, la discusión

206 |

²⁵ Hamacher muestra que ese momento “*afformativo*” que expresan los motivos de la “huelga”, la violencia pura, la violencia divina, no son —como sugiere una sugestiva lectura— reaccionarios, oscurantistas, schmittianos pero tampoco podrían derivarse directamente de los teóricos del anarquismo que Benjamin estaba estudiando (E. Unger, B. Willis, R. Stammler, G. Landauer).

²⁶ Se trata de tres escritos en homenaje a De Man y un artículo final dedicado al *affaire* “*Comme le bruit de la mer au fond d’un coquillage. La guerre de Paul de Man*” (Derrida 1988b). Derrida analiza con tristeza y preocupación las contradicciones que él mismo siente frente al oscuro pasado de un amigo tan cercano como De Man que jamás había emitido opiniones fanáticas o cercanas al nazismo como las que publicara durante la guerra. Su lectura del caso despliega entonces las mismas ideas que la crítica literaria deconstructiva ponía en cuestión sobre la “ideología”, la “personalidad”, las “intenciones” que se expresarían a lo largo de una Obra como totalidad “dialéctica”, sin suspensiones, ironías ni contradicciones. “¿No es ridículo y deshonesto que una “teoría”, ya simplificada y homogeneizada, así como todos a quienes les interesa y la desarrollan, pasen por el proceso que quisiéramos hacerle a un hombre por textos escritos en periódicos belgas hace cuarenta y cinco años que, por otra parte, una vez más, no fueron leídos? (Derrida 1988b: 220).

entre ellos viene de larga data y vuelve a poner en escena una de las cuestiones que el *affaire* había instalado, cuestionando ya de manera general el mismo método de la deconstrucción. En este caso, no solo los escritos de juventud colaboracionistas de De Man sino más en general la controvertida “herencia heideggeriana” en los postestructuralistas franceses. A pesar de que Derrida, Hamacher y el círculo de Yale, lejos de esquivar las críticas, habían querido abrir un debate serio y comprometido publicando ellos mismos estos escritos de juventud, no solo no habían podido evitar el descrédito a toda la obra de De Man sino al entero círculo de la llamada Escuela crítica de Yale, que al menos desde 1979 con *Deconstruction and Criticism* adscribían al método de la “deconstrucción” en los estudios literarios (entre ellos, Geoffrey Hartman y J. Hillis Miller).²⁷ Se le acusaba a la deconstrucción, entre otras cosas, de promover una deposición “nihilista” e “indecidable” y por lo tanto propicia a cualquier contexto político, tanto liberal como fascista. Ecos de esta discusión encontramos pues en esta insistencia en una lectura no reaccionaria y oscurantista de la *Kritik*. En particular, cuando Hamacher se refiere a un sentido de la “deposición” que se refiere al concepto de “intención” (*Intention*) como aquello que es carente de intención (*intentionless*). En dos momentos, en efecto, Hamacher señala que la *affirmancia*, como aquello que permite definir la “deposición” de la violencia y dar lugar a una promesa de justicia o “ética anárquica” remite a un ámbito “intencional”: “La justicia [...] no se da al conocimiento bajo la forma de una objetualidad [...] sino de la intención” (Hamacher 1994: 362). Y antes: “Esta huelga, que se dirige a la aniquilación de la violencia de Estado, a la aniquilación de toda violencia instaurada, es decir, que no se dirige a *nada*, puede decirse que es sin intención (*intentionless*)” (Hamacher 1994: 351).

I 207

Señalamos ya que esta falta de una “intención” positiva de la huelga se refiere a que ella no persigue “nada” sino la misma manifestación impredecible del acontecimiento de la “participabilidad” política pura. Pero, nuevamente, aquí el concepto de “intención” remite a una serie de escritos donde Hamacher se ocupa de definir el *affirmativo*, en una abierta conversación

²⁷ Resulta interesante entender el panorama a-crítico y amarillista tanto del periodismo como de la academia de la época. Un ambiente donde se escuchaba hablar de la “mafia hermenéutica” (cf. “The Tyranny of the Yale Critics”, Campbell 1986) y de la “política de la deconstrucción” con un tono de calumnia y difamación que el mismo Derrida advierte en *Mémoires*. Más allá del *affaire De Man*, recientemente reeditado (cf. Barish 2014), reaparecía el problema tan arendtiano de la “responsabilidad” y la “memoria”, de la posibilidad de “perdón”, de un cambio radical del juicio, de la discontinuidad y la posibilidad de “suspender” la historia y las propias narrativas, un “segundo nacimiento” (Derrida 1988b: 229).

con Derrida y De Man. En este caso la decisiva interpretación heideggeriana de la estructura pre-suposicional del lenguaje como una “promesa” (*Versprechen*), donde la “intención” es indecible, aunque se de en la forma de un “performativo”. Tanto Derrida como De Man, siguiendo a Heidegger, desarrollaron esta especial pre-estructura del carácter performativo del lenguaje que —a diferencia del concepto de performativo de autores angloparlantes como Austin y Searle, no sigue “convenciones”— se instauro a sí misma en un acto de autotesis absoluta, pero, como vimos, inaugurando en realidad una constante “promesa de sentido venidero” (cf. Derrida 1988b; De Man 1979). El lenguaje como performance absoluta —dirá Hamacher— se presupone a sí mismo, siempre se anuncia, se pre-anuncia, habla como un “lenguaje venidero”, “no habla sino prometiéndose”. Y en otro escrito de 1989, “Lectio. Imperativo de De Man” (2018), Hamacher tematizará también la *afformancia* de la lengua analizando cómo en De Man²⁸ aparece precisamente la imposibilidad de encontrar un “criterio” objetivo-epistemológico que pretenda resolver el paso de la “significatividad” a la “acción”.

Leídos desde “Afformativ, Steik”, no se trataría solo del pasaje de la lectura a la vida activa que De Man analiza en ciertos pasajes de Proust. En textos como *Allegories of Reading*, se descubriría la *afformancia* cuando se define la estructura del carácter performativo de la lengua —que es en principio la función alegórica de la literatura pero también el de la lengua misma— como una “intencionalidad” que necesariamente fracasa, a pesar de sus pretensiones instaurativas, tanto como las de la “ciencia literaria” y “filología clásica que le son solidarias”.²⁹ Un eco de este “omitir” suspensivo aparece también al final del desesperado intento de Derrida por rescatar al amigo cercano de un oscuro pasado, buscando incluso allí —contradictoriamente— testimonios de esa época que dan cuenta de otras facetas paralelas, quizá ocultas del joven De Man. Pre-textos, omisiones que permiten “suspender” los gestos de simplificación, los veredictos, las proclamaciones tota-

208 |

—

²⁸ El juego aquí entre el concepto de “imperativo” de De Man y lo que puede leerse como un “*demande Imperativ*”, “lo que demanda el imperativo” terminará definiendo el sentido de la *afformancia*.

²⁹ “Si la operación lingüística fundamental del prometer (de) la lengua, si, entonces, la misma constitución de la lengua no es solo un acto lingüístico entre otros sino el performático, el formativo *par excellence* y, a pesar de ello, debido a su estructura, su extrañeza de significación y su posible figurabilidad, ha de permanecer suspendido y mantiene suspendido a todos los performativos dependientes de él, entonces, esta ‘operación’ ya no puede ser pensada simplemente como performativo, sino como su condición de formación y como deformación, como pura posición (*Setzung*) y como deposición (*Entsetzung*) en cada sentido posible de este neologismo, en tanto *afformativo*” (Hamacher 2018: 248).

litarias, pero en definitiva también la ruptura total de una *philia* sincera con el pensamiento que *demand* re-conocimiento, desplazamientos, *différences*.³⁰

Nuevamente en “Afformativ, Steik”, Hamacher piensa la “deposición” de una “violencia revolucionaria” que es no-violenta y por ello el ensayo pivotea en los ejemplos “análogos” de la *Kritik*, entre el lenguaje y la huelga general proletaria:

Lo *afformativo* es la elipse que acompaña silenciosamente cada acto y que puede interrumpir mudamente la palabra de cada acto lingüístico. Por eso, lo que “es” *afformativo* no puede nunca representarse bajo la forma de la representación, de una regla, de una ley; mientras cada representación se debe a una instauración y tiene esencialmente un carácter performativo, la *deposición* de la que habla Benjamin sería lo *afformativo*, no accesible a ninguna representación. (Hamacher 1994: 360)

Sin embargo, a pesar de que el *afformativo* no pueda representarse, conocerse o instituirse como un acto positivo objetivo, sino que es aquello que “permite”, “anticipa”, “deja” y, al mismo tiempo, “suspende” una violencia en la forma no violenta de “omisiones, pausas, interrupciones, desplazamientos, etc.” (Hamacher 1994: 360) –dirá hacia el final– comunica algo “fuera de sí mismo”. El *afformativo* es aquí ese “*sobrenombramiento*” de lo Otro como tal que, para Benjamin, nos deja tristes, enmudecidos, kafkianamente culpables solo por participar de un lenguaje que ya no puede ser soberanamente creador. Pero también es la apertura a la técnica profana de una conversación sin ley que absuelve desde siempre al culpable a través de la “*ex-citación*”, de la cita, es decir, del “*parloteo*” con otros.

I 209

La ley de la *tremenda ironía* del lenguaje en general: solo permite hablar en tanto se entrega al parloteo, no permite un conocimiento que no sea erróneo y convierte todas las instauraciones en la parodia de lo no instaurado [...]. Toda revolución es ironizable, toda revolución es irónica. (Hamacher 1994: 370–371)

Podríamos agregar que *in limine* la propia dinámica del concepto de *afformativo* marca precisamente un impulso fructífero que alienta el diálogo

³⁰ “*Exercice du silence*”, así se llamaba la publicación de la *Résistance* belga donde De Man había colaborado también. Y así termina Derrida sus *Mémoires*, relatando cómo junto a Hamacher han recogido este testimonio de viejos amigos en esos años oscuros de *Le soir*, que aseguran que De Man no era anti-semita, ni pro-nazi.

con otros autores; en este trabajo solo se exploraron las analogías con Derrida insinuando otras tantas. En efecto, en la medida en que el *affirmativo* opera sobre el lenguaje entendido como “paradigma” –literalmente *paradeigma*, en griego, significa “colocarse al lado de”– el de Hamacher es un gesto “analógico”. Es decir, un gesto que permite exponer al lenguaje en su afectiva “contingencia” y que así entendida no niega, sino que expone una “forma” o más bien el movimiento hacia ella. Por ello, la *afformancia*, en la medida en que no constata simplemente una semejanza entre otras, sino que la produce a través de un “ponerse al lado”, no anula, sino que “expone” una singularidad como “participabilidad”. La posibilidad de una comunidad de amigos sin ser-común a la que se refería Jean-Luc Nancy, otro de sus destinatarios.

4. Conclusiones

210 |

Como he intentado mostrar, las lecturas que realizan Derrida y Hamacher de la *Kritik* de Benjamin permiten pensar modos muy diversos de la deposición de los diferentes ámbitos de oscilación de la violencia, no solo en su propia dialéctica de instauración y conservación sino también en su ciclo de administración interna. Para ambos, tanto la dialéctica más “transparente” del derecho que instaura y conserva la ley, como esa microfísica policial hedionda e ignominiosa que la pone en movimiento –reprimiendo, vigilando, administrando, amenazando– son *performances* instaurativas. Derrida se niega a ver con Benjamin una efectiva deposición de estas violencias más allá de la “iterabilidad” de la lógica policial, a pesar de que pudiera volverse “ignominiosa”.

Como he intentado mostrar, con el concepto de “fuerza performativa-diferencial-fantasmal” Derrida apunta a entender la violencia ya no como una fuerza depositiva de la dialéctica entre instauración y conservación sino como su más negociada administración. Se trata de una lectura contemporánea de la *Kritik*, en un contexto neoliberal (como es la década de 1990), cuya observación más interesante quizás sea que en la policía Benjamin indica el principio de un análisis de las democracias industriales y sus complejos militar-industriales de alta tecnología informatizada. A diferencia de las monarquías absolutas, aquí el poder se ejerce de manera subrepticia y en una clandestinidad “legal” (Derrida 1994: 119).

Vale recordar que, en paralelo a Derrida, en la década de 1980, tanto Michel Foucault como Robert Badinter, Jacques-Guy Petit y Michelle Perrot se dedican a estudiar la función que ocupa el universo carcelario y policial en los teóricos del liberalismo decimonónico: los escritos de Tocqueville sobre la prisión, los debates liberales sobre la reforma penitenciaria, la reforma de las

casas de caridad, el Panóptico de Bentham, etc. Como señala Sandro Chignola (2018: 72-88), es mérito de Foucault haber mostrado que el ciclo de la penalidad asociado a la soberanía ofendida del rey a partir del siglo XVIII se desplaza al imperativo general de la defensa de la sociedad y la proliferación del poder de policía. En este contexto, lo amenazante del poder de policía se refiere a la indeterminación de la violencia que engloba y hace proliferar –de allí viene el mal olor– el retorno de una violencia fundadora en cada acto cotidiano como una amenaza permanente. El sistema penal ya no opera como la restitución excepcional de la regularidad jurídica que ha sido ofendida en la persona del soberano, sino que se desplaza hacia un poder *oikonomíco* “espectral” y omnipresente que se juega en la permanente “administración” circular de la pena, incluso antes de que se haya cometido crimen alguno.

Como he querido mostrar, este es el sentido policial del “prejuizados” de Derrida. Y la lógica performativa que corresponde a este estar “Ante la ley” no es la del acto soberano de imposición inmediata-origenaria de la ley sino la de la “iterabilidad” policial de la norma, la repetición variable de una norma que se reajusta a los aparatos administrativo-represivos que necesita la *oikonomía* liberal moderna. A principios de la década de 1920 Benjamin ya advierte en su *Kritik* que es completamente falso que los fines de la violencia policial son siempre “idénticos” o están relacionados con los restantes fines legales. Y más de una década después –en *Über den Begriff der Geschichte*– ya veía con total claridad que este “estado de excepción” efectivo y permanente es un acto constituyente que se debilita en la repetición circular de una “administración” discrecional de la acción ordinaria y microfísica de los poderes de policía. Lo ignominioso (*Schmackvolle*), el “mal olor” de esta autoridad reside en que su actuar debe moverse a la sombra del ordenamiento, re-creando cotidianamente el continuo trazado de los estados mínimos de una excepcionalidad paradójicamente cotidiana. Por ello, decía Benjamin, la policía actúa por razones de seguridad en innumerables casos “en los que no existe una situación jurídica clara” (*wo keine klare Rechtslage vorliegt*), “mezclando” su acción en funciones que son a la vez institutivas y conservadoras. La policía se vuelve así una violencia sin forma (*gestaltlos*) inaferrable y la máxima expresión de la degeneración de la violencia (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt*). Esta es la “descomposición” de la democracia parlamentaria que ha olvidado su matriz revolucionaria original y está contaminada por una proliferación sin fin de brutales dispositivos técnico-administrativos, represivos y de vigilancia (cf. Benjamin 1977b: 189).

Frente a este panorama, la lectura de Hamacher intenta en cambio mostrar cómo es posible la deposición-afformativa de esta lógica instaurativa-performativa de las violencias, pero tanto en un sentido absoluto como en su devenir una lógica de la sustitución (*Ersetzung*) policial. En este sentido,

en vez de enfocar la administración y vigilancia normativa de la eticidad que lleva a cabo la lógica policial, el gesto de Hamacher es reconstruir una dimensión “pura” del ámbito de la “moral”. Podría verse como una lectura radical de la diferencia que Benjamin marca entre la ley (*Gesetz*) y las relaciones éticas (*sittliche Verhältnisse*, Benjamin 1977b: 179), en la medida en que permite pensar con el berlinés, la “pureza” abismal de una política de los medios puros, pero muy lejos de la “destrucción radical” y el “exterminio” que ve Derrida. No se trata de conformarse con sustituir una violencia policial brutal por otra débil, más “refinada” y “espiritual”, pero tampoco –a diferencia de Carl Schmitt– de suspender y aislar ese acto performativo “pre-convencional” absoluto para legitimar una violencia instauradora soberana y potente. Hamacher insiste en pensar la posibilidad de “deposición” de una “violencia revolucionaria” que paradójicamente es no-violenta. En este sentido, la “suspensión” afirmativa a la que apunta permite disponer nuevamente de esas técnicas de la participabilidad purificadas, esas técnicas que fueron “bastardeadas” por el derecho –y agregamos– “manoseadas” y burocratizadas por la ciencia policial.

Sin embargo, es interesante releer las palabras finales del ensayo de Hamacher, donde se aloja un gesto derrideano. Frente a esta “cesura” afirmativa que nos sitúa en un indecible, dirá finalmente: “La huelga general proletaria debe *entrar en negociaciones*³¹ con la huelga política” (Hamacher: 371, la cursiva es mía) ¿Qué podría decirle esta última frase, tan deconstructiva, a Derrida? Ella le diría probablemente: ¡no administremos más nada, lo *justo* sería seguir conversando!

212 |

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G.** (2018), *Homo sacer: Edizione integrale. 1995-2015* (Macerata: Quodlibet).
- Antelo, R.** (2020), “Dossier: Filologías latinoamericanas”, *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, 9: 1-5.
- Barish, E.** (2014), *The double life of Paul de Man* (New York: Liveright).
- Benjamin, W.** (1977a), “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, en *Gesammelte Schriften*, Vol. II.1 (Frankfurt: Suhrkamp, 140-156).
- Benjamin, W.** (1977b), “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*, Vol. II.1 (Frankfurt: Suhrkamp, 179-203).

³¹ Dice Hamacher, “*eintreten in Verhandlungen*”, es decir, iniciar o entrar en negociaciones. Podría sonar también como una más original apertura a “estrecharse las manos”, dimensión de la técnica pura de la conversación cordial, “an-económica” y ya no instrumental.

- Benjamin, W.** (1989), “Leben und Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*, Vol. II.2 (Frankfurt: Suhrkamp, 791).
- Campbell, C.** (1986, 9 de febrero), “The Tyranny of the Yale Critics”, *The New York Times Magazine*: 20.
- Campos Salvaterra, V.** (2020), “Acontecimiento y fuerza diferencial: Benjamin-Hamacher-Derrida”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 62: 125-150.
- Chignola, S.** (2018), *Da Dentro: Biopolítica, bioeconomía. Italian Theory* (Roma: Derive Approdi).
- De Man, P.** (1979), *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust* (New Haven: Yale University Press).
- De Man, P.** (1988), *Wartime Journalism: 1939-1943*, edición de W. Hamacher, N. Hertz y Th. Keenan (Lincoln: University of Nebraska Press).
- Derrida, J.** (1971), *Marges de la Philosophie* (Paris: Minuit).
- Derrida, J.** (1985), “Préjugés: devant la loi”, en J.-F. Lyotard (1985), *La faculté de juger* (Paris: Minuit, 87-139).
- Derrida, J.** (1988a), *Limited Inc.*, traducción de S. Weber (Evanston: Chicago University Press).
- Derrida, J.** (1988b), *Mémoires: pour Paul de Man* (Paris: Galilée).
- Derrida, J.** (1994), *Force de loi: le “Fondement mystique de l’autorité”* (Paris: Galilée).
- De Ville, J.** (2012), *Jacques Derrida: Law as Absolute Hospitality* (New York: Routledge).
- González R., M.** (2020), “Werner Hamacher y el movimiento de la contingencia”, *Revista de Humanidades*, 42: 127-170.
- Hamacher, W.** (1994), “Affirmativ, Streik”, en C. Hart-Nibbrig (1994), *Was heist “Darstellen”?* (Frankfurt: Suhrkamp, 340-374).
- Hamacher, W.** (2011), *95 Tesis sobre la Filología*, traducción de L. Carugati (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Hamacher, W.** (2013), *Lingua Amissa*, traducción de L. Carugati (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Hamacher, W.** (2018), *Comprender traído*, traducción y prólogo de N. Bornhauser (Santiago de Chile: Metales Pesados).
- Hamacher, W.** (2021), *La detrición de la lengua*, traducción y prólogo de N. Bornhauser (Santiago de Chile: Metales Pesados).
- Hamacher, W., Hertz, N. y Keenan, T.** (1988), *Responses: On Paul de Man’s Wartime Journalism* (Lincoln: University of Nebraska Press).
- Hamacher, W. y Ziegler, M.** (2005), “Pour dire un mot, à la fin, pour commencer”, *Rue Descartes*, 48, 2: 56-61.
- Hart-Nibbrig, C.** (1994), *Was heist “Darstellen”?* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Harvey, I.** (1986), *Derrida and the Economy of différance* (Bloomington: Indiana University Press).
- Kulcsár-Szabó, Z., Lénárt, T. y Hamacher, W.** (2019), “Lo torcido ante todo lo recto: diálogo con Werner Hamacher”, *Revista de Humanidades*, 37: 235-252.

- Lèbre, J.** (2013), *Derrida, La justice sans condition* (Paris: Michalon).
- Loxley, J.** (2007), *Performativity* (New York: Routledge).
- Malabou, C.** (1990), “Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 180(2): 303-324.
- Malabou, C.** (2022), *Au voleur! Anarchisme et philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Miller, J. H.** (2007), “Performativity as Performance / Performativity as Speech Act: Derrida's Special Theory of Performativity”, *South Atlantic Quarterly*, 106(2): 219-235.
- Nancy, J.-L.** (1982), *Le partage de Voix* (Paris: Galilée).
- Nancy, J.-L.** (1986), *La communauté désœuvrée* (Paris: Bourgois)
- Nancy, J.-L.** (2017, 17 de julio), “Hommage à Werner Hamacher”, *Diacritik*, <https://diacritik.com/2017/07/20/jean-luc-nancy-hommage-a-werner-hamacher-am-siebzehnten-juli-2017/> [Consultado el 23-09-2022].
- Penchaszadeh, A. P. y Biset, E.** (2013), *Derrida político* (Buenos Aires: Colihue).
- Pérez López, C.** (2016), *La huelga general como problema filosófico: Walter Benjamin y Georges Sorel* (Santiago de Chile: Metales pesados).
- Pérez López, C.** (2017), “Reglas de un juego, tiempos de la huelga: escalas entre lenguaje, política e historia”, en F. Rodríguez Gómez, C. Pérez López y P. C. Oyarzún Robles (2017) (eds.), *Letal e incruenta: Walter Benjamin y la crítica a la violencia* (Santiago de Chile: Lom, 219-236).
- Ramond, Ch.** (2007), *Derrida Politique: la deconstruction de la souveraineté, Puissance et droit* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Rodríguez, F.** (2021), “Un informe razonable: comprender a Hegel”, en W. Hamacher (2021), *La detrición de la lengua* (Santiago de Chile: Metales Pesados, 347-378).
- Thorsteinson, B.** (2007), *La question de la justice chez Jacques Derrida* (Paris: L'Harmattan).

Recibido: 26-09-2022; aceptado: 10-03-2023

Spinoza en Carlos Astrada: una lectura de dos escritos de 1933

NATALIA SABATER
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina

I 215

DOI: 10.36446/rlf2023361

Resumen: Nos proponemos en este trabajo detenernos en dos escritos de Carlos Astrada, ambos del año 1933, dedicados a la filosofía de Baruch Spinoza, que despiertan la pregunta respecto de la peculiar lectura que el argentino realizó del pensador holandés y del posible vínculo que se podría proyectar entre sus filosofías. La hipótesis que defenderemos es que, reconociendo la imbricación profunda entre metafísica y ética que constituye al pensamiento de Spinoza, Astrada rescata la dimensión práctica, el proyecto ético como núcleo medular de esta filosofía y como aspecto central de la influencia del spinozismo en otros autores.

Palabras clave: Carlos Astrada, Baruch Spinoza, recepción, filosofía argentina.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

The Presence of Spinoza in Carlos Astrada's Philosophy: Two Writings from 1933

Abstract: The following paper addresses two of Carlos Astrada's writings: both dated from the year 1933, they are dedicated to the philosophy of Baruch Spinoza and become a starting point of further discussion, where questions arise regarding the peculiar reading that Astrada made of the Dutch thinker and the possible link that there could exist between their philosophies. We will defend the hypothesis that recognizing the deep imbrication between metaphysics and ethics that constitutes Spinoza's thought, Astrada rescues the practical dimension, the ethical project as a fundamental element of this philosophy and as a central aspect of the influence of Spinozism on other authors.

Key-words: Carlos Astrada, Baruch Spinoza, reception, Argentine philosophy.

1. Introducción

216 |

El proceso de lectura y recepción crítica de la filosofía europea que se desarrolla desde comienzos del siglo XX en Argentina conduce a los pensadores nacionales a detenerse en autores que no habían recibido una atención explícita previamente, a producir material filosófico respecto de sistemas y doctrinas que no habían sido abordadas de forma exhaustiva en otros períodos del derrotero intelectual de nuestro país. El caso de Baruch Spinoza es un ejemplo de ello. A partir del siglo XX Spinoza comienza a ser leído y estudiado, a ser objeto de un análisis filosófico riguroso; en este período el spinozismo es, por primera vez, abordado en conferencias, es incluido en los programas de estudio de las universidades e incluso señalado como influencia, como fuente del pensamiento de filósofos nacionales. Entre las producciones dedicadas al sistema spinoziano se encuentran dos escritos de Carlos Astrada, ambos del año 1933, que resultan interesantes e importantes, despertando la pregunta respecto de la peculiar lectura que Astrada realizó de Spinoza y del posible vínculo que se podría proyectar entre sus filosofías. El objetivo de estas páginas es analizar dichos textos en los que el pensador argentino emprende una consideración explícita del sistema spinoziano para dilucidar cómo lo entiende, reflexionando al mismo tiempo sobre las distintas interpretaciones que confluyen y se entraman con su lectura, con la intención de interrogarnos por el valor y la potencia que el argentino encuentra en el spinozismo. Esto supone abrir también la pregunta

respecto de las afinidades y puntos comunes que es posible trazar entre sus filosofías, respecto del diálogo que la interpretación astradiana de Spinoza nos permitiría establecer o, siquiera, vislumbrar entre ambos.

La figura de Carlos Astrada –como enfatiza Guillermo David en su profunda biografía intelectual sobre este autor– se vio atravesada por un olvido sistemático que determinó su recepción (David 2004: 9) y sigue operando aún en la actualidad. Si bien en las últimas décadas se ha verificado una revaloración del pensamiento astradiano y han crecido los estudios en torno a él, la producción bibliográfica especializada continúa siendo escasa y su lugar en los programas de las carreras de filosofía es periférico (Prestía 2021: 29). Es posible conjeturar que ello se debe, en parte, a los distintos compromisos políticos que Astrada manifiestamente fue tomando a lo largo de su carrera, a su filiación explícita a distintos movimientos político-partidarios que se imbrica de forma inescindible con su producción filosófica. Este compromiso es, en general, impugnado desde los círculos académicos, desde los espacios de legitimación científica, con la acusación de que suprime la “objetividad”, la “imparcialidad” supuestamente necesaria en el discurso filosófico (Billi 2007: 209). Así, quienes manifiestan una adscripción política abierta son considerados parciales, productores de lecturas ideológicas, que carecerían de una perspectiva neutral, y son consecuentemente rechazados, minimizándose también su aporte intelectual. Creemos que la relación de afinidad o, más aún, de organicidad que Astrada forjó con el peronismo (Billi 2007: 208) desde el cual establece un “personal enlazamiento al Estado, cuya voz asume” (David 2004: 195) puede haber supuesto una crítica o impugnación incluso mayor. Esta filiación explícita con un movimiento político concreto, además partidario y que fuera en su momento mayormente rechazado por el ámbito intelectual-universitario, puede haber contribuido aún más al borramiento intencional de Astrada del pensamiento filosófico argentino. Paradójicamente, sin embargo, su cercanía con el peronismo y su marcado interés en torno a la elaboración de una filosofía nacional, que exprese la esencia argentina y refleje los problemas singulares, propios de nuestro pueblo, fueron los elementos de la filosofía astradiana que han despertado mayor interés.¹ En efecto, las obras de este autor en donde emerge con mayor fuerza la pregunta por un ejercicio filosófico situado, por el mito fundante de nuestra identidad nacional, son sus trabajos más estudiados y conocidos. Así, el vínculo de Astrada con el movimiento peronista puede ser pensado, a la vez, como uno de los motivos de su exclusión, de su olvido

I 217

¹ Al respecto, se pueden consultar, por ejemplo: González 1999; Donnantuoni 2009, 2010; Vernik 2010; Bustos 2011.

en el ámbito filosófico nacional y como uno de los aspectos más visitados, analizados y retomados de su pensamiento.

Las dos obras que aquí nos proponemos abordar pueden ser ubicadas en el período maduro de la producción de Astrada que se inicia con su viaje a Alemania y con su acercamiento a la fenomenología y al existencialismo pero que se ve atravesado por múltiples momentos, en los que el autor dialoga con diversas influencias. Un aspecto fundamental y más frecuentado de esta etapa es, como decíamos, “el propósito de subsumir y fundar dentro de la tradición autóctona los fines y proyectos de un pueblo que aspira a recuperar su contacto con las raíces de su historia y a mostrar, a la vez, el fondo ontológico del que surge su fuerza espiritual y su libertad” (Llanos 1962: 49). Sin embargo, en este período que Alfredo Llanos –discípulo, amigo y biógrafo del filósofo– clasifica como “existencialista” son abordados también, con dominio filosófico técnico y profesional (1962: 35), problemas e interrogantes que se encuentran presentes desde su juventud y que atraviesan gran cantidad de sus obras, vinculados a una preocupación metafísico-existencial y ética. Nos interesará abordar estas preguntas existenciales, que emergen manifiestamente ya en el período temprano,² en las que la preocupación estética y política se entrama con una reflexión respecto de los “estratos más hondos de la existencia” (Llanos 1962: 14), para iluminar la recepción astradiana de Spinoza. La dimensión de la immanencia como ámbito del ser, el lugar y despliegue del ser humano en ella, la relación entre lo finito y lo infinito, entre eternidad y duración, serán piezas claves para pensar las cercanías entre ambas filosofías y para iluminar la lectura de Astrada sobre el spinozismo. El desafío es, así, acercarse a estos dos escritos astradianos del año 1933 en los que el filósofo holandés emerge como un interlocutor explícito para reconstruir sus líneas generales y bosquejar una interpretación sobre ellos. La hipótesis que defenderemos es que, reconociendo la imbricación profunda entre metafísica y ética que constituye al pensamiento de Spinoza,

218 |

² Este período juvenil de la producción astradiana será abordado en el presente trabajo en tanto presenta de forma manifiesta muchos elementos que consideramos centrales para iluminar posibles cercanías entre el pensador argentino y Spinoza. En los escritos de estos años pueden encontrarse formuladas preguntas afines a ambos filósofos que, en nuestra interpretación, atraviesan y determinan la lectura de Astrada del pensamiento spinoziano. Es menester destacar que este período temprano se encuentra aún poco explorado en su especificidad (Prestía 2022: 158). En el último tiempo, sin embargo, se han publicado dos libros que reúnen gran parte de los escritos de Astrada de esta etapa juvenil, ambos con estudios introductorios exhaustivos. Estos volúmenes representan un antecedente central que facilita a los lectores materiales que resultaban difíciles de conseguir, habilitando un acceso más directo a sus obras de esta época. Ver: Bustelo y Domínguez 2021 y Prestía 2021.

Astrada rescata la dimensión práctica, el proyecto ético como núcleo medular de esta filosofía y como aspecto central de la influencia del spinozismo en otros autores.

2. “El auténtico Spinoza”

A comienzos del año 1933 el editor Samuel Glusberg (con quien Astrada se encontraba en contacto fluido, planeando la edición de sus libros) le propone publicar unos textos sobre Spinoza en la pequeña revista-libro *Trapalanda - Un colectivo porteño*, gaceta que llevaba adelante de modo casi artesanal (David 2004: 79). Glusberg fue uno de los editores más relevantes de la escena cultural latinoamericana del segundo tercio del siglo XX (Ferretti y Fuentes 2015) y era, precisamente, un ávido lector y un estudioso de la filosofía spinoziana. De hecho, el pseudónimo literario que utilizaba para firmar sus producciones era Enrique Espinoza, lo que ha sido leído como una referencia al nombre del poeta alemán Heinrich Heine y al apellido del pensador holandés. Entre su vasto recorrido intelectual –que incluye la edición de publicaciones centrales para la cultura y la filosofía argentina y chilena, así como trabajos literarios propios (Hernández 2012)—³ se encuentra el libro *Spinoza, águila y paloma*, dedicado enteramente al filósofo moderno. Volviendo a Astrada, este acepta la invitación de Glusberg de publicar un trabajo sobre Spinoza y responde, en una carta del 16 de junio de 1933, que la aproximación hacia él la piensa “por el lado del papel que juega lo absoluto” (Astrada 2022: 226) en su filosofía, aspecto en el que lo acerca también a Kierkegaard. De hecho, afirma que ambos, retomando las palabras de Novalis, son dos pensadores “ebrios de absoluto” (Astrada 2022: 226). Luego de dicho intercambio, ve la luz ese mismo año el número de *Trapalanda* dedicado a Baruch. Este contiene el ensayo de Astrada titulado “Spinoza y la metafísica”, una traducción realizada por el mismo Astrada de la conferencia que Max Scheler leyera en Ámsterdam en 1927 con motivo del 250 aniversario de la muerte del filósofo holandés (texto que tal vez haya sido “el primer escrito sobre Spinoza traducido en la Argentina”, cf. Tatián 2004: 134) y un ensayo de Pedro Enríquez Ureña sobre “Las teorías sociales de Spinoza”. Respecto de su texto, Astrada le expresa a Glusberg en una carta posterior que este contiene una preocupación vinculada a una

I 219

³ Cabe aunque más no sea mencionar que la recepción de Spinoza por parte de Glusberg se encuentra ligada a su pertenencia a la cultura judía y a su intención de rescatar y poner en valor las producciones propias de dicha cultura.

“dirección fundamental de la filosofía de Spinoza, pasada por alto por los expositores del siglo XIX” (Astrada 2022: 228).

Antes de proceder a analizar la contribución del filósofo argentino nos parece importante detenernos en la conferencia de Scheler porque entendemos que su influencia es sustancial en el período en cuestión. Durante la estadía de Astrada en Alemania, hacia donde parte a mediados de 1927, ambos forjan un entrañable vínculo filosófico y humano que, incluso, puede considerarse una amistad (David 2004: 50-52; Prestía 2021: 69-73). Esta cercanía permite pensar que la lectura scheleriana del spinozismo estuvo presente en el análisis del propio Astrada como interlocutora, tanto en sus coincidencias como en sus distancias, hecho que se refleja en la misma inclusión del ensayo astradiano como una breve introducción a su traducción del texto de Scheler.

La conferencia scheleriana combina una exégesis del sistema spinoziano mismo con una apreciación crítica, fuertemente atravesada por las lecturas propias del idealismo alemán y del romanticismo. La intención pareciera ser desplegar los aciertos filosóficos, los momentos especulativos más altos del pensamiento de Spinoza, a la vez que marcar las “profundas e insalvables debilidades de su obra” (Scheler [1927] 2012: 310) que se han destacado a lo largo de la historia de su recepción. En esa línea, Scheler señala que el spinozismo representa una forma de panteísmo pero no “ateísticamente orientado” ([1927] 2012: 295), como se sostuvo en su recepción durante el siglo XVIII, sino un “panteísmo acósmico” ([1927] 2012: 296) en tanto afirma que “frente a la divinidad el mundo no es nada independiente sino solo un lado, un atributo, un producto siempre renovado de la actividad divina [...]” ([1927] 2012: 295). El término *acosmismo* referido al pensamiento de Spinoza es utilizado –entre otros– por Hegel, como bien señala Scheler aquí, con el objetivo de designar, de manera crítica, las consecuencias que se producen al identificar a Dios con la totalidad del ser, con la Naturaleza (Hegel 1955: 282-308). De acuerdo a esta visión, si la sustancia es lo único que es en sí, que existe necesariamente, el mundo, el conjunto de los seres finitos, queda reducido a la nada, por no poseer en sí mismo realidad (Solé 2011: 21, 243-244). Scheler retoma esa lectura y sostiene que Spinoza “en su impulso de incesante entrega en pensamiento y en amor a la Divinidad [...] casi no vio el ser, el derecho y el sentido peculiares del mundo” ([1927] 2012: 295) de modo que “solo quedó la Divinidad, cuya existencia era, para Spinoza, más evidente que la existencia de suyo y que la existencia del mundo natural externo” ([1927] 2012: 296).

A partir de esta interpretación se despliegan dos perspectivas sobre el spinozismo que estructuran el trabajo scheleriano. Por un lado, la centralidad que cobra la figura divina muestra que esta filosofía no puede considerarse

una forma de ateísmo en tanto se afirma la existencia de Dios como principio y fundamento de todo el sistema, lo que explica que Spinoza pueda ser concebido, siguiendo a Novalis, como un filósofo “ebrio de Dios” (referencia que Astrada retoma en su carta). En ese sentido, se entiende también el carácter místico del spinozismo, que buscaría en el seno de su proyecto ético “la unión del alma con la cosa misma” (Scheler [1927] 2012: 297), con la Naturaleza. Es la inmanencia del ser lo que permite explicar esta experiencia, el *amor intellectualis Dei*, entendida por Scheler como una vivencia práctica, un “hacer espiritual del conocer a la venturosa contemplación de Dios” ([1927] 2012: 297), que elevaría a los seres humanos “por encima de la situación vulgar de la práctica de la vida” ([1927] 2012: 297). Por otro lado, sin embargo, el panteísmo acosmista spinoziano se enfrenta con un problema fundamental: en el universo de Spinoza, para Scheler, “ni el concepto ‘tiempo’, ni el concepto ‘fuerza’, ni los conceptos ‘dirección’ y ‘evolución’ encuentran lugar” ([1927] 2012: 299). Afirma:

El mundo es pensado de modo enteramente eleático; es un ser eterno, carente de fuerza, intemporal, incapaz de evolución. Así como el resultado de la suma de los ángulos procede de la esencia del triángulo, los contenidos del mundo derivan, en eterna necesidad, de Dios según el modelo de una relación fundamental de secuencia, relación lógica matemática, libre de tiempo y fuerza (Scheler [1927] 2012: 299).

I 221

En este punto se expresa la mirada más crítica sobre la filosofía de Spinoza y aquí también se marca su principal diferencia con el panteísmo de Goethe, elementos que Astrada retomará en sus escritos sobre el filósofo holandés.

En “Spinoza y la metafísica”, el texto astradiano que se incluye en *Tiapalanda*, emergen puntos de contacto con la lectura de Scheler que hace foco en la estructura ontológica inmanente del sistema spinozista. Sin embargo, el autor argentino logra trascender esa mirada más exterior para encontrar el espíritu, el núcleo de esta filosofía, y en ese gesto se eleva por encima de las posibles objeciones que podrían esgrimirse contra ella con la intención de reflexionar respecto de su valor y del singular problema que la atraviesa. Comienza sosteniendo que la lectura “de los más serios y autorizados estudios y exposiciones de la filosofía de Spinoza” (Astrada [1933] 2021a: 493) le han transmitido siempre “un sentimiento de descontento y casi diríamos de decepción” porque por este camino no llega a encontrarse con el pensador que busca “ni con el problema fundamental que singulariza su peculiar tarea especulativa” (Astrada [1933] 2021a: 493). Estas reflexiones iniciales apuntan a señalar una insuficiencia en la recepción de la filosofía spinoziana, una deuda con ella, en tanto la “exposición histórico-filosófica, movilizadora siempre por

un criterio de continuidad y clasificación sistemática” (Astrada [1933] 2021a: 493), permaneció ajena a la intención esencial de este pensamiento. El punto es, entonces, que las interpretaciones y lecturas del spinozismo son, muchas veces, exteriores, parciales, generales, por lo que no logran captar su espíritu más profundo ni su verdadero aporte. “Se nos ocurre –dice Astrada– que el Spinoza histórico, troquelado por la historia de la filosofía, es solo una pálida imagen del auténtico Spinoza, del Spinoza absorbido por un problema primario, distinto e independiente del ropaje con que se viste [...]” (Astrada [1933] 2021a: 493).

En busca de esta singularidad de la propuesta spinoziana, Astrada recorre brevemente sus influencias y sus puntos en común con otros sistemas filosóficos. Sostiene que la representación fundamental de una naturaleza perfecta e infinita, idéntica con Dios, que estructura el pensamiento de Spinoza, estaba ya bosquejada en la concepción panteísta del mundo propia de las orientaciones místicas de la escolástica judaica y cristiana. Señala que su inspiración en el ideal del nuevo conocimiento natural, vinculada a la utilización de la matemática de la mano del método geométrico, estaba también presente en el cartesianismo. Estos elementos no reflejan, así, el *numen* de la vocación especulativa de Spinoza que el argentino quiere rescatar ni tampoco lo hace la trabazón sistemática de dicha “pesada masa de conceptos” (Astrada [1933] 2021a: 494) en un sistema de máxima coherencia. Sí es importante reconocer que “la metafísica occidental solo con Spinoza logra estructurarse en un conocimiento racional estrictamente metódico” (Astrada [1933] 2021a: 494). Pero lo fundamental reside, justamente, en que: “[a] este conocimiento Spinoza lo llama ‘Ética’” (Astrada [1933] 2021a: 494). Aquí se encuentra, entonces, el problema propio ínsito en el pensamiento spinoziano, su aporte, su verdadero espíritu: en la relación entre metafísica y ética. Creemos que Astrada reconoce y pone en valor la imbricación inmanente entre ambas dimensiones, su vinculación profunda, en tanto afirma que el problema metafísico fundamental de la filosofía de Spinoza es el problema ético. Este rasgo del spinozismo es reivindicado en la actualidad como un elemento esencial del sistema, como el núcleo que define y estructura su propuesta filosófica (De Dijn 1996; Deleuze 1996; Henry 2008; Tatián 2006). Si tiene sentido desentrañar la estructura ontológica del universo, si es necesario el esfuerzo de pensar, de comprender aquello absoluto que es fundamento y causa, lo es porque este ejercicio implica una forma de habitar el mundo, porque entraña necesariamente un acto de libertad. Por eso para Spinoza conocer, hacer filosofía, es la virtud misma, es libertad, es una forma de existir vinculada a la acción y al aumento de la potencia (Solé 2019; Sabater 2019). Por eso, la ética no puede pensarse separada del problema metafísico, de la dimensión especulativa. Consideramos que Astrada supo

encontrar este aspecto medular, supo reconocer este elemento fundamental del spinozismo. Al respecto, afirma: “Aquí surge el problema de la metafísica en el peculiar planteamiento spinoziano. El conocimiento metafísico racional es Ética porque Spinoza hace caer el peso del problema metafísico en la psicología, en los problemas de la libertad del hombre” (Astrada [1933] 2021a: 494). Así, el despliegue de ambas dimensiones se encuentra imbricado de forma indisoluble.

El problema que pareciera emerger inmediatamente para Astrada es el de no reducir la metafísica a la ética, el de no hacerla desaparecer. Por el contrario, este autor quiere destacar el lugar de la especulación ontológica en el sistema de Spinoza. Este es un desafío al que el spinozismo nos invita constantemente: concebir el vínculo inmanente que une a todas las cosas y, sin embargo, entender a cada una como un elemento singular que *es* en esa inmanencia. Pensar a la totalidad como siendo una y, a la vez, en un movimiento pendular, poder pensar aquello que es *en* el todo, que lo conforma, poder concebir las múltiples dimensiones que se articulan en su seno, sin entenderlas como anuladas (Chauí 1999; Chauí 2008; Laerke 2017). Para reivindicar la tarea de la metafísica, su lugar primordial, Astrada discrepa de posiciones como la de Scheler que sostienen que “la Ética no es una mera teoría metafísica conceptual sino un ‘libro para la salvación del hombre’” ([1933] 2021a: 495). Afirma el filósofo argentino:

Conformes, desde luego, que no es una mera metafísica conceptual. Pero, disintiendo de la opinión de Scheler, pensamos, por el contrario, que lo primario en la Ética es la esencial intención ontológica, siendo el propósito de edificación moral algo dado por añadidura e implícito en la problemática metafísica, y no a la inversa (Astrada [1933] 2021a: 495).

Consideramos que el gesto astradiano es muy importante, en tanto no pretende simplificar ni reducir la propuesta de Spinoza a una propedéutica para la felicidad, en tanto defiende el lugar central del rigor metafísico como gozne esencial del propio proyecto ético. Sin embargo, creemos que en ese afán Astrada por momentos cae en la posición opuesta –como en el pasaje anteriormente citado– y pareciera reducir la ética a la dimensión ontológica. En esta línea afirma también:

Lo que hay de ético, lo que posee un significado normativo de conducta moral, en la Ética de Spinoza, no tiene para este valor por sí mismo, sino que vale como preparación para el fin ontológico último, para la contemplación y conocimiento de Dios. De aquí que Spinoza conciba la virtud solo en vista de esta finalidad metafísica (Astrada [1933] 2021a: 494).

Esta tensión atraviesa el escrito y, por momentos, pareciera poner en jaque la identificación o vínculo indisoluble que el mismo Astrada había señalado como aquella apuesta singular más profunda del spinozismo. Sin embargo, a pesar de estos pasajes, consideramos que se sostiene en el texto la hipótesis de una imbricación plena entre ambas dimensiones.

El autor prosigue su argumentación mostrando que el conocimiento intuitivo de Dios “culmina, para Spinoza, en el *amor intellectualis Dei*” (Astrada [1933] 2021a: 494), expresión máxima de felicidad y también de libertad. Esto es así porque el ser humano, que es finito, limitado, determinado, que supone esencialmente negación, puede comprender —y en ese mismo acto, amar— a lo absolutamente infinito, eterno y perfecto, puede conocer su propia esencia como parte del ser absoluto, conociendo al mismo tiempo la esencia eterna e infinita de Dios. Este conocimiento es acción, es virtud, es felicidad, es libertad, y, por ello, es una meditación sobre la vida y no sobre la muerte ([1933] 2021a: 495). En palabras de Astrada:

Obsérvese que el sujeto de esa sabiduría, para Spinoza, no es el hombre sometido a la servidumbre de las pasiones, sino únicamente el *hombre libre*. Este hombre liberado de los afectos es, a su vez, puede decirse, también el objeto inmediato de la sabiduría, en tanto él, criatura imperfecta y finita, puede obtener un conocimiento adecuado de la sustancia eterna e infinita (Astrada [1933] 2021a: 495).

224 |

Este conocimiento intuitivo de la sustancia es la instancia en la que se expresa el vínculo entre eternidad y duración y es asimismo la instancia en la que se manifiesta expresamente la imbricación ente metafísica y ética. Comprender la estructura esencial de la realidad, comprender la esencia de lo absoluto mismo, de la cual nuestra esencia es expresión, es felicidad y libertad. En esta línea, Astrada afirma al final de su ensayo:

Spinoza pulió, en el conato de su propia vida, el cristal de la sabiduría para captar en sus límpidas y simétricas facetas, ante todo y por sobre todo, el reflejo de la sustancia eterna e infinita, e hizo de este reflejo —luz de la esencia ontológica— la *virtud* misma, que es alegría cierta del corazón y reposo, quietismo místico de la mente (Astrada [1933] 2021a: 495).

La intención del texto es, entonces, destacar a la metafísica como dimensión fundamental, estructural, de la filosofía spinoziana. Pero en su despliegue de ese objetivo Astrada explicita y enfatiza la ligazón medular de la ontología con el proyecto ético de Spinoza, con la ética como expresión inescindible de la especulación filosófica. Así, el argentino expone un ele-

mento central del sistema y reivindica, en nuestra opinión, la profunda inmanencia que lo caracteriza, expresada también en el vínculo entre eternidad y duración, el cual se manifiesta de manera más explícita en la intuición intelectual, allí donde emerge, también, la identidad entre metafísica y ética. Consideramos que el reconocimiento de esta imbricación resulta importante a la hora de concebir a la filosofía como actividad: nos permite pensarla como una forma de vida, como un ejercicio de libertad. No es simplemente búsqueda de conocimiento, no es solo una pregunta por el ser, por el fundamento, que *podría* de algún modo conducirnos a una vida mejor, sino que es ella misma virtud y felicidad. Esta dimensión es central para Spinoza, como decíamos, para quien conocer es una acción, para quien filosofar es un acto de libertad, y por ello titula *Ética* a la obra magna en la que despliega de forma más acabada su sistema metafísico. Pero también es una reflexión central que emerge en Astrada. Para él, en palabras de Llanos, “[l]a filosofía es, en buena medida, un estado de ánimo, un juego existencial en que se arriesga el ser en la mismidad de la existencia en tanto esta trasciende a su modo más auténtico, sin desmentir su esencial finitud” (Llanos 1962: 35). En el apartado “Existencialidad de la filosofía”, propio de su libro *El juego existencial* (1933), publicado en el mismo año que los escritos sobre Spinoza, Astrada afirma, de hecho, que la filosofía, lejos de ser algo desvinculado de la existencia humana, es una actividad, un acontecer esencialmente enraizado en las estructuras mismas de nuestra existencia. En ese sentido, supone la trascendencia entendida no como pasaje hacia otra dimensión o ámbito sino como comprensión profunda del ser en el seno mismo de nuestra duración. La filosofía no es, entonces, contemplación muda, sino que es una acción humana, es una expresión o manifestación ínsita de nuestro ser, de nuestra existencia, que no pretende refugiarse en ninguna trascendencia o ámbito extrínseco (Llanos 1962: 35) sino que se da de forma inmanente a nuestra propia duración. En su libro *El juego metafísico*, publicado en 1942, Astrada sostiene:

I 225

La filosofía no es un ocio contemplativo a que el hombre, si le place y tiene aptitud, puede entregarse para recreo de su intelecto o para satisfacer una curiosidad meramente teórica; no es, pues, una faena alada ni un lujo que nos podemos permitir. La filosofía, por el contrario, es una actividad, una interrogación que llega hasta la raíz misma del que interroga, de nosotros que interrogamos en medio de las cosas. Filosofar es un interrogar dentro del todo de las cosas (Astrada 1942: 23).

Así, este breve escrito sobre Spinoza representa una oportunidad para reflexionar respecto del valor intrínseco que Astrada encontraba en el pen-

samiento spinoziano, a la vez que nos acerca elementos de su lectura que permiten proyectar cercanías y afinidades entre ambos.

3. “Bajo el influjo de Spinoza”

El otro texto en el que Astrada aborda la filosofía spinoziana es también del año 1933 y se publica desde la Universidad Nacional del Litoral, en la que se desempeñaba como jefe de Publicaciones y Conferencias del Instituto Social. Había llegado allí en busca de nuevas perspectivas laborales, luego de perder un concurso por una cátedra de Lógica y Moral en la Universidad de Córdoba, y desde ese espacio publica importantes títulos, como *La crisis espiritual y el ideario argentino*, de su amigo Saúl Taborda (Prestía 2021: 79-82). También brinda en esos años en la Universidad del Litoral diferentes conferencias y cursos, y publica diversos ensayos. El escrito que abordaremos a continuación se titula *Goethe y el panteísmo spinoziano* y su objetivo es, precisamente, determinar en qué medida el pensamiento de Spinoza ha influido en el “panteísmo estético de Goethe” (Astrada [1933] 2021b: 496). Esto supone considerar y analizar al spinozismo no ya en sí mismo sino como fuente o influencia de otro pensamiento. En su abordaje Astrada despliega una aproximación más crítica, con la intención de marcar los puntos de contacto entre las filosofías de Goethe y Spinoza pero también las que considera sus radicales diferencias, para lo cual retoma las consideraciones de Scheler.

226 |

En principio, cabe mencionar que el propio Goethe reivindica explícitamente la filosofía de Spinoza y la reconoce como una influencia importante de su pensamiento, algo que Astrada confirma ([1933] 2021b: 501). Si bien en el año 1773 Goethe conoce por primera vez los escritos de Spinoza, es durante los años 1784 y 1785 que se aboca a la lectura de la *Ética* según su original latino, junto con sus colegas Herder y Charlotte von Stein (Dujovne 1945: 124-125). De este estudio de la fuente surge un rechazo a las interpretaciones del spinozismo de otros pensadores alemanes como Jacobi, quien veía en esta filosofía una forma radical de ateísmo y fatalismo, o también Mendelssohn, quien únicamente la acepta luego de someterla a una purificación o revisión integral (Solé 2011: 330). Es posible afirmar que, en Spinoza, “Goethe encontró no solo el modelo de vida ética, sino también una confirmación teórica de su concepción secular del mundo y de su convicción fundamental acerca de la unidad entre Dios y la naturaleza” (Solé 2011: 330). Así, su recepción del spinozismo se centra fuertemente en la dimensión práctica, en su proyecto ético, entendiéndolo como aquella doctrina en la que era posible fundar un concepto coherente de Dios y de

la libertad (Solé 2011: 329). Desde sus obras juveniles Goethe expresa un rechazo a las causas finales, afirmando la necesidad en la naturaleza y la identificación entre realidad y perfección –nociones claramente spinozianas– y convoca, también, al ser humano a concebirse parte de la naturaleza y a desprenderse, así, de ideas espurias de una divinidad hecha a su imagen y semejanza (Solé 2011: 332). El spinozismo, entonces, no es de ningún modo, para él, un camino al fatalismo sino el sistema que permite la liberación del ser humano de la servidumbre a un supuesto orden trascendente. La importancia de Spinoza en la obra de Goethe, que él mismo reconoce y manifiesta, había sido aceptada de modo generalizado por la mayoría de los especialistas hasta que estudios de W. Dilthey (1952) y otros intérpretes condujeron a relativizar su influencia y, así, a desestimarla. Esta posición, sin embargo, fue discutida luego por otros investigadores (Bollacher 1969; Timm 1974), retomándose aquellas líneas de lectura que marcaban la afinidad entre ambos. En su ensayo, Astrada sigue explícitamente en muchos momentos la interpretación de Dilthey, a quien cita.

El texto comienza señalando la distancia que existe entre ambas concepciones filosóficas porque, para Astrada, “media una fundamental diferencia entre el panteísmo acósmico y estático de Spinoza y el panteísmo de Goethe” ([1933] 2021b: 496), inspirado según él en Giordano Bruno, “y por lo mismo tocado del dinamismo y del impulso evolutivo, que son caracteres esenciales del panteísmo del Renacimiento italiano” ([1933] 2021b: 496). En esta primera aseveración se encuentra ya explicitada la concepción que el filósofo argentino desplegará sobre cada uno de los sistemas en cuestión. Respecto del panteísmo spinoziano, sostiene, entonces, que se define “por un acosmismo radical porque en él el mundo en ningún momento llega a cobrar independencia frente a Dios, sino que es siempre un atributo, un producto constantemente renovado de la actividad divina” ([1933] 2021b: 496). Esta consideración muestra, por un lado, una intención de aproximarse al spinozismo de forma más crítica que en el trabajo anterior, de detenerse más explícitamente en su estructura metafísica, pero, por otro lado, pareciera manifestar una continuidad casi lineal con la recepción que se hizo de Spinoza en Alemania en el siglo XVIII y con la conferencia de Scheler –que retoma los puntos claves de dicha recepción–, a la cual Astrada cita textualmente. En ese sentido, su interpretación, en un comienzo, pareciera carecer de la originalidad o del componente más propio que presentaba el escrito publicado en *Trapalanda*.

Continuando con esta lectura, el argentino afirma:

Dios y mundo constituyen, desde toda la eternidad, una inescindible unidad en la que Dios posee una primacía causal, pero como causa immanente, en

virtud de la cual conserva eternamente en su seno todas las cosas de las que él es única causa. De aquí la concisa fórmula spinoziana: *Deus sive Natura* (Astrada [1933] 2021b: 496).

Según esta visión, la inmanencia de la filosofía de Spinoza, el pan-en-teísmo que despliega en vínculo con su apuesta monista, conduce a considerar al mundo modal como un mero efecto pasivo y al ser absoluto mismo, a la sustancia o Naturaleza, como algo estático, quieto, al cual los conceptos de “tiempo”, “fuerza”, “dirección” le son totalmente extraños. Si bien dichas consideraciones eran muy extendidas en la coyuntura en la que Astrada escribe este ensayo, a lo largo del siglo XX (y también en la actualidad) fueron cuestionándose y ofreciéndose otras lecturas al respecto. Atendiendo a las fuentes mismas, es posible pensar al sistema spinoziano como un sistema dinámico, como una ontología de la relación o relacional (Morfino 2015), en la que el concepto de potencia —que supone necesariamente afirmación y acción— es central. La esencia misma de Dios o la Naturaleza es su potencia (Spinoza *E I*, prop. 34),⁴ es decir, que la Naturaleza es pura potencia en acto, en despliegue, eterna, plenificada; es la acción de ser, entendida como aquello que es causa de sí, de su propio ser, y de todas las cosas (*E I*, def. 1; Bove 2009: 10-11). Este punto es reconocido por Astrada y señalado como un elemento que se asimila luego, modificado, en el pensamiento de Goethe: afirma que para Spinoza “existir es poder”, por lo que Dios es “una esencia actuante” (Astrada [1933] 2021b: 503). Pero además, cabe remarcar que en ese movimiento de afirmación absoluta, la Naturaleza se determina a sí misma en la forma de un sistema modal, dentro del cual se encuentran los seres finitos, que son *en* ella (*E I*, prop. 15), que son una parte del mismo y único ser, que expresan de forma determinada su esencia, su potencia. Por eso, la esencia actual de todas las cosas finitas es el *conatus* (*E III*, props. 6-7), la potencia o esfuerzo por perseverar en el ser, esencia que en su aspecto formal es *singular*, única, propia, y distingue a cada ser de los demás y de la Naturaleza, entendida como totalidad absoluta. En esta línea, la duración es concebida como una instancia absolutamente dinámica, en la que los individuos son entendidos como una cierta relación de partes, como amalgama de elementos heterogéneos que se aplican unos con otros y en cuya acción *conforman* otros seres (*E II*, prop. 13, dig. fis), vinculándose inexorablemente entre sí y siendo atravesados por múltiples procesos de individuación re-

228 |

⁴ La *Ética demostrada según el orden geométrico* se cita según su modo canónico, indicando la parte de la que se trata en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número.

cíprocos, a través de los cuales cada cosa singular no se anula sino que se afirma y aumenta su propia potencia a la vez que se incrementa la potencia colectiva (Balibar 2009; Sabater 2020). Esta perspectiva se opone, entonces, a la consideración del sistema spinoziano como quietista y acósmico, en el que los seres finitos no tendrían, en sí mismos, realidad. Y recupera a partir de las fuentes aquello que Spinoza mismo remarcaba en vida, cuando afirmaba:

Pues si usted hubiera captado por el entendimiento puro qué significa depender de Dios no pensaría jamás que las cosas, en cuanto dependen de Dios, son muertas, corpóreas, imperfectas [...], sino que comprendería que, precisamente por eso, en cuanto dependen de Dios, las cosas son perfectas (Spinoza 1925, *Ep.* 21, 131; 1988: 198).⁵

Creemos que estas consideraciones –algunas de las cuales logran emerger en el texto astradiano de forma difusa– permitirían trazar nuevos puntos de contacto con el panteísmo de Goethe, al que Astrada entiende como “esencialmente actualista, dinámico, evolutivo, vitalista” ([1933] 2021b: 496). Indica que los conceptos de “fuerza, tiempo, evolución, etc., incorporados a él como motivos fundamentales, asumen en su formulación el carácter de elementos constitutivos, intrínsecos” ([1933] 2021b: 496). El argentino remarca además, como una característica distintiva de la propuesta de Goethe, su reserva respecto de la posibilidad de lograr una verdad universal, reconociendo que en la naturaleza hay algo que permanece siempre inaccesible ([1933] 2021b: 497). Este elemento lo distingue de muchos otros sistemas filosóficos (y también del spinoziano), tal como el mismo Goethe admitía cuando manifestaba, como cita Astrada: “Yo me he mantenido siempre libre de la filosofía, y el punto de vista de la sana inteligencia humana ha sido el mío” ([1933] 2021b: 497). En función de ello Astrada afirma:

I 229

El panteísmo de Goethe es la prolongación y expresión en una imagen cósmica de su estado anímico, sedimentado en sus diversas etapas por la alegría que el poeta cosecha en la contemplación y goce de la belleza sensible de todo lo real y en sentirse parte integrante de un mundo que, para él, a la par que inescrutable se ofrece supremamente bello y viviente (Astrada [1933] 2021b: 497).

En ese sentido se comprende por qué, para Goethe, “la naturaleza es la única artista” (Astrada [1933] 2021b: 500), aquella que “sin apariencia de esfuerzo

⁵ El *Epistolario* se cita con su abreviatura habitual (*Ep.*) indicando la paginación de la edición canónica (Gebhardt 1925) y la página de la traducción castellana utilizada.

llega en sus creaciones a la mayor perfección” ([1933] 2021b: 500), forjando de la más simple materia los más grandes contrastes ([1933] 2021b: 501). Astrada resalta, finalmente, al *amor* (un concepto fundamental también en el proyecto spinoziano, que había sido destacado en el ensayo astradiano anterior) como “corona” o punto culminante a través del cual el ser humano se aproxima definitivamente a esta naturaleza.

A pesar de las diferencias radicales entre ambas concepciones que se destacan en este ensayo –a través de las cuales Astrada pareciera mostrar una visión más crítica de la metafísica de Spinoza– el filósofo argentino reconoce que “el panteísmo spinoziano ha influenciado, determinándolo en su etapa última y definitiva, al panteísmo estético de Goethe, al que suministra a la vez que fundamento, conciencia de sus límites y finalidad” ([1933] 2021b: 496). Esto es así porque en virtud de la influencia de Spinoza, el panteísmo goethiano trasciende su finalidad puramente estética “en búsqueda de fundamento filosófico que le otorgue carácter de concepción válida del mundo” (Astrada [1933] 2021b: 501). El influjo decisivo y duradero del spinozismo en el pensamiento de Goethe se expresa –dice Astrada– en la actitud espiritual que este último asume frente a la naturaleza en general. Porque ella también es entendida por Goethe como la divinidad manifestándose a los seres humanos en toda su grandiosa verdad y seriedad, como lo divino que, por cuanto solo actúa en lo viviente y en lo que está en eterno devenir y transformación, “postula la actividad y luces de la más alta razón humana [...] como a un principio supremo encarnado en un cognoscente capaz de acoger en sí el gran secreto y entrar en comunión con él” ([1933] 2021b: 502). Así, Goethe toma de Spinoza aquel conocimiento intuitivo, esencial, de lo real. Para este, sin embargo, esa intuición se extiende solo sobre las cosas singulares porque “lo infinito está fuera de la capacidad conceptiva de un espíritu limitado” (Astrada [1933] 2021b: 503), mientras que según Spinoza es posible para los seres humanos acceder, desde la duración, al conocimiento intuitivo de la esencia de lo absoluto y eterno (*E II*, prop. 47; *EV*, props. 24, 30).

Además, Astrada apunta que Goethe también abreva en el spinozismo a la hora de pensar la relación de las cosas singulares con el conjunto total. Para el filósofo alemán “todas las existencias limitadas son lo infinito” (Astrada [1933] 2021b: 503) y esto se condice con el concepto spinoziano de “modo”, entendido como algo que existe *en* lo infinito, que es en otra cosa y se concibe por medio de ella. Como ya hemos mencionado, Astrada entiende aquí a lo finito en Spinoza solo como “una negación parcial”, entiende a lo limitado como algo que “no tiene ser” ([1933] 2021b: 504), por lo que allí encuentra otra diferencia entre ambos sistemas de pensamiento. Finalmente, señala que es en la quinta parte de la *Ética*, “que versa sobre el conocimiento adecuado y el amor intelectual al universo (*amor intellectualis*

Dei” ([1933] 2021b: 504), en donde puede encontrarse uno de los puntos de convergencia más fuertes. Allí Spinoza expone el despliegue sumo de la potencia del alma, su conquista o goce de la acción, de la libertad, de la beatitud, en tanto conoce según la ciencia intuitiva (EV, props. 25, 27, 32). En este movimiento el alma aumenta en grado sumo su potencia en tanto logra escapar de la compulsión, de la coerción, para volverse causa adecuada de sus efectos (Sabater 2022), experimenta –como dice Astrada– una exteriorización de su auto-potencia, que implica necesariamente un sentimiento de dicha (Astrada [1933] 2021b: 504), un afecto activo que nace del alma misma como causa. Y esto es retomado por Goethe, según el pensador argentino, en tanto afirma que en el proceso estético e intelectual se manifiesta la energía subjetiva y formadora, la interna fuerza del alma, fuerza activa de aprehensión, que es acompañada de un sentimiento de alegría (Astrada [1933] 2021b: 505). Por eso, para Goethe, los estados de ánimo de “lo *sublime*, de lo *grande* y de lo *bello* proceden de las distintas relaciones que se establecen entre la potencia interna del alma, su energía subjetiva y formadora, y lo real” (Astrada [1933] 2021b: 505).

Luego de este recorrido emerge una conclusión interesante y singular: para Astrada es posible afirmar que Goethe, a la vez, fue y no fue un spinozista. Si lo concebimos en tanto “poeta de la naturaleza” (Astrada [1933] 2021b: 506) para el cual la finalidad estética es central, entonces podemos aseverar –con Dilthey– que en esa medida “Goethe no fue jamás spinozista” (Astrada [1933] 2021b: 505). Pero si lo pensamos como filósofo, que se propuso aclarar y fundamentar las estructuras conceptuales en que reposaba su concepción estética, podemos entender su impulso hacia Spinoza y sostener que, en ese sentido, “Goethe es spinozista” (Astrada [1933] 2021b: 506).⁶ Esta forma de entender el vínculo entre ambos pensamientos supone, en nuestra opinión, asumir las antinomias, las oposiciones, los contrastes que habitan cualquier producción humana como el horizonte desde el cual esta se despliega y se pone en relación con todo lo demás. Implica no renunciar

I 231

⁶ Años después, en su monumental obra sobre Spinoza, en el cuarto tomo, León Dujovne pareciera recuperar esta perspectiva de Astrada cuando afirma: “La índole de sus obras [de Spinoza y de Goethe] hace difícil, si no imposible, el cotejo sistemático entre ellas. Spinoza no fue poeta; Goethe no creó una doctrina metafísica y moral. Esto es verdad, y verdad es también que a Goethe le interesaron los problemas filosóficos y que en la obra de Spinoza hay ideas capaces de impresionar y guiar el alma de un artista. En escritos de Goethe se advierte la presencia de ideas de procedencia espinociana. Cualquiera que sea la significación de estas ideas en el conjunto de la obra goetheana, el hecho de que la filosofía de Spinoza y lo que llamaríamos la humanidad de Spinoza fueran tema de atención constante de Goethe, tiene un valor singular en la historia del spinocismo” (Dujovne 1945: 124).

a aquello que se presenta como irreconciliable sino abordar, desde allí, desde esas contradicciones, los distintos universos y paisajes que un pensamiento encarna, despliega, habita. Creemos que esta perspectiva que Astrada nos acerca en su ensayo es novedosa y fructífera, es una forma de reflexionar sobre el vínculo entre Goethe y Spinoza de manera multívoca, plural, que no necesita decretar una afinidad plena de las tesis de ambos ni una distancia definitiva entre ellas. Así, logra iluminar y acercarse a esa relación polimorfa y compleja a partir de las propias antinomias, humanas e intelectuales, que anidan en ella.

Por otro lado, respecto del spinozismo mismo, la reflexión final es que, en tanto influencia o fuente, es una filosofía fecunda, que tiene importantes resonancias en el pensamiento de Goethe y en otros autores alemanes de la época. Pero creemos que lo más interesante de la lectura astradiana emerge en tanto se retoma un elemento central del trabajo anterior: la inmanencia de la filosofía de Spinoza, que se expresa en una unidad inescindible entre metafísica y ética. Cuando Astrada considera la ontología spinoziana en sí misma, escindida, separada de las otras dimensiones de este pensamiento, muestra una apreciación más crítica que destaca posibles consecuencias paradójicas. Si atendemos solamente a la perspectiva ontológica podemos considerarnos ante un mundo estático, quieto, en el que lo absoluto absorbe, neutraliza cualquier otra forma de ser, negando y anulando la finitud. De hecho, en su escrito “Etapas en el problema ontológico”, publicado en 1938 en la revista *Humanidades* e incorporado luego con ligeras modificaciones en el libro *El juego metafísico* (1942), Astrada le dedica unas breves palabras a la metafísica spinoziana y utiliza los mismos términos que en este trabajo de 1933: señala que “Spinoza, con su panteísmo acósmico y estático es una excepción, un monumental esfuerzo impar en el pensamiento moderno” ([1938] 2021: 590-591). Su consideración de la posición ontológica del spinozismo separada de las demás dimensiones que necesariamente se imbrican y despliegan a la par, lleva al filósofo argentino a sostener estas afirmaciones e, incluso, a decir que Spinoza sería un “solitario”, que no tiene posteridad ([1938] 2021: 591), no estableciendo, así, ninguna continuidad con los pensadores del idealismo y romanticismo alemán. Pero cuando Astrada, en este escrito de 1933 en el que vincula a Spinoza y Goethe, avanza en el análisis y se detiene en las dimensiones gnoseológicas y éticas del spinozismo, las categorías ontológicas cobran otro sentido. Lo infinito, lo finito, la potencia, lo modal, lo eterno y lo durable son entendidos como dinámicos, se revelan como entramados unos con otros, siendo a la vez parte del mismo ser y, también, afirmación singular de una esencia distinta. Así, a la luz de las múltiples perspectivas de la filosofía spinoziana, la metafísica misma se ilumina de otra manera, mostrando que no es posible en este sistema separar unas

de otras. Para entender la estructura metafísica es necesario sumergirse en el movimiento pendular entre lo infinito y lo finito, es necesario considerar la ética como elemento constitutivo, como horizonte transversal. Es en esa intersección en donde Astrada encuentra la influencia más grande de Spinoza sobre Goethe y, también, su valor intrínseco en tanto filosofía. Es allí, entonces, donde radica el verdadero aporte de su lectura sobre la filosofía spinoziana.

4. Reflexiones finales: la búsqueda existencial de Astrada

El análisis de estos dos trabajos en conjunto permite poner de manifiesto que la lectura de Astrada destaca fundamentalmente la inmanencia del spinozismo, inmanencia filosófica de todas sus múltiples dimensiones, en vínculo con su monismo pan-en-teísta, a partir de lo cual se reivindica el proyecto ético spinoziano, no entendido como objetivo heterónimo que se debería alcanzar, como propedéutica o herramienta para asegurar una buena vida, sino como una perspectiva inescindible de la metafísica misma, como forma de ser, como aspecto clave *del ser*, que en tanto tal es el elemento central, singular de esta filosofía y el mayor punto de influencia en otros autores. Si bien en ambos ensayos parecieran seguirse por momentos los lineamientos generales de la recepción hegemónica o más difundida del pensamiento de Spinoza, en los dos irrumpe un elemento diferente para pensar esta filosofía a partir del horizonte de la inmanencia y, por tanto, del vínculo entre metafísica y ética, entre lo absoluto y lo determinado, entre eternidad y duración, perspectiva que es propia de Astrada y representa una contribución local a las lecturas sobre el spinozismo. Creemos que allí, en esta clave de lectura que el argentino aporta, se explicita también una afinidad importante, una cercanía pasible de ser trazada entre el pensamiento astradiano y el spinoziano. La interpretación de Astrada puede pensarse como respondiendo, en un sentido, a su propia búsqueda filosófica, a una pregunta especulativa singular, que está en diálogo con la de Spinoza. La preocupación existencial, la reflexión sobre la tensión entre el deseo de eternidad y el *factum* humano de encontrarse arrojado al devenir de la duración, recorren la obra de Astrada desde sus escritos de juventud (Velarde Cañazares 2011) y remiten, en última instancia, al vínculo ético-metafísico entre lo infinito y lo finito, problema por excelencia de la filosofía spinoziana.

Si tomamos algunos textos del período temprano ya es posible observar una exploración por parte de Astrada de la “polaridad entre, por un lado, la ansiedad de ser en cuanto aspiración espiritual a la eternidad, la idealidad y la plenitud, y, por otro lado, la experiencia y la conciencia de

la finitud de existir, de su contingencia y su fugacidad” (Velarde Cañazares 2011: 169). En su ensayo de 1918 sobre *Obermann*, novela de **Étienne** de Sénancour, interpreta a este personaje como atravesando trágicamente la existencia, como padeciendo el “extrañamiento angustiado que resulta de percibir la existencia como hiato insalvable” (David 2004: 21) entre la finitud y lo perenne. Dice Astrada:

Su espíritu, descubriendo en todas partes el misterio de la vida, y palpando la fugacidad de las cosas, se inclinó ávido sobre el abismo de la nada. Mas no salió ileso; desde entonces fue su existencia un vértigo entre el ansia de permanencia y el sentimiento de su mortalidad (Astrada [1981] 2021: 147).

234 |

Dicha experiencia conduce a Obermann a suspender su voluntad, a anularla, en tanto “se rehúsa a verter su ser en el molde de acciones condenadas a la fugacidad y a la contingencia” (Velarde Cañazares 2011: 170). Su desesperación se convierte, entonces, para Astrada, en “noluntad”, en una inhibición escéptica de la verdadera voluntad. Este personaje halla, así, totalmente problematizada su existencia, “se mezcla entre los hombres pero va solo con sus enormes dudas” (Llanos 1962: 16), se ve imposibilitado de actuar y también de vivir en relación intersubjetiva con los demás. Creemos que la preocupación que emerge en este horizonte, la pregunta existencial fundamental que se hace presente en estos pasajes, resuena también en la filosofía de Spinoza, quien se propone dar una respuesta a nuestro vínculo con lo absoluto, al carácter durable y a la vez eterno de todo ser. Esta búsqueda de la eternidad, este intento de “prolongar lo efímero, fijar lo cambiante, inmovilizar lo fugitivo” es caracterizada por Astrada en este escrito como una pesadilla de la cual “está hecha la trama de esas almas trágicas que vivieran encendidas de sed de infinito: Pascal, Spinoza, Beethoven, Kierkegaard” (Astrada [1918] 2021: 157). La mención al filósofo holandés lo ubica justamente como un interlocutor explícito en esta pesquisa, en esta pregunta filosófica existencial, junto con otros para quienes el vínculo ético-metafísico entre eternidad y duración, entre finitud e infinitud, fue un horizonte de reflexión fundamental. Y aquí vuelve a aparecer Kierkegaard, a quien Astrada aproximará luego a Spinoza en su carta de 1933, como otra figura en diálogo, a quien el pensador argentino describe como “un peregrino de lo absoluto” (Astrada 1942: 93). Este precursor de la filosofía existencial también avizoró que “en el individuo que vive en la temporalidad hay una disposición para lo eterno”, que desde lo profundo de su ser “se relaciona con lo eterno y lo divino” (Astrada 1942: 95). Por eso, para Kierkegaard “la esencia del hombre es una síntesis de lo temporal y de lo eterno, de lo finito y de lo infinito” (Astrada 1942: 95). La afinidad entre Spinoza y el pensador danés que As-

trada delinea es también lo que reconoce en ellos como legado a ser pensado, como una preocupación que dialoga con su propia pesquisa filosófica, que se expresa en su lectura del spinozismo.

La interrogación que palpita en este escrito juvenil de Astrada y que retorna sucesivas veces en otros textos posteriores⁷ es, entonces, una cuestión fundamental que estructura el pensamiento spinoziano, por lo que es posible encontrar en ambos un interés afín, una inquietud compartida, un problema común que anima y envuelve su ejercicio filosófico. De hecho, según Llanos, en este ensayo se encuentra patente la fuerza del *eros* filosófico astradiano, que “contra lo que creía Platón, no entraña una preparación para la muerte sino una sabiduría —una *sagesse*, en el sentido de Espinoza— que se convierte en meditación sobre la vida” (1962: 15). Creemos que justamente la referencia a Spinoza aquí no es casual y expresa un vínculo latente. La búsqueda existencial, la pesquisa ético-metafísica que ambos filósofos emprenden supone pensar la muerte, la propia, la de todo aquello que dura, implica interrogarse acerca de la finitud, del límite, de la determinación, pero en tanto esto entraña necesariamente una reflexión sobre la vida, sobre nuestra existencia efectiva, sobre nuestro lugar en el universo y nuestro vínculo con los demás seres, con lo que perdura. Es una pregunta que nos impele a buscar un sentido, que no está dado, que es inmanente, que se construye en función de la propia potencia de ser. Elementos que, tal como sugiere Llanos, encontramos en el pensador holandés y también en el argentino.

I 235

La exploración de la polaridad entre finitud y eternidad recorre de diversas formas, como decíamos, muchos escritos de Astrada. En su texto “La aventura finita”, por ejemplo —fechado por su hijo Rainer Horacio como redactado en el año 1925 pero publicado en 1943, recogido en el libro *Temporalidad* (Prestía 2021: 316, nota)— se aborda en profundidad esta pregunta. “Nada soy en este momento en que, identificado con lo raudo y pasajero, me siento brizna en el viento del azar” (Astrada [1925] 2021: 316), comienza Astrada. Aquí el deseo de eternidad, que subyace inevitable, se postula también como ilusorio, como un anhelo. Y el *instante*, en su transitoria modularidad, se convierte en la morada a habitar. Prosigue el autor: “Sé, en contra de lo que afirman los mercaderes de ultramundos, que ‘la eternidad es solo la substancia del momento fugaz’, y la busco en el curso del tiempo. Por eso me he embarcado, definitivamente, en el eterno presente” (Astrada [1925] 2021:

⁷ En palabras de Llanos: “La dimensión de esta finitud, que el encuentro con la obra de Sénancour le brinda, ha de ir recortándose vigorosamente en Astrada y quedará como un hallazgo fecundo que formará una de las más firmes bases de su concepción del hombre” (1962: 17).

316). La verdadera tensión se establecería, entonces, entre la duración, el devenir, y una eternidad trascendente, más allá de este mundo, exterior. Astrada pareciera querer buscar una *eternidad inmanente*, una eternidad en *este* mundo, que no se oponga al instante, a la corriente del eterno fluir. Y allí puede resonar, nuevamente, el esfuerzo spinoziano por pensar “una eternidad *vivida*” (Deleuze 2008: 438), una vivencia en la duración, del carácter eterno de la propia esencia que se encuentra implicada en el goce de la beatitud, de la intuición intelectual. Para Spinoza este conocimiento, que es suprema felicidad, libertad y *amor Dei intellectualis*, permite al ser humano comprender, a la par que es mortal, es decir, en la duración, “que existe algo que no puede estar bajo la forma del tiempo” (Deleuze 2008: 438). Por eso, en virtud de la experiencia entramada con el saber de la intuición intelectual, afirma que podemos “sentir y experimentar que somos eternos” (EV, prop. 23, esc; 2009: 409), irrumpiendo la dimensión de la eternidad en el devenir de la existencia y haciéndose presente en ella la plenitud de lo absoluto mismo. Esta posibilidad pareciera distinguir –en Spinoza– a los individuos humanos de otros seres finitos que, siendo siempre eternos en tanto parte de la Naturaleza, en tanto expresión de la potencia de la sustancia, no acceden al (auto) conocimiento de su propia esencia como eterna (Sabater 2019: 86-88). Y aquí pareciera haber también una afinidad con aquello que Astrada esboza en su breve y poético escrito de 1926, “La cadena del retorno”, en el que vuelve sobre esta inquietud existencial y sugiere “que habría una diferencia insalvable entre dos eternidades” (Velarde Cañazares 2011: 171). Una de ellas sería la eternidad “lúgubre y sin retorno” (Astrada [1926] 2021: 343) de la araña, de todo aquello que no tiene conciencia del ser y que, entonces, es devorado por el abismo del tiempo. La otra es la eternidad del retorno, “que encuentra su sitio en la plenitud del instante, gracias a ‘la pista etérea del ansia metafísica’” (Velarde Cañazares 2011: 171).

En el libro *El juego existencial*, publicado en 1933, la búsqueda astradiana por el sentido de nuestra existencia continúa y se acentúa. Allí se explicita asimismo el rechazo de cualquier fuga hacia un más allá (Velarde Cañazares 2011: 173), hacia un mundo trascendente que otorgaría valor e inteligibilidad a nuestro ser, siendo precisamente el horizonte de la inmanencia aquel ámbito en el que este sentido puede ser encontrado, y entendiéndose la trascendencia, en el seno mismo de lo inmanente, como comprensión o conciencia del ser. Esta inmanencia propia de la filosofía de Astrada estará ligada también, en escritos posteriores, a la tierra, a lo telúrico, al propio terruño, como espacio de despliegue de nuestra existencia. En *El juego metafísico*, de 1942, el problema del juego vuelve a plantearse como perspectiva dramática “dentro de la cual se centra la búsqueda afanosa del ser de la existencia humana” (Llanos 1962: 44). Y la pregunta por la finitud, por nuestro periplo

inevitablemente fugaz que, en ese marco, puede conducirnos a conocer, a comprender una eternidad inmanente, a experimentar una perdurabilidad, a hacer filosofía, a ser libres, persiste y se profundiza. El vínculo entre metafísica y ética atraviesa, así, el recorrido filosófico de Astrada y la inmanencia emerge como horizonte en el cual todo se despliega y dentro del cual es posible comprender la imbricación inexorable entre finitud e infinitud.

Podemos encontrar, entonces, una afinidad filosófica, una cercanía especulativa, entre la búsqueda existencial astradiana y la reflexión spinoziana sobre la unión inescindible entre metafísica y ética, y sobre el vínculo inmanente entre eternidad y duración o, lo que es lo mismo, entre lo absoluto y lo determinado, lo infinito y lo finito. Esta perspectiva común, que en cada pensador se despliega de forma singular pero que permite establecer cruces y diálogos posibles entre ellos, ilumina también la lectura astradiana de la filosofía de Spinoza, que se caracteriza por su reivindicación del proyecto ético, en su entramado inescindible con la ontología, como valor singular y como hallazgo de este pensamiento moderno. Creemos que la interpretación de Astrada del sistema spinoziano, que se concibe al calor de sus propios interrogantes filosóficos, representa un aporte a los estudios sobre el pensador holandés y nos acerca una forma peculiar de entenderlo desde un prisma existencialista. Así, el ejercicio filosófico puesto en juego por Astrada en su acercamiento a Spinoza —ejercicio que es pensado por ambos autores como una acción, como una praxis viva— no es una mera exégesis académica, no es un desglose formal o vacío, sino que representa una invitación a dialogar con el spinozismo, a sumergirse en él interrogándose por su intención esencial, por aquellos problemas esenciales que singularizan su peculiar tarea especulativa.

I 237

BIBLIOGRAFÍA

- Astrada, C.** [1918] (2021), “Obermann”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 145–164).
- Astrada, C.** [1925] (2021), “La aventura finita”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 316–318).
- Astrada, C.** [1926] (2021), “La cadena del retorno”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 343).
- Astrada, C.** [1933] (2021a), “Spinoza y la metafísica”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 493–495).
- Astrada, C.** [1933] (2021b), “Goethe y el panteísmo spinoziano”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/ UniRío/Meridión, 496–506).

- Astrada, C.** (1933), *El juego existencial* (Buenos Aires: Babel).
- Astrada, C.** [1938] (2021), “Etapas en el problema ontológico”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/ Meridión, 585-592).
- Astrada, C.** (1942), *El juego metafísico* (Buenos Aires: El Ateneo).
- Astrada, C.** (2022), *Epistolario, tomo I: 1907-1947*, editado por M. Prestía (Buenos Aires: Biblioteca Nacional).
- Balibar, É.** (2009), *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (Córdoba: Encuentro).
- Billi, N.** (2007), “Pasiones nietzscheanas en las izquierdas argentinas del siglo XX: el caso Astrada”, *Nombres. Revista de Filosofía*, 21: 205-226.
- Bollacher, M.** (1969), *Der junge Goethe und Spinoza: Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang* (Tübingen: Max Niemeyer).
- Bove, L.** (2009), *La estrategia del conatus: afirmación y resistencia en Spinoza* (Madrid: Tierra de Nadie).
- Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L.** (2021) (eds.), *Carlos Astrada: textos de juventud. De la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)* (Buenos Aires: CeDInCI).
- Bustos, N.** (2011), “La consideración del mito como constitutivo del designio humano en la obra de Carlos Astrada”, *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 13(1): 9-16.
- Chauí, M.** (1999), *A Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Chauí, M.** (2008), “O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário”, en D. Tatián (ed.), *Spinoza: cuarto Coloquio* (Córdoba: Brujas, 11-38).
- David, G.** (2004), *Carlos Astrada: la filosofía argentina* (Buenos Aires: El cielo por asalto).
- De Dijn, H.** (1996), *The Way to Wisdom* (Indiana: Purdue University Press).
- Deleuze, G.** (1996), *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik).
- Deleuze, G.** (2008), *En medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus).
- Dilthey, W.** (1952), *Gesammelte Schriften, II* (Stuttgart-Göttingen: Teubner/ Vandenhoeck & Ruprecht).
- Donnantuoni, M.** (2009), “La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la ‘tercera posición’”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 40: 31-62.
- Donnantuoni, M.** (2010), “Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional” en A. Maihle (comp.), *Pensar al otro / Pensar la nación* (La Plata: Al margen, 170-202).
- Dujovne, L.** (1945), *Spinoza, tomo IV, La influencia de Baruch Spinoza* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires).
- Ferretti, P. y Fuentes, L.** (2015), “Los proyectos culturales de Samuel Glusberg: Aportes a la historia de la edición independiente en la primera mitad del siglo XX latinoamericano”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, 12(29): 183-206.
- González, H.** (1999), “Carlos Astrada, de Lugones a Mao”, en *Restos pampeanos. Ciencia,*

- ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX* (Buenos Aires: Colihue, 129-140).
- Hegel, G. W. F.** (1955), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 282-308).
- Henry, M.** (2008), *La felicidad de Spinoza* (Buenos Aires: La Cebra).
- Hernández, S.** (2012), “Samuel Glusberg/Enrique Espinoza: revistas culturales y proyectos editoriales en Argentina (1921-1935)”, *Revista Universum*, 27(2): 211-221.
- Laerke, M.** (2017), “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence, Formal essence, non-existence, and two types of actuality”, en M. Sinclair (ed.), *The Actual and the Possible* (Oxford: Oxford University Press, 11-44).
- Llanos, A.** (1962), *Carlos Astrada* (Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas).
- Morfino, V.** (2015), “Esencia y relación”, *Revista Pensamiento Político*, 6: 1-26.
- Prestía, M.** (2021), “Carlos Astrada. Del ideal anarquista al nacionalismo revolucionario (1916-1943)”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: Escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterna/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 27-134).
- Prestía, M.** (2022), “Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada”, *Revista de Filosofía*, 47(1): 157-175.
- Sabater, N.** (2019), *La destinación humana en Spinoza* (Buenos Aires: RAGIF).
- Sabater, N.** (2020), “Ser sujeto: una pregunta filosófica para pensar la práctica científica desde una perspectiva spinozista”, en N. Sabater, J. Layna y S. Rivera, (comps), *¿Revolucionar la ciencia? Reflexiones sobre la epistemología y su contexto de enseñanza* (Buenos Aires: Teseo, 249-269).
- Sabater, N.** (2022), “Felicidad”, en Solé (dir.) *Introducción a Spinoza* (Buenos Aires: RAGIF, 195-217).
- Scheler, M.** [1927] (2012), “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, edición facsimilar (Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 57-78).
- Spinoza, B.** (*E*), *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Alianza, 2009).
- Spinoza, B.** (1925), *Opera*, 4 tomos, editada por C. Gebhardt (Heidelberg: Winter).
- Spinoza, B.** (1988), *Correspondencia* (Madrid: Alianza)
- Solé, M. J.** (2011), *Spinoza en Alemania (1670-1789)* (Córdoba: Brujas).
- Solé, M. J.** (2019), “El conocimiento como acción: exploración del concepto de filosofía en Spinoza”, *Síntesis. Revista de Filosofía*, 2(1): 23-44.
- Tatián, D.** (2004), “El rastro de aire: informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina”, en *Spinoza y el amor del mundo* (Buenos Aires: Altamira, 119-223).
- Tatián, D.** (2006), “Prólogo” al *Tratado de la reforma del entendimiento* (Buenos Aires: Cactus, 7-20).
- Timm, H.** (1974), *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarenaissance* (Frankfurt: Vittorio Klostermann).
- Velarde Cañazares, M.** (2011), “Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943”, *Cuadernos del sur. Filosofía*, 40: 165-178.

Vernik, E. (2010), “Carlos Astrada: la nación como mito y traducción”, *Tensões Mundiais/World Tensions*, 10: 35-53.

Recibido: 14-11-2022; aceptado: 18-04-2023

When Does a Hyperbola Meet Its Asymptote?: Bounded Infinities, Fictions, and Contradictions in Leibniz

MIKHAIL G. KATZ
Bar Ilan University
Ramat Gan, Israel

DAVID SHERRY
Northern Arizona University
Flagstaff AZ, Estados Unidos

MONICA UGAGLIA
Independent scholar

DOI: 10.36446/rlf2023359

Abstract: In his 1676 text *De Quadratura Arithmetica*, Leibniz distinguished *infinita terminata* from *infinita interminata*. The text also deals with the notion, originating with Desargues, of the point of intersection at infinite distance for parallel lines. We examine contrasting interpretations of these notions in the context of Leibniz's analysis of asymptotes for logarithmic curves and hyperbolas. We point out difficulties that arise due to conflating these notions of infinity. As noted by Rodríguez Hurtado *et al.*, a significant di-

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

ference exists between the Cartesian model of magnitudes and Leibniz's search for a qualitative model for studying perspective, including ideal points at infinity. We show how respecting the distinction between these notions enables a consistent interpretation thereof.

Key-words: infinitesimal calculus, useful fiction, infinity, infinitesimals, ideal perspective point.

¿Cuándo una hipérbola encuentra a su asíntota? Infinitos acotados, ficciones y contradicciones en Leibniz

Resumen: En su texto *De Quadratura Arithmetica*, de 1676, Leibniz distinguió *infinita terminata* de *infinita interminata*. Asimismo, el texto se ocupa de la noción, que se origina con Desargues, del punto de intersección a una distancia infinita para las rectas paralelas. En este trabajo, examinamos interpretaciones enfrentadas de estas nociones en el contexto del análisis que hace Leibniz de las asíntotas para hipérbolas y curvas logarítmicas. Señalamos las dificultades que surgen de combinar estas nociones de infinito. De acuerdo con lo que observan Rodríguez Hurtado *et al.*, hay una diferencia significativa entre el modelo cartesiano de magnitudes y la búsqueda de Leibniz de un modelo cualitativo para estudiar la perspectiva, incluyendo puntos ideales en el infinito. Finalmente, mostramos cómo respetar la distinción entre estas nociones permite una interpretación consistente de las mismas.

242 |

Palabras clave: cálculo infinitesimal, ficción útil, infinito, infinitesimales, punto de perspectiva ideal.

1. Bounded and unbounded infinity

A key distinction in Leibniz's approach to geometry and the calculus is that between bounded infinities (*infinita terminata*) and unbounded infinities (*infinita interminata*). As noted by Knobloch, the distinction was elaborated in Proposition 11 of his treatise *De Quadratura Arithmetica* (DQA):

[Leibniz] distinguished between two infinities, the bounded infinite straight line, the *recta infinita terminata*, and the unbounded infinite straight line, the *recta infinita interminata*. He investigated this distinction in several studies from the year 1676. Only the first kind of straight lines can be used in mathe-

matics, as he underlined in his proof of theorem 11 [i.e., *Propositio XI*] (Knobloch 1999: 97).

Leibniz mentioned the distinction in a 29 July 1698 letter to Bernoulli. Here Leibniz analyzes a geometric problem involving unbounded infinite areas and states an apparent paradox: “Therefore the two infinite spaces are equal, and the part is equal to the whole, which is impossible” (Leibniz 1698: 523. Translation ours).

To resolve the paradox (i.e., the clash with the part-whole principle), Leibniz exploits the notion of bounded infinity:

Properly speaking, the last (ultima) abscissa $A {}_0B$ is not null, as if O were falling on A , and the last (ultima) ordinate ${}_0B {}_0C$ is not unbounded (*interminata*), as if ${}_0B {}_0C$ were falling on the asymptote. Rather, $A {}_0B$ is infinitely small, and ${}_0B {}_0C$ is infinitely large, but bounded (*terminata*) (Leibniz 1698: 523)¹.

As noted by Knobloch (1994: 267–268), Leibniz also mentioned the distinction in his February 1702 correspondence with Varignon (Leibniz 1702: 91). The distinction enabled him to avoid contradicting the part-whole principle while still employing infinite magnitudes in analysis and geometry.

I 243

1.1. Inconsistency of Maxima and Minima

Leibniz used the term *Maxima* to refer to infinite wholes, and the term *Minima* to refer to points viewed as constituent parts of the continuum. Already in his 1672/3 text “On Minimum and Maximum,” Leibniz rejected both Minima and Maxima in the following terms:

Scholium. We therefore hold that two things are excluded from the realm of intelligibles: minimum and maximum; the indivisible, or what is entirely one, and everything; what lacks parts, and what cannot be part of another (Leibniz 2001: 13. Tr. R. Arthur).

Leibniz’s rejection of Maxima amounts to the rejection of infinite wholes (e.g., unbounded lines) as inconsistent, while the rejection of their

—

¹ Note that the subscripts are on the left in ${}_0B$ and ${}_0C$, as elsewhere in the sequel.

counterparts, *Minima*, amounts to the rejection of putative simplest constituents of the continuum, i.e., the rejection of a punctiform continuum. To Leibniz, points play only the role of endpoints of line segments. Thus we find in the Scholium to Proposition 11: “The magnitude of an unbounded line, just as that of a point, is beyond the realm of geometric considerations” (Leibniz 2012: 549. Translation ours).

An example of an unbounded infinity is an unending line, or the continuum. Such infinities, when taken as a whole, were considered by Leibniz to lead to a contradiction with the part-whole principle, and therefore of little use in geometry and calculus.

Unlike unbounded infinity, bounded infinity has a pair of endpoints. With reference to a line, a Leibnizian bounded infinity can be thought of as a segment with infinitely separated endpoints².

In the Scholium to Proposition 11, Leibniz speaks of “*linea terminata quidem, infinita tamen*” (Leibniz 2012: 549) i.e., a bounded infinite line.

1.2. Proposition 11

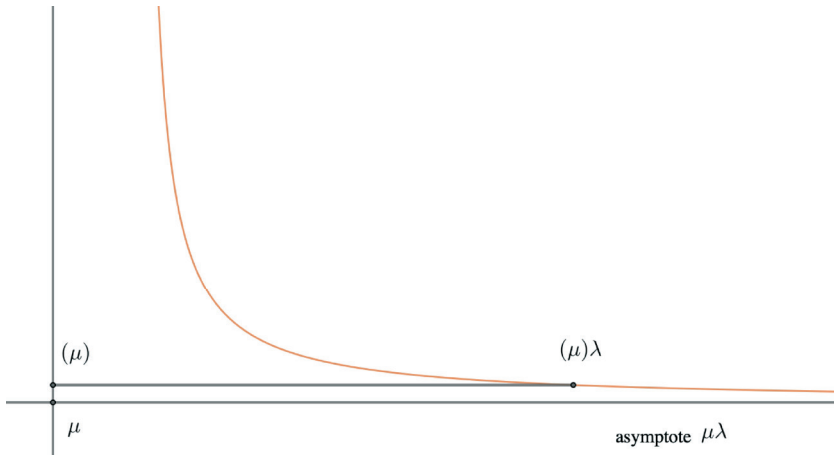
244 | In Proposition 11 of *DQA*, Leibniz discusses bounded infinities and explains their reciprocal relation to infinitesimals. He uses the notation $(\mu)\mu$ for an infinitesimal. Here μ can be thought of as the origin³. Leibniz notes that in order to show that a figure of infinite length bounded by a curve λ may have a finite magnitude one must proceed as follows:

Substitute for a line $\mu\lambda$ [the asymptote] a line $(\mu)\lambda$, the point (μ) being taken just above μ and the interval $(\mu)\mu$ being infinitely small, so that the ordinate $(\mu)\lambda$ will be of infinite length (Leibniz 2012: 547. Translation ours).

Here the bounded infinity, denoted $(\mu)\lambda$, is the ordinate of the point on the curve λ corresponding to an infinitesimal abscissa (μ) . Leibniz goes on to emphasize that “ $(\mu)\lambda$ will not be the asymptote” (Leibniz 2012: 547. Translation ours). Thus bounded infinity is distinct from the asymptote. Note that the line $(\mu)\lambda$ is a subline of the infinite unbounded line with abscissa (μ) .

² See section 3, item 3.

³ See figure on next page.



1.3. Scholium

In the Scholium to Proposition 11, Leibniz points out a further difference between a bounded infinity and an unbounded infinity:

I 245

Therefore one cannot say that a bounded line is a geometric mean between a point, which is the Minimum line, and an unbounded line, which is the Maximum line. But one can say that a finite line is the geometric mean, in a sense not approximate but precise, between an infinitely small line and an infinite line [i.e., bounded infinity] (Leibniz 2012: 549. Translation ours).

Thus, the geometric mean of an infinitesimal and a bounded infinity can turn out to be a finite quantity. Infinitesimals and bounded infinities satisfy the usual rules of arithmetic, which is not the case for unbounded infinity.

Leibniz holds that (unlike unbounded infinity) bounded infinity is useful in geometry and calculus, and repeatedly describes it as a fiction. Both the nature of bounded infinity and the exact meaning of its fictionality are subject to current debate among Leibniz scholars⁴.

⁴ See, e.g., Rabouin and Arthur (2020), Eklund (2020), and Esquisabel and Raffo Quintana (2021).

2. Intersection point interpreted

Several scholars have commented on Leibnizian points at infinity, including Knobloch, Rabouin, and Arthur. We will examine Knobloch's position in Section 2.1, and that of Rabouin and Arthur, in Section 2.3.

2.1. Hyperbola and its asymptote

Knobloch comments on Leibniz's analysis in *DQA* of a hyperbola c and its asymptote d in 1990 as follows:

For each hyperbola of any degree, both of the axes are asymptotes. They don't meet, or rather they don't meet until after an infinitely long interval, with the curve. Therefore one must conclude: d is an asymptote – either $d \cap c = \emptyset$ (theorem 11, scholium: never; theorem 23: nowhere), or alternatively $d \cap c \neq \emptyset$ (theorem 45) (Knobloch 1990: 48. Translation ours).

246 | Knobloch goes on to describe the first case ($d \cap c = \emptyset$) as occurring for unbounded infinity, and the second case ($d \cap c \neq \emptyset$), for bounded infinity:

Nevertheless, this is not a contradiction because, according to the Leibnizian explanation, infinity can be unbounded or bounded. If one has in mind the first possibility, one obtains the perfect asymptote which does not meet the curve . . . If one has in mind the second possibility, one obtains a point common to the line and the curve, after an infinitely long interval. Leibniz exploits both conceptions (Knobloch 1990: 48. Translation ours).

Thus, Knobloch claims that the hyperbola and its asymptote have nonempty intersection when the asymptote is a bounded infinity. He bases his claim upon *DQA*, theorem 45 (mentioned in his second case). The relevant passage from theorem 45 is analyzed in Section 3 below. This is the unique piece of evidence presented by Knobloch in favor of his hypothesis of identification of bounded infinity and perspective point at infinity in Leibniz.

Such a claim of nonempty intersection is repeated in 1994 (Knobloch 1994: 266). Here Knobloch writes, reasonably enough, that

In order to avoid contradictions we have to try to understand the explanations of an author in their contexts. I would like to try to demonstrate that Leibniz

dealt with the infinite in a consistent manner, although the contrary seems to be the case. Let us consider three examples, etc. (Knobloch 1994: 265).

Of Knobloch's three examples of an apparent contradiction, the first is identical to his pair " $d \cap c = \emptyset$, $d \cap c \neq \emptyset$ " analyzed in his 1990 article on page 48. Knobloch concludes that bounded infinity is a fictional entity: "A bounded infinite quantity is a fictitious quantity on which we rely if we measure infinitely long but finite spaces" (Knobloch 1994: 267).

One finds a similar comment in 1999: "[Leibniz] assumed a fictive boundary point on a straight halfline which is infinitely distant from the beginning: a bounded infinite straight line is a fictitious quantity" (Knobloch 1999: 97).

2.2. Reliability and recourse to fictionalism

However, it is unclear how describing the *infinita terminata* as fictions could explain their reliability in mathematical reasoning. Jesseph voices a similar concern in the following terms: "[T]he recourse to fictionalism is insufficient on its own to make a demonstration employing such fictions truly rigorous or convincing" (Jesseph 2015: 196).

From the viewpoint of Knobloch's interpretation, it is difficult to develop a coherent reading of the primary sources in Leibniz with regard to bounded infinities and perspective points at infinity.

I 247

2.3. Infinite quantities and ideal points

Similarly to Knobloch, Rabouin and Arthur blend infinite quantities of the Leibnizian infinitesimal calculus and the perspective points at infinity à la Desargues and Pascal. They write:

[E]ven a "clear and distinct" concept—i.e. one for which we can provide a nominal definition (allowing us to distinguish the entity in question) may harbour a hidden contradiction, which appears when analysing all of its constituents. Still, one can use such concepts for deriving truth. This is the case with the notion of a mathematical fiction applied to an infinite quantity (Rabouin and Arthur 2020: 406).

They elaborate on infinity in relation to the point at infinity of Desargues and Pascal as follows:

The parallel with a point at infinity may be recalled here since this is a notion which produces a contradiction when inserted in some proofs of Euclid's Elements (such as I, 27, where we assume that parallel lines meet), but which is also useful (when accompanied with suitable demonstrations) in order to produce general geometrical truths, such as the ones promoted by Desargues and Pascal (Rabouin and Arthur 2020: 407, note 14).

Rabouin and Arthur go on to provide the following analysis of Leibnizian infinitesimals:

Thus, when Leibniz says that he understands the infinitely small to be a fiction, this is not a way of deflecting criticism by simply abjuring infinitesimals, as is sometimes assumed. It means that even though its concept may contain a contradiction, it can nevertheless be used to discover truths, provided a demonstration can (in principle) be given to show that its being used according to some definite rules will avoid contradiction (Rabouin and Arthur 2020: 407).

They reiterate the claimed connection between the infinitely small and the projective point at infinity:

248 |

(1) "All of this is crucial for a proper reading of Prop. 8, the one in which the fiction of 'infinitely small' entities will be used for the first time" (Rabouin and Arthur 2020: 418).

(2) "The idea of fiction is mentioned a first time for designating the 'point at infinity' introduced by geometers developing projective considerations, such as Desargues and Pascal (schol.VII)" (Rabouin and Arthur 2020: 418, note 42).

In fact the *infinitae parvae* are briefly mentioned in Proposition 8 but are not used. Instead, Leibniz gives an exhaustion argument, and concludes in the Scholium: "I went into all these details to allow geometers who encounter a similar reasoning to avoid engaging with it, without however running the least risk" (Leibniz 2012: 549. Translation ours). Leibniz does not introduce the notation $(\mu)\mu$ for an infinitely small line until Proposition 11.

The alleged connection between infinitesimals and Desargues is mentioned yet again: "The parallel between the introduction of point at infinite distance and infinitesimals [...] appears in the *DQA* and was already present in Desargues [...]" (Rabouin and Arthur 2020: 421, note 52).

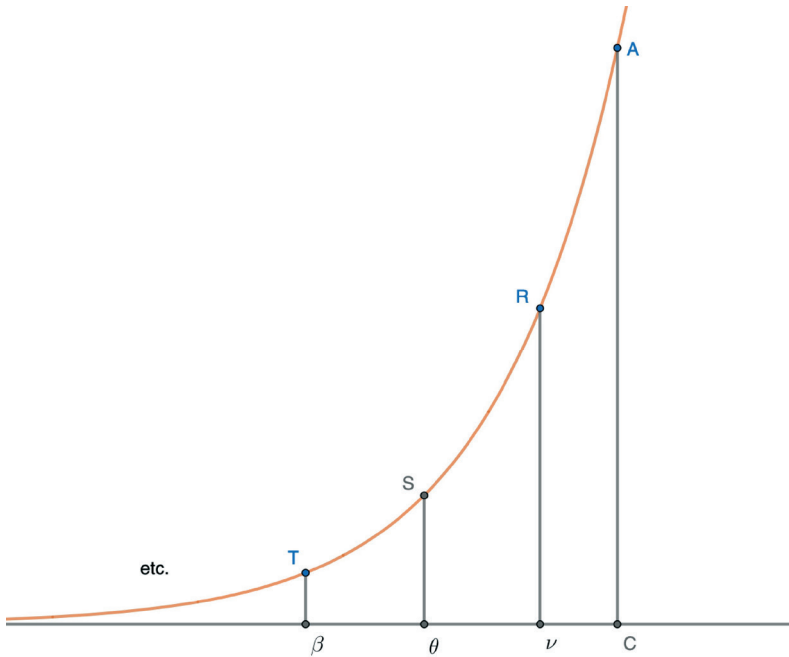
A debate of long standing concerns the issue of the fictionality of the Leibnizian infinitesimal and infinite quantities. In his 1990 and 1994 articles, Knobloch seeks to relate such fictionality to alleged paradoxical behavior of bounded infinity when the hyperbola and its asymptote are said to meet,

while Rabouin and Arthur read the fictionality of infinitesimals as inconsistency in 2020. In Sections 3 and 5 we will analyze the interpretation of fictionality and of the intersection point between a curve and its asymptote.

3. Theorem 45 of De Quadratura Arithmetica

Knobloch’s interpretation relies on a reading of a sentence in the proof of theorem 45 (i.e., *Propositio XLV*) of *DQA*. The sentence reads as follows: “It remains to show that the line $C\beta$ etc. represents an asymptote, i.e., that it cannot meet the logarithmic curve $ARST$ etc. except at an infinite distance” (Leibniz 2012: 633. Translation ours).

The issue is the nature of the intersection between the asymptote denoted “ $C\beta$ etc.” and the logarithmic curve denoted “ $ARST$ etc.” Leibniz supplements the notation for a line by the abbreviation “etc.” to indicate that he is referring to an unbounded line rather than a bounded infinity. Thus, he uses the notation “ $C\beta$ etc.” three times in the proof of theorem 45 to denote the unbounded asymptote. The figure illustrating the theorem⁵ marks the finite points C and β lying on the asymptote to the curve. See figure below.



⁵ I.e., Figure 14 (Leibniz 2012: 624).

We note the following points:

- The term bounded infinity is not used in the proof of theorem 45.
- The intersection at infinity between the logarithmic curve denoted ARST etc. and its asymptote is only mentioned in passing in a double negation: (A similar double negation referring to the intersection at infinity of a hyperbola and its asymptote occurs in the proof of Proposition 22): “can not meet... except at an infinite distance”.

Knobloch’s paraphrase of the phrase transforms the double negative clause into a positive one: “Second assertion: The straight line $C\beta$ etc. is an asymptote, which is (*seu*), it can meet (*occurrere posse*) the logarithmic curve ARST only after an infinite interval (*infinito abhinc intervallo*)” (Knobloch 2018b: 28).

We can therefore make the following five remarks.

1. If one wishes to explain why, according to Leibniz, bounded infinity is useful in geometry while unbounded infinity is not, theorem 45, for all its intrinsic interest, is of little help.

2. In Proposition 11, both the unbounded asymptote and a genuine bounded infinite $(\mu)\lambda$ occur in the same proof, and Leibniz repeatedly states that they are distinct.

250 | 1 3. Using the terminology of Proposition 11, Knobloch acknowledges the existence of an infinitely thin rectangle formed by drawing a pair of lines, parallel to the axes, and passing through a point infinitely far along the curve λ with infinitesimal abscissa:

If the abscissa $\mu(\mu)$ is infinitely small, the ordinate $(\mu)\lambda$ is infinitely long, namely greater than any line that can be specified (*designable*); the rectangle formed by the infinite line and the infinitesimal line equals to a finite, constant square according to the nature of the hyperbola (Knobloch 1990: 41. Translation ours).

The side $(\mu)\lambda$ is an instance of a bounded infinity. It is a subline of the unbounded infinite line which passes through the infinitesimal abscissa (μ) and is parallel to the asymptote. By the nature of such a rectangle (infinitely thin, infinitely long), there is always a nonzero distance from the vertex (of the rectangle given by a point on the curve) to the asymptote, even when the point is infinitely close to the asymptote because (μ) is infinitesimal.

4. Leibniz observes that bounded lines (i.e., segments) cannot exhaust the unbounded infinite line. (The full observation reads as follows:

Indeed, just as one does not change a bounded line by adding to or removing from it some points, even infinitely many, so also by reproducing

any number of times a bounded line, one can neither constitute nor exhaust an unbounded line. It is otherwise for a bounded infinite line, which can be conceived as formed of a multitude of finite lines, even though such a multitude exceeds all number (Leibniz 2012: 549. Translation ours).

The claim that they cannot exhaust it presupposes in particular that it is meaningful to envision an attempt to carry out such an exhaustion; namely that a bounded line, while unable to exhaust it, is a subline of the unbounded infinite line (as in the example $(\mu)\lambda$ mentioned in item 3 above).

If so, how could the unbounded infinite line $C\beta$ etc. have empty intersection with the logarithmic curve $ARST$ etc. (as claimed by Knobloch; see Section 2) whereas its subline nonetheless manages to meet this curve?

5. Leibniz's *infinita terminata* can be naturally scaled; they can be multiplied by 2, 3, ... just as the infinitesimal (μ) can be divided by 2, 3, ..., and satisfy the usual rules of arithmetic (see Section 1.3). One cannot obtain such properties by adjoining a single point at infinity, as in projective geometry, implied in Leibniz's comment quoted in Section 2. It is unclear how calling it "fictional" could help here.

It is therefore difficult to develop a consistent reading of the Leibnizian notions of bounded infinity and perspective point at infinity from the viewpoint of Knobloch's interpretation that seeks to identify them.

Projective geometry was only in its incipient stages at the time, but Leibniz did speak of ideal meeting points at infinity for parallel lines (see Section 5). We argue that, if the hyperbola and its asymptote meet at infinity, it is only in the sense familiar from projective geometry, a sense distinct from the *infinita terminata* of Leibniz's geometry and calculus. We review the history of the idea of the perspective point at infinity in Section 4.

I 251

4. Infinite distance from Kepler to Desargues

By the last quarter of the 17th century when Leibniz started work on *DQA*, the idea of an infinitely distant point in the geometry of perspective was already a familiar one, due to the work of Kepler, Desargues, and Bosses.

In 1604, Kepler referred to an infinitely distant point associated with a pencil of parallel lines as a "blind focus." He held that

In the Parabola one focus, D, is inside the conic section, the other is to be imagined either inside or outside, lying on the axis [of the curve] at an infinite distance from the former (*alter vel extra vel intra sectionem in axe fingendus*

est infinito intervallo à priori remotus), so that if we draw the straight line HG or IG from this blind focus (*ex illo caeco foco*) to any point G on the conic section, the line will be parallel to the axis DK⁶.

According to Debuiche, the idea that the projective closure of a line is a circle can already be detected in Desargues (1639. Reprint: Taton 1951):

Desargues presents the idea of a complete correspondence between a straight line and a circle, since a straight line can be considered as a circle closed in on itself at an infinite distance (Debuiche 2013: 373).

Field and Gray note: “Desargues began with the remark that lines will be supposed to contain a point at infinity, which may be reached by travelling in either direction along the line” (Field and Gray 1987: 47).

In connection with Leibniz’s work on perspective, Rodríguez Hurtado *et al.* note that “The characterisation of the point of view as the meeting point in the infinity of the parallels comes from Arguesian perspective.⁵⁶”⁷

The reference is to Desargues’ 1639 *Brouillon Project*. Based on Leibniz’s 1679 letter to Huygens, Rodríguez Hurtado *et al.* point out a significant difference between the Cartesian model of magnitudes and Leibniz’s search for a qualitative model for studying perspective:

In contrast to the Cartesian algebraic model, centred on the determination of magnitudes (analysis of quantitative relations), Leibniz wanted to construct a qualitative model, based on analysis of position (*situm*) (Rodríguez *et al.* 2021: 4).

While critical of certain aspects of the article by Rodríguez Hurtado *et al.*, a recent text by Debuiche and Brancato confirms that “perspective science can be understood as containing the ‘whole *Geometria Situs*’ since the geometry of situation only deals with the mutual positions of points in space” (Debuiche and Brancato 2023: 67). Accordingly, perspective points at

⁶ *Ad Vitellionem Paralipomena*, cap. IV n. 4: *De conic sectionibus*. See further in Field (1986: 450), Field and Gray (1987: 186-187) and Del Centina (2016: 568).

⁷ Rodríguez Hurtado *et al.* (2021: 16). Their note 56 reads: “56 It is worth mentioning that Leibniz transcribes the definition of point of view that Desargues makes at the end of the *Brouillon Project* (included in A VII 7: 111)”. The page number given is incorrect. It should be A VII 7, item 65, page 593.

infinity are not expected to have the properties of magnitudes, unlike Leibnizian *infinita terminata*. Leibniz explicitly acknowledged a debt to Desargues in a 1692 publication in *Act. Erudit. Lips.* entitled *De Linea ex Lineis Numero Infinitis*:

Geometers customarily refer as ordinates to parallel lines in any number, traced between a curve and a fixed line (*directrix*); when they are perpendicular to the latter (which then plays the role of an axis), one refers to ordinates par excellence. Desargues generalized this by considering also as ordinates, the lines which converge toward a unique common point or diverge from it. Parallel lines can be considered converging or diverging lines, if one fictively considers that their common point is at an infinite distance (Gerhardt 1850–63, V: 266–267. Translation ours).

Leibniz deepened his knowledge of projective methods in Hannover by studying Abraham Bosse’s writings on Desargues as noted in (Rodriguez *et al*, 2021), but the more detailed statement in 1692 is merely a clearer elaboration of the position already found in *DQA*.

In Section 5, we will analyze the occurrence in Leibniz of the Arguesian point at infinity to which parallel lines ‘diverge’.

I 253

5. Leibniz’s pencil of parallel lines

In the Scholium to Proposition 7 of *DQA*, Leibniz speaks of a pencil of parallel lines meeting at a fictional point A. We argue that this is a fiction in a sense distinct from his infinitesimals and *infinita terminata*. Leibniz attributes the idea to “illustrious geometers”:

Furthermore, illustrious geometers having undertaken to study the conics from a general viewpoint, call ordinates to curves not only, as is common, the parallel lines ${}_1C {}_1B, {}_2C {}_2B, {}_3C {}_3B$, but also the lines $A {}_1C, A {}_2C, A {}_3C$ which all converge toward a unique point A (which is entirely correct since one can, without committing an error, consider parallel lines as convergent lines, up to considering fictively (*fingatur*) that their point of intersection or their common center is at an infinite distance, as in the case of the focus or vertex of the parabola (Leibniz 2012: 538. Translation ours).

Leibniz’s reference to a parabola can be interpreted as follows. If one sends rays out of the (finite) focal point of the parabola, then after bouncing off the parabola, the rays turn into a pencil of parallel lines.

The corresponding ideal point at infinity A is the “focal point at infinity” of the parabola. See Section 4 for a discussion of possible antecedents in Kepler and Desargues.

The illustrious geometers are identified as Pascal and Desargues by the editor of Leibniz (2004: 73).

A curve (such as a hyperbola or a logarithmic curve) and its asymptote are obviously not a pair of parallel lines, but they meet at infinity at a unique fictional point A determined by the pencil of lines parallel to the asymptote.

To illustrate that the perspective point at infinity can be easily formalized as the ideal point of intersection between the logarithmic curve and its asymptote, we outline a modern formalisation in the case of the hyperbola $xy = 1$ and its horizontal asymptote $y = 0$ in the affine plane. Passing to homogeneous coordinates $[x_1, x_2, x_3]$ where $x = x_1/x_3$ and $y = x_2/x_3$, we obtain the equation

$$x_1 x_2 = (x_3)^2$$

for the projective completion of the hyperbola, and equation $x_2 = 0$ for that of the asymptote. The point at infinity for the asymptote is the point $A = [1, 0, 0]$. The point A clearly lies on the curve $x_1 x_2 = (x_3)^2$ of the equation displayed above, as well, and can therefore be thought of as the ideal point of intersection at infinity between the hyperbola and its horizontal asymptote.

254 |

What could be the relation between such an ideal point at infinity A and Leibniz’s bounded infinities? We make the following two observations.

(1) Bounded infinity $(\mu)\lambda$, as well as the infinitesimal $(\mu)\mu$, are only discussed by Leibniz in Proposition 11. Therefore, the mention of the ideal point A earlier in the text, namely in the Scholium following Proposition 7, could not be related to bounded infinity, unless we presume Leibniz to be sloppy in his exposition in *DQA* by using a concept before discussing it.

(2) The ideal point at infinity A in projective geometry does not make sense as an infinite magnitude, because it cannot occur as an element in an ordered system that is greater than all the other magnitudes. Indeed, such a point A is assigned to a pencil of unoriented (undirected) lines; if A were greater than all the other magnitudes, it would also have to be declared smaller than all the other magnitudes, leading to an absurdity.

Thus if one starts with an affine line R , the corresponding projective line RP^1 is the circle S^1 which admits no natural structure of an order. See Section 4 for a discussion of possible antecedents in Desargues.

Anglade and Briend note that

Desargues formulates [...] an analogy between the the circle and the line, which suggests that he had an accurate image of what one refers to today as the (real) projective line as being topologically a circle (Anglade and Briend 2017: 550. Translation ours).

Anglade and Briend published a series of in-depth studies of the *Brouillon Project* culminating in their 2022 work (Anglade and Briend 2022).

Thus, Leibniz's (projective) ideal point at infinity A cannot be identified with an *infinitum terminatum* without creating unnecessary inconsistencies. An *infinitum terminatum*, being the inverse of an infinitesimal, cannot be a perspective ideal point at infinity.

There are hints in Knobloch's later work that he is aware of the difficulties with his interpretation of Leibnizian infinitesimals, as when he writes:

The error is smaller than any assignable error and therefore zero [...]. Such an error necessarily is equal to zero as Leibniz rightly states. For if we assume that such an error is unequal to zero it would have a certain value. But this implies a contradiction against the postulate that the error has to be smaller than any assignable quantity, that is, also smaller than this certain value. Yet, Leibniz explicitly calls such errors infinitely small: *We should not try to make things seem better* (Knobloch 2018a: 12).

I 255

Leibnizian infinitesimals were not assignable, as made clear by Leibniz himself, who wrote: "Even though they are not assignable, they turn out to be something existing and not an absolute nothing" (Leibniz as quoted in Bella 2019: 195. Translation ours).

6. Conclusion

We have sought to redress a conflation of Leibniz's notion of bounded infinity and the notion of the perspective (projective) point at infinity, in the recent literature on Leibniz. We argued that Leibniz's proof of theorem 45 of his *De Quadratura Arithmetica* provides no evidence for relating his notion of bounded infinity to a remote point of intersection (ideal projective point) of a curve (hyperbola or logarithmic curve) and its asymptote.

Furthermore, the hypothesis of such a point of intersection at bounded infinite range is mathematically incoherent. Postulating that there are only two types of infinity in Leibniz – bounded and unbounded – leads to a paradoxical conclusion that what is identifiably the projective ideal

point at infinity of a pencil of parallel lines, must be bounded infinity. Such an approach leads to unnecessary inconsistencies (as detailed in Section 3 and 5). Conflating perspective points at infinity and *infinita terminata* amounts to what Leibniz may have called a “category error”: the former belong in analysis situs whereas the latter belong in analysis of magnitudes.

As noted by Jesseph (see Section 2.2), appeals to fictionality are insufficient to provide an adequate account of Leibniz’s mathematical procedures. More convincing accounts of the fictionality of infinitesimals were recently developed e.g., by Eklund (2020), as well as Esquisabel and Raffo Quintana (2021). Interpreting Leibniz’s infinitesimals is an area of lively debate. In 2021, Bair *et al.* published a comparative study of three interpretations (Bair *et al.* 2021). Katz *et al.* presented three case studies in Leibniz scholarship (Katz *et al.* 2021). In 2022, Katz *et al.* presented and analyzed a pair of rival approaches (Katz *et al.* 2022). In the same year, Archibald *et al.* formulated some criticisms (Archibald *et al.* 2022). In 2023, Bair *et al.* (2023) provided both a brief response and a detailed response (2022). A detailed study of Leibnizian methodology appeared in (Katz *et al.* 2023).

In sum, one is led to recognize that there are multiple types of infinity in Leibniz’s geometry and calculus. We conclude that an ideal point at infinity (associated with a pencil of parallel lines) is borrowed from Desargues, and is a type distinct from the *infinita terminata*. Such an approach enables a consistent interpretation of the Leibnizian notions of perspective point at infinity and bounded infinity, and explains how the latter can satisfy the usual rules of arithmetic such as scalability and invertibility.

256 |

REFERENCES

- Anglade, M. and Briend, J.-Y.** (2017), “La notion d’involution dans le Brouillon project de Girard Desargues”, *Archive for History of Exact Sciences*, 71(6): 543–588.
- Anglade, M. and Briend, J.-Y.** (2022), “Nombriels, bruslans, autrement foyerz: la géométrie projective en action dans le Brouillon Project de Girard Desargues”, *Archive for History of Exact Sciences*, 76(2): 173–206.
- Archibald, T., Arthur, R., Ferraro, G., Gray, J., Jesseph, D., Lützen, J., Panza, M., Rabouin, D. and Schubring, G.** (2022), “A Question of Fundamental Methodology: Reply to Mikhail Katz and His Coauthors”, *The Mathematical Intelligencer*, 44(4): 360–363.
- Bair, J., Blaszczyk, P., Ely, R., Katz, M. and Kuhlemann, K.** (2021), “Procedures of Leibnizian infinitesimal calculus: An account in three modern frameworks”, *British Journal for the History of Mathematics*, 36(3): 170–209. DOI: 10.1080/26375451.2020.1851120

- Bair, J., Borovik, A., Kanovei, V., Katz, M., Kutateladze, S., Sanders, S., Sherry, D. and Ugaglia, M.** (2022), “Historical infinitesimalists and modern historiography of infinitesimals”, *Antiquitates Mathematicae*, 16: 189–257. DOI: 10.14708/am.v16i1.7169
- Bair, J., Borovik, A., Kanovei, V., Katz, M., Kutateladze, S., Sanders, S., Sherry, D., Ugaglia, M. and van Atten, M.** (2023), “Letter to the editor: Is pluralism in the history of mathematics possible?”, *The Mathematical Intelligencer*, 45(1): 8. DOI: 10.1007/s00283-022-10248-0
- Bella, S.** (2019), “Magis morale quam mathematicum: L’attestation volée (mai 1705 – mars 1706)”, *Studia Leibnitiana*, 51(2): 176–202.
- Debuiche, V.** (2013), “Perspective in Leibniz’s invention of *Characteristica geometrica*: the problem of Desargues’ influence”, *Historia Mathematica*, 40(4): 359–385.
- Debuiche V. and Brancato, M.** (2023), “*Scientia Perspectiva*. Leibniz and geometric perspective”, *Historia Mathematica*, 63: 47–69.
- Del Centina, A.** (2016), “On Kepler’s system of conics in *Astronomiae pars optica*”, *Archive for History of Exact Sciences*, 70(6): 567–589.
- Desargues, G.** (1639), *Brouillon project d’une atteinte aux événements des rencontres du cône avec un plan*. Paris. Reprint in Taton, R. (1951), *L’oeuvre mathématique de G. Desargues* (Paris: PUF, 99–180; reprint Paris: Vrin, 1988).
- Eklund, S. H.** (2020), “Leibniz’s Philosophy of Infinity: Comparisons within and across Taxonomies”, *UC Irvine Electronic Theses and Dissertations*. URL = <<https://e-scholarship.org/uc/item/4732x76q>>.
- Esquisabel, O. and Raffo Quintana, F.** (2021), “Fiction, possibility and impossibility: Three kinds of mathematical fictions in Leibniz’s work”, *Archive for History of Exact Sciences*, 75(6): 613–647. DOI: 10.1007/s00407-021-00277-0
- Field, J. V.** (1986), “Two mathematical inventions in Kepler’s *Ad Vitellionem paralipomena*”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 17(4): 449–468.
- Field, J. V. and Gray, J. J.** (1987), *The geometrical work of Girard Desargues* (New York: Springer).
- Gerhardt, C.** (1850–63) (ed.), *Leibnizens mathematische Schriften* (Berlin and Halle: A. Asher).
- Jesseph, D. M.** (2015), “Leibniz on the elimination of infinitesimals”, in N. Goethe, P. Beeley and D. Rabouin (2015) (eds), *G. W. Leibniz, Interrelations between Mathematics and Philosophy* (Dordrecht: Springer, 189–205).
- Katz, M., Kuhlemann, K., Sherry, D. and Ugaglia, M.** (2021), “Three case studies in current Leibniz scholarship”, *Antiquitates Mathematicae*, 15: 147–168. DOI: 10.14708/am.v15i1.7087
- Katz, M., Kuhlemann, K., Sherry, D. and Ugaglia, M.** (2023), “Leibniz on bodies and infinities: *rerum natura* and mathematical fictions”, *Review of Symbolic Logic*, 1–31. DOI: 10.1017/S1755020321000575
- Katz, M., Kuhlemann, K., Sherry, D., Ugaglia, M. and van Atten, M.** (2022),

“Two-track depictions of Leibniz’s fictions”, *The Mathematical Intelligencer*, 44(3): 261–266. DOI: 10.1007/s00283-021-10140-3

Knobloch, E. (1990), “L’infini dans les mathématiques de Leibniz”, in A. Lamarra (1990) (ed.). *L’infini in Leibniz, Problemi e terminologia* (Roma: Edizioni dell’Ateneo, 33–51).

Knobloch, E. (1994), “The infinite in Leibniz’s mathematics – The historiographical method of comprehension in context”, in K. Gavroglu, J. Christianidis and E. Nicolaidis (1994) (eds.), *Trends in the historiography of science* (Dordrecht: Kluwer, 265–278).

Knobloch, E. (1999), “Galileo and Leibniz: different approaches to infinity”, *Archive for History of Exact Sciences*, 54(2): 87–99.

Knobloch, E. (2018a), “Leibniz and the infinite”, *Quaderns d’Historia de l’Enginyeria*, 14: 11–31.

Knobloch, E. (2018b), “On the relation between point, indivisible, and infinitely small in western mathematics”, in T. Ogawa and M. Morimoto (2018). *Mathematics of Takebe Katahiro and history of mathematics in East Asia* (Tokyo: Mathematical Society of Japan, 39–58).

Leibniz, G. W. (1698), “Letter to Bernoulli, 29 July 1698”, in C. Gerhardt (1850–63) (ed.), *Leibnizens mathematische Schriften* (Berlin and Halle: A. Asher, III: 521–527).

Leibniz, G. W. (1702), “Letter to Varignon, 2 February 1702”, in C. Gerhardt (1850–63) (ed.), *Leibnizens mathematische Schriften* (Berlin and Halle: A. Asher, IV: 91–95).

258 |

Leibniz, G. W. (2001), *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672–1686. G. W. Leibniz.* (tr. R. Arthur) (New Haven: Yale University Press).

Leibniz, G. W. (2004), *Quadrature arithmétique du cercle, de l’ellipse et de l’hyperbole* (translated and edited by Marc Parmentier. Latin text by Eberhard Knobloch) (Paris: Vrin).

Leibniz, G. W. (2012), *Sämtliche Schriften und Briefe* (Darmstadt / Leipzig / Berlin: Akademie, VII, 6).

Rabouin, D. and Arthur, R. (2020), “Leibniz’s syncategorematic infinitesimals II: their existence, their use and their role in the justification of the differential calculus”, *Archive for History of Exact Sciences*, 74: 401–443.

Rodríguez Hurtado, R., Nicolás, J. A. and Echeverría Ezpanda, J. (2021), “The geometric origin of perspectivist science in G. W. Leibniz: Analysis based on unpublished manuscripts”, *Historia Mathematica*, 55: 1–22.

Recibido: 24-10-2022; aceptado: 27-03-2023

DOSSIER

Autobiografía e Historia

Una mirada desde la filosofía de la
historia contemporánea

Segunda parte

Presentación

DANIEL BRAUER

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

I 259

Con motivo de la publicación de la segunda entrega de la compilación de trabajos acerca de la escritura autobiográfica y su relación con la historiografía, he aquí una breve visión de conjunto sobre el contenido de los artículos presentados en este número.

En “Iconicidad y autobiografía a partir del proyecto filosófico de Paul Ricoeur”, Silvia Gabriel, tomando como hilo conductor un texto del autor en el que interpreta un autorretrato de Rembrandt, lleva a cabo un análisis de la noción ricoeuriana de identidad autobiográfica. Amplía su alcance hacia una teoría general de la iconicidad, de la que la escritura sería solo una de sus vertientes. De esta manera, la meditación acerca de “sí mismo” adquiere y abarca también una dimensión estética prenarrativa. A continuación, Omar Acha, en su artículo: “El sí mismo individual en Karl Marx y los límites de la autobiografía”, dilucida el papel del individuo y de su discurso autobiográfico en Marx y en la recepción de su obra. Recorre los escasos textos de Marx acerca de su propia biografía y muestra ten-

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

siones y alternativas teóricas más allá de la usual visión —también presente en los textos— del individuo como mero producto de la estructura económico-social. Por último, Daniel Brauer, en “Conciencia histórica y autobiografía: el problema de la fundamentación del conocimiento histórico en Dilthey”, explora los motivos por los que en Dilthey la autobiografía es considerada el paradigma del conocimiento histórico. El trabajo contiene una crítica a las objeciones de Gadamer. El núcleo de la propuesta reside en mostrar la conexión interna que Dilthey establece entre autobiografía, biografía e historia con una modalidad de la “vivencia” que califica de “reflexión retrospectiva”.

Iconicidad y autobiografía a partir del proyecto filosófico de Paul Ricoeur

SILVIA GABRIEL

Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2023374

I 261

Resumen: En “Sur un autoportrait de Rembrandt”, Paul Ricoeur trabaja la identidad del pintor holandés analizando un autorretrato de 1660. En vista de que Ricoeur aborda “la escritura como un capítulo en una teoría general de la iconicidad”, da lugar a entenderlo de modo semejante a como W. J. T. Mitchell propone leer a Jaques Derrida: como “un filósofo de la versión *gráfica* del giro pictorial”. De sostenerse esta lectura, por una parte, la iconicidad devendría una dimensión irreductible de la comprensión de sí. Por la otra, en el autorretrato de Rembrandt de 1660, el autor “real”, tras disolverse en el personaje “irreal” que retrató, creó la distancia para que en carácter de espectador pueda examinarse autobiográficamente merced a objetivarse en su imagen especular. Y en ese análisis de sí por sí devendría un *sí mismo* capaz de vivir una vida digna de ser vivida. De ser consistente la argumentación, nuestra hipótesis es que la “identidad narrativa”, largamente trabajada por Ricoeur, quedaría

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

subordinada a, al tiempo que complementaría, lo que damos en llamar aquí la “identidad icónica”.

Palabras clave: identidad narrativa, identidad icónica, autorretrato, giro icónico o pictorial, narrativización.

Iconicity and Autobiography from the Philosophical Project of Paul Ricoeur

Abstract: In “Sur un autoportrait de Rembrandt,” Paul Ricoeur works on the identity of the Dutch painter by analyzing a self-portrait from 1660. The fact that Ricoeur addresses “writing as a chapter in a general theory of iconicity,” leads to understanding him in a similar way to which W. J. T. Mitchell proposes reading Jacques Derrida: as “a philosopher of the graphic *version* of the pictorial turn.” According to this perspective, on the one hand, iconicity would become an irreducible dimension of self-understanding. On the other hand, in Rembrandt’s self-portrait of 1660, the “real” author, after dissolving into the “unreal” character he portrayed, created the necessary distance so that, as a spectator, he could examine himself autobiographically thanks to objectifying himself in his mirror image. And in this analysis of the self by himself, he would become, according to the criteria established by Ricoeur, a *self* (*soi, Selbst, ipse*) capable of living a life worth living. If the argument is consistent, our hypothesis is that the “narrative identity”, long worked on by Ricoeur, would be subordinate to, as well as complementary to, what we call here the “iconic identity”.

262 |

Key-words: narrative identity, iconic identity, self-portrait, iconic or pictorial turn, narrativization.

Rembrandt se adentra tanto en lo misterioso que dice cosas para las que no hay palabras en ningún idioma. Vincent van Gogh (de una carta a Theo van Gogh, octubre de 1885)

1. Introducción

Sabemos que en *Fedro* Platón compara la escritura con la pintura (cf. *Fedro*, 275d) para concluir que tanto una cuanto la otra, como advierte François Dagognet, “lejos de visualizar y revelar, degrada o disipa”

(Dagognet 1973: 13).¹ Contra Platón, Dagognet hace el esfuerzo de reivindicar la pintura junto a la escritura debido a su poder de descubrir e intensificar la realidad al re-presentarla. Este esfuerzo es retomado de modo explícito por Paul Ricoeur en su obra *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning* (Ricoeur 1976). Tras el gesto de Dagognet, Ricoeur propone “regresar al problema de la escritura como un capítulo en una teoría general de la iconicidad” (Ricoeur 1976: 40). También contra Platón sostiene que la reconstrucción de la realidad llevada a cabo por la actividad pictórica produce un “aumento icónico” (*augmentation iconique*) de la realidad cotidiana. Esa misma “ampliación icónica” es atribuida en *Temps et récit I* a la configuración narrativa por su poder de producir “un incremento de ser a nuestra de visión del mundo empobrecido por el uso cotidiano” (Ricoeur 1983: 122). De lo que llevamos dicho nace la hipótesis de que entre la escritura y la iconicidad existe una relación a la vez de subordinación y de complementariedad. Avalar esta hipótesis nos llevará a trazar un correlato entre las escasas alusiones explícitas trazadas por Ricoeur sobre el fenómeno de la iconicidad y su transitada teoría de la triple *mimesis* que desemboca en su postulación de la identidad narrativa. De sostenerse nuestra presunción, la identidad narrativa quedaría también subordinada, al tiempo que complementaría, lo que damos en llamar aquí la “identidad icónica”. Previo explorar esta hipótesis nos concentraremos en su artículo titulado “Sur un autoportrait de Rembrandt” (Ricoeur 1994), donde examina la cuestión de la identidad del pintor holandés a través de un autorretrato de 1660. En lo que sigue, nos proponemos hacer dialogar, más allá de Ricoeur mismo, esta visión con algunos de los teóricos del “giro icónico” o “pictorial” que ha tenido lugar en el seno de la filosofía a mediados de los años 90.² Cerraremos, finalmente, este trabajo haciendo un balance del abordaje ricoeuriano del autorretrato de Rembrandt de 1660 en función de la conjunción que traza nuestro pensador entre autobiografía y autorretrato.

I 263

¹ Salvo la bibliografía que sea citada en una edición traducida al español, la traducción de la bibliografía citada en su lengua original es mía.

² A través de una correspondencia electrónica mantenida por e-mail, Gabriel Aranzueque Sahuquillo nos alentó en esta tarea al decirnos que, si bien “Sur un autoportrait de Rembrandt” parecía un texto menor, Ricoeur la consideraba una reflexión clave. A tal punto que se proponía partir de ella para enlazar una posible teoría estética con el resto de su producción. En particular, con su concepción y su despliegue de una noción clave en su vasta obra: la “identidad narrativa”.

2. Algunos apuntes sobre la identidad narrativa

Sabemos que Ricoeur introduce por primera vez la categoría práctica de identidad narrativa en *Temps et récit III*. Inspirándose en la transitada expresión de Wilhelm Dilthey “*Zusammenhang des Lebens*”, traducida al español como “la cohesión (o la conexión) de la vida”, promediando esa obra, en una nota al pie, dice que abordará “ese mismo problema con un nuevo término, el de la identidad narrativa” (Ricoeur 1985: 201n). Sin pretender en ningún caso agotar aquí todas las aristas y problemáticas involucradas en la noción de identidad narrativa, en las conclusiones de *Temps et récit III*, en primer lugar, vuelve sobre esa categoría considerándola un “frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción” (Ricoeur 1985: 355). Por lo tanto, en principio, la condición de posibilidad de emergencia de la identidad narrativa podríamos concluir que sería, al menos provisoriamente, la narración estructurada en el que se representan sucesos “reales” e “irreales” mediante el *lenguaje verbal*. En segundo lugar, el autor remite al §72 de *El ser y el tiempo* de Heidegger donde el pensador alemán concibe la temporalidad del *Dasein* caracterizándolo como un sí-mismo que mantiene una cierta identidad pese al continuo cambio de vivencias (Heidegger 2018: 361). La conjugación de estos aportes filosóficos de Dilthey y de Heidegger –ya relacionados por el propio Heidegger en el §77 de *El ser y el tiempo* (Heidegger 2018: 322 y ss.)– conducen a Ricoeur a postular que la “identidad narrativa [...] puede incluir el cambio, la mutabilidad [tematizados por Heidegger en torno a existencia del *Dasein*] en la cohesión de la una vida [expresión, como vimos, retomada de Dilthey]” (Ricoeur 1985: 998). Aun cuando en una nota a pie de página de *Temps et récit II*, Ricoeur aclara que no tratará de la autobiografía (cfr. Ricoeur 1984: 133n) ello no obsta a que, por un lado, haga una remisión explícita a *El pacto autobiográfico* de Philippe Lejeune (cfr. Lejeune 1994). Según Lejeune, la autobiografía se caracteriza tanto porque el autor, el narrador y el personaje principal son el mismo, cuanto en virtud de que el autobiógrafo se compromete, no a una exactitud histórica, sino al esfuerzo sincero de vérselas con su vida y comprenderla (Eakin 1994: 12). Y por el otro, que proceda, nuevamente en una nota al pie, a situar la autobiografía, del mismo modo que la identidad narrativa, desde “la perspectiva de la refiguración del tiempo operada conjuntamente por la historia y la ficción” (Ricoeur 1984: 133n). Tampoco obsta a que en *Temps et récit III*, Ricoeur concluya que “la identidad narrativa se hace y se deshace continuamente” (Ricoeur 1985: 358). Inestabilidad que verificarían, según Ricoeur, “una investigación sistemática sobre la *autobiografía* y el *autorretrato*” (Ricoeur 1985: 358. El resaltado es mío).

En primer lugar, somos conscientes de que esta conjunción copulativa trazada por Ricoeur entre la *autobiografía* y el/los *autorretrato/s*, por juntar en una unidad dos elementos del mismo tipo, implica de suyo enfrentarse a la mayor parte de la bibliografía sobre la autobiografía. Porque la conjunción da pie a postular, en contra de la posición dominante, que la autobiografía no se limita a la *narración* de una vida por parte de uno mismo, esto es, a un relato autorreferencial inscripto en el *paradigma verbal*.

Por un lado, una excepción a esta postura mayoritaria está representada por Galen Strawson. Quien —explícitamente contra Oliver Sacks (1985), Jerry Bruner (1987), Daniel Dennett (1988), Charles Taylor (1989) y Marya Schechtman (1997), defensores de unir la narratividad con la identidad o la autobiografía en el plano empírico-descriptivo y/o ético-normativo— en “Against Narrativity” distingue entre individuos “diacrónicos” y “episódicos”. Mientras los individuos “diacrónicos” se figurarían que tuvieron un pasado y tendrán un futuro, la auto-experiencia de los individuos “episódicos” estaría, por definición, más enclavada en el presente. De aquí que Strawson, no sin reservas, tienda a aproximar la identidad diacrónica a la narratividad y la identidad episódica al rechazo del paradigma narrativo (Strawson 2004: 432). Rechazo que Strawson defiende a fin de reivindicar la autoexperiencia episódica desde el título mismo de su trabajo: “Contra la narratividad”. Si bien es innegable la impronta narrativa y, por tanto, en términos de Strawson, diacrónica de la identidad narrativa postulada por Ricoeur, no por ello creemos que nuestro autor renuncia completamente al aspecto episódico de la vida. En efecto, ya desde *Histoire et vérité*, cuando aún no había incursionado en el paradigma narrativo, adjudicaba a la historia en general un carácter equívoco por ser virtualmente acontecitiva y virtualmente estructural (Ricoeur 1955: 79). Equivocidad que, si se nos permite, podríamos extender a lo que en los últimos años ha dado en llamarse “life writing”. De acuerdo con Michelle Dowd y Julie Eckerle, “life writing” se utiliza en la actualidad como una categoría inclusiva tanto de la escritura autobiográfica tradicional como de una amplia gama de géneros que implican escribir sobre sí mismo y teorizar sobre la autoescritura (Dowd y Eckerle 2010: 132). Una equivocidad, decíamos, que a juicio de Ricoeur el paradigma narrativo vendría precisamente a salvar gracias a conjugar las dimensiones episódicas, que a diferencia de Strawson, nuestro pensador termina conceptualizando, tras las huellas de la *Poética* de Aristóteles, como sucesivas, cronológicas o diacrónicas, i.e. el “uno después del otro” (*met’ allela*), y las dimensiones no cronológicas o configurantes, i.e. “unos a causa de otros” (*di’ allela*, 1452a 4). Ambas dimensiones caracterizarían, conjuntamente, el *mythos* aristotélico sobre el que volveremos más abajo (Ricoeur 1983: 96).

I 265

Por otro lado, la ligazón entre autobiografía y narratividad, y su consecuente exclusión del paradigma icónico, es también abordada, por un camino distinto al de Strawson, por Linda Haverty Rugg en *Picturing Ourselves* (Haverty Rugg 1997). Teórica de la autobiografía visual, sus trabajos están mayormente concentrados en la(s) imagen(es) fotográfica(s), en las que podríamos incluir los autorretratos de Rembrandt. Ello porque, como advierte Albert Rothenberg, “la altísima habilidad representativa de Rembrandt, [justifica que] sus autorretratos a menudo hayan sido tratados como si fueran representaciones fotográficas del artista en etapas progresivas de su vida” (Rothenberg 2008: 109). Más allá de Rembrandt, en *Picturing Ourselves*, Haverty Rugg no duda en afirmar que las imágenes de uno mismo se unifican en el “acto autobiográfico” teorizado por Elizabeth Bruss en *Autobiographical Acts* (Bruss 1977). Sostiene que los autores que trabaja, a saber, Mark Twain, August Strindberg, Walter Benjamin y Christa Wolf, ofrecen reflexiones fascinantes sobre la presencia de la fotografía en sus visualizaciones y articulaciones de la identidad personal (Haverty Rugg 1997: 2). De aquí que la autora advierta que “los cuatro autores ilustran cuatro posibles aproximaciones a la presencia de la fotografía en la realización de la autobiografía” (Haverty Rugg 1997: 7). Y termine por concluir que la fotografía, incluyendo la autofotografía (más conocida como “*selfie*”), que no es sino un autorretrato realizado con una cámara fotográfica, desafía las formas tradicionales de autobiografía narrativa al cuestionar suposiciones esenciales sobre la naturaleza de la referencialidad, el tiempo, la historia y la identidad (Haverty Rugg 1997: 231).

En segundo lugar, esa misma conjunción copulativa entre autobiografía y autorretrato(s) extiende un puente fructífero para levantar la hipoteca impuesta por el propio Ricoeur cuando limita su último programa hermenéutico a “la mediación a través de los textos” (Ricoeur 1997b: 492). Algo que lo conduce a “reducir la esfera de la interpretación a la escritura y a la literatura en detrimento de las culturas orales” (Ricoeur 1997b). Un puente entre iconicidad y narratividad gracias al cual la hermenéutica ganaría en universalidad, sin por ello perder intensidad, incluyendo lo que el propio Ricoeur explícitamente excluye, esto es, las culturas ágrafas. Por otro lado, y en relación con lo anterior, la identidad narrativa vista como el vástago frágil del entrecruzamiento de los relatos históricos y de ficción no exigiría necesariamente la mediación textual, sea de orden literario o de índole historiográfica. El análisis de uno mismo por sí mismo, ínsito en la categoría de identidad narrativa, bajo la égida de la autobiografía o del autorretrato, se ligaría al fenómeno de la iconicidad. Fenómeno dentro del cual la escritura, ya dijimos, sería a juicio de Ricoeur tan solo un capítulo. Y en particular, integraría a la autobiografía pictórico-visual sin que sea exigible el devenir-texto del discurso oral.

3. Iconicidad y narratividad

En su obra *Interpretation Theory* (Ricoeur 1976), Ricoeur es consecuente con esta conjunción trazada en *Temps et récit III* entre la autobiografía y el autorretrato. Como anticipamos, se apoya en *Fedro* de Platón para unir la escritura, fenómeno manifiestamente ligado al *paradigma verbal*, con las imágenes pictóricas, insertas en el *paradigma icónico*. En primer término, iconicidad y narratividad compartirían, para Platón, su carácter de ser “marcas exteriores” (Ricoeur 1976: 40). En segundo término, ahora contra el Platón de *Fedro*, el *eikôn* compartido por la escritura y las imágenes deja de ser visto como una reproducción débil y sombreada de la realidad. Como también adelantamos, sobre las huellas de la obra de François Dagognet titulada *Écriture et iconographie*, nuestro pensador nos invita a “regresar al problema de la escritura como un capítulo de una teoría general de la iconicidad” (Ricoeur 1976: 40). Invitación que nos exige hacer, cuanto menos, un breve rodeo por los paradigmas *verbal-narrativo e icónico-pictórico*.

Sabemos que en su célebre capítulo de *Temps et récit I* titulado “La triple ‘*mimesis*’” Ricoeur aborda la prefiguración (*mimesis I*), la configuración (*mimesis II*) y la refiguración (*mimesis III*) del mundo de la acción operadas por las narraciones principalmente literarias aunque también historiográficas. También sabemos que el eje de su análisis es la configuración, la *mimesis II*, por instanciar el proceso concreto de configuración textual. Configuración teorizada como un proceso dinámico cuyo núcleo es el *mythos* aristotélico, esto es, la construcción de la trama entendida como la disposición de los acontecimientos (momento “cronológico” o “episódico”) en sistema (momento “no cronológico” o propiamente “configurante”). En el lenguaje de Frege de “Über Sinn und Bedeutung” (Frege 2019), la trama (*mythos*) aristotélica sería el “qué”, el sentido, de la operación de configuración o *mimesis II*, que en conjunción con la *mimesis III*, o refiguración, operaría a su vez como su “sobre qué” o correlato referencial.

Ahora bien, esta “referencia –dice Ricoeur en *La métaphore vive*– es inseparable de la dimensión creadora” (Ricoeur 1975: 56) en el sentido que, para Aristóteles, “la imitación de las acciones humanas es una imitación que enaltece” (Ricoeur 1975: 57). Ello porque a diferencia de Platón “la *mimesis* [aristotélica] es restauración de lo humano, no solo en lo esencial, sino en un orden más elevado y más noble” (Ricoeur 1975), insiste Ricoeur. En conclusión, como advierte en *Temps et récit I*, tanto como el binomio *mimesis-mythos* metafórico “re–describe el mundo” (Ricoeur 1983: 122), también desde el seno mismo del paradigma verbal “el hacer narrativo resignifica el mundo” (Ricoeur 1983). De ahí que, dentro del paradigma verbal, la me-

táfora y la narración produce, a nivel ontológico, una “ampliación icónica” (Ricoeur 1983: 121), cuyo correlato gnoseológico reside en “la ampliación de la legibilidad” (“*augmentation de la lisibilité*”, Ricoeur 1983: 123) del mundo cotidiano.

En función de lo dicho cabe preguntarnos cómo sustentar esa conjunción ya mencionada entre este paradigma verbal, sea a nivel de la frase metafórica o a nivel transfrástico del orden del relato, y el paradigma icónico. ¿Cómo respaldar la conjunción entre el orden verbal o proposicional y el orden icónico o pictorial? Dicho de otro modo, ¿cómo legitimar que entre el paradigma verbal y el icónico exista una relación a la vez de subordinación y de complementariedad en virtud de la cual la grafía verbal se inserta como un capítulo dentro de una teoría general de la iconicidad?

En primer término, del mismo modo que la *mímesis* aristotélica no debe entenderse como copia ni como réplica de lo idéntico (Ricoeur 1985: 85), la pintura –dice Ricoeur en *Interpretation Theory* contra el Platón de *Fedro*– no es reproducción sombreada de la realidad, sino por el contrario, *producción* de la realidad (Ricoeur 1976: 42), o dicho literalmente con Ricoeur, la *mímesis* es “re-escritura de la realidad” (Ricoeur 1976: 42). En segundo lugar, de igual modo que el correlato *mythos-mímesis* aristotélico implica invención y elevación de la realidad cotidiana gracias a la re-descripción metafórica y a la resignificación narrativa, la actividad pictórica *re-construye* la realidad “sobre la base de un alfabeto óptico limitado [...] (que por una) estrategia de contracción y miniaturización reedita más abarcando menos” (Ricoeur 1976: 40). En tercer término, de la misma manera que desde el paradigma verbal el correlato *mythos-mímesis* produce una “ampliación icónica” de la realidad cotidiana, “la actividad pictórica – dice Ricoeur– puede caracterizarse en términos de ‘aumento icónico’”, es decir, “un aumento estético de la realidad” (Ricoeur 1976: 42). En cuarto lugar, el correlato gnoseológico de este aumento estético de la realidad, es decir, el incremento de legibilidad producido por el relato principalmente de ficción, también debe ser entendido como una “oposición a la erosión óptica propia de la visión ordinaria” (Ricoeur 1976: 41) porque el fenómeno pictórico “intensifica los contrastes, devuelve su resonancia a los colores y permite la luminosidad dentro de la cual brillan las cosas” (Ricoeur 1976: 41) hasta producir una metamorfosis del universo. Por último, al igual que la *mímesis* mostraba lo esencial al tiempo que lo enaltecía, es propio del fenómeno icónico, merced a reeditar más englobando menos, “exhibir lo esencial” (Ricoeur 1976: 42). A tal punto que la “iconicidad, entonces, significa la revelación de una realidad más real que la realidad ordinaria” (Ricoeur 1976: 42).

4. La identidad narrativa como capítulo de la “identidad icónica”: autobiografía y autorretrato

Trazada la conjunción copulativa junto con Ricoeur entre el fenómeno de la escritura y el paradigma icónico, nuestra hipótesis es que, para ser consecuente con sus propios postulados, hay que reconocer una relación al mismo tiempo de subordinación y de complementariedad entre la identidad narrativa y lo que dimos en llamar la “identidad icónica”. Como producto de esta relación, entonces, cobra un sentido más profundo el envite de Ricoeur a promover esa exploración sistemática, de la que ya dimos cuenta más arriba, sobre el autorretrato y la autobiografía. Nuestra premisa es que el autorretrato, inscripto en el paradigma pictórico, sería el marco general donde se incluiría la autobiografía, más ligada históricamente al género narrativo, y dentro de este paradigma verbal, como dice el propio Ricoeur en su *Autobiografía intelectual*, a la “obra literaria” (Ricoeur 1997a: 13).

Para comenzar esta investigación, primero, tomaremos como piedra de toque su propio artículo titulado “Sur un autoportrait de Rembrandt” (Ricoeur 1994). Entre los numerosos autorretratos de Rembrandt, en ese trabajo nuestro autor se concentra solo en uno: el que Rembrandt pintó en 1660. Escogido el texto, nuestra primera tarea consistirá en situar la posición adoptada por Ricoeur, más allá de nuestro pensador, en el debate que comenzó a mediados de los años 90 conocido como “giro icónico” o “giro pictorial”. Como correlato de este “giro” también trataremos de inscribir su trabajo sobre Rembrandt en lo que se conoce como “régimenes escópicos”, o como “visualismo”, ambos abocados a la contraparte de la “imagen”, esto es, a su recepción.

Desde el interior del “giro icónico” o “pictorial”, la problemática de la imagen se emplaza en un escenario tripartito respecto a la relación entre lenguaje verbal e imagen fundamentalmente material. Gracias a los estudios panorámicos que presentan Lambert Wiesing (2009: 8-23) y Ana García Varas (2011: 15-56), es posible hablar de tres grandes corrientes dentro de la “*ikonische Wende*” (“giro icónico”) postulado por la *Bildwissenschaft* alemana, cuyo máximo representante es Gottfried Boehm, o el “*Pictorial Turn*” (“giro pictórico”) nacido de los *Visual Studies* anglosajones, cuyo teórico principal es W. J. Thomas Mitchell. “Giro icónico” y “pictorial” engendrados en el seno de la filosofía a mediados de los 90. Un escenario tripartito, dijimos *ut supra*, en el que se yerguen la corriente semiótica, que liga la imagen al signo, la corriente fenomenológica, que vincula la imagen a la percepción, y la corriente antropológica según la cual, a diferencia de la primera, no puede reducirse la imagen a la simetría entre los signos lingüísticos e icónicos, y en oposición a la segunda, la imagen no se agota en la percepción.

Dada la adscripción explícita de Ricoeur a la “*filosofía reflexiva*, [que] se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología*, [y] pretende ser una variante *hermenéutica* de dicha fenomenología” (Ricoeur 1997b: 488. El resaltado es del autor), parece incuestionable, al menos en principio, su filiación a la corriente *fenomenológica*, que, como acabamos de ver, vincula la imagen a la percepción. En “Sur un autoportrait de Rembrandt”, Ricoeur es consecuente con esta primera aproximación cuando dice “Contemplo este rostro [...] mirándole mirarme...” (Ricoeur 1994: 13). Como explica Roberto Walton a partir de la *Husserliana XXIII*, Husserl distingue entre la imagen física (*Bild*), sensiblemente captada, y la figuración (*Abbild*). La figuración (*Abbild*) apunta a un objeto doble: la imagen-objeto representante o figurante, en nuestro caso la imagen pictórica de Rembrandt, y la imagen-objeto representado o figurado, en nuestro caso, el Rembrandt histórico o real (Husserl 1980: 109).³ Para decirlo con Ricoeur, por una parte, la imagen-objeto “que es el personaje irreal, a quien vislumbramos más allá del lienzo material”, y por otra parte, la imagen-objeto que “es el pintor real, pero ya muerto” (Ricoeur 1994: 23). Ahora bien, esta filiación de Ricoeur a la corriente fenomenológica no es unilateral ni exclusiva. Por un lado, pensamos que su adhesión a la variante *hermenéutica* de la fenomenología lo vincula también a la corriente *semiótica* que liga la imagen a los signos y se concreta en los textos. Esta vinculación puede verse cuando en “Sur un autoportrait de Rembrandt” nuestro autor se pregunta y se responde:

¿Dónde aprendí que el personaje representado aquí es el mismo que el que lo pintó? Solo una inscripción fuera del cuadro, un texto que hay que leer – una leyenda, como dicen muy bien. Sin esta leyenda, no sabría que el hombre pintado [imagen-objeto representante o figurante] y el hombre que lo pintó [imagen-objeto representado o figurado] llevan el mismo nombre: Rembrandt. (Ricoeur 1994, la traducción y las aclaraciones entre corchetes son mías).

Es decir, es gracias a esa dialéctica entre el paradigma pictórico y el verbal, o es merced a la retroalimentación entre la imagen pintada por Rembrandt y la leyenda externa a esa imagen, que Ricoeur concluye que está ante un autorretrato de Rembrandt. Esto lo acerca a la corriente semiótica, y ya dentro de ella, en particular a los “signos perceptoides” propuestos desde la *Bildwissenschaft* por Klaus Sachs-Hombach que intersectan la semiótica

³ Roberto Walton nos ha hecho esta relevante y como siempre generosa aclaración a través de una correspondencia electrónica mantenida por e-mail durante la elaboración de este trabajo.

y el estudio de la percepción. Como explica García Varas, el prototipo del “signo perceptoide” sería la imagen figurativa, en nuestro caso, la imagen especular de Rembrandt, claramente anclada, en opinión de Sachs-Hombach, en la percepción visual (García Varas 2011: 46).

Este camino transitado por Sachs-Hombach desemboca en una pregunta de corte netamente antropológico, a saber, “¿en qué medida las imágenes [...] se encuentran enraizadas en nuestra propia evolución y nos han configurado como humanos?” (Sach-Hombach 2011: 325). Enclave antropológico omnipresente en la obra de Ricoeur a tal punto que Tomás Domingo Moratalla lee “*la filosofía de Ricoeur como antropología filosófica*” (Domingo Moratalla 2020: 13. El resaltado es del autor). Lectura que estimamos Ricoeur aceptaría con gusto ya que al inscribir su propio pensamiento en la filosofía *reflexiva*, como dijimos más arriba, lo justifica diciendo que es debido a que ella gira en torno a “la posibilidad de *la comprensión de uno mismo* como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc.” (Ricoeur 1997b: 488-489. El resaltado es del autor). En suma, las referencias de Ricoeur acerca del fenómeno icónico parecieran atravesar las tres corrientes dominantes en que actualmente se trifurca el “giro icónico” o “pictorial”. Nos referimos a las corrientes ya mencionadas: la semiótica, la fenomenológica y la antropológica. Dicho de otro modo, la filosofía de Ricoeur no se deja encapsular en una única corriente, sino que franquea este escenario tripartito abierto por los teóricos del “giro icónico” o “pictorial”.

I 271

Como anticipamos, como correlato de este “giro” se erigen los “regímenes escópicos” o el “visualismo”, ambos concentrados en la contraparte de la “imagen”, es decir, en su recepción. Para introducir este correlato nos resulta menester tener presente que en *Temps et récit III*, pese a postular el entrecruzamiento de la historia y de la ficción, Ricoeur atribuye al relato histórico la función de “representancia” o de “lugarteniencia” respecto al pasado “real” cuyo paralelo del lado de la “irrealidad” de la ficción es la función de “significancia” (Ricoeur 1985: 205 y ss.). La “significancia” implica que, a diferencia del historiador, el autor de ficción es “libre del condicionamiento exterior de la prueba documental” (Ricoeur 1985: 260. El resaltado es del autor), definitoria de la noción de representancia. Pero esa libertad “negativa” tiene como envés una libertad “positiva” encarnada en el exigencia interior de *verosimilitud*. En efecto, libre del condicionamiento externo, el artista debe hacerse libre *para* volverse un narrador *digno de confianza* frente al receptor, que para nuestro autor es un lector de carne y hueso. La “‘reliability’ [la confiabilidad] –advierte Ricoeur– es al relato de ficción lo que la prueba documental [es] a la historiografía” (Ricoeur 1985: 235). En el relato de ficción “el grado de confianza de que es digno el narrador –postula nuestro autor– es una de las cláusulas del pacto de lectura” (Ricoeur 1985:

236). Así las cosas, el equivalente de un narrador digno de confianza es un lector que, siguiendo el precepto central de Samuel Coleridge –nos referimos a la “*willing suspension of disbelief*”, la “suspensión voluntaria de la incredulidad” (Coleridge 2010)–, “baja la guardia. Suspende voluntariamente su recelo. Se fía” (Ricoeur 1985: 271).

Si, como adelantamos, Ricoeur inscribe su propia autobiografía intelectual en lo que Bourdieu denomina el “campo literario” (cf. Bourdieu 1991), *prima facie* surge la tentación de trazar un paralelo entre la literatura y el objeto estético, en nuestro caso, el autorretrato de Rembrandt. En ambos casos, como receptores de carne y hueso estamos ante una irrealidad, una ficción, que precisamente por desrealizar la realidad es que logra producir ese aumento icónico del que hablábamos más arriba. De trazar un paralelo, entonces, entre la literatura y la obra pictórica, podríamos concluir que frente al autorretrato de Rembrandt de 1660 estamos ante un pintor digno de confianza con quien, como espectadores, suscribimos tácitamente un pacto de confiabilidad que nos releva de la prueba documental que caracteriza a la historiografía. Y sin embargo no parece ser el caso en ocasión de lo que postula Ricoeur en “*Sur un autoportrait de Rembrandt*”. Rompiendo de modo explícito la regla ascética que consiste en que “el enfoque puramente estético exige que nos olvidemos del autor real, de carne y hueso, y dejemos que la obra, de esta manera huérfana, se defienda por sí sola” (Ricoeur 1994: 13), para garantizar que estamos ante un autorretrato de Rembrandt, Ricoeur apela a la biografía del artista, a la escuela de Bellas Artes, a la garantía de coleccionistas, a los directores de galerías, a los conservadores de museos. En lugar de la propuesta de Martin Jay sobre que hay que “aprender a ir dejando de lado la ficción de una visión ‘verdadera’ y regocijarnos en cambio con las posibilidades que ofrecen los regímenes escópicos” (Jay 2003: 239) inventados y por inventar, Ricoeur intenta construir la identidad de Rembrandt en la “feliz conjunción entre el conocimiento biográfico y el análisis pictórico” (Ricoeur 1994: 24). Del entrecruzamiento entre los datos históricos y la escritura pictórica surge, a nuestro entender, la “identidad icónica” legada por Rembrandt para ser virtualmente narrativizada. Esto es, su identidad narrativa se haya subordinada a la vez que complementa su autorretrato especular. En suma, tanto como vimos a Ricoeur abordar la identidad narrativa como un vástago frágil producto del cruce de los relatos históricos y ficcionales, la “identidad icónica” sigue siendo un retoño frágil fruto del condicionamiento externo propio del conocimiento histórico-biográfico y la exigencia interna de verosimilitud puesta a prueba por el análisis pictórico.

Para mantener la distancia abierta entre su imagen especular y su recreación en el lienzo, según Ricoeur, Rembrandt crea, a nuestro juicio, una “identidad icónica” basada en su propia interpretación de su imagen espe-

cular, que re-crea en el lienzo y, como advierte nuestro pensador, le permite “*examinarse*” (Ricoeur 1994: 15. El resaltado es del autor). Por lo que, en contraste con lo que sostiene en parte de su obra acerca de que el examen de una vida exigiría la mediación textual, pensamos que el análisis de uno mismo por *sí mismo* para que la vida sea digna de ser vivida —según enseña Platón por boca de Sócrates en *Apología* (cf. Platón 38a) —, comprendería todo el fenómeno de la iconicidad, en particular, el fenómeno pictórico, sin ser exigible el devenir-texto del paradigma verbal.

De ser correcta nuestra lectura, por un lado, a partir de, más allá de, o aún contra Ricoeur, su programa hermenéutico ganaría en universalidad, incluyendo a las culturas orales, sin por ello perder intensidad. Por otro lado, aunque en relación con lo anterior, extendiendo los estudios de Haverty Rugg, abocados a la fotografía, a todo el universo icónico, concluimos que el acto autobiográfico, ya sea verbal o pictórico, comienza con una disociación, para retomar el título de una obra de Ricoeur, el examen de *sí mismo como otro*, tal como trabaja Ricoeur el autorretrato de Rembrandt de 1660. Y por ese camino la conjunción ricoeuriana entre autorretrato y autobiografía no solo representa efectivamente esa disociación, sino también ofrece una posibilidad de la reconciliación o de reintegración entre el conocido “giro lingüístico” y el “giro icónico” o “pictorial”.

I 273

5. *A modo de cierre*

Comenzaremos a concluir este trabajo retomando algunas apreciaciones de la *Autobiografía intelectual* de Ricoeur. Al comienzo de esa obra, nuestro pensador afirma que una autobiografía es el relato de una vida, inscribiendo el género autobiográfico en el paradigma verbal. Aclara que todo relato autobiográfico es inevitablemente sesgado por ser selectivo. También sostiene que el relato de una vida se inscribe dentro del género literario y que, por todo lo anterior, la autobiografía no tiene más autoridad que una biografía efectuada por alguien distinto de sí mismo dado que “se basa en la identidad, y por ende en 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 1997a: 13).

Si bien todas estas afirmaciones resultan consecuentes con su programa hermenéutico, que tras los conocidos “maestros de la sospecha”, Marx, Nietzsche y Freud, desacredita la supremacía de la propia conciencia para dar primacía a “la conciencia *de algo* sobre la conciencia *de sí*” (Ricoeur 1997b: 489), la pregunta es: ¿son estas afirmaciones consecuentes con lo que vimos concluir acerca del autorretrato en ocasión del autorretrato de Rembrandt de 1660?

Este no parece ser el caso. El autorretrato no se inscribe en el paradigma verbal, sino en el icónico. Dentro de este paradigma pictórico el ser selectivo implica, en lugar de ser sesgado, una estrategia de contracción que, conforme vimos, producía un aumento icónico de la realidad, una realidad más real que la realidad cotidiana, así como de su legibilidad. El autorretrato no se inscribe sin más en la “irrealidad” de la ficción. Como intentamos mostrar más arriba, la construcción de la “identidad icónica” de Rembrandt por parte del receptor-espectador respeta tanto los condicionamientos externos propios de la “representancia” historiográfica, que Ricoeur liga –con mayor precisión teórica en *La memoire, la histoire, l’oubli*–, a “la pretensión de verdad del discurso histórico” (Ricoeur 2000: 363), como a los condicionamientos internos de la “significancia” ficcional, que vincula a la “verosimilitud”. Por último, el autorretrato tiene la ganancia de introducir una distancia que permite a quien se retrata examinarse. Para decirlo en sus palabras:

Rembrandt [...] mantiene la distancia y opta, aparentemente sin odio ni complacencia, por *examinarse* a sí mismo. La única respuesta a las preguntas que se hace sobre sí mismo es este cuadro, que nos da a ver. Para él, examinarse a sí mismo es pintarse en el sentido original de la palabra (en este sentido, deberíamos poder decir “examen de pintura”, como decimos “examen de conciencia”). (Ricoeur 1994: 15, el resaltado es del autor.)

274 |

De aquí concluimos que si bien Ricoeur traza la ya largamente mentada conjunción copulativa entre la autobiografía y el autorretrato, parece haber mayor riqueza en la teoría general de la iconicidad, en la que se inscribe el autorretrato, que en lo que no es sino un capítulo de esta teoría, esto es, el relato, aun cuando ese relato sea autobiográfico.

Por último, siendo Rembrandt (1606-1669) el pintor más prolífico respecto de los autorretratos en comparación con cualquier otro pintor importante de la historia, a tal punto que el número de autorretratos existentes se considera que varía entre 86 y 98 (cfr. White y Buvelot 1999; Wright 1982), resulta cuanto menos curioso que Ricoeur se haya concentrado solo en un autorretrato para construir su “identidad icónica”.⁴ Identidad que

—

⁴ Daniel Brauer nos ha llamado la atención sobre este punto importante luego de su lectura del manuscrito que sería presentado en las Jornadas de Filosofía de la Historia: “Autobiografía e historia. La narrativa en primera persona y el acontecimiento histórico”, organizadas por la Cátedra de Filosofía de la Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, en conjunción con el Proyecto UBACyT “Tiempo histórico y espacio autobiográfico. Escrituras del yo y discurso autobiográfico”, ambos a su cargo, que tuvieron lugar en la Ciudad Autónoma de

nacida de un trasfondo pictórico es virtualmente susceptible de ser narrativizada. Máxime cuando la categoría misma de identidad narrativa, en los términos de Galen Strawson, como dijimos, es claramente “diacrónica”, aun cuando subordine nudos “episódicos”, porque al no ser ahistórica, no escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo (cfr. Ricoeur 1990: 18). Tal vez esta haya sido una de las razones que motivaron la invitación de Ricoeur a emprender una investigación más profunda y sistemática sobre la autobiografía y el autorretrato.

En el caso particular de Rembrandt, se sabe que sus autorretratos son vistos como una autobiografía única en la Historia del Arte. Suponen la expresión íntima de más de cuarenta años de vida e indican cómo cambió su concepto de sí mismo, a lo largo del tiempo. Esto hace concluir a H. Perry Chapman que la inquietud de toda la vida de Rembrandt por el autorretrato puede verse como un proceso ineludible de configuración de su identidad o de su autodefinición (Chapman 1990: XVII). De joven se veía como un ciudadano alegre y seguro, acomodado y emprendedor. En su madurez se representó como un hombre equilibrado. Ya en su vejez, se muestra como un genio conocedor de los secretos de la vida interior. La fragilidad temporal de su “identidad icónica” queda plasmada desde su *Autorretrato con golilla* (1629), donde se muestra como un joven arrogante, pasando por *Autorretrato a los treinta y cuatro años* (1640), en el que se figura como un artista en la cima del éxito personal y profesional, el llamado *Autorretrato* (1660), el único trabajado por Ricoeur, que muestra a un pintor en declive, hasta el conocido como el *Último retrato* (1669), donde el personaje pintado aparece, finalmente, como un Rembrandt devastado.

I 275

Si nos conceden las ventajas del universo icónico sobre el paradigma verbal, tal como venimos sosteniendo a lo largo de este escrito, al menos en torno a la autobiografía, el convite a recorrer la autobiografía en imágenes de uno mismo por *sí mismo*, si bien queda un largo camino por explorar, pareciera estar en consonancia con la máxima socrática reivindicada por Ricoeur de vivir una vida digna de ser vivida (Ricoeur 2008: 257). Ello porque en el seno del paradigma icónico el género del autorretrato ya implicaría la *distancia* entre el yo “irreal”, que es uno mismo, y el autor “real” o histórico, que logra objetivarse en la imagen de *sí mismo*. Distancia exigida por Ricoeur para lograr *analizarse* y gracias a este examen “hacer de la vida, en el sentido biológico de la palabra, una vida humana [...], una vida digna [...] de ser vivida” (Ricoeur 2008: 257).

—

Buenos Aires durante los días 27 y 28 de octubre de 2022.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles** (2004), *Poética*, traducción de A. Villar Lecumberri (Madrid: Alianza).
- Boehm, G.** (2011), “El giro icónico: una carta. Correspondencia entre Gottfried Boehm y W. J. Thomas Mitchell (I)”, en A. García Varas (2011) (ed.), *Filosofía de la imagen* (Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 57-70).
- Bourdieu, P.** (1991), “Le champ littéraire”, *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 89, 3-46.
- Bruner, J.** (1987), “Life as Narrative”, *Social Research*, 54: 11-32.
- Bruss, E.** (1977), *Autobiographical Acts: the Changing Situation of a Literary Genre* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Chapman, H. P.** (1990), *Rembrandt's Self-Portraits: a Study in Seventeenth-Century Identity* (New Jersey: Princeton University Press).
- Coleridge, S. T.** (2010), *Biographia Literaria*, traducción de G. Insausti (Valencia: Pre-Textos).
- Dagognet, F.** (1973), *Écriture et iconographie* (Paris: Vrin).
- Dennett, D.** (1988), “Why Everyone is a Novelist”, *Times Literary Supplement*, September: 16-22.
- Domingo Moratalla, T.** (2020), “Prólogo”, en P. Ricoeur, *Antropología filosófica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 11-24).
- Dowd, M. y Eckerle, J.** (2010), “Recent Studies in Early Modern English Life Writing”, *English Literary Renaissance*, 40(1): 132-162.
- Eakin, P. J.** (1994), “Introducción”, en P. Lejeune (1994), *El pacto autobiográfico y otros ensayos*, traducción de A. Torrent (Madrid: Megazul-Edymion).
- Frege, G.** (2019), *Über Sinn und Bedeutung* (Stuttgart: Reclams Universal-Bibliothek).
- García Varas, A.** (2011), “Lógica(s) de la imagen”, en A. García Varas (2011) (ed.), *Filosofía de la imagen* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 15-56).
- Haverty Rugg, L.** (1997), *Picturing Ourselves: Photography and Autobiography* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Heidegger, M.** (2018), *El ser y el tiempo*, traducción de J. E. Rivera (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Husserl, E.** (1980), *Husserliana XXIII: Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, edición de E. Marbach (La Haya: Martinus Nijhoff, Kluwer).
- Jay, M.** (2003), “Regímenes escópicos de la modernidad”, en M. Jay (2003), *Campos de fuerza, entre la historia intelectual y la crítica cultural*, traducción de A. Bixio (Buenos Aires: Paidós, 221-241).
- Lejeune, P.** (1994), *El pacto autobiográfico y otros ensayos*, traducción de A. Torrent (Madrid: Megazul-Edymion).
- Mitchell, W. J. T.** (2011), “El giro pictorial: una respuesta. Correspondencia entre Gottfried Boehm y W. J. Thomas Mitchell (II)”, en A. García Varas (2011), *Filosofía de la imagen* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 71-86).

- Platón**, *Apología de Sócrates*, traducción de A.Vigo (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997).
- Platón**, *Fedro*, en *Diálogos III: Fedón. Banquete. Fedro*, traducción de C. García Gual, M. Martínez Fernández y E. Lledó Iñigo (Barcelona: Gredos, 1988, 291-413).
- Ricoeur, P.** (1955), *Histoire et vérité* (Paris: Seuil).
- Ricoeur, P.** (1975), *La métaphore vive* (Paris: Seuil).
- Ricoeur, P.** (1976), *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, (ForWorth: Texas Christian University Press).
- Ricoeur, P.** (1983), *Temps et récit, Tome I: L'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil).
- Ricoeur, P.** (1984), *Temps et récit, Tome II. La configuration dans le récit de fiction* (Paris: Seuil).
- Ricoeur, P.** (1985), *Temps et récit, Tome III: Le temps raconté* (Paris: Seuil).
- Ricoeur, P.** (1990), *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil).
- Ricoeur, P.** (1994), "Sur un autoportrait de Rembrandt", en P. Ricoeur (1994), *Lectures, Tome 3: Aux Frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 13-15).
- Ricoeur, P.** (1997a), *Autobiografía intelectual*, traducción de P. Wilson (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Ricoeur, P.** (1997b), "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, traducción de G. Aranzueque (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid).
- Ricoeur, P.** (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil).
- Ricoeur, P.** (2008), "La vie: un récit en quête de narrateur", en P. Ricoeur (2008), *Ecrits et conférences, Tome 1: autour de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 257-276).
- Rothenberg, A.** (2008), "Rembrandt's Creation of the Pictorial Metaphor of Self", *Metaphor and Symbol*, 23(2): 108-129.
- Sachs-Hombach, K.** (2011), "La *Bildwissenschaft* alemana y las imágenes como signos: una entrevista con Klaus Sachs-Hombach", en A. García Varas (2011), *Filosofía de la imagen* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 309-345).
- 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).
- Strawson, G.** (2004), "Against Narrativity", *Ratio. An International Journal of Analytic Philosophy*, 16(4): 428-452.
- Taylor, C.** (1989), *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press).
- White, C. y Buvelot, Q.** (1999) (eds.), *Rembrandt by himself* (The Hague: National Gallery Publications Limited and Royal Cabinet of Paintings Mauritshaus).
- Wiesing, L.** (2009), "The Main Currents in Today's Philosophy of the Image", en L. Wiesing (2009), *Artificial Presence: Philosophical Studies in Image Theory*, traducción de N. F. Schott (Stanford: Stanford University Press, 8-23).
- Wright, C.** (1982), *Rembrandt: Self-Portraits* (New York: Viking Press).

El sí mismo individual en Karl Marx y los límites de la autobiografía

OMAR ACHA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

I 279

DOI: 10.36446/rlf2023386

Resumen: La teoría social de Karl Marx fue a menudo evaluada como objetivista y determinista, incompatible con la individualidad y la autorreflexión características de lo autobiográfico. Las escasas páginas autobiográficas de Marx avalan una ajenidad con la narración de sí mismo. El argumento desarrollado sugiere que la teoría madura de Marx proporciona una explicación contradictoria de la formación de la individualidad, cuya premisa es la separación de lo comunitario. Esa separación es ambigua: crea figuras como las del ciudadano y el individuo formalmente libre, cuyos pliegues subjetivos exceden la reproducción mecánica de la forma social capitalista. La conclusión propone una reflexión sobre el posible aporte y limitaciones de la teoría crítica marxista para un análisis equilibrado de las prácticas autobiográficas contemporáneas.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

Palabras clave: Marxismo, teoría social, autobiografía, individualidad.

The Individual Self in Karl Marx and the Limits of Autobiography

Abstract: Karl Marx's social theory was often assessed as objectivist and deterministic, incompatible with the individuality and self-reflection characteristic of the autobiographical. The scarce autobiographical pages by Marx remains marginal to the narrative of the self. The argument here developed suggests that Marx's mature theory provides a contradictory explanation of the formation of individuality, whose premise is the separation from the community. This separation is ambiguous: it creates figures like those of the citizen and the formally free individual, whose subjective folds exceed the mechanical reproduction of the capitalist social form. The conclusion proposes a reflection on the possible contribution and limitations of Marxist critical theory for a balanced analysis of contemporary autobiographical practices.

280 |

Key-words: Marxism, social theory, autobiography, individuality.

1. Introducción

Este artículo se pregunta si el proceder autobiográfico, cuya premisa es la relevancia de una escritura del sí mismo dirigida a un público lector, es viable en el pensamiento de Karl Marx. Comprendido éste como investigador de una teoría social sobre la objetividad social impuesta en la sociedad del capital, la pregunta parece a primera vista ociosa: ¿no involucran los planteos marxianos un orden de pensamiento que hace de la subjetividad un mero soporte de fuerzas sociales anónimas?

Para lo que sigue en el presente artículo replantearé la representatividad de la lectura humanista o filosófico-antropológica que, documentada sobre todo en los *Manuscritos de 1844* o *Manuscritos económico-filosóficos* inspiró, de Herbert Marcuse a Maximilien Rubel y Michael Löwy, una interpretación del pensamiento marxiano como teoría de la subjetividad. Desde el enfoque elegido en este trabajo, dichas hermenéuticas pueden ser válidas para un momento del itinerario teórico de Marx pero es injustificable extenderlas a toda su obra, y menos aún al recomienzo de la misma en 1850. A partir de entonces, las premisas humanistas de sus escritos juveniles cedieron

ante una analítica de la objetividad del capital en la sociedad moderna. Mas, según argumentaré, esa objetividad no es incompatible con la generación contradictoria de lo individual en términos de una separación de la comunidad distinta a las halladas en modos de producción anteriores a la sociedad capitalista. La interrogación reside en sí tal separación habilita el espacio de una narración del sí mismo que no sea un efecto imaginario, es decir, una *ilusión autobiográfica*.

La respuesta predominante derivada de las lecturas de Marx como un teórico determinista de las “leyes” impuestas a los individuos en términos de “historia natural” es que, en efecto, sus premisas neutralizan una reflexión adecuada sobre la autobiografía moderna. Esa lectura es tan convincente que en su libro *Biography and History*, Barbara Caine menciona la declinación de la influencia intelectual del marxismo como una novedad propiciadora de nuevas preguntas sobre lo histórico, entre las cuales se encuentra la biografía (Caine 2010: 2). Esa afirmación parece aún más válida para la autobiografía.

No obstante, argumentaré que la crítica de la modernidad en Marx posee interés conceptual para la problemática de la autobiografía, pues revela pliegues teóricos a menudo inadvertidos. Tales pliegues son relevantes para la comprensión de ciertos puntos ciegos en la elaboración de los dilemas del quehacer autobiográfico. Para la teoría de la autobiografía, en efecto, porque la cuestión de la autonomía del sujeto individual es un problema de abordaje nada sencillo. Para un enfoque que dialogue con el análisis marxista se presentan problemas tanto históricos como estructurales. En principio, dicho análisis demanda considerar las condiciones de posibilidad del individuo y de la aventura intransferible supuesta en toda autobiografía. Se trata de una exigencia que suelen evadir mejor los estudios de historia de las ideas —como el de Charles Taylor en *Las fuentes del yo (Self)* o de Alain de Libera en *La fundación del sujeto moderno*— cuyas genealogías pueden prolongarse hasta Agustín de Hipona o Averroes (Taylor 1996, de Libera 2020).

En Marx, la emergencia de lo social y lo cuantitativo de la modernidad pareciera en principio colisionar agudamente con ese rasgo de la vida moderna que es la conciencia de sí y por extensión la posibilidad de una narrativa del yo. El *double bind* marxiano no es, por cierto, inhallable en las elaboraciones del lugar del sujeto individual en la modernidad. Ya Karl Weintraub, en su clásico libro sobre *La formación de la individualidad*, reflexionó a propósito del declive de la singularidad yoica en un mundo moderno avanzado en tensión con la utopía de un destino intransferible que, siglos antes, había suscitado la expansión de las prácticas autobiográficas (Weintraub 1993: 579).

El enfoque aquí propuesto avanza justamente en esa dirección. No se sustrae a una situación contradictoria en la cual la práctica autobiográfica

posee una relación ambivalente con la modernidad. Procura justificar el siguiente enunciado: si el proyecto intelectual marxiano es interpretable como una teoría crítica de la modernidad, es válido plantear en su seno preguntas que, sin hallar una sede discursiva en los propios textos de Marx, son vinculables con sus temas más característicos.

De tal manera, sería viable un diálogo con el argumento, filiable en Marx, respecto de una sociedad capitalista que, a la vez que sitúa al individuo en un contexto postradicional, lo subordina a una lógica crecientemente abstracta y anonimizante. La fórmula “autobiografía marxista” sería en ese escenario un oxímoron.

Con el propósito de reflexionar sobre respuestas posibles a la pregunta de si tiene sentido una autobiografía en clave marxista, este artículo comienza con una reposición de los argumentos que en los escritos teóricos de Marx justifican una creciente distancia con los presupuestos de la práctica autobiográfica.

La primera sección del presente artículo se detiene en una reconstrucción de los escasos momentos autobiográficos hallables en los textos de Marx. El propósito de la tarea consiste en mostrar los matices de esos raros ejercicios autobiográficos en un pensador ajeno a las premisas de la biografía de sí. La segunda sección reconstruye los aspectos cambiantes del pensamiento marxiano sobre la individualidad. Procura mostrar una tensión irresuelta entre la producción del individuo moderno como resultado de una separación de la comunidad para la formación del mercado de trabajo, y las derivas alternativas, concomitantes pero de un signo diferente, vinculadas por la ciudadanía y el carácter reflexivo del sí mismo. Al finalizar la sección se sitúan algunas elaboraciones posteriores del marxismo en relación con el problema de la individualidad. Esas menciones veloces no intentan señalar la posterior disolución de la ambivalencia marxiana. Apuntan, por contrario, a evidenciar la obstinada sobrevida de un problema. En las conclusiones se recuperan los elementos desplegados en las dos partes del texto y se propone una problematización en el horizonte de futuras indagaciones.

282 |

2. Marx y la posibilidad de una autobiografía

El estudiante Karl Marx, luego de un paso por la Universidad de Bonn, llegó a Berlín a mediados de octubre de 1836. Permaneció en la ciudad hasta mayo de 1841, momento en que obtuvo su doctorado en derecho con una tesis sobre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro. Desde el arribo a la capital prusiana sus preocupaciones teóricas lo orientaron hacia la filosofía. El 10 de noviembre de 1837 el joven Marx

envió una extensa carta a su padre. En esa misiva sintetizó el primer año de estudios en la universidad local (Marx y Engels *MEW* 40: 3–12).

En la carta, el joven Karl dice hallarse en un momento bisagra de la vida en que puede contemplar el pasado y avizorar con claridad una nueva dirección. Sucede como con la *Weltgeschichte*, argumenta, que mira hacia atrás para reconocerse en una penetrante actividad espiritual. El individuo se torna lírico en esos momentos, sostiene Marx con indudables aspiraciones poéticas. En respuesta al pedido de su padre, el joven estudiante arroja una mirada (*Blick*) retrospectiva en términos de una actividad desplegada en múltiples aspectos, tanto filosóficos como estéticos y de la vida privada. Al llegar a Berlín dice haber abandonado todas sus relaciones previas –salvo la nostalgia por su novia Jenny von Westphalen, con la que el arte berlinés, aseguraba, no podía competir en belleza– para dedicarse en primer término a la poesía. Mas el resultado, tres cuadernos enviados a Jenny, son juzgados como idealistas. Le parecen insatisfactorios.

La poesía complementa sus preocupaciones más importantes: el derecho y la filosofía. El primero es estudiado de manera acrítica, mientras desarrolla paralelamente una filosofía jurídica en un texto de cerca de 300 páginas. Su sección inicial está dedicada al concepto de ley. Pero muy pronto advierte la dificultad “idealista” de oponer lo que es a lo que debe ser. Los enunciados se tornan así formulaicos y carentes de nexos con las leyes reales. Las partes no hallan entonces sus interrelaciones, sus contradicciones y finalmente su unidad.

Una segunda sección se detiene en el derecho positivo romano, como si el desarrollo de la ley fuera independiente del concepto elaborado en la sección anterior. Otro error, recapitula Marx, consiste en separar forma y contenido de la ley, un problema luego reencontrado en la lectura de Savigny. Comprende entonces que el concepto debe mediar entre forma y contenido. Luego de proporcionar una tabla de tópicos de su trabajo, el joven estudiante reconoce la futilidad de continuar explicando elaboraciones en las que ya no cree. Un nuevo intento por resolver las dificultades sentando bases metafísicas del derecho se revelan inadecuadas.

Luego comenta el hábito (*Gewohnheit*) adoptado, que sabemos será una modalidad de trabajo perdurable, de tomar notas de los libros leídos y agregar extensos comentarios. La epístola continúa detallando sus ensayos de escritura teatral, dramática y aún poética, sin llegar a logros satisfactorios debido a un persistente formalismo. Esos escritos son incinerados por el joven autor que ve su salud deteriorada por tantas inquietudes. Durante su convalecencia se dedica a leer a Hegel y a sus discípulos, cuya “grotesca melodía de las rocas” (*groteske Felsenmelodie*), en una primera lectura dispersa, no le ha interesado. En la nueva lectura y en posteriores encuentros en el Club

de los Doctores, al que lo acerca su amigo Adolf Rutenberg y donde la voz principal es la de su luego mentor Bruno Bauer, la evaluación se modifica y la familiaridad con el hegelianismo impulsa en el joven Marx una nueva productividad teórica cuyos resultados nuevamente se revelan decepcionantes. La parte final de la larga misiva se cierra con expresiones afectivas hacia su novia y sus propios familiares.

Tales instantes autobiográficos serán los primeros y últimos *motu proprio* que conocemos entre los escritos de Marx. Su rasgo central es que se trata de escenas autobiográfico-intelectuales, a los que la carta de 1837 yuxtapone las expresiones emotivas. No se advierte un vínculo orgánico entre unas y otras.

La eventualidad de una reconstrucción autobiográfica nunca despertó interés en Marx. Esta actitud continuará cuando a fines de la década de 1860 le llegue una invitación para preparar una semblanza personal destinada al *Meyers Konversations-Lexikon* publicado por el Bibliographisches Institut de Hilburghausen. Marx desiste de responder pues –le manifiesta por carta a Ludwig Kugelmann– lo considera una veleidad inapropiada para un científico (Marx y Engels *MEW* 32: 673). De todas maneras, ese talante puede relacionarse con el envío por Engels de una breve glosa biográfica, finalmente no publicada, a una muy difundida revista ilustrada de Leipzig, *Die Gartenlaube*. A pesar de ello, Marx parece no haberse opuesto a la aparición de un texto biográfico de cinco páginas redactadas por Engels para *Die Zukunft* en agosto de 1869 (Marx y Engels *MEW* 16: 361-366). La biografía engelsiana tenía un propósito muy concreto para un público de lengua alemana: mostrar que la organización del movimiento obrero tenía su teórico decisivo en Karl Marx y no en Ferdinand Lasalle. Dicho en otros términos, el esbozo biográfico resalta la centralidad de Marx en la génesis de una fuerza social organizada. El relato biográfico está subordinado a dicho objetivo.

Si puede descubrirse un ejercicio propiamente autobiográfico en Marx, es necesario retroceder una década y acudir al prólogo del primer y único cuaderno publicado de su *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859. Ese breve texto que no supera las tres páginas tuvo una posterioridad donde fue consagrado como el compendio del “materialismo histórico” (Kolakowski 1978, Cohen 1978, Hobsbawm 2011, Sayer 1987, Jackson 1994, entre una infinidad de otras referencias posibles).

Marx declara haber renunciado a una introducción teórica, a su juicio inadecuada pues anticiparía resultados que, para ser comprendidos adecuadamente, exigen un desarrollo conceptual prolongado. En cambio, propone “algunas indicaciones sobre la marcha de mis propios estudios político-económicos” (Marx y Engels *MEW* 13: 7). El texto autobiográfico en clave intelectual ya ha sido examinado detalladamente en un estudio previo (Acha

2023: 55-76), y es innecesario reiterar ese recorrido *in extenso*. Lo esencial del *Vorwort* de 1859 reside en que Marx reconstruye el primer momento de su desplazamiento de la filosofía al análisis político y de allí —debido a los déficits de conocimientos económico-sociales en su formación— a la crítica de la economía política, cuyos resultados iniciales, desarrollados en diálogo con Engels, adoptan la estatura teórica de una explicación materialista de la historia.

El argumento es conocido. En contraste con la filosofía idealista de la historia que construye especulativamente la trayectoria del espíritu universal en las diversas formas asumidas en la persecución de una teleología de la razón y la libertad, la concepción materialista encuentra un principio organizador donde el móvil transhistórico, una vez fracturada la comunidad arcaica, corresponde al desarrollo de las fuerzas productivas. La unidad primitiva se fragmenta, se suceden varias diferenciaciones, entre las más significativas las de campo y ciudad, de producción e intercambio, y entre clases sociales. Con el incremento de la productividad del trabajo surge el plus-producto y sectores sociales que usufructúan ese excedente. La división del trabajo tiene como correlato la definición de dominados y dominadores, la aparición de formas más o menos complejas de Estado, y el surgimiento de franjas dedicadas a la legitimación de la dominación, especializadas entonces en la generación de ideas.

Conceptos transhistóricos definen la explicación del acontecer histórico. La estructura económica y su correspondiente superestructura jurídico-político-ideológica, dinamizadas por la eventual colisión de las fuerzas productivas con el conservatismo relativo de las relaciones sociales de producción, determinan las transiciones históricas hasta que adviene la sociedad burguesa. En ella se universalizan las contradicciones y se torna posible un cese de la secuencia de sociedades de clases.

Al finalizar el prólogo, Marx recuerda que después del traslado a Londres una vez derrotada la situación revolucionaria que conmovió a varios países europeos desde 1848, recommenzó su investigación sobre la economía política desde nuevos puntos de vista. De ese trabajo renovado sería una manifestación la *Crítica de la economía política* que el público lector leería a continuación. El sentido de la veloz autobiografía intelectual de Marx consistía en mostrar que el autor del libro prologado no era un mero ideólogo. Era, en cambio, un estudioso científico dispuesto a revisar sus perspectivas si la investigación así lo exigía. Es conveniente citar aquí el párrafo final del prólogo autobiográfico:

Este esbozo acerca de la marcha de mis estudios en el terreno de la economía política habrá de demostrar simplemente que mis puntos de vista, como quiera se los pueda juzgar y por poco que coincidan con los prejuicios

interesados de las clases dominantes, son el resultado de una investigación escrupulosa que ha llevado largos años (Marx y Engels *MEW* 13: 11).

Sin la pretensión de postular continuidades esencialistas, un rasgo compartido por la concisa autobiografía intelectual de 1859 con la carta del joven Marx a su padre es la centralidad de las tentativas teóricas y sus autocríticas. En el Marx de 1837, el gesto descalificador de los errores conceptuales y estéticos se multiplican en razón de la apasionada productividad de un joven estudiante fascinado por las posibilidades abiertas en la escena universitaria berlinesa. En el Marx maduro de 1859, la meta del recuerdo narrado es muy precisa: dejar en el pasado una explicación presuntamente materialista de la historia para dedicarse al análisis crítico de la economía política contemporánea y, por ende, de las categorías económicas que habilitan un proyecto transformador radical del orden social capitalista. Nuevamente, los elementos autobiográfico-intelectuales están supeditados a elaboraciones conceptuales, una lógica similar a la meta política del breve esbozo biográfico de Engels. El texto (auto)biográfico tenía sentido si procuraba otros propósitos que representar una vida individual.

286 |

Después de 1859 Marx se abstuvo de cualquier escritura autobiográfica, en el incierto caso de que los dos textos previamente citados fueran accesibles a esa calificación. Si el ejercicio autobiográfico es más afín a un sujeto individual que atribuye a su propia vida suficiente entidad para ser relatada a un público lector, como en las monumentales *Memorias de ultratumba* de Chateaubriand, Marx no compartía dicha convicción.

Tal vez haya dos textos que puedan comunicarse con formas inéditas de efectos autobiográficos producidos por quienes conocieron a Karl Marx más allá de Engels: Wilhelm Liebknecht y Paul Lafargue. Dada la familiaridad y cercana camaradería de ambos con Marx, sus apuntes biográficos podrían calificarse como autobiografías por interpósita persona.

Marx, según el testimonio de Lafargue, habría afirmado que la “ciencia” no era un “placer egoísta”. Debía estar al servicio de la humanidad (Lafargue y Liebknecht 1943: 8). Con todo, los recuerdos de Lafargue acercan detalles que solo es posible recuperar de la correspondencia marxiana. Solo por dar un ejemplo, Marx testimonia a su yerno (Lafargue se había casado con una hija de Marx) que la redacción del primer volumen de *El capital* difícilmente le redituara el gasto en cigarros que le insumió escribirlo. Wilhelm Liebknecht rubrica en marzo de 1896 unas “memorias biográficas” de Marx nutridas por los recuerdos del propio autor de *El capital* compartidos con su partidario. Apologéticas, las *Biographical Memoirs* de Liebknecht recuperan trazos recogidos de los testimonios de las hijas de Marx y de sus propias cercanías con el biografiado (Liebknecht [1896] 1975).

3. Crítica de la modernidad, individuo y objetividad social en Marx

La pregunta guía de esta sección del presente trabajo es la siguiente: ¿es compatible el ejercicio autobiográfico y sus premisas en torno a la subjetividad en el tiempo narrado con el enfoque crítico de la modernidad en Marx? En principio, para una amplia bibliografía que interpreta a Marx bajo la clave de determinismo, holismo y objetivismo, la respuesta es negativa.

La compulsión de pasajes centrales en el itinerario teórico de Marx avala parcialmente tal respuesta. Una primera formulación, todavía planteada en el marco de divergencias filosóficas más tarde abandonadas, recorre los textos del joven Marx en diálogo crítico con la filosofía hegeliana del derecho y del Estado. Los textos relativos a este momento fueron escritos a lo largo de 1843, incluidos los relativos a la “cuestión judía”. El aspecto que quisiera recoger aquí concierne a la emancipación del ciudadano.

En sus apuntes de lectura sobre textos hegelianos de filosofía del Estado, Marx sostiene que en la sociedad moderna se produce una separación (*Trennung*) entre lo civil y lo político (Artous 2016). Mientras la pertenencia a un *Stand* en el Medioevo implicaba la superposición de sociedad civil y sociedad política, luego de la Revolución Francesa la pertenencia a un *Stand* en la constitución actual del Estado implica que el hombre *real* es el hombre *privado*, como un ser “puramente externo, material” (Marx y Engels *MEW* 1: 285). Al derrumbarse la clave de la comunidad en la religión y al desplazarse a la política y el Estado, el egoísmo individual es “la esencia de la diferencia” (*das Wesen des Unterschieds*). Esa diferencia expresa la “separación” de los hombres de su comunidad y de los otros hombres (“*Sie ist zum Ausdruck der Trennung des Menschen von seinem Gemeinwesen, von sich und den andern Menschen geworden*”. Marx y Engels *MEW* 1: 356). Pero a la vez, ¿no son acaso esa separación y el reconocimiento de derechos, económicos y políticos, los fundamentos históricos de la autonomía individual?

Marx sostiene que sin una emancipación social toda emancipación particular será limitada. Como explicaré más adelante, ello no implica negar la importancia de la emergencia de la separación de la política moderna, diferenciada de lo económico-social. Pero en lo que involucra a la temática del individuo y el sí mismo, impone severas limitaciones a cualquier individualismo.

El conjunto de textos donde el individuo es tematizado por el joven Marx se encuentra en las notas conocidas más tarde como *Manuscritos económico-filosóficos*, redactados en París durante el año 1844. De allí, según ya he señalado, el interés suscitado por esos escritos en las lecturas humanistas

de Marx. El individuo humano es tal por su participación en el ser genérico humano y social. Es la totalidad de la sociedad pensada y sentida en sí (Marx y Engels *MEW* 40: 538-539). La propiedad privada burguesa y el trabajo asalariado asestan al ser genérico una escisión alienante, enajenante, que separa al individuo trabajador de la multiplicidad de la esencia humana, del producto de su trabajo (y en consecuencia del propio reconocimiento en el resultado de su hacer), y de los otros individuos.

En el momento en que Marx se embarca en un nuevo horizonte de estudios, el de una lectura crítica de la economía política, se aleja del naturalismo de Feuerbach al que reprocha su carácter pasivo e ahistórico. El documento que testimonia esta nueva mutación del pensamiento de Marx es conocido como “Tesis sobre Feuerbach”. El materialismo feuerbachiano, como otros a él precedentes, escribe en la tesis sexta, carece del aspecto “subjetivo” y “práctico-crítico”. Sería “contemplativo” y al postular una esencia humana, esta aparecería en los individuos aislados, “abstractos”, olvidando que dicha esencia es “el conjunto de relaciones sociales” y que tales individuos pertenecen (*angehört*) a una determinada “forma de sociedad” (Marx y Engels *MEW* 3: 535).

288 |

Pronto, en interlocución con Friedrich Engels, Marx esboza una explicación de la historia. Allí se encontrarían las respuestas a los enigmas de la religión, la política, las ideas y el Estado. Al enunciar un marco conceptual relativo a una concepción materialista de la historia en el “Manuscrito Feuerbach” (incorporado en la llamada *Ideología alemana*, de 1932), Marx y Engels rechazan por completo una discusión filosófica concebida como ineludiblemente idealista, incluidos los planteos “críticos críticos” de los jóvenes hegelianos, en beneficio de una ciencia de la historia de rasgos empíricos. Ese estudio científico adopta como punto de partida un análisis de las condiciones de existencia materiales y de las formas de producción.

Engels y Marx reconocen a los individuos vivientes como partícipes de las *premisas* (*Voraussetzungen*) de la historia universal. Sin embargo, no en términos de principios dados desde los cuales construir el recorrido de la historia. Tampoco por algún rasgo como la conciencia o las creencias. Su existencia histórica se define por la manera en que participan de la *producción* de los medios de vida (Marx y Engels *MEW* 3: 20). Una vez fracturada la comunidad primitiva basada en la autosubsistencia, los principios de reproducción biológica y producción material desencadenan una secuencia de escisiones (producción/intercambio, campo/ciudad, clases sociales, etcétera), cuyo hilo conductor es el desarrollo de las fuerzas productivas, donde los individuos intervienen en un guion universal que en rigor desconocen. Escindidos en clases, supeditados a ideologías de dominación, unilateralizados en sus formas de existencia, será recién con la emancipación universal posi-

bilitada por el proceso histórico que los individuos conquistarán su multilateralidad auténticamente universal (Marx y Engels *MEW* 3: 37).

En este preciso instante conviene subrayar, porque la historia efectual de la interpretación de Marx tal vez continúe traccionando hermenéuticas propias de las disputas políticas del siglo XX, que es decisivo poner en suspenso las lecturas que le atribuyeron un colectivismo y un estatismo incompatibles con la individualidad. Los textos marxianos, lacónicos respecto del futuro, más bien se inclinaron por una visión utópica de la “libre asociación de los productores directos”. Dicho esto, regreso al lugar del “Manuscrito Feuerbach” en que la revolución comunista, al realizar las posibilidades acumuladas en la travesía histórico-mundial, crea las condiciones de una individualidad polifacética.

Hasta entonces, sostienen Marx y Engels, los individuos participan de una “prehistoria” en la que no son sino sujetos subordinados. Esto implica que la universalidad multilateral no preexiste al proceso histórico. El supuesto en la denuncia de la alienación en los *Manuscritos económico-filosóficos*, la *esencia genérica*, pierde vigencia. Por el contrario, se requiere la trayectoria entre sucesivas formaciones sociales de producción e intercambio para engendrar las condiciones de una posterior emancipación. En el devenir histórico, los individuos, separados en grupos sociales, desarrollan, sin ellos saberlo del todo, los presupuestos de la posibilidad de un fin de la dominación sistemática característica de las sociedades de clases. En sus momentos más deterministas, el porvenir liberado así trazado es considerado inexorable.

Esto no significa que, para Marx, en una reflexión en curso (no olvidemos que las ideas aquí sintetizadas se encuentran en su enorme mayoría en textos inconclusos e inéditos), el lugar del individuo sea irrelevante. La profusión del archivo de escritos de Marx habilita lecturas complementarias, matizadas o incluso antagónicas con la recién expuesta. En efecto, en una escritura de índole polémica como la del joven Marx, los debates suscitan afirmaciones que sería inadecuado inscribir en un sistema teórico preciso. Es aconsejable abordar sus escritos con las precauciones de la historiografía intelectual que se pregunta por los propósitos concretos en cada producción textual sin, desde luego, hacer coincidir misteriosamente las intenciones autorales con los sentidos legibles en los textos. En el caso de un pasaje pertinente para lo aquí reconstruido de *La sagrada familia* (1845), redactado en colaboración con Engels, la “Historia” es desprovista de cualquier entidad sustantiva o capacidad de “hacer”. No es algo así “como una persona aparte”. Es el resultado de la actividad de los seres humanos reales y vivos (*der wirkliche, lebendige Mensch*) en persecución de sus propios fines (Marx y Engels *MEW* 2: 98).

Sin embargo, puede concluirse que para Marx los individuos y sus propias representaciones subjetivas no constituyen un tema de reflexión

autónoma. Lo que más adelante se construirá como el “individuo psicológico”, y será objeto de un saber o ciencia denominado psicología, está ausente de su pensamiento. Cuando a mediados de la década de 1840 Marx define el horizonte de la sociedad en términos de conflicto de clases, los individuos son protagonistas en lo histórico como partícipes de fenómenos colectivos.

Así las cosas, en el *Manifiesto del partido comunista*, un texto preparado para la movilización política a fines de 1847, Marx y Engels inscriben el comunismo en el movimiento histórico de la “revolución burguesa”, para encadenar a esa lógica transformadora otra fase más radical, la propia de la revolución del “proletariado”, en un ciclo de “revolución permanente”. Lo relevante para nuestro asunto es que la revolución “burguesa” interesa y limita, a la vez, las promesas de la igualdad universal negadora de las diferencias de clase. No obstante, el carácter de documento político enfatiza la opresión de la individualidad en la sociedad burguesa: la actividad y la individualidad son exclusivos del capital, “mientras el individuo activo es dependiente e impersonal” (“*während das tätige Individuum unselbständig und unpersönlich ist*”, Marx y Engels *MEW* 4: 476).

290 |

Por último, antes de ingresar al segundo momento del careo de Marx con la economía política en su nuevo exilio londinense, nos encontramos con los textos relacionados con la clausura de las revoluciones europeas de 1848. Si bien Marx estuvo involucrado en los acontecimientos alemanes de esa conmoción que atravesó al continente, sus escritos relevantes se sitúan en el escenario francés. En un célebre pasaje de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Marx escribe que “los hombres hacen la historia, pero no en circunstancias por ellos elegidas” (Marx y Engels *MEW* 8: 115; ver Adamson 1981). Ese “hacer la historia” participa, sin embargo, de esos enfrentamientos más significativos y no siempre perceptibles a simple vista que son los conflictos entre las clases sociales. Circunstancias fortuitas posibilitan a algún individuo independizarse de su clase o de sus confrontaciones, como precisamente ocurre con Luis Bonaparte. Pero tal evasión es momentánea y no se explica por rasgos individuales ajenos al drama histórico. Por el contrario, es justamente la insignificancia de Luis Bonaparte la que le permite ocupar un rol exigido por una situación objetiva.

En los años posteriores, cuando Marx reformula y desarrolla su proyecto crítico, el lugar efectivo de los individuos no hace sino reducirse. Pero yuxtapuestos a las elaboraciones científicas se encuentran intervenciones políticas contemporáneas. De allí que en sus textos puede hallarse una escisión entre, por un lado, los escritos políticos orientados a la acción definida en términos de las clases antagónicas y capaces de producir efectos históricos y, por otro lado, una teoría crítica donde se analiza la emergencia

de una lógica social que somete a los individuos a potencias sociales sobre las que no inciden. En *El capital*, cuyo primer y único volumen fue publicado por Marx en 1867, los individuos (incluidos los propietarios de capital) aparecen como personificaciones de una lógica anónima. Es bien conocido el pasaje del prólogo a la primera edición donde el autor enfatiza que si no retrata benévolamente a capitalistas y terratenientes ello no se debe a una explicación individual sino en cuanto personifican categorías económicas (“*soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind*”), como portadores de determinadas relaciones e intereses de clase. Menos aún, continúa, los responsabiliza del desarrollo de una formación económica de la sociedad comprendida como un proceso histórico-natural (“*als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt*”), una creación social, no importa cuánto más allá de ella crean elevarse subjetivamente (Marx y Engels *MEW* 23: 16).

En textos inéditos se descubren desarrollos más significativos para el tópico aquí planteado. En los cuadernos de trabajo de los años 1857-1858, Marx renuncia a consideraciones transhistóricas como las razonadas en el “Manuscrito Feuerbach”, para investigar las formas sociales de la economía en la sociedad capitalista. Una transformación decisiva propia del modo capitalista de producción consiste en la constitución del mercado de trabajo, y en él esencialmente de capitalistas y obreros. Ambos presuponen una separación en dos escalas temporales. Una *Trennung* de larga duración se profundiza con otra separación, más reciente, que sería inadecuado proyectar como fenómeno transhistórico.

I 291

En efecto, un supuesto del trabajo asalariado contemporáneo es la separación del trabajo libre de las condiciones objetivas de su realización (*Verwirklichung*). Eso implica, “ante todo, [la] separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium* natural –y, por consiguiente, [la] disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental” (Marx y Engels *MEW* 42: 383). Según Marx, lo que requiere explicación para analizar el presente no es la unidad de los seres humanos vivientes y activos con las condiciones naturales, “sino la *separación (Trennung)* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre el trabajo asalariado y el capital” (Marx y Engels *MEW* 42: 397). La “existencia activa”, separada de las condiciones orgánicas, es constitutiva del individuo “libre” obligado al trabajo asalariado. El razonamiento prescinde de las ya mencionadas premisas antropológicas del “ser genérico” de la alienación vigentes en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

A partir de estos antecedentes, es razonable concluir que el sí mismo reflexivo expuesto a la lectura pública en el formato autobiográfico no en-

cuenta un espacio significativo en las discusiones marxianas. En efecto, la pretensión de autonomía requiere ser reducida a las relaciones sociales en las que dicha autopercepción errada emerge. El individuo está situado en el campo de una alteridad de la que depende históricamente. Este tema nutre la polémica juvenil de Marx contra Max Stirner. Si la biografía es una ilusión, la autobiografía lo sería de manera hiperbólica –para retomar un *dictum* enunciado en el siglo XX por el sociólogo Pierre Bourdieu (1986)–.

Marx concibe un movimiento doble de constitución de los individuos a través de una separación de las pertenencias comunitarias en la formación de un mercado de trabajo asalariado y la imposición, por mediación de la circulación dineraria, de conexiones entre los individuos *sociales*. Por eso para Marx, y esto ha sido atribuido a una deuda hegeliana (Sayers 2007), el individuo aislado es una “robinsonada” propia de las versiones más elementales de la economía política. No obstante, de allí no se sigue que la reflexividad del sujeto individual sea solo ideológica si por eso se entiende un mero engaño. Tal vez fuera concebible como una narración imaginaria que tiende a desligarse de reconocer cuánto de lo individual intransferible fue producido por las separaciones, no raramente violentas, que regularon la generalización del individuo moderno. La capacidad de preguntarse y narrarse como experiencia intransferible no es impugnable de antemano como ilusión. Por el contrario, es posibilitada por la propia separación de la comunidad tradicional.

292 |

Después de Marx, la cuestión del individuo en la historia perduró como un problema persistente en la teoría marxista. Guiorgui Plejanov ensayó tematizar esa dificultad en su escrito de fines del siglo XIX, *El rol del individuo en la historia* (1898). El teórico ruso argumentó que el materialismo era compatible con la actividad y libertad de acción humanas (Plejanov 1964: 427-461). Durante el siglo XX la cuestión continuó vigente para quienes no consintieron en resolver la dificultad a través de la plasmación de la agencia histórica solo en términos de “luchas de clases”. Fue el caso de Jean-Paul Sartre (1960) quien se propuso, en la *Crítica de la razón dialéctica*, complementar y corregir filosóficamente el objetivismo marxista a través de una conexión existencialista que recuperase el espacio de lo individual y de la libertad. Es lo que procura argumentar en el Libro I de la *Crítica*: “De la ‘praxis’ individual a lo práctico inerte”. También Adam Schaff (1970) procuró fundamentar, desde un argumento humanista, un lugar para lo individual. Para filósofos como Louis Althusser, en su fase estructuralista, el problema en sí mismo estaba mal planteado y era decididamente ideológico. El “marxismo analítico”, por el contrario, exploró la eventualidad de una reconstrucción de la teoría a través de un individualismo metodológico (Roemer 1989, Wright, Levine y Sober 1992).

También desde la historiografía, sobre todo durante el periodo de crisis del marxismo abierto por la “desestalinización” pronto fracasada de la Unión Soviética, aparecieron novedades donde se procuró recuperar una subjetividad irreductible a las fuerzas anónimas operantes en la vida social. En el campo de la historia de las clases sociales, el historiador británico Edward P. Thompson inauguró una nueva perspectiva con su ya clásico libro de 1963, *The Making of the English Working Class*. Su biografía del poeta socialista William Morris prefiguró una vindicación de la rebeldía individual ante las potencias sociales. Los años sesenta del siglo XX profundizaron exigencias de una historización de lo subjetivo que permitiese hallar espacios de resistencia y reflexividad (Thompson 1988). Un ejemplo influyente fue el del historiador norteamericano John D’Emilio (1992) y su enfoque sobre “capitalismo e identidad gay”. Para Thompson y D’Emilio, con matices imposibles de ser analizados aquí, la dinámica de formación y consolidación de la sociedad capitalista no era incompatible con las experiencias subjetivas y la capacidad de acción individuales. Por el contrario, la dominación capitalista era intrínsecamente contradictoria. A la vez que suscita tendencias generalizadas y anónimas, crea posibilidades inéditas de emergencia de la interioridad individual y prácticas de resistencia imprevisibles. Más recientemente, Forbes (2016) sintetizó argumentos que tornarían viable una interpretación positiva de lo individual desde Marx, sin enfatizar lo suficiente, en mi parecer, sobre aquellos que la contradirían.

I 293

4. Conclusiones

La teoría social parcialmente elaborada por Karl Marx en un derrotero conceptual en el que pueden reconocerse numerosas rupturas, cambios de orientación y revisiones profundas, tuvo, desde la definición del proyecto de “crítica de la economía política”, un horizonte específico: analizar la lógica del capital en su plasmación como sociedad capitalista.

La argumentación aquí desarrollada propuso una lectura de Marx donde la identificación de una lógica social impuesta a los individuos y las clases como una objetividad inexorable, contenía tendencias que complejizaban un determinismo unilateral. Aspectos de esas tendencias pueden hallarse en textos previos a 1850, pero desde entonces encuentran una fundamentación conceptual diferente.

Marx habilita una interpretación de las consecuencias posibles de varias separaciones (*Trennungen*) específicas de la sociedad capitalista: la aparición de las condiciones de posibilidad del individuo-ciudadano (premisa de la particularidad de la sociedad civil y del Estado moderno) y la libertad

del individuo escindido de la comunidad productiva basada en la tierra, rasgo compartido tanto por el trabajador asalariado como por el capitalista, quienes en el análisis de Marx son encarnaciones de categorías económicas. Los pliegues subjetivos y psicológicos de esas separaciones no fueron temas de las investigaciones marxianas, pero son comunicables con ciertas formulaciones historiográficas y filosóficas del marxismo posterior.

Las teorizaciones de las prácticas autobiográficas no son ajenas a una perspectiva como la reconstruible desde las premisas marxianas. En efecto, la autobiografía que no adopte una reflexión sobre qué de un itinerario individual intransferible debe a su época, a sus circunstancias ya dadas, a las condiciones de clase y de momento histórico, se ciegan ante las eficacias del escenario objetivo en que se desarrollan las peripecias de una vida.

Las dimensiones sociales de la lógica ambivalente desplegada por Marx poseen, entonces, una relación doble con la problemática de la autobiografía. Un primer aspecto deslegitima la ilusión autobiográfica del individuo que olvida cuánto de su experiencia intransferible obedece a las formas sociales en que participa. En ese sentido, la pretensión de publicidad autobiográfica celebra las fantasías de potencia de una subjetividad heterónoma. Un segundo aspecto vislumbra las promesas irrealizadas, pero no por eso falsas, de una libertad individual que lanza el sujeto a una deriva irreductible al imperio de capital. No porque se sustraiga a la eficacia de la mercantilización universal, sino porque dicha mercantilización promete una subjetividad que no admite concretar: los sujetos humanos individuales en la sociedad capitalista vivencian un drama intransferible mas precisamente condicionado (cualquiera sea su situación de clase), que sin embargo puede nutrir la resistencia a la repetición de lo mismo en la exacta medida en que comprenda su heteronomía. Esa deriva que induce un pasaje de lo particular a lo universal, a la política, no es desde luego necesaria. Esa es la “débil fuerza mesiánica” que, en lengua benjaminiana, le corresponde a la teoría crítica.

Los escasos y breves momentos autobiográficos detectables en los textos de Marx, así como las preocupaciones de marxistas sobre la individualidad, no procuran conceptos adecuados para inscribirse en la problemática de lo autobiográfico. Quedará para otro estudio el análisis de las autobiografías de autores marxistas (por ejemplo, las de León Trotsky desde la política, de Eric Hobsbawm desde la historiografía, de Louis Althusser desde la filosofía), que tal vez provean horizontes conceptuales ausentes en Marx. Es que, si la crítica marxiana de la economía política tiende a enfatizar la centralidad de una lógica social que produce a los individuos como tales para inscribirlos, sin ellos saberlo en todas sus dimensiones, en la autorreproducción social, la dinámica contradictoria de ese proceso crea puntos de

fuga subjetivos y narrativos propios del carácter irresuelto, dialéctico, de la experiencia social moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- Acha, O.** (2023), *Marxismo e historia: deconstrucción y reconstrucción del materialismo histórico* (Buenos Aires: Prometeo).
- Adamson, W.** (1981), “Marx’s Four Histories: an Approach to his Intellectual Development”, *History and Theory*, 20: 379-402.
- Artous, A.** (2016), *Marx, el Estado y la política*, traducción de T. Callegari y J. Rocca (Barcelona: Sylone).
- Bourdieu, P.** (1986). “L’illusion biographique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63: 69-72.
- Caine, B.** (2010), *Biography and History* (Londres: Palgrave).
- Cohen, G.** (1978), *Karl Marx’s Theory of History: a Defence* (Oxford: Oxford University Press).
- D’Emilio, J.** (1992) “Capitalism and Gay Identity”, en J. D’Emilio (1992), *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University* (Nueva York-Londres: Routledge, 3-16).
- de Libera, A.** (2020), *La invención del sujeto moderno: curso del Collège de France 2013-2014*, traducción de V. Buffon (Buenos Aires: Manantial).
- Forbes, I.** (2016), *Marx and the New Individual* (Londres: Routledge).
- Hobsbawm, E. J.** (2011), “Marx on Pre-Capitalist Formations”, en E. J. Hobsbawm (2011), *How to Change the World: Reflections on Marx and Marxism* (Londres-New Haven: Yale University Press, 127-175).
- Jackson, L.** (1994), *The Dematerialization of Karl Marx* (Londres: Longman).
- Kolakowski, L.** (1978), *Main Currents of Marxism, Vol. I* (Oxford: Clarendon Press).
- Lafargue P. y Liebknecht, W.** (1943), *Karl Marx: His Life and Work* (Nueva York: International Publishers).
- Liebknecht, W.** [1896] (1975), *Karl Marx: Biographical Memoirs* (Londres: Journeyman Press).
- Marx, K. y Engels, F.** (MEW), *Marx und Engels Werke* (Berlín: Dietz, 1956-1968).
- Plejanov, G.** (1964), “El rol del individuo en la historia”, en *Obras escogidas* (México: Quétzal).
- Roemer, J.** (1989) (comp.), *El marxismo: una perspectiva analítica* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Sartre, J.-P.** (1960), *Critique de la raison dialectique* (París: Gallimard).
- Sayer, D.** (1987), *The Violence of Abstraction: the Analytic Foundations of Historical Materialism* (Oxford: Basil Blackwell).
- Sayers, S.** (2007), “Individual and Society in Marx and Hegel: Beyond the Communitarian Critique of Liberalism”, *Science & Society*, 71: 84-102.

- Schaff, A.** (1970), *Marxism and the Human Individual* (Nueva York: McGraw-Hill).
- Taylor, Ch.** (1996), *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, traducción de A. Lizón (Barcelona: Paidós).
- Thompson, E. P.** (1963), *The Making of the English Working Class* (Londres: Gollancz).
- Thompson, E. P.** (1988), *William Morris, de romántico a revolucionario* (Valencia: Alfons el Magnànim).
- Weintraub, K.** (1993), *La formación de la individualidad: autobiografía e historia*, traducción de M. Martínez-Lage (Madrid: Endimion).
- Wright, E. O., Levine, A., y Sober, E.** (1992), *Reconstructing Marxism* (Londres-Nueva York: Verso).

Recibido: 03-05-2023; aceptado: 17-08-2023

Conciencia histórica y autobiografía: el problema de la fundamentación del conocimiento histórico en Dilthey

DANIEL BRAUER

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

Buenos Aires, Argentina
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

I 297

DOI: 10.36446/rlf2023391

Resumen: Este artículo elucida el papel que asume la autobiografía en el pensamiento de Dilthey como paradigma para entender el pasado en general y su particular relación con la historiografía. Su teoría de la escritura histórica no puede identificarse, como lo hace Gadamer, con una forma de historicismo relativista. Se muestra el modo en que Dilthey concibe el pasaje de la primera a la tercera persona y por lo tanto de la “vivencia” y la “reflexión retrospectiva”, de allí a la biografía y de esta al discurso histórico en general. El autor no reniega de la pretensión de cientificidad de la historia a la vez que reconoce en el arte en general y en la literatura en particular una contribución al conocimiento del pasado.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

Palabras clave: autobiografía, biografía, narración histórica, reflexión retrospectiva.

Historical Consciousness and Autobiography: the Problem of the Foundation of Historical Knowledge in Dilthey

Abstract: This article elucidates the role that autobiography assumes in Dilthey's thought as a paradigm for understanding the past in general and its particular relationship with historiography. His theory of historical writing cannot be identified, as Gadamer does, with a form of historical relativism. It shows the way in which Dilthey conceives the passage from the first to the third person and therefore from "experience" and "retrospective reflection", from there to biography and from this to historical discourse in general. His philosophy does not deny the pretension of the scientific nature of historical research, while recognizing in art in general and in literature in particular a contribution to the knowledge of the past.

Key-words: autobiography, biography, historical narration, retrospective reflection.

298 |

1

La teoría histórica se encuentra en las últimas décadas en un proceso controversial y permanente de revisión de las premisas epistemológicas que presiden el discurso historiográfico decimonónico, particularmente a partir de los desafíos del llamado posmodernismo y de las versiones más radicales del narrativismo.

En ese marco la autobiografía representa –en tanto un género híbrido entre la literatura y la historia– un desafío para pensar las reglas del discurso histórico, ya que comparte con la historiografía una pretensión de verdad –a pesar de los conocidos enmascaramientos y omisiones intencionales o inconscientes por parte de los autores– a la vez que también se presenta como una narración, aunque a diferencia de un texto literario la estructura que la organiza posee un tipo de trama diferente, al menos con un fin aún no definitivo. Este incómodo lugar de la autobiografía, un texto escrito generalmente en primera persona, se encuentra muy cercano y compartido por la narración en tercera persona de la biografía, juzgada por los historiadores, durante mucho tiempo, como género secundario o menor, que constituye a su vez un campo compartido tanto por escritores como por historiadores.

La autobiografía forma parte de un espacio común que a partir de los años 70 ha pasado a denominarse generalmente “escritura de vida” (*life writing*) y que abarca los diarios, las confesiones, la correspondencia, las memorias, narraciones de viajes, etc. (Caine 2010: 66 y ss.). Como veremos, la “escritura de vida” ha desempeñado un papel central en la teoría de Dilthey desde sus primeros trabajos, si bien no disponía del término.

Aunque la mayoría de las concepciones acerca de la autobiografía provienen de la teoría de la literatura, en los últimos años han surgido estudios acerca de las autobiografías de historiadores consideradas significativas tanto para la comprensión de sus obras (Popkin 2005: 57 y ss.) como debido al hecho de que, por el ejercicio de su profesión, los autores estarían en mejores condiciones de reconstruir la historia de sus propias vidas. Pero desde el punto de vista de la teoría filosófica, la discusión en torno a la autobiografía apenas ha sido retomada desde la época de Dilthey para quien, como veremos, se trata de una forma de discurso que resulta paradigmática para la escritura histórica. Sin embargo, son varias las razones para visitar sus textos a la luz de las controversias contemporáneas.

La primera de ellas tiene que ver con lo que puede considerarse un denominador común a una serie de tendencias que podríamos caracterizar como la vuelta a la primera persona en el contexto de las narraciones históricas y como complemento a ellas (Traverso 2023: 33 y ss.). Esto puede comprobarse por el *boom* de los estudios sobre memoria (Winter 2000) y testimonio, por un lado, y la relativamente reciente revisión de la noción de experiencia, que es siempre personal, por el otro (Jay 2005: 401 y ss.).

Para la filosofía de las últimas décadas del siglo XX, la noción de sujeto y el concepto del yo —que estaba en el centro de la filosofía del Idealismo Alemán desde Kant, pasando por Fichte, Schelling y Hegel— pasan a ser cuestionados radicalmente y, con ello, las nociones de individuo y persona, tanto para la filosofía continental como para la anglosajona, por distintos motivos. Por un lado, las filosofías de la “sospecha”, tal como Paul Ricoeur (Ricoeur 1965: 41) caracteriza a la transformación de la filosofía inspirada en Nietzsche, Freud y Marx, ven al *cogito* como un epifenómeno de estructuras sociales y pulsiones irracionales. Por el otro, tanto para autores de procedencia analítica como foucaultiana, el yo es presentado como el producto de dispositivos lingüísticos o de procesos de disciplinamiento, o como un resabio metafísico o una ilusión.

Ya en Heidegger se rompe con la tradición egológica de la fenomenología husserliana, en tanto el yo es reemplazado por la noción del *Dasein*, un sujeto en tercera persona. En el marco de la fenomenología y del existencialismo francés se produce, por cierto en un autor como Sartre, una insistencia de la perspectiva del yo, pero ya en el estructuralismo y el

posmodernismo ulterior este punto de partida es definitivamente desplazado.

En contraste con esto, los estudios de Paul Ricoeur en torno al relato histórico, al tiempo de la historia contada y en particular al concepto por él acuñado de “identidad narrativa” contienen una reivindicación –pasada por el tamiz de las críticas mencionadas– de la noción de sujeto (Ricoeur 1990: 167 y ss.) –aunque no de la perspectiva de la primera persona.

Con todo, la noción de “identidad narrativa” podría implicar una reivindicación del género autobiográfico como forma peculiar de discurso, sin embargo y a pesar de ser el autor él mismo de una breve autobiografía intelectual (Ricoeur 1995) son muy escasas sus referencias al tema.

La autobiografía es probablemente el tipo de textos que más se escribe actualmente y su producción resulta inabarcable. Podemos encontrar en internet una serie de páginas dedicadas a ofrecer incluso tutoriales para escribir la propia autobiografía.

Cabe señalar que bajo el título “autobiografía” se presenta una multiplicidad de contenidos y estilos de narraciones en torno de trayectorias de vida cuya tipología es muy amplia y sus límites difíciles de establecer.

Ante todo, resulta difícil acotar y definir el género mismo, ya que forma parte de una constelación semántica integrada por conceptos tales como la confesión –tanto religiosa como prontuarial– las memorias, los diarios, la exposición curricular, la correspondencia personal, los reportajes, etc., y sus límites son borrosos. Podría decirse que los diarios tienen con la autobiografía una relación análoga a la de la crónica con la historia, en tanto ambos siguen, como la palabra lo indica, el orden puntual de la sucesión acotada de acontecimientos o pensamientos.

Esta dificultad se presenta también para la historia del género autobiográfico. La reconstrucción de esa historia depende, por supuesto, de la definición que se establezca de ella. En su monumental y aún no superada historia de la autobiografía, Georg Misch (1907: 10 y ss.) – principal discípulo y yerno de Dilthey– rastrea ya en su primera edición su prehistoria en epitafios y relatos heroicos egipcios, babilónicos y asirios, comenzando su historia propiamente con la Antigüedad clásica. La idea de dejar constancia de haber vivido para generaciones futuras y significar algo para ellas, viene asociada al tema de la presencia siempre acuciante de la muerte temida o inminente. Pero en general, incluso para el propio Misch, lo que hoy asociamos a la autobiografía comienza con el surgimiento de la subjetividad moderna y, por lo tanto, no como suele establecerse con San Agustín, sino con autores como Montaigne, pero canónica y principalmente con Rousseau. La historia de la autobiografía es para Misch, como para el mismo Dilthey, la historia de la formación de la conciencia moderna y no la de un mero género literario (Jaeger 1995: 71 y ss.).

Son numerosos los intentos de teorizar la autobiografía, principalmente desde la perspectiva de la teoría de la literatura, pero ninguna de las tesis en torno a la función y sentido de la autobiografía puede compararse con la postulación que lleva a cabo Dilthey de esta como “célula originaria” (Dilthey 1981: 304) de la comprensión histórica y consecuentemente como paradigma de la historiografía.

2

Para nuestro tema no hace falta definir el espacio autobiográfico, es suficiente limitarnos a entender a la autobiografía tal como lo hacía el mismo Dilthey en sus textos: como un discurso en primera persona acerca del desarrollo de la propia vida, sus etapas decisivas y el sentido general que le atribuye su autor o autora. Hoy, dicho sea de paso, no necesariamente pensamos en la autobiografía como discurso en primera persona —como tampoco ya lo había sido, entre muchas otras, la de Vico— ya que también podemos encontrar ejemplos en la prosa contemporánea en los que esto no tiene lugar, pero también se deben tener en cuenta los llamados *ghostwriters*, frente a los cuales la fidelidad del testimonio puede ponerse con mayor razón en duda. A esto se agrega la autobiografía apócrifa o escrita por otro u otra, incluso muchos siglos después, como el *Yó, Claudio* de Robert Graves o las *Memorias de Adriano* de Marguerite Yourcenar.

I 301

Dilthey mismo debe considerarse no solo como filósofo sino también como historiador y particularmente como autor de biografías; la más célebre es la monumental y nunca concluida del todo de Schleiermacher, así como las de Hegel, Goethe, Hölderlin, Novalis, etc. De modo que su concepción de las bases del conocimiento histórico se nutre también de su práctica historiográfica. Cabe mencionar que, si bien es cierto que no ha escrito él mismo sistemáticamente una autobiografía, muchos de sus escritos contienen fragmentos que pueden considerarse como formando parte del género y permiten una reconstrucción de sus principales inquietudes intelectuales (Dilthey 1982: 3 y ss.).

Los esbozos teóricos de Dilthey han tenido un fuerte impacto en los procesos de formación de textos de filósofos del siglo XX tan disímiles como Husserl, Heidegger, Collingwood, Ortega, Carnap o Gadamer, para citar los más conocidos. Según Ortega, Dilthey es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX aunque, a pesar de su afinidad, lamentablemente haberlo descubierto tardíamente (Ortega y Gasset 1965: 135). También hay una línea poco explorada de su influencia en el pensamiento de G. H. Mead.

Los escritos de Dilthey se presentan, aún en aquellas obras que pudo concluir, como esbozos no acabados de un pensamiento en desarrollo que no teme atribuir el carácter de provisoriedad a sus propias reflexiones. A pesar de ello, ellas han servido como fuente de inspiración de numerosas teorías.

La centralidad que adquiere la autobiografía como modelo de la comprensión histórica corresponde a la etapa madura del pensamiento filosófico del autor, quizás como sugiere Jaeger ya bajo la influencia de Misch (Jaeger 1995: 119 y ss.). Suelen distinguirse dos grandes fases en la evolución de su trayectoria intelectual. La preocupación de Dilthey desde el comienzo es la delimitación del campo de estudios de las ciencias naturales frente a lo que denomina “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*), término que entiende como traducción y a la vez respuesta a la “logic of the moral sciences” de Stuart Mill (Stuart Mill 1882: 1013 y ss.) y que hoy entendemos por ciencias humanas y sociales. Un proyecto de fundamentación que desde sus primeros escritos aparece bajo el título de una “crítica de la razón histórica”. El título es significativo porque muestra a la vez la continuidad y la ruptura con el proyecto kantiano, para quien esto no sería sino un oxímoron.

En lo que sigue¹, quisiera revisar y analizar tres presuntas antinomias no resueltas a las que conduciría el pensamiento de Dilthey y que tendrían que ver en parte con la evolución de su teoría filosófica. La primera (1) concierne a la identificación de su pensamiento con una forma de historicismo y, por lo tanto, a pesar de las intenciones del autor, con un relativismo que amenazaría con erosionar su propio punto de vista. Al menos este es uno de los reproches atribuidos por Gadamer, cuya exposición y crítica de la obra de Dilthey ha sido la más influyente en las últimas décadas. Me propongo mostrar que esta crítica no da en el blanco. Dilthey lleva a cabo una transformación del proyecto kantiano que, entre otras cosas, confronta al relativismo que comienza a insinuarse cada vez más en su época a la vez que da cuenta de la ineludible condicionalidad temporal del conocimiento, fines y valores presentes en toda acción humana. La segunda (2) antinomia ha pasado desapercibida en la recepción de las principales ideas del autor. Con esto me refiero a la aparente incompatibilidad de la postulación de la auto-

¹ Las citas de Dilthey han sido traducidas en todos los casos por mí del original alemán.

biografía como paradigma de la escritura histórica y a la vez el hacer suyo el *dictum* de Schleiermacher, según el cual, de lo que se trata es de entender a un autor mejor que él mismo. Esta aparente incongruencia puede entenderse, como veremos, en la medida en que la noción de vivencia constituye el suelo común tanto del texto autobiográfico como de su comprensión por parte del lector. En tercer lugar (3), exploro lo que, desde el punto de vista de la discusión contemporánea en torno a la teoría histórica, y particularmente al narrativismo, resulta paradójico en la concepción de Dilthey de la historiografía. Me refiero a la delimitación de la historia frente a la ficción literaria. Sin abandonar la necesidad de postular para la escritura histórica una ineludible pretensión de verdad, la literatura produce un aporte significativo para la comprensión del mundo real y no constituye para Dilthey una mera variación imaginaria de lo sucedido, sino que implica un proceso de abstracción y construcción que nos acerca a la esencia de lo acontecido y por lo tanto hace posible una ampliación cognitiva.

Suele caracterizarse la evolución del pensamiento de Dilthey —y este esquema se encuentra también en la exposición de la teoría diltheyana por parte de Gadamer en *Verdad y Método* (1960: 205 y ss.)— como el pasaje de una etapa psicologista a una etapa hermenéutica, en la que esta última se convertiría en el método dominante que presidiría las “Ciencias del Espíritu”.² Creo que este esquema debe ser revisado y que resulta más adecuado hablar de un primer período para lo que el autor llama una psicología descriptiva o analítica en oposición a una psicología empírica —que por cierto estaba más cercana a la fenomenología de Husserl que aún no conocía— que serviría de base a las ciencias humanas y sociales, un estadio que puede calificarse mejor como “vitalista”, en la medida en que el concepto de vida y de vivencia pasan a un primer plano. Pero a fin de distinguir su filosofía

I 303

² También, dicho sea de paso, la ubicación del pensamiento de Dilthey —como suele hacerse— en una historia lineal de la hermenéutica debería ser revisada. A pesar del importante papel que esta tiene por cierto en su pensamiento tardío, ella en ningún caso es asumida como procedimiento fundante de las ciencias humanas o sociales. En efecto, hacia el final de su texto más importante y conocido al respecto: *El surgimiento de la hermenéutica* de 1910, lo que propone el autor es más bien considerarla una doctrina que debe ser incorporada en el marco de la “teoría del conocimiento, de la lógica y de la metodología (*Methodenlehre*) de las ciencias del espíritu” (Dilthey 1982: 331). Tampoco la autorreflexión se basa en un procedimiento central o exclusivamente hermenéutico, en todo caso esta se aplica más al lector que al autor de una autobiografía (acerca de la epistemología de Dilthey y su relación con las disciplinas científicas de la época véase el trabajo de Kühne Bertram 2016: 240 y ss.). La lógica inductiva es para Dilthey un método común tanto para las ciencias naturales como para las humanas (Lessing 2016: 44 y ss.).

de la de Nietzsche o de Bergson resulta más conveniente hablar aquí de un “vitalismo histórico”.

En efecto, la categoría de vida –uno de los componentes de la noción de autobiografía– puede ser abordada desde múltiples perspectivas, todas ellas relacionadas entre sí. Me refiero a una perspectiva biológica, psicológica, metafísica y, como es el caso que analizaremos, principalmente histórica, aunque el componente biológico no representa un factor secundario para la visión diltheyana del individuo como un ser “psicofísico”.

Desde el comienzo el proyecto que Dilthey denominó una “crítica de la razón histórica” tenía como objetivo reconciliar el punto de vista irreductible del individuo, en tanto protagonista y testigo de los acontecimientos que constituyen el entorno de su vida –descuidado tanto por las metafísicas de la historia de Kant y Hegel como por el positivismo de Comte y reivindicado por la Escuela Histórica y el romanticismo como reacción al árido racionalismo de la Ilustración– precisamente con el universalismo de las primeras sin el cual las acciones y pasiones, así como el sentido de sus vidas resultan ininteligibles.

El problema que Dilthey se propone resolver es la comprensión de la relación entre el individuo y su condición histórica que, para las visiones idealistas del mismo modo que para el romanticismo de la Escuela Histórica, se presentaba como un vínculo externo. Mientras que, para las primeras, la historia solo ofrece condiciones para que las disposiciones naturales (*Naturanlagen*) puedan desarrollarse, para el romanticismo de la Escuela Histórica se trataba de reivindicar la singularidad única del individuo, tal como se manifiesta con claridad en la idea de “genio” que trascendería las circunstancias de su condicionalidad histórica y parece no hacerse comprensible mediante una explicación meramente causal –idea de la que por cierto Dilthey no reniega.

4

El punto de partida en la “construcción” o “formación” (*Aufbau*) del mundo histórico es, precisamente, el carácter irreductible de la perspectiva de la primera persona. Esto lo diferencia tanto del abordaje usual del historiador –cuyos textos están constituidos por un discurso en tercera persona y describen acontecimientos y procesos colectivos en los que el individuo en todo caso se inscribe de manera más o menos anónima y que tienen su eje fuera de él– como de las filosofías de la historia del Idealismo y Romanticismo alemán, ambas, como hemos mencionado, criticadas por el autor.

La antinomia en las que se habría enredado su pensamiento según Gadamer concierne a las dificultades que trae consigo el “historicismo”. En efecto, la absoluta condicionalidad de la situación histórica en la que se encuentra tanto el historiador como el autor de una biografía o autobiografía es la perspectiva anclada a su posición en el continuo temporal histórico y es ella la que hace posible su abordaje al mismo tiempo que la limita. Según Gadamer, Dilthey no solo no habría logrado la buscada simbiosis entre el universalismo de la Ilustración y el dar cuenta del carácter único de la individualidad reivindicada por la tradición de la Escuela Histórica, sino que ambos polos se encontrarían en su obra en una tensión irreconciliable. Dilthey habría caído en las “aporías del historicismo” al afirmar la disolución del hombre en su radical historicidad y postular a la vez, inconsecuentemente, la universalidad que habilitaría su comprensión (Gadamer 1960: 205 y ss., 218 y ss.).³ Esta última implicaría un presunto “cartesianismo” en la teoría diltheyana que haría posible una comprensión plena del sentido de las acciones de los protagonistas históricos, más allá del anclaje temporal, y por lo tanto contingente, del aparato conceptual con que se pretende abordarlos.⁴ Esta recepción y crítica de la concepción de Dilthey del saber histórico debe ser revisada por varias razones.

Ante todo, cabe aclarar qué debe entenderse aquí por “historicismo”, dado que es una palabra multívoca y tampoco en Gadamer encontramos una definición. Creo que es posible diferenciar, en forma sumaria y confesadamente simplista, al menos tres sentidos.

En primer lugar, se denomina así una determinada escuela de pensamiento que tiene sus raíces en la Escuela Histórica del Derecho, ya sea, por un lado, en teóricos del derecho como Savigny o en historiadores como Ranke –por citar los más conocidos– y, por el otro, una determinada corriente de pensamiento, situada geográfica e históricamente.

En segundo lugar, desde un punto de vista epistemológico, el historicismo es asociado a una concepción que sostiene la relatividad de todo

³ Son varios los autores que han llamado la atención desde distintos puntos de vista al carácter sesgado de algunos aspectos de la crítica de Gadamer. Véase por ejemplo Bollnow (1980: 423-425), algo que en parte incluso el mismo Grondin admite (2003: 115).

⁴ Según Gadamer, habría en Dilthey un ambiguo “cartesianismo no resuelto” (*ein unaufgelösten Cartesianismus*) que constituiría su punto de partida (1960: 224). Esto resulta difícil de sostener en vista a lo que Manfred Riedel caracteriza precisamente como una “desdogmatización del sujeto del conocimiento” en Dilthey (*Entdogmatisierung des Erkenntnisobjekts*) y su crítica a las filosofías que parten de una perspectiva del yo, en su magistral “Introducción” a su edición de *Der Aufbau der geschichtlichen Welt ...* (Riedel 1981: 45).

conocimiento debido a su condicionalidad frente al cambio histórico incesante que hace posible la formación de las ideas al mismo tiempo que las circunscribe frente a un futuro incierto, que en todo caso impide todo saber definitivo. Dicho sea de paso, encontramos un nuevo desarrollo o reivindicación posmoderna del mismo en el reciente “nuevo historicismo” norteamericano.⁵

Más allá de su crítica a las metafísicas de la historia, desde el punto de vista epistemológico lo común a estas distintas versiones es el problema del relativismo.

En tercer lugar, cabe mencionar que la palabra historicismo también ha sido utilizada por otros autores como Popper en un sentido completamente contrario, como una concepción del decurso histórico regido por leyes cuyos resultados por lo tanto pueden predecirse (Popper 1961: 17 y ss.). Pero esta última acepción del término no concierne al tema que nos ocupa.

Todo parece indicar que la crítica de Gadamer al presunto historicismo de Dilthey se refiere a la segunda acepción del término que hemos diferenciado y en este sentido asume *un carácter anacrónico*, dado que, si bien Dilthey retoma argumentos de la historiografía de Droysen y particularmente de Ranke acerca del valor del individuo y el rechazo de toda teleología o construcción especulativa del devenir histórico, tal como se presentan en Kant y en Hegel o en el mismo Herder, sus ideas centrales están dirigidas desde el comienzo más bien a la *superación del relativismo* de la Escuela Histórica. En efecto, el problema de Dilthey no es el historicismo, una palabra que *no aparece siquiera en sus escritos*, si bien el origen de la expresión es anterior. El llamado “historicismo” se convierte en un tema central de discusión para la generación siguiente y en particular la de Gadamer, en torno al libro de Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, de 1936 (Meinecke 1943), texto polémico en la medida en que su hilo conductor no solo pretende reconstruir el origen y evolución de una idea sino también reivindicar una forma de nacionalismo cultural alemán.⁶ Es cierto que es posible rastrear

306 |

⁵ Para una historia del historicismo y un análisis de sus principales teorías, véase: Hamilton 1996. El autor sigue en líneas generales un hilo conductor inspirado en Gadamer, pero en el capítulo dedicado a Dilthey reconoce que su “vitalismo” remite a una naturaleza humana común que no depende de circunstancias históricas particulares y hace posible la comprensión del pasado (81 y ss.).

⁶ Ya Karl Heussi, al comienzo de su libro de 1932 sobre “la crisis del historicismo”, había llamado la atención sobre un texto anterior de Meinecke de 1928 en el que ya utilizaba el término, y acerca de que la multívoca noción de historicismo y las controversias que suscitó aparecen en el escenario de la discusión recién en los últimos treinta años anteriores, o sea en una época posterior a la muerte de Dilthey (Heussi 1932: 2 y ss.).

en la obra de Dilthey elementos de una idealización de la cultura alemana, principalmente en su visión de autores que van de Leibniz a Schleiermacher, pasando por Kant y Hegel, pero también lo es que el camino que emprende conduce en una dirección diferente a la de Meinecke, ya que no puede separarse en todos los casos precisamente de la valoración del universalismo presente en las obras de la tradición estudiada y reivindicada.

5

Para Dilthey, el hombre se define y su personalidad se construye de modo inseparable de las circunstancias históricas que le toca vivir en el marco de instituciones políticas y culturales cambiantes. En ese sentido, su obra tardía se encuentra cada vez más cercana a Hegel que a Kant. La secularización del concepto hegeliano de “espíritu objetivo” se da en el contexto de un cambio histórico que los contemporáneos, entre ellos Nietzsche, percibieron como una crisis profunda con la caída de tradiciones, creencias religiosas y formas de legitimación del poder en una sociedad en proceso acelerado de industrialización y conflicto social. Pero eso no conduce en Dilthey, a diferencia del último, a un rechazo radical de esa misma tradición o a un relativismo o “historicismo” radical.⁷ En esto es fiel al kantismo – como veremos– de su programa de una “crítica de la razón histórica” que tampoco conduce a tomar al cambio histórico como lo absoluto mismo, sino a explorar las condiciones subjetivas de su “vivencia”. Las situaciones históricas son cambiantes y también lo son el sentido, los valores y los fines que los individuos atribuyen a sus actos, pero lo que no cambia es el hecho de que en toda época les atribuyan precisamente sentido, estructura, valor, etc. Estos conceptos a los que Dilthey se niega a atribuir el carácter de categorías trascendentales y por lo tanto atemporales, no son meros esquemas formales, ya que también está presente en su concepción cierta noción de progreso o evolución, no por cierto pensada como una lógica implacable inmanente al proceso histórico mismo como en Hegel, pero sí comparte con este la idea de un posible desarrollo formativo que amplía y libera a la conciencia humana de los horizontes particulares en los que se encuentra anclada. Algo que el mismo Gadamer reconoce al caracterizar la filosofía de Dilthey como una “ilustración histórica” (1960: 226).

I 307

⁷ Uno de los méritos del original y documentado libro de Jaeger es haber mostrado que el pensamiento de Dilthey se encuentra situado frente a la crisis de su tiempo en las antípodas del de Nietzsche (Jaeger 1995: 34 y ss.).

El hecho de que los individuos experimenten lo sucedido en su triple dimensión cognitiva, afectiva y volitiva, tal como entiende Dilthey la experiencia vivencial, es algo que trasciende el transcurrir mismo y permite ser comprendido por otros individuos en circunstancias históricas diferentes. El “relativismo” que implica el cambio histórico no es para el autor una limitación sino una “liberación” en la medida que nos permite comparar nuestra situación histórica con otras y hacernos conscientes tanto de sus limitaciones como de su contingencia y universalidad latente. También el “comprender” progresa y esto no conduce necesariamente al relativismo sino a una concepción evolutiva del saber histórico.

Para nuestro tema resulta significativo que Gadamer vea una inconsecuencia en el valor que Dilthey asigna a la autobiografía y a la biografía, que considera géneros menores de la empresa historiográfica, dado que no se entendería de qué modo pueda darse la transición de la “experiencia de vida del individuo” (*Lebenserfahrung des Individuums*) a un “nexo histórico (*geschichtlicher Zusammenhang*) que ya nadie puede vivenciar o experimentar” (Gadamer 1960: 210).

Esta afirmación concierne a lo que entendemos por historia. Es cierto que, por ejemplo, la tasa de crecimiento de la población o los movimientos estratégicos de una batalla no pueden ser captados en su especificidad por la conciencia singular de los contemporáneos. Esto no significa que sus consecuencias no afecten de modo directo o indirecto a los sujetos que se encuentran bajo esas circunstancias. Más aún, si la historia, incluso cuando sea entendida como una serie de acontecimientos colectivos o de “masas”, no tuviese un impacto en la vida y por lo tanto en las experiencias de quienes están inmersos en ella, resultaría difícil sino imposible reconstruir su sentido. Aun cuando el historiador deba recurrir a archivos, informes, periódicos, restos, huellas, etc., para reconstruir el modo de vida de épocas lejanas en el pasado, nada puede reemplazar el valor de un documento en el que consta el modo en que los contemporáneos se entendían a sí mismos. El valor del testimonio y la experiencia personal para la comprensión de una época se redescubre actualmente en los desarrollos de la microhistoria o como sucede en el caso, por ejemplo, de la inclasificable biografía de Menocchio (Ginzburg 1981).

El hecho de que tanto el cambio como la continuidad histórica no se agotan ni pueden comprenderse solamente sobre la base del modo en que los individuos procesan y tratan de comprender las circunstancias vividas, no significa que su autocomprensión no resulte una fuente ineludible para el historiador cuando sea posible acceder a ella o recrearla.

En la hermenéutica de Gadamer, la perspectiva de la primera persona desaparece para dar lugar a una noción de “historicidad” que forma parte de una ontología del comprender mismo inspirada en Heidegger, pero a

Dilthey lo que le interesa es la historia empírica, aquella de la que se ocupan los historiadores y que configura la trayectoria de vida de los individuos. El círculo hermenéutico tal como lo entiende Gadamer, en el que estamos ya siempre inmersos, parece conducir en todo caso a una forma de historicismo más radical que el que podría atribuirse a Dilthey.⁸

En cuanto al reproche de un velado cartesianismo (Gadamer 1960: 224) resulta más extraño aun, teniendo en cuenta que para Dilthey entender no es nunca entender del todo. Su concepción de la comprensión se aleja del paradigma de la evidencia matemática y se encuentra mucho más cercana al modo en que se nos muestra el mundo en la poesía, el drama o la literatura en general. En este sentido, la concepción de la vida anímica en Dilthey está más cercana a Freud que a Descartes. Gadamer parece confundir la perspectiva de la primera persona con una concepción cartesiana de la subjetividad, mientras que en Dilthey el sujeto es corporal, sometido a condiciones empíricas y falible. Por otra parte, la certeza subjetiva no es asimilada por el autor a la verdad de su contenido. Lo que Dilthey sí tiene en común con Descartes –y esto no aparece en la crítica de Gadamer– no es la autotransparencia del sujeto en la conciencia de sí sino, mediante la noción de “vivencia”, el acceso directo del individuo a su mundo interior –si bien opaco y condicionado por su cuerpo y condiciones externas– independientemente de su posible correspondencia con algo real.

Lo interesante del proyecto de Dilthey –y menciono la palabra proyecto porque su pensamiento se encuentra siempre en camino, a través de una serie de esbozos retomados– consiste precisamente en mostrar que el proceso histórico en sus distintos aspectos no es algo exterior y ajeno a la persona, sino que resulta constitutivo de su formación y modo de pensar.

I 309

⁸ Acerca de la discusión e interpretación de Dilthey por parte de Gadamer en diversos textos, véanse las interesantes observaciones de Nelson (2022: 248-251). Para una presentación del debate en torno a las objeciones de historicismo a la hermenéutica de Gadamer y su noción de la “historicidad de la comprensión” – y una defensa – véase el libro de Osman Bilen (2000: esp. 149 y ss.). Con todo, la controversia sigue abierta y en todo caso algunos de los conceptos propuestos por Gadamer como el de “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) no deja de ser más que una metáfora que debería ser aclarada y que no posee más precisión que el denunciado concepto de empatía. Este último, desacreditado durante mucho tiempo particularmente en el ámbito anglosajón (véase, por ejemplo, Abel 1948: 211 y ss.) no deja de describir un hecho, cuya teoría podrá cuestionarse o reformularse. No cabe duda de que nos conmovemos con el dolor y la alegría de otros y esa capacidad empática, además, forma parte constitutiva de la experiencia estética. En Dilthey, dicho sea de paso, la empatía no es otra cosa que un principio heurístico que debe completarse, en el caso de la historia y otras ciencias, con el método inductivo, comparativo, etc.

Para comprender esto es necesario examinar el modo en que Dilthey concibe el curso del recorrido de una vida al mismo tiempo que su posible reconstrucción, tanto desde la perspectiva del sujeto mismo, como por parte de una narración biográfica.

6

Un dilema ha pasado desapercibido en la exégesis de los textos del autor, a saber, la postulación de la autobiografía como modelo historiográfico y a la vez el *dictum* de Schleiermacher que Dilthey hace suyo acerca de que el objetivo de la hermenéutica es entender al autor mejor que él mismo. En una primera aproximación se trataría de una contradicción, que ambos aspectos resulten compatibles en la concepción diltheyana tiene que ver con el modo en que el autor concibe la escritura autobiográfica y su interpretación.

310 | Cuando de lo que se trata es de estudiar empíricamente la inseparabilidad de la persona y su circunstancia histórica, sin duda el género más significativo es precisamente la autobiografía. Como señalamos anteriormente, Dilthey es el autor de una serie de biografías, pero el concebir a la autobiografía como paradigma de escritura histórica corresponde al período tardío de su pensamiento debido a la confluencia de la ampliación de su filosofía de la “vivencia” por un lado, como, probablemente, –como hemos mencionado ya– a la influencia de Georg Misch. Este, además de ser el autor de una monumental historia de la autobiografía aún no superada, ha retomado y profundizado ideas de su maestro en su intervención en la discusión filosófica posterior a la muerte de Dilthey pero que ya había comenzado a esbozar en vida del autor (Misch 1931). Pero también es cierto que el paradigma autobiográfico resulta totalmente consecuente con la visión diltheyana de la subjetividad.

Cabe señalar, ante todo, que el hecho de que Dilthey se aparte del modelo de lo introspectivo en su concepción de la autobiografía, resulta decisivo (Dilthey 1981: 310). No es en la intimidad del fuero interno que el individuo logra comprenderse a sí mismo sino saliendo de él y dirigiéndose al mundo, estudiando vidas ajenas, leyendo textos históricos y literarios, en el diálogo del yo y el tú, apropiándose de la cultura y los conceptos de su “espíritu objetivo” (*objektiver Geist*).

La influencia de la relectura de Hegel, desde una perspectiva en la que resulta depurado de su trasfondo lógico-especulativo del mismo modo que de la noción de un “espíritu absoluto” intemporal, no puede ser pasada por alto en la evaluación de su filosofía tardía. El prototipo de la autobiografía

no lo constituyen para Dilthey los célebres textos de Rousseau sino los de Goethe y particularmente *Poesía y verdad* (Jaeger 1995: 51 y ss.), un autor para el que también cabe aplicar, aunque en forma modificada, la sentencia de Hegel: el sentido de su vida tal como él mismo la entendió, es su tiempo captado en poesía y prosa.

Que el individuo no pueda simplemente deducirse como efecto causal de las circunstancias no significa que pueda separarse de ellas, de su formación familiar, religiosa o intelectual, así como del modo en que se concibe a sí mismo en relación con las tradiciones, costumbres e ideas dominantes al perseguir determinados fines y el significado y valor que otorga a sus acciones. La vida es entendida por Dilthey como formando parte de una “conexión efectual” (*Wirkungszusammenhang*) y esto debe entenderse tanto en su dimensión sincrónica como diacrónica, o sea para el autor en tanto miembro contemporáneo de una cultura y sociedad dadas como formando parte de una “generación” determinada.

Como es sabido, Dilthey retoma de Vico el principio *verum ipsum factum* y lo convierte en una clave gnoseológica que encaja muy bien con su noción de “vivencia” (*Erlebnis*). En efecto, el modelo del conocimiento no es para él el sujeto contemplativo sino el sujeto agente en tanto sujeto biológico. Al diseñar la noción de “vivencia” Dilthey rompe con la tradición del intelectualismo cartesiano que según él habría llegado hasta Kant y Hegel. Pero a la vez conserva de esta tradición el anclaje de una forma de certeza inmediata. Por un lado, la noción de vivencia hace alusión a un acceso prerreflexivo, directo a lo que está sucediendo y me está sucediendo, y esto no solo en cuanto al contenido material de lo vivido sino también a su trasfondo emocional y volitivo, que Dilthey denomina *Innesein* o luego, *Innewerden*. Pero, por otro lado, lo que la tradición moderna llama reflexión *adquire en Dilthey un espesor temporal*. El sujeto actúa y sabe de modo inmediato que está actuando, pero también reflexiona retrospectivamente acerca del sentido de sus acciones y preocupaciones. Lo que Dilthey entiende por “autorreflexión” (*Selbstbesinnung*) no consiste en una forma atemporal de apercepción, en ella interviene decisivamente la memoria y se refiere más bien a un examen que pasa revista a una secuencia de vivencias que se van estructurando en torno a las categorías de “significado” (*Bedeutung*), “estructura” (*Struktur*) y “fin” (*Zweck*). El sujeto está sumergido en su vida y a la vez la piensa. Cabe señalar que este tipo de acción intelectual –que puede considerarse una suerte de deliberación retrospectiva– está en el origen tanto de la comprensión de la identidad personal propia como de la tarea del historiador. La elección del término “deliberación” en este contexto hace alusión a la *προαίρεσις* aristotélica, con la que creemos tiene cierta afinidad. La diferencia radica en tres factores fundamentales: mientras esta última se realiza en vista al futuro, en

I 311

la reflexión retrospectiva el sujeto evalúa las decisiones y consecuencias de su vida pasada, aunque también con una mirada hacia la acción pendiente y los fines proyectados en esas circunstancias. En segundo lugar, obviamente esas decisiones no pueden modificarse en el presente y para entenderlas necesita compararlas con otras posibilidades de vida alternativas propias y ajenas. En tercer lugar, a diferencia del sujeto que vivía en su propio pasado, el actual conoce ya los resultados de sus acciones transcurridas. En ese sentido el individuo se sitúa con respecto a sí mismo al igual que un tercero, ya que necesita conocer a través de posibles diálogos con contemporáneos, miembros de generaciones anteriores y múltiples lecturas, el significado cabal de las circunstancias que han tenido lugar y formado parte de su vida.

La autobiografía es en ese sentido una continuación de la deliberación retrospectiva puesta en el contexto más amplio de la duración de una vida. Es esta forma de conciencia de sí en el tiempo que aparece expuesta en la autobiografía la que es calificada por Dilthey de “célula originaria de la historia” (*die Urzelle der Geschichte*) (Dilthey 1981: 304) y se constituye para él en modelo de la comprensión histórica. El yo que aparece en la escritura en primera persona de una autobiografía siempre está dirigido, como en la correspondencia, a un diálogo con el tú de un lector o lectora imaginarios.

312 | Pero para hacer plausible que la autobiografía sea presentada como paradigma historiográfico es necesario considerar el modo en que es concebido por el autor el pasaje de la perspectiva de la primera persona, o sea de la “vivencia”, a la tercera persona que caracteriza la prosa de una narración historiográfica. *Entre la autobiografía y la historia se sitúa la biografía.* La idea de Schleiermacher, que Dilthey comparte, acerca de que es posible o necesario entender a un autor mejor que él mismo, parece a primera vista poner en cuestión el papel central que asume en Dilthey la escritura autobiográfica. Sin embargo, esta contradicción es solo aparente. En primer lugar, la escritura autobiográfica y el modo en que un autor presenta lo que considera los hechos más relevantes de su vida nos permite a través de su lectura un acceso directo e irremplazable, aún con sus omisiones y enmascaramientos posibles, a la comprensión de lo que acontece en tanto le acontece.

El historiador, y en particular el biógrafo, no puede sino comparar esa versión con otras fuentes, testimonios y datos, además de estudiar los hechos desde una perspectiva posterior en la que sus resultados no podían ser vislumbrados por el protagonista mismo. Pero mediante su investigación el historiador o el biógrafo *también llevan a cabo un acto de autocomprensión* –y en esto radica la originalidad de la propuesta de Dilthey frente a la teoría histórica contemporánea– que los involucra y que hace posible una mejor comprensión de sí mismos frente a personajes con los que pueden identificarse, o distanciarse, o en todo caso evaluar posibilidades de lo humano que

no pueden dejar de comparar con posibilidades de la propia vida: “Todas las preguntas últimas acerca del valor de la historia tienen en última instancia su solución en el hecho de que el hombre se reconoce a sí mismo en ella” (Dilthey 1981: 310).

El biógrafo, en tanto historiador de una vida, puede entender al autor mejor que sí mismo porque en el modelo de la comprensión de Dilthey no cuenta solo con documentos, datos contextuales y el conocimiento de casos análogos, así como de las consecuencias de acciones, sino que al hacerlo también entiende algo que le es propio. Se trata de una proyección analógica y empática tan difícil de definir como de prescindir cuando de lo que se trata es de entender otra subjetividad.

Con todo, la trasposición del modelo autobiográfico a la historia colectiva no implica desconocer sus diferencias. Los supuestos comunes entre la autobiografía y el relato histórico son la continuidad, la unidad y la identidad de un sujeto en el tiempo, además de la conexión de sentido entre sus partes que en el caso del individuo resultan convincentes. Pero en cuanto a naciones, instituciones u organizaciones sociales, los comienzos y los posibles finales, las continuidades y rupturas, las peripecias de su desarrollo obedecen a dinámicas intergeneracionales diferentes y no porque se haga necesario postular por parte del historiador un “sujeto” colectivo que Gadamer denomina “lógico” (Gadamer 1960: 211). Precisamente, es el pasaje de la perspectiva autobiográfica a la historia de pueblos y naciones lo que para Gadamer resulta un salto injustificado. Es que en la concepción de Dilthey del relato histórico, este aparece mediado por la biografía en la que se produce el pasaje a la tercera persona y la visión del individuo desde la perspectiva del otro y de los otros. Para Dilthey, ya el individuo es histórico en la medida en que se constituye socialmente en conformidad y tensión con los valores de la época a los que a su vez contribuye a transformar en los casos más notorios. El sujeto es entendido por Dilthey como una encrucijada, un punto de encuentro en transición (*Durchgangspunkt*) por el que transitan los fines, los valores y las pasiones formadas en el “*milieu*” de las instituciones y cambios sociales y políticos (Dilthey 1981: 310).

I 313

7

A pesar del carácter paradigmático que asume la autobiografía en cuanto a la comprensión del “sentido” de la vida propia por parte del sujeto mismo, tanto ella como la biografía no son entendidas por Dilthey como escritura historiográfica. Por el contrario, ambas son consideradas formas literarias y la última, si bien supera la perspectiva del actor

histórico mismo y convierte la autopresentación en un documento privilegiado, debe complementarse con otros testimonios, cartas, lecturas. etc. Tanto la autobiografía como la biografía son consideradas subsidiarias de las narraciones históricas propiamente dichas y complementadas por ellas.

Nuevamente nos topamos con una paradoja desde el punto de vista del debate de los últimos años en torno al narrativismo radical en la medida en que no resulta fácil ubicar a Dilthey en uno de los polos de la controversia. Es que para Dilthey la biografía, a pesar de su estructura literaria, no deja por ello de tener un referente objetivo al que permite comprender mejor. Con todo, su carácter poético en un sentido amplio no le impide diferenciar a la autobiografía de la ficción literaria.

Dilthey presenta el tiempo de la vida como un espacio prenarrativo en el que el individuo es concebido como un punto de inserción entre el tiempo del curso vital y el tiempo histórico. La exploración de la “vivencia”, tanto por parte del protagonista de una autobiografía como por parte de sus lectores, constituye para Dilthey un punto de partida insoslayable para la reconstrucción histórica siempre que el historiador pueda contar con ella como documento, pero también es consciente de sus limitaciones. Las narraciones históricas propiamente dichas requieren de otras categorías en la medida en que tengan una pretensión de científicidad.

314 |

La transición de la autobiografía a la representación del mundo histórico es concebida por Dilthey a la vez como una limitación y una emancipación de la perspectiva de la primera persona. Una limitación, porque el individuo solo logra captar aspectos o fragmentos de lo acontecido y, a la vez, como una liberación, en la medida en que la narración histórica permite ir más allá del punto de mira personal para ampliarlo y corregirlo, al mostrar el contexto de simultaneidad y de desarrollo de lo sucedido. A diferencia de Nietzsche, autor frente al que Dilthey se encuentra en las antípodas, el pasado, tal como se nos muestra en un logrado texto historiográfico, no representa una carga de la que deberíamos librarnos, sino que permite comprender mejor la propia vida, al mostrar la contingencia de su posición cronológica y localmente situada y verla solo como una forma posible de la condición humana.⁹

⁹ El modo en que Dilthey interpreta la visión de la historia en Nietzsche es discutible y se basa probablemente en el conocido segundo ensayo de sus *Unzeitgemäße Betrachtungen*, “Sobre las ventajas y desventajas de la historia para la vida” (Nietzsche 1979: 209-285). La interpretación de Dilthey de la visión nietzscheana de la historia podrá considerarse sesgada a la luz de los escritos posteriores de este, pero tampoco deja de ser comprensible tratándose de un autor que reniega a diferencia del primero –aunque en este caso con matices importantes, por

La historia nos hace libres en la medida en que nos eleva por encima de la condicionalidad del punto de vista que ha surgido a partir del curso de nuestra vida. Al mismo tiempo el significado [se vuelve] más inseguro. La deliberación retrospectiva (*Lebensbesinnung*) [nos da] profundidad, la historia [nos hace] libres (Dilthey 1981: 311).

Los conceptos de “valor” (*Wert*), significado (*Bedeutung*) y fin (*Zweck*) se conservan, pero se resignifican en el contexto de una temporalidad más amplia para cuya comprensión Dilthey agrega las categorías transindividuales de “esencia” (*Wesen*) y de “desarrollo” (*Entwicklung*), de las que no podemos ocuparnos aquí. Es en este contexto que se presenta la noción de “espíritu objetivo” (*objektiver Geist*), expresión que Dilthey toma de Hegel, depurándola de toda connotación metafísica para mentar el mundo histórico-político y las formas culturales en su modo contingente de existencia. Lo que Dilthey asume del legado hegeliano es principalmente el no ver a los individuos por un lado y a la sociedad de la que forman parte por el otro, sino el mostrar el enraizamiento de los sujetos en el plexo de las relaciones intersubjetivas y el “*milieu*” cultural que configuran sus concepciones de vida (Dilthey 1981: 304).¹⁰

8

I 315

A pesar de la centralidad que adopta la noción de vivencia, el paradigma introspectivo es claramente rechazado aun cuando de lo que se trata es de entender al individuo en su singularidad. En realidad, la misma noción de “vivencia” es ampliada en el sentido en que resulta constitutivo para la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo, no solo el diálogo con los contemporáneos y la visión retrospectiva de los hechos,

cierto—de la idea de progreso y de un avance de la cultura y de su carácter formativo. Pero de lo que no cabe duda es que esa ha sido la forma en que Dilthey leyó a Nietzsche: “Las cuestiones últimas acerca del valor de la historia encuentran en última instancia su solución por el hecho de que el hombre se conoce a sí mismo en ella. No es por la introspección que captamos la naturaleza humana. Este fue el inmenso error (*ungeheure Täuschung*) de Nietzsche. Por eso tampoco pudo captar el significado de la historia” (Dilthey 1981: 311, cursivas agregadas).

¹⁰ El concepto probablemente ha sido tomado por Dilthey de Comte y resulta interesante actualmente por varios motivos, uno de ellos es que constituye un antecedente de la noción de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y además proviene de la biología, de modo que resulta coherente con la visión “psicofísica” de la misma. Actualmente ha pasado a formar parte del vocabulario de la teoría ecológica. Sobre el origen del término véase el artículo de Jean François Braustein (1994: 561 y ss.).

sino también la toma de conciencia de las circunstancias y de la dinámica de los acontecimientos tal como solo puede presentarse en un texto historiográfico y en la lectura reflexiva de su elaboración e interpretación en la literatura y el arte.

El esquema caro a la hermenéutica desde al menos Schleiermacher, que consiste en entender las partes por el todo y a su vez el todo por las partes, es ampliado de un modo que recuerda más a la estrategia argumentativa de la relación todo-partes de la dialéctica de Hegel. En efecto, tanto la autobiografía como la biografía en general colocan a los episodios centrales de la vida de los individuos en una “conexión de vida” (*Lebenszusammenhang*) que se hace inteligible en la medida en que es integrada sincrónica y diacrónicamente en el marco de instituciones sociales y políticas en un proceso que abarca generaciones. No se trata solo de una relación todo-partes, sino que a su vez cada todo se integra como parte en una totalidad más amplia. El camino que va de la vivencia en primera persona al diálogo en segunda persona culmina en el relato plural de la narrativa histórica.¹¹

Al incluir en su noción de “espíritu objetivo” la esfera que Hegel atribuía al “espíritu absoluto”, el mundo del arte, como el de la religión y la filosofía, son incorporados como factores determinantes de la formación de la conciencia individual. Dilthey retoma en esto la dinámica de la “fenomenología” hegeliana, aunque sin la garantía de un “espíritu del mundo” (*Weltgeist*) ni una lógica metafísica inmanente.

316 |

No podemos tratar aquí la concepción que Dilthey propone de la relación entre la historiografía, la literatura y el arte en general, pero debemos constatar que tanto una como otra adoptan en su obra una función cognitiva.

Expresiones como “obra de arte científica” (*wissenschaftliches Kunstwerk*) resultan un oxímoron para nuestros oídos, pero Dilthey reserva esta expresión para el discurso propiamente historiográfico (1981: 310). El arte representa para él, como ya lo era para Aristóteles, una forma de idealización en la medida en que hace abstracción de las circunstancias singulares y azarosas de los personajes para mostrar rasgos universales de la acción y del carácter de sus protagonistas. Lo que no comparte con Aristóteles es la visión negativa acerca del discurso histórico. Este, por el contrario, se transforma en fundamental si de lo que se trata es de la autocomprensión

¹¹ Prefiero hablar de un relato plural porque es necesario diferenciar una descripción en tercera persona que caracteriza una narración literaria de un discurso historiográfico en el que también aparecen, por ejemplo, datos estadísticos o la etiología de la irrupción de una epidemia que no se refieren a sujetos agentes.

(*Selbstbesinnung*) de lo humano. La misma psicología descriptiva propuesta en la primera fase de su obra no puede concebirse como un tratado acerca de las facultades mentales universales sin ser complementada por un enfoque histórico, dado que recién este permite entender para Dilthey lo que el hombre es y llega a ser.

La narración, tanto histórica como literaria, busca desentrañar el “sentido” en parte insondable de lo vivido. Es la vida vivida la que da sentido a la narración y sus dispositivos y estrategias configurantes y no a la inversa.

Los dispositivos discursivos en sus diferentes formas científicas y literarias no residen para Dilthey en un limbo trascendental, sino que no son otra cosa que instrumentos conceptuales imperfectos que adquieren validez ellos mismos en la medida en que logran dar cuenta o hacer comprensible el misterio de la vida.

En consecuencia, la concepción de la historia que nos presenta el autor debe analizarse, por un lado, en el contexto de las discusiones filosóficas de la época. Cabe, entonces, preguntarse hasta qué punto el proyecto de una “crítica de la razón histórica” podía llevarse a cabo con los instrumentos conceptuales disponibles y si continúa siendo una tarea vigente. Por otro lado, algo que pasa desapercibido en la discusión en el marco de la teoría histórica contemporánea y que Dilthey tenía claro, es que la historia no solo nos ofrece un panorama de lo que sucedió y un intento de explicación, sino que en ella se muestran también rasgos esenciales de la naturaleza humana.

I 317

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, T.** (1948), “The operation called ‘Verstehen’”, *American Journal of Sociology*, 54(3): 211–218.
- Bilen, O.** (2000), *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics* (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy).
- Bollnow, O.** (1980), “Lebensphilosophie und Logik: Georg Misch und der Göttinger Kreis”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34(3): 423–440.
- Braustein, J. F.** (1994), *Le concept du milieu de Lamarck à Comte et aux positivismes*. URL = <https://www.academia.edu/40887401/Le_concept_de_milieu_de_Lamarck_%C3%A0_Comte_et_aux_positivismes> [Consultado el 19-4-2023].
- Caine, B.** (2010), *Biography and History* (Nueva York: Palgrave-Macmillan).
- Dilthey, W.** (1981), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Francfort del Meno: Suhrkamp).
- Dilthey, W.** (1982), “Die Entstehung der Hermeneutik”, en W. Dilthey (1982), *Gesam-*

melte Schriften, tomo V, Die Geistige Welt (Stuttgart: B. G. Teubner).

- Gadamer, H. G.** (1960), *Wahrheit und Methode* (Tubinga: J. C. B. Mohr).
- Ginzburg, C.** (1981), *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI* (Barcelona: Muchnik).
- Grondin, J.** (2003), *Introducción a Gadamer* (Barcelona: Herder).
- Hamilton, P.** (1996), *Historicism* (Londres: Routledge).
- Heussi, K.** (1932), *Die Krise des Historismus* (Tubinga: J. C. B. Mohr).
- Jaeger, M.** (1995), *Autobiographie und Geschichte: Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin* (Stuttgart-Weimar: L. Metzler).
- Jay, M.** (2005), *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme* (Berkeley: University of California Press).
- Kühne Bertram, G.** (2016), “Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, in der Philosophie Diltheys”, en C. Damböck y H.-U. Lessing (2016) (eds.), *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (Munich: Karl Alber, 225-250).
- Lessing, H. U.** (2016), “‘Empirie und nicht Empirismus’: Dilthey und John Stuart Mill”, en C. Damböck y H.-U. Lessing (2016) (eds.), *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (Munich: Karl Alber, 41-85).
- Meinecke, F.** (1943), *El historicismo y su génesis* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Misch, G.** (1907), *Geschichte der Autobiographie, tomo I* (Leipzig-Berlin: B. G. Teubner).
- Misch, G.** (1931), *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Nelson, E. S.** (2022), “Gadamer, Dilthey and the Aporias of Historical Enlightenment” en T. George y G. van der Heiden (2022) (eds.), *The Gadamerian Mind* (Londres-Nueva York: Routledge, 246-256).
- Nietzsche, F.** (1979), “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, en Nietzsche, F. (1979), *Unzeitgemässe Betrachtungen, [1873-1876], Werke I*, edición de K. Schlechta (Francfort del Meno-Viena-Berlín: Ullstein, 209-285).
- Ortega y Gasset, J.** (1965), *Kant, Hegel, Dilthey* (Madrid: Revista de Occidente).
- Popkin, J.** (2005), *History, Historians and Autobiography* (Chicago: Chicago University Press).
- Popper, K.** (1961), *La miseria del historicismo* (Madrid: Alianza Taurus).
- Ricoeur, P.** (1965), *De l'interprétation: essai sur Freud* (París: Éditions du Seuil).
- Ricoeur, P.** (1990), *Soi-même comme un autre* (París: Éditions du Seuil).
- Ricoeur, P.** (1995), *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* (París: Editions Esprit).
- Riedel, M.** (1981), *Einleitung*, en W. Dilthey (1981), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Francfort del Meno: Suhrkamp, 9-80).
- Stuart Mill, J.** (1882), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (Nueva York: Harper & Brothers).
- Traverso, E.** (2023), *Singular Pasts: The 'I' in Historiography* (Nueva York: Columbia University Press).

Winter, J. (2000), "The Generation of Memory: Reflections on the 'Memory Boom' in Contemporary Historical Studies", *Bulletin of the German Historical Institute*, 27: 69-92.

Recibido: 16-06-2023; aceptado: 26-09-2023

TRADUCCIONES

Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales de René Daumal

JUAN M. DARDÓN
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2023387

I 321

Introducción

El hombre no puede vivir sin fuego;
y no se hace fuego sin quemar algo.

Daumal

La traducción del ensayo que presentamos aquí, “Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales”,¹ forma parte de un largo estudio que realizamos desde hace años sobre esta obra. Lo cierto es que la perspectiva de Daumal sobre la cultura

¹ Título original: *Les limites du langage philosophique et les savoirs traditionnels*. Publicado en *Recherches philosophiques*, Tomo IV, pp. 209-231, 1933-1934. Aquí seguimos la versión de Daumal (1993).

hindú y su filosofía, junto con su aguda crítica de los modos de enseñanza y estudio filosófico en Occidente, lo convierten en un autor imprescindible y a la vez clave para pensar los modos del sincretismo intelectual en la primera mitad del siglo XX. Cuando esta obra marginal, fruto de un pensador marginal, comenzó a tener mayor repercusión en Latinoamérica, en la década de 1960, los procesos dictatoriales y la persecución cultural acallaron a todos los actores (editoriales, escritores, traductores) que quisieron hacer eco de su voz en nuestras latitudes. Nos ha parecido una cuenta pendiente conocer su pensamiento filosófico y el pensamiento ancestral con el que nos conecta a partir de su laborioso conocimiento de la lengua sánscrita y de la doctrina védica.

Para fundamentar nuestra posición procederemos en tres momentos. En el primero haremos una revisión de la biografía intelectual de René Daumal, a fin de comprender la densidad de su pensamiento. En el segundo momento pasaremos revista a sus ideas más conocidas respecto a la poética y filosofía del arte. Finalmente nos ocuparemos de indagar y exponer las nociones principales de su ensayo aquí compartido.

Biografía de un explorador interior

322 |

René Daumal (1908-1944) fue un intelectual, escritor, traductor del sánscrito y especialista en filosofía hindú. Al morir, a sus 36 años, contaba con una sola novela publicada, *La gran borrachera* (1938), y dejaba inconcluso el relato que mayor fama y atención le han valido: *El monte análogo* (1952). Dejó inconclusa también una gramática del sánscrito y, desperdigados, una sumatoria de ensayos, traducciones y prosas poéticas que aún hoy siguen encontrándose desmembrados y publicándose por editoriales diversas en Francia.

La trayectoria intelectual de Daumal es marcada por el eclecticismo y la precocidad. No dudamos de lo extraño que resulta desde la perspectiva académica estudiar la evolución de un pensamiento en el transcurso de solo dos o tres lustros. En su juventud desarrolló junto a sus compañeros de colegio (los futuros escritores Roger Gilbert-Lecomte, Roger Vailland y Robert Meyrat) una secta de experimentación poética y psicológica (heredera del simbolismo francés y del romanticismo alemán): *Los hermanos simplistas*.²

² Para la reconstrucción de su vida seguimos en parte “René Daumal: Resumen de su vida” en Daumal (1972). Dicho texto fue preparado por Daumal para su médico y publicado póstumamente.

Posteriormente se trasladó a París para continuar con sus estudios. De 1925 a 1927 es pupilo en el Liceo Henri-IV. Es discípulo del filósofo, profesor y periodista Émile-Auguste Chartier (más conocido como Alain), un célebre admirador de la obra de Alfred Jarry. Daumal es también condiscípulo de Simone Weil, con la que mantendrá algunos intercambios con respecto al sánscrito —que él aprende de modo autodidacta—.

Junto a sus compañeros de adolescencia y con la incorporación de André Rolland de Renéville fundó la revista *Le Grand Jeu* (1928), mediante la cual se vinculó al movimiento dirigido por André Breton: los aportes a la revista de Robert Desnos, Roger Vitrac, Philippe Soupault y Georges Ribemont-Dessaignes, figuras centrales del surrealismo, evidencian sus coincidencias. Sin embargo, “El juicio al *Gran Juego*” por cargos de esoterismo y conservadurismo, desarrollado por Breton en lo que se conoce como la *Crisis del '29* (donde se expulsó entre otros a Antonin Artaud), distanció a ambos grupos definitivamente.³ Daumal es uno de los escritores atacados y a la vez invitados a sumarse al movimiento de vanguardia en el *Segundo Manifiesto Surrealista* (Breton 2000: 70). En respuesta publica dos textos: “Carta abierta a André Bretón sobre las relaciones entre el surrealismo y el Gran Juego” y “Nerval el nictálope” (1930), que marcan un frente alineado de oposición, defendiendo las antiguas tradiciones esotéricas, vindicando el imaginario simbolista y sobre todo rescatando las experiencias grupales con el sueño de la mano de Robert Meyrat.

I 323

Tenga cuidado, André Breton, de no figurar más adelante en los manuales de historia literaria, mientras que si nosotros aspiráramos a algún honor, sería el de quedar inscritos para la posteridad en la historia de los cataclismos.⁴

Es a partir de este período que Daumal profundiza su estudio del sánscrito. Hacia 1930 conoce a Alexandre y Jeanne de Salzmann, quienes lo introducen en la escuela del *Cuarto Camino* de Gueorgui Ivánovich Gurdjieff (Pauwels 1954: 678). Avanza también en el estudio de las doctrinas esotéricas con la obra de René Guénon, a quien prologa y reseña.

Para 1932 ya *El Gran Juego* pasa de estar en crisis a desmembrarse categóricamente por diferencias ideológicas, personales y espirituales. Daumal es agregado de prensa del bailarín hindú Uday Shankar desde finales de

³ Para un seguimiento detallado del “Proceso al Gran Juego” véase Nadeau (2008: 89-90).

⁴ Título original: “Lettre ouverte á André Bretón sur les rapports du Surréalisme et du Grand Jeu”, *Le Grand Jeu* III, otoño 1930, pp. 76-83; compilada en Daumal (2019: 153-159). Hay versión en castellano en Daumal (2000).

noviembre hasta principios de marzo de 1933, durante su viaje a los Estados Unidos. Esto le permite un contacto cercano con la cultura teatral de la India. Se instala en Ginebra hacia 1934 y colabora regularmente con *La Nouvelle Revue Française* que publica en mayo el ensayo “El no dualismo de Spinoza” (escrito antes de su viaje). Su gran admiración por Alfred Jerry hará que Daumal escriba diferentes escritos ‘patafísicos’ publicados por la revista *Bifur*, por N.R.F. y por el *Collège de 'Pataphysique*, y que Jerry intervenga como personaje de su novela *La gran borrachera* (1938). Con tono humorístico, la novela presenta mediante la metáfora de la sed una crítica de los engranajes e intereses de la cultura francesa para un hombre que se ha desprendido de su ego.

Solicitado por Paul Paulhan, Daumal declara “no saber más escribir poemas”. Continúa el estudio del sánscrito y comienza a redactar un *Tratado de gramática y poética sánscritas*, que perfeccionará a lo largo de toda su vida. En 1936, aparece su único poemario publicado, *El Contra-Cielo*, que había obtenido el premio Jacques Doucet el año anterior, gracias a un jurado integrado por André Gide, Paul Valéry y Jean Giraudoux. Publica en *Mesures* “Los poderes de la palabra en la poética hindú” (1938), uno de sus ensayos más renombrados. Hacia 1939 se encuentra sin trabajo en París. Proyecta un libro sobre “oscurantismo moderno”. En junio un examen médico revela un estado avanzado de tuberculosis pulmonar. Parte el mes siguiente hacia Pelvoux, en los Alpes, donde escribe el primer capítulo del reconocido e inacabado *Monte Análogo*, demostración del lenguaje analógico y de la escritura en múltiples estratos de comprensión.

324 |

En mayo de 1940 Alemania ocupa Francia; Daumal se ve obligado a cambiar constantemente de residencia ya que Vera, su mujer, es judía. Para solucionar sus problemas materiales tradujo del inglés los estudios de Suzuki sobre el Zen (1941). Colabora en el número especial de *Cahiers du sud* sobre la India, y comienza a traducir ciertos pasajes del *Rig-Veda*, las *Upaniṣad* y la *Bhagavad-gītā*.

Colabora regularmente al año siguiente con la revista *Fontaine* donde aparece “Poesía negra, poesía blanca”, “Algunos textos sánscritos sobre la poesía” y “Memorables”. En abril de 1943 escribe “Recuerdo determinante”. En julio se siente mejor y piensa en terminar el *Monte Análogo*. En octubre vuelve a París. El 31 de diciembre de 1943, también en París, muere su amigo Roger Gilbert-Lecomte, víctima de tétanos seguramente contagiado por compartir jeringas.

En 1944 continúa con el *Monte Análogo* (capítulo IV y principio del capítulo V). René Daumal muere en París el 21 de mayo, a la edad de treinta y seis años.

Ensayista y poeta

Más allá de su formación filosófica, Daumal nunca se consagró exclusivamente a las doctrinas trascendentales hindúes desde una perspectiva religiosa. Es decir, jamás abandonó su *dharma* de escritor. Lo cual significó que su pensamiento se dedicara en gran medida a explicar e investigar el quehacer poético. A lo largo de su obra esta preocupación es constante y mutable: “Clavículas para un gran juego poético” (1930), “La experiencia poética” (1938), “El Padre Palabra” (1938), “Poesía negra, poesía blanca” (1941), y “Suggestions pour un métier poétique” son aproximaciones ensayísticas diferentes aunque con la misma tenaz ambición de descubrir la naturaleza última del organismo poético.

La poética daumaliana es heredera de una antigua tradición que la vincula con los grimorios (libro de conjuros), lo cual se evidencia en la analogía entre poesía y magia que varias lenguas modernas aún evidencian. Mago y poeta son figuras intercambiables siempre que entendamos que las artes tautomúrgicas implican el trabajo interior, el conocimiento de sí mismo y el acceso a misterios metafísicos (al igual que la poesía en sentido tradicional). El ensayo daumaliano “Clavículas para un gran juego poético” hace alusión al tratado medieval de conjuros y demonios conocido como *La clavícula de Salomón*; este ensayo es también un libro de conjuros, pero no sobre demonios en general, sino sobre una clase de espíritu particular: los propios del poeta. “Las clavículas” son un tipo de grimorio, de gramática, del accionar poético. No olvidemos que en la magia, en la alquimia y, como muchos han querido, en la poesía, la meta real está en la transformación activa del yo que experimenta, que conjura, que invoca. La magia es la elevación del estado de existencia actual hacia uno superior, no sometido a los temores y las ignorancias (dos caras de la misma carencia) que caracterizan al común de los seres humanos.

Aunque en una primera instancia pareciera referir a una concepción dogmática y especulativa, el arte poética, de la que Daumal fue un constante inquisidor y creador, implica un compromiso con la praxis y la producción. Dice Elena Oliveras al respecto:

La poética –programática y operativa– atiende al proceso productivo, a la obra por hacer. “Poética” no es, en este caso, relativo o propio de la poesía; es la reflexión –ampliada a todos los géneros artísticos y ramas del arte– atinente al programa que el artista pone en obra, declarado a veces en un manifiesto o en una preceptiva (Oliveras 2004: 32).

Cabría preguntarnos si es posible concordar esta acepción netamente productiva con la antes descrita del trabajo interior. La historia de

las artes poéticas es una historia más de los géneros de pensamiento occidentales: comienza en Platón y Aristóteles y se continúa hasta el surrealismo, desde Horacio a Valéry. Sin embargo, entendemos que debemos pensar en una doble historia. La más conocida vio la luz con la *Poiētiké tékhnē* de Aristóteles. Un estudio del texto, una disección rigurosa de elementos, una serie de prescripciones sobre el correcto funcionamiento discursivo para generar determinados efectos. Esta labor está siempre emprendida con cierto afán taxativo e historizante, es decir, generador de historias de la poesía. Esta línea de pensamiento tiene su continuidad hasta nuestros días en las corrientes formalistas primero, y luego en las estructuralistas. La red (o serie) de textos se autocontiene y el sentido queda dentro de las dinámicas discursivas. Esta tradición poética cuenta con defensores notables como Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire, Stephan Mallarmé y Paul Valéry. Los manifiestos surrealistas firmados por Breton y respaldados por todo su grupo son artes poéticas con indicaciones claras para la producción artística general apoyada en dos ejes centrales: automatismo y onirismo. Pero como toda vanguardia auténtica, guarda en sí el germen de otra poética.

326 |

Ahora bien, Daumal se encuentra del lado de un linaje que no trata de la *poiēsis* (poesía) subsumiendo al poeta, sino de una poiética de los *poiētai* (poetas) utilizando su disciplina para sí mismos. Ya en el *Banquete* de Platón veremos aparecer una poética para que el poeta trabaje sobre sí mismo. Esta línea de la poética continuaría incluso hasta *Las cartas a un joven poeta* (1917) de Rilke, donde es evidente que no se prescriben los modos de hacer poesía, sino que se estudia la naturaleza del poeta, revelando ciertas claves de cómo se vive en lugar del cómo se escribe. El ser-poeta es el asunto de esta poética, su dolor, su psique, su mecanismo, su cuerpo.

Es claro que ambas poéticas se confundirán: texto y autor son entidades de fronteras desiguales y esto explica que se considere en ocasiones a la poética solo en tanto producción. El poeta es un ente intermedio, un ser mediador (*metaxý*) entre cordura y locura, esclavitud y libertad, vida y muerte, divinidad y humanidad, entre lo no-nato y lo olvidado, lo emocional y lo intelectual, lo físico y las abstracciones. Analizando esta arbitrariedad de lo poético se logrará regular las instancias del autoconocimiento y del trabajo interior con el de la producción. Claramente alcanzar el punto en que poeta y poema se unen en la misma armónica relación es una instancia extrema donde microcosmos y macrocosmos se espejan. Observando el ensayo “Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales” podremos percartarnos del modo en que se presenta esta analogía milenaria:

La palabra que designa el himno cantado es *sāman* [...]. *Sāma* (nominativo neutro de *sāman*) está compuesto por *sā*: “ella, esta”, y por *āma*: “él, este”.

Dos elementos en la relación de hembra y macho. “Ella” —aquella que se extiende bajo nuestros ojos, que es femenina, es decir, sustancia fecunda pero no fecundante— es la Tierra. “Él”, macho, animador que nada crea desde él mismo pero sin el cual las producciones de la Tierra carecerían de vida, es el Fuego —fuego doméstico que es el alma de la casa, o fuego vital, calor animal que distingue al viviente del cadáver—. El *sāman*, de género neutro, es la unión de la Tierra y el Fuego, del cuerpo y de la vida. Además, del mismo modo, *sā* (ella) y *āma* (él) son identificados respectivamente con las parejas Atmósfera-Viento; Cielo-Sol; Constelaciones-Luna, Luz blanca (percibida como extensa) y agujero negro minúsculo de la pupila del ojo (en lo negro que percibe penetra la luz hembra); palabra y aliento (el aliento es macho, puesto que, no sonoro, es él quien vuelve sonoras las palabras, sus hembras); Ojo y Sí mismo (es decir la visión y lo visto); Oído y Sentimientos (por los cuales percibimos las formas melódicas). Y a través de toda una serie de analogías, “él” y “ella” se hallan identificados bajo el doble aspecto de toda manifestación; finalmente, esta vía cosmológica está explícitamente acompañada por una visión del hombre mismo: cuando quien canta pronuncia el *sāman*, debe llevar a cabo un matrimonio entre su cuerpo (Tierra), su afectividad (Atmósfera), su pensamiento (Cielo), y el sí-mismo (*ātman*), que es a la vez el calor de ese cuerpo, la fuerza de esa afectividad y el sol de ese pensamiento (Daumal 1993: 26-27).

I 327

Sin embargo, Daumal no toma una posición afirmativa sobre el vínculo con lo trascendente y lo Absoluto. Es tan extensa la brecha ontológica entre el individuo y el Misterio, que no podríamos afirmar nada acerca de él. Es por esto que opta en las “Clavículas para un gran juego poético” por un antiquísimo recurso: la teología negativa o apofática. Los neoplatónicos, iniciando con Plotino, construyeron la *vía negativa* para expresar lo inefable, predicar todo aquello que Dios o lo Uno no es para poder develar lo que es. Esta teología negativa no es un mero recurso discursivo o retórico, sino que debe ser pensada como una ascesis, un modo de trabajo sobre el propio poeta, y solo sobre el poema de manera residual. Es por eso que el silencio es una avasalladora posibilidad de todo discurso poético. Marie-Eve Bradette ha estudiado con agudeza la negación en la poética daumaliana y afirma:

A través de la negación en el lenguaje como modalidad de escritura que apunta a alcanzar lo absoluto, un absoluto más allá de todo lenguaje, la poesía de Daumal se inscribe en una imposibilidad de lo sagrado, en un círculo vicioso que es el del pensamiento y el lenguaje del que solo el silencio, quizás, sería el resultado (Bradette 2018: 18; la traducción es nuestra).

Con esto ya puesto en evidencia podríamos trabajar con una fórmula que funciona bajo toda la poética daumaleana, no formulada por él, aunque sí de manera latente: *el poeta es un ser infrahumano encargado de desarrollar una tarea sobrehumana*. En esta lucha se encuentra su realización. Daumal se en-columna en esta tradición de las artes poéticas culminando con un tipo de pensamiento innovador: una poética donde lo central no sea el trabajo con la palabra sino con el poeta como palabra-cuerpo, lo que acarreará en el poema necesarias consecuencias estéticas. El poema será el remanente de una ascesis, la escoria de una purificación al rojo vivo. El protagonista del poema es el cuerpo y su aparato psicológico, la experiencia poética es la de cercenar, negar la poesía para su sanación de los órganos engangrenados. Cuerpo y Absoluto. No hay alma en Daumal. En esa tensión trabaja el poeta, solo mediante esta inmensa asimetría es posible la elevación.

Antifilósofo y traductor

328 | **L**a tarea de Daumal como poeta se articula teórica y vivencialmente con su inmensa labor como traductor, indólogo y filósofo. En simultáneo con la publicación de una gran cantidad de traducciones directas del sánscrito, Daumal dio a luz un conjunto de ensayos dedicados específicamente a la poética y la estética de la India: “Los poderes de la palabra en la poética hindú” (1938), “Aproximaciones al arte poética hindú” (1941), “L’origine du théâtre de Bharata” (1935), “Nature essentielle de la poésie” (1935), “Sur la musique hindoue” (1932), entre otros. Resulta evidente que su preocupación nunca estuvo en el estudio privado y esotérico de las doctrinas sagradas o filosóficas. Daumal no fue un esoterista de la estética hindú; así como tampoco fue un esteta que lució los ropajes del orientalismo. Hemos considerado oportuno definirlo primeramente como un divulgador-ensayista, distinguiéndose por la entereza con que realizaba un llamamiento permanente a sus coetáneos para despertar la conciencia de poetas, pensadores y lectores sobre las potencias secretas del arte y del lenguaje.

La confrontación de los saberes del Occidente contemporáneo con la India tradicional no se reduce, como es tan habitual en estas posiciones, a una mera crítica moral o diletante. Como ya hemos señalado, el conocimiento de Daumal de las filosofías de la India es profundo y está fundamentado en el estudio del sánscrito, el idioma de las fuentes de ciertas tradiciones literarias y filosóficas de esta civilización. Aunque no debemos dejar de lado el hecho de que tanto el budismo como la tradición hermética y la Cábala fueron también su objeto de estudio a lo largo de

su vida. En contraposición, su formación filosófica y su contacto con los intelectuales más importantes de su época lo convirtieron además en el autor indicado para presentar una crítica consistente sobre los modos de hacer filosofía institucional. El posicionamiento de Daumal debe ser considerado, desde nuestro punto de vista, como una prefiguración clara de la obra del filósofo francés Pierre Hadot, que a la vez fue un antecedente de las investigaciones de Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad* (1976-1984). Hadot, a lo largo de gran parte de su obra, de *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981) a *La philosophie comme manière de vivre* (2002), pasando por *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995) y *Plotin ou la simplicité du regard* (1997), defendió la idea de que la filosofía antigua no fue en su fundamento una indagación en torno a sistemas teóricos, sino que su eje se encontraba en las técnicas o ejercicios espirituales dirigidos hacia fines educativos concretos, con el objetivo de transformar el espíritu y modificar la manera de existir en el mundo.

Para Hadot debe leerse la filosofía antigua como una serie de prácticas centradas en la reflexión sobre la vida, sobre el mejor modo de vida y la preparación para la mejor manera de morir. La obra platónica (de la que Daumal se sirve constantemente en “Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales” para su comparación con las filosofías de la India) se constituye en una búsqueda del buen vivir mediante el ejemplo vivo de su personaje conceptual más emblemático: Sócrates. Veremos sus virtudes en vida, paradigmáticamente en *Banquete* y *Apología*, y sus virtudes en la muerte en *Critón* y *Fedón*. Las doctrinas filosóficas son el contexto de fundamentación y reflexión sobre estas mismas prácticas, no un sustituto de ellas. Uno de los puntos centrales de la posición de Hadot se encuentra en lo que se conoce como los *ágrapha dógmata* platónicos, las doctrinas no escritas, y en la crítica a la escritura en *Fedro*.⁵ Si aceptamos que existían doctrinas que no podían ser volcadas al texto, e incluso, si se sostiene una posición de desconfianza sobre el paradigma de la escritura, es porque una parte fundamental de la vida filosófica no pasaba por la teoría y la discusión conceptual, sino por la experiencia personal, por la preparación física, afectiva y psicológica de discípulos y discípulas.

Pero la filosofía en sí misma, es decir, la forma de vida filosófica, no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad exclusiva dirigida a vivir la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica,

I 329

⁵ “Introduction à l’enseignement oral de Platon” en Hadot (2014).

es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien; no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos; ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa (Hadot 2006: 238).

Alejandro Cavallazzi ha hecho una excelente genealogía, en base a la obra hadotiana, de las concepciones filosóficas desde la Antigüedad clásica, pasando por el período helenístico y la universidad y el monasterio medieval, hasta la Modernidad europea, en que la visión del quehacer intelectual está por completo reducido a la formulación de un lenguaje técnico y a las discusiones de los problemas y contradicciones que dichos tecnicismos desencadenan. Cavallazzi rescata la crítica que se ha presentado en el siglo XX a la filosofía institucional, burocrática, excluyente, elitista y burguesa por parte de una gama de intelectuales (Lacan y Badiou por antonomasia) bajo la forma del concepto de *antifilosofía*. Un linaje de filósofos excluidos de la vida profesional o silenciados por las instituciones le sirven de fundamento a la antifilosofía: Schopenhauer y Nietzsche, Kierkegaard y el segundo Wittgenstein. Su idea no es buscar una pura actividad irreflexiva, sino alcanzar una reflexión que refracte el modo de vida elegido de una manera práctica:

330 |

En la filosofía moderna tardía y contemporánea aparecen una serie de pensadores que pueden ser comprendidos bajo los términos de antifilósofos o filósofos edificantes cuyo interés mayor es apelar al mejoramiento del individuo tal y como sucedía en la filosofía antigua. La diferencia entre estos y los antiguos radica en que el discurso filosófico de la Antigüedad permanecía inseparable de la filosofía, comprendida como un modo de vida, mientras que lo que encontramos en la modernidad tardía son autores que se separan de la que su época considera que es filosofía. No obstante, la preocupación de esta nueva camada de pensadores es la misma que tuvieron los antiguos: la de preguntarse sobre el mejor modo de vivir (Cavallazzi Sánchez 2020: 11).

Nos resulta insoslayable que al analizar la obra de René Daumal nos encontramos con una figura que claramente podríamos definir como un antifilósofo. Reparemos en que “Los límites del lenguaje filosófico” inicia con una crítica múltiple a la filosofía moderna: 1) la presuposición de la unidad del sujeto; 2) la ramificación de los discursos y saberes filosóficos; y 3) la separación entre filosofía y vida. Daumal sostiene que la presuposición de la unidad no le es propia a la filosofía hindú, que entiende al individuo como una diversidad que el arduo trabajo interior logra unificar. Hacia la década de los años 30 aún el psicoanálisis no había ganado la masividad que tendría diez años después, y que le permitieron cuestionar la cohesión e

integridad de la conciencia y la uniformidad del sujeto. Por tanto, la primera crítica daumaliana a la filosofía institucional es al menos transparente, y se refiere a la concepción del sujeto moderno. La especialización filosófica y la abstracción tecnicista, junto con la acusación decimonónica de *torre de marfil*, conforman una serie de lugares comunes hacia el flanco más débil de la filosofía académica. Sin embargo, Daumal no se asienta en esa posición sino para dar pie a una indagación profunda sobre otros modos de enseñanza, de aprendizaje y de práctica reflexiva.

Quiero permanecer en el momento-límite en que la filosofía verbal, manejando todavía las palabras, se sirve del discurso para provocar al hombre a sobrepasar el discurso; en ese punto en que, como decía Aristóteles, si no se necesita filosofar, es necesario filosofar para probar que no es necesario filosofar (Daumal 1993: 13).

La delación verbalista en contra de la filosofía es antiquísima, casi tan antigua como la de evasiva o fantasiosa. Gran parte de la filosofía platónica podría interpretarse como una defensa contra estas acusaciones (cuya versión más célebre en el mundo clásico fue la comedia *Nubes* de Aristófanes), es decir, un dificultoso intento por distinguir a la filosofía de la sofística. Daumal comparte esta misma búsqueda, aunque señale que la Academia europea sea el ámbito de institucionalización secular de la sofística:

I 331

Ningún mecanismo verbal puede crear verdad. Ningún pensamiento real puede expresarse en palabras si no ha sido vivido. Pero el empleo constante del lenguaje hablado en las relaciones humanas engendra la ilusión de que el lenguaje puede contener en sí mismo algún conocimiento (Daumal 1993: 13).

Dentro de un paradigma como el nuestro, posterior al giro lingüístico, las aseveraciones de Daumal parecen arcaicas más que tradicionales. En general hemos heredado como periferia de las universidades cosmopolitas de Europa y EEUU la pasión sofística bajo la forma de una escolástica solipsista y elitista. Y la relación con los textos y con autores y autoras implican esta misma pasividad evasiva. Daumal no niega la importancia del corpus textual, siempre que lo consideremos en su función vital:

Al pie de la letra, “transmitir” es falso. En la más rica biblioteca no hay un átomo de pensamiento: solamente colecciones de signos tipográficos sobre hojas de papel. Todo lo que se puede transmitir es un *recipiente* para el pensamiento o un *aguijón* para el pensador; pero si el lector de un libro tendrá un

pensamiento para verter en ese recipiente, o si responderá ante el agujijón, eso no depende sino de él (Daumal 1993: 16).

La célebre escisión didáctica entre mito y *lógos* como dos modalidades del pensamiento y del conocimiento comienza a ser jaqueada por las críticas daumalianas. Con antelación afirmamos que el arte poética de Daumal se dirigía al cuerpo del poeta para su elaboración, y que poema y poeta disponían de una frontera confusa. El poema (y el arte no discursivo a su vez) es el recipiente o el agujijón que llaman a vivir el conocimiento como experiencia íntima que implica un modo de vida. Esto se debe a que un auténtico poeta recrea en el poema “un nuevo cuerpo de palabras y de imágenes [con la] verdad probada por él” y es en consecuencia de esta creación que como lector se “compromete mi ser entero desde que he aceptado poner mi atención sobre él” (Daumal 1993: 19). Cuerpo del poeta, cuerpo del poema y finalmente cuerpo del lector/oyente:

La fórmula no toma entonces su pleno sentido sino por una actitud vital determinada, que se manifiesta a la vez en una disposición fisiológica, un estado afectivo y una manera de pensar; la forma poética, por su parte, *me hace comprender* esta actitud en su viva totalidad (Daumal 1993: 19).

332 |

La obra platónica es para Daumal una obra poética, con su espíritu vivificador, en la que la contradicción dialéctica, los símbolos complejos y su protagonista conceptual, Sócrates, están al servicio de transmitir un pensamiento vivo.

La comparación entre los diálogos platónicos y las *Upaniṣad*⁶ es sin lugar a dudas problemática, ya que en el caso de estas últimas se compusieron con distintos formatos, en distintas épocas, por distintos autores y con temáticas diversas. Ahora bien, la similitud entre ambos conjuntos de obras se basa en un interés en común: “transmitir conocimiento cuya expresión verbal no corra el riesgo de devenir un fin en sí” (Daumal 1993: 28). Acerca de las *Upaniṣad* Daumal anota tres rasgos que las emparentan con los diálogos platónicos: 1. *La forma dialógica*; 2. *La contradicción intelectual*; y 3. *La referencia*

⁶ El corpus de las *Upaniṣad* incluye más de doscientos libros sagrados hinduistas escritos en sánscrito. Entre el 800 y el 400 a. C. hay un grupo acotado de *Upaniṣad* antiguas, posiblemente unas cinco. Hasta los primeros siglos de nuestra era se extiende la composición de las *Upaniṣad* consideradas principales, que son unas doce o catorce en total. El resto de las doscientas aludidas se continúan componiendo incluso hasta el siglo XVII o XVIII. Véase, por ejemplo, Tola y Dragonetti (2018: 11 y ss.) y Mylius (2015: 68-73).

constante a un símbolo vivo. Nos interesa, más que presentar una explicación de esta similitud, hacer notar el modo en que Gilles Deleuze interpreta esta misma dinámica intelectual, aunque referida a la filosofía occidental en general, bajo el concepto de “Teatro filosófico”:

Se piensa en el espacio escénico, en el vacío de ese espacio, en la forma en que es llenado, determinado, por signos y por máscaras a través de los cuales el actor representa un papel que representa otros papeles y en la forma en que la representación se va tejiendo de un punto notable a otro comprendiendo dentro de sí las diferencias (Deleuze (2002: 34).

La filosofía es un teatro de las diferencias, de las diferentes posiciones intelectuales y de las diferentes máscaras que se toman para defender o refutar dichas ideas. No es un espacio neutro ni objetivo, sino un campo de tensiones y disputas.⁷ En relación con esta dinámica es que debemos entender las operaciones que en la filosofía se desarrollan con el lenguaje: de las falsas etimologías del *Crátilo* a las falsas etimologías de los *Véedas* y las *Upaniṣad*, del estilo oracular heraclíteo a la poesía parmenídea, de los usos retóricos de la sofística hasta los diálogos de la tragedia y la comedia. Su meta es “cargar la palabra de potencia motriz, afectiva y representativa”, para que así nos comprometa “en un acto real”, obligándonos a “salir de un saber solamente verbal” (Daumal 1993: 33). La segunda concordancia vital entre estas doctrinas hindúes y la doctrina platónica Daumal la encuentra en su carácter aporético: si no es posible solo con palabras resolver nuestra angustia, nuestra preocupación, nuestra inquisición, es porque debemos superar el lenguaje y la reflexión con la experiencia y el vivir práctico, y luego retornar a la reflexión, y de allí a la experiencia nuevamente.

La filosofía upaniṣádica se compone de prácticas vitales para cada etapa del desarrollo humano, con diversos saberes y, por tanto, con distintos planos de comprensión. Sin embargo, es una práctica íntegra, que teje una red de los ancianos hasta los niños, en la que discurso, experiencia, reflexión y práctica se combinan e implican. Occidente ha redescubierto no hace tanto la filosofía para la infancia y para la vejez, posiblemente por este mismo flujo iniciado por los antifilósofos decimonónicos, continuado por Daumal, por Hadot, y que han consagrado Foucault y Deleuze. Este flujo del pensamiento afirma que la filosofía no es un fuego de artificio, sino una hoguera en la que debemos arder para alcanzar ciertas imágenes luminosas de verdad vivida.

⁷ Para una exposición completa del concepto de teatro filosófico véase Juárez Zaragoza (2007).

BIBLIOGRAFÍA

- Bradette, M.-E.** (2018), “Écriture du sacré ou théorie de la représentation? L'esthétique du non dans l'œuvre de René Daumal”, *Post-Scriptum*, 24. URL = <<https://post-scriptum.org/24-06-ecriture-du-sacre-ou-theorie-de-la-representation%E2%80%89/>>.
- Breton, A.** (2000), *Manifiestos del Surrealismo*, traducción de A. Bosch (Buenos Aires: Terramar).
- Cavallazzi Sánchez, A.** (2020), “Una breve historia de la filosofía como modo de vida y la antifilosofía como su heredera contemporánea”, *En-claves del pensamiento*, 14(27): 1-18.
- Daumal, R.** (1972), *Clavículas de un gran juego poético*, traducción de A. Ferrario & J. Lebedev (Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora).
- Daumal, R.** (1981), *Le Mont Analogue* (París: Gallimard).
- Daumal, R.** (1993), *Les pouvoirs de la parole* (París: Gallimard).
- Daumal, R.** (2000), “Carta abierta a André Bretón sobre las relaciones entre el surrealismo y el Gran Juego”, traducción de M. Mansour, *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, 355: 38-41.
- Daumal, R.** (2009) *Bharata: L'origine du théâtre. La poésie et la musique en Inde*, edición de C. Rugafiori (París: Gallimard).
- 334 | **Daumal, R.** [1938] (2011), *La gran borrachera*, traducción de J. Bassas Vila (Barcelona: Cabaret Voltaire).
- Daumal, R.** (2019), *L'Évidence absurde: Essais et Notes, I (1926-1934)* (París: NRF, Gallimard).
- Daumal, R.** (2022), “Aproximaciones al arte poética hindú”, *Artes en Filo. Revista del Departamento de Artes*, 2: 192-201.
- Deleuze, G.** (2002), *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Hadot, P.** (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Biblioteca de Ensayo (Madrid: Siruela).
- Hadot, P.** (2014), *Discours et mode de vie philosophique* (París: Les Belles Lettres).
- Juárez Zaragoza, Ó.** (2007), “Deleuze: el teatro de la diferencia”, *La Colmena*, 55: 49-53.
- Mylius, K.** (2015), *Historia de la literatura india antigua* (Madrid: Trotta).
- Nadeau, M.** (2008), *Historia del surrealismo* (Buenos Aires: Terramar).
- Oliveras, E.** (2004), *Estética: la cuestión del arte* (Buenos Aires: Ariel).
- Pauwels, L.** (1954), *Monsieur Gurdjieff* (París: Editions du Seuil). Hay versión castellana: Pauwels, L. (1965) *Gurdjieff*, traducción de E. G. de Blanco González (Buenos Aires: Hachette).
- Tola, F. y Dragonetti, C.** (2018), *Upanishads: doctrinas secretas de la India* (Buenos Aires: Las Cuarenta).

Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales

1. Fin particular de la Filosofía general

El nombre mismo de la filosofía deja entender que ella no es un fin en sí. Sócrates, con su buen sentido hostigador, decía que la filosofía no puede poseer la sabiduría, ya que filósofo quiere decir aquel que ama o busca la sabiduría.

Hoy que la filosofía está dividida en ramas, las diversas disciplinas que la constituyen han conservado la característica de no ser fines en sí. La Lógica se vuelve fecunda solo oponiéndose a los silogismos —o al menos a los irreductibles— de la existencia real; el principio de identidad, en sí pura tautología, solo se vuelve pensamiento real ante una existencia contradictoria o cambiante. La Filosofía de las ciencias no nos hace conocer nada por sí misma, y por sí misma no nos da ninguna potencia de actuar; su resultado está en el laboratorio del científico y en el taller del ingeniero. La Estética en sí no contiene lo bello; su fin y su resultado están en la creación y el juicio artístico. La Moral como tal no posee ningún contenido moral; ella no lo encuentra más que en la actividad de un hombre vivo.

Asimismo, en estos tres ejemplos —filosofía de la ciencia, estética y moral —es claro para cualquiera que estamos en presencia de lenguajes especiales dirigidos hacia fines diferentes de lo verbal; tres grandes formas del Discurso filosófico que reclaman para llevarse a cabo tres tipos de actos humanos; actos, ya no simples discursos, donde el cuerpo y el pensamiento están a la vez comprometidos.

Nos falta eso que ya casi nadie se arriesga en nuestro tiempo a llamar Metafísica, y que, a falta de otro nombre, se agrupa bajo el título de Filosofía general. Si observamos al conjunto de la Filosofía actual desde el exterior, en sus formas objetivas, es decir ante todo en sus instituciones escolares, veremos que la analogía de las tres ramas precedentes no se aplica ya a la Filosofía general.

La Filosofía de la ciencia pasa a último lugar en la enseñanza científica y técnica; la Estética en la enseñanza artística y literaria; la Moral en la educación moral o cívica. Cuando pasa la Filosofía general, no se la ve. Parece que ella permanece en su dominio discursivo y no encuentra su fin más que en libros y sistemas. Esta Filosofía general que pretende abrazar las otras ramas de la filosofía, ¿será entonces, solo ella, prisionera de las palabras, mientras que las otras formas de la especulación se liberan para realizarse en actos humanos? Uno pareciera admitirlo gustosamente; y entonces o bien se la condena bajo el nombre de Metafísica como no siendo más que espe-

I 335

culación vana; o bien se admite que los Discursos que ella engendra poseen un valor en sí mismos, independientemente de toda realización fuera de las palabras. En los dos casos, se ha olvidado de definir la meta de esta “Filosofía general”, que es entonces la “Filosofía” de la que hablaba Sócrates y que era para él búsqueda y medio, pero no resultado y fin.

La Lógica tiende al saber, la Estética al sentir, la Moral al actuar. Si uno quiere dar a la Filosofía general un sentido que no permita reducirla a sus otras ramas, pero que englobe esas tres metas particulares sin ser simplemente su yuxtaposición, solo puede dársele la meta del ser. No el ser abstracto del Lógico, porque eso sería recaer en la Lógica. Sino el ser real, que a la vez piensa, siente y actúa; el ser que realiza, o más bien que debería realizar la unidad de las tres funciones de la vida humana. Digo: que debería realizar porque esta unidad no existe; este ser no existe, al punto que tenemos la necesidad de filosofar. Si existiera, no tendríamos que buscarlo.⁸ Ahora bien, uno puede encontrar artistas de valor, instruidos y virtuosos, que prueban sin embargo, además, la necesidad de filosofar. Incluso si se reúne en un individuo los mejores resultados de una cultura de la inteligencia, de una cultura de la sensibilidad y de una cultura de la acción, no se habrá hecho forzosamente un hombre uno. Raramente esas funciones serán simultáneamente dirigidas hacia una meta única, ninguna oprimiendo a otra y las tres sometidas a un centro único, real, bajo el cochero único de este triple atelaje.⁹

336 |

Este centro del ser, ninguna disciplina verbal puede revelarlo. Pero si brilla, o si solamente comienza a hacer sentir en el fondo de un individuo el tenaz ardor de querer ser, alumbrará con una nueva flama todos los lenguajes.

Es significativo en este aspecto observar el eclosionar de la comprensión filosófica en la materia Filosofía de un colegio. Casi siempre, el alumno a quien se da a hacer por primera vez una disertación filosófica la tratará como trataba sus “relatos” o sus problemas de geometría. No verá nada vital en eso; verá una secuencia bastante disparatada de cuestiones abstractas, con las cuales aprenderá poco a poco a jugar más o menos hábilmente. Si debe estudiar Spinoza, por ejemplo, deberá hacer un gran trabajo de memoria para retener lo que Spinoza pensaba de Dios; lo que pensaba de la causalidad; lo que pensaba de la moral; lo que pensaba de las pasiones; la vinculación de todo esto no es más que un encadenamiento verbal que lo deja frío. Pero a veces, de golpe, un ardor extraño surge en él. Súbito se inflama, llegará a batirse por cuestiones tan abstractas como aquella de las “formas

⁸ Pero tampoco la buscaríamos si no tuviéramos el recuerdo de haberla encontrado y perdido.

⁹ **Nota del traductor (NT):** Clara referencia de René Daumal a la analogía platónica del alma humana con un carro alado tirado por dos corceles. Cf. *Fedro* 246a y siguientes.

sustanciales” o la de los “juicios sintéticos *a priori*”. De golpe, Aristóteles, Spinoza, Kant, devendrán hombres a sus ojos; los verá como tipos humanos muy definidos, o más bien como actitudes simples en torno a las cuales las formas de la especulación se ordenan según una lógica viva; él mismo, por la actitud personal que adopta, se siente en relación precisa y bien definida con alguno de estos personajes. Cubrirá a alguno de injurias, de otro hará un dios; serán para él enemigos y amigos personales. Muy rápido, habiendo encontrado el secreto central, la actitud simple y definida que caracteriza a un Spinoza, sabrá prever, antes de haber leído, lo que Spinoza pensará de tal o cual problema: la Ética dejará de ser para él una selva virgen, porque habrá descubierto la colina donde el paisaje en conjunto se extiende claramente a sus ojos.

Cada profesor de filosofía ha constatado este fenómeno, casi todos los años, en uno, dos o tres alumnos de su clase. Pero no puede hacer nada para producirlo, ni para impedirlo; a lo sumo puede preparar el terreno para su eclosión, no mediante teorías verbales, sino por el ejemplo vivo que puede dar, por su actitud general frente al mundo, a sí mismo y a los otros hombres. Esta llama que súbita tiñe para un adolescente las formas más áridas de la especulación filosófica, que compromete a la vez su pensamiento, sus pasiones y sus acciones —por lo cual será, por ejemplo, al mismo tiempo y por un acto interior único, hegeliano en filosofía, romántico en arte y socialista en política—, esta llama procede de un centro de él mismo que no es especialmente ni actividad especulativa, ni sensibilidad, ni disciplina de acción, pero que aclara estas diversas funciones de un día único. Esta llama no es la investigación de la verdad lógica, ni de la belleza estética, ni del bien moral, sino del ser que los soporta, de lo que es él mismo en su esencia irremplazable. Esta llama es una pregunta; pero esta pregunta repercute en un desierto. Y, muy frecuentemente, se la ahoga. A este pequeño fuego naciente que se necesitaría proteger y nutrir como al más precioso tesoro, se lo ahoga bajo olas de palabras. Se lo aplasta de metafísicas (cuyas respuestas, carentes de un *modo de empleo*, son ilusorias), de sentimientos artificiales, de imperativos morales. Cuando, muy pequeña aún, esta pregunta: ¿soy? ¿y qué soy? comienza a rugir en el joven, necesitaría, como se hace con un pequeño niño, nutrirlo prudentemente con alimentos simples y bien racionados; decirle, a ese cuestionador central: comienza por observar en tu alrededor tu pequeño dominio, observa esta máquina de carne que habitas, aprende a maniobrarla y a ver en qué medida dependes de ella; observa cómo sus entusiasmos y sus repulsiones nacen, se transforman y mueren; cómo las palabras y las imágenes se encadenan y encadenan tu pensamiento; y aprende poco a poco a manejar los hilos de todos estos mecanismos. En lugar de esto, se le da alcoholes y platos rancios de teorías muertas o bien verdaderos frutos de sabiduría, sin

explicarle primero que necesita romper la cáscara. Se le habla del Cosmos, de Dios, de la Humanidad, de todo, salvo de lo que tiene bajo la mano, que puede conocer y sobre lo cual puede actuar, la pequeña construcción humana particular que es su mundo inmediato –tan completo y real en ese momento como el gran Universo–.

Es en la edificación del ser que la Filosofía general debería encontrar su fin; objetivamente, debería entonces realizarse en una educación del hombre. Y, de hecho, los sabios de antaño eran educadores, y no adoctrinadores. Pitágoras enseñaba a pensar, pero también a nutrirse. Porque hay medios de provocar y de ayudar a ese deseo de ser y conocer, y habrá siempre por el mundo algunas personas para aplicarlos. Pero no quiero penetrar aquí en este asunto. Quiero permanecer en el momento-límite en que la filosofía verbal, manejando todavía las palabras, se sirve del discurso para provocar al hombre a sobrepasar el discurso; en ese punto en que, como decía Aristóteles, si no se necesita filosofar, es necesario filosofar para probar que no es necesario filosofar.

2. Ambivalencia de las expresiones verbales

338 | **E**ste momento es aquel en que un hombre, habiendo adquirido un conocimiento, quiere transmitirlo con palabras. Primero para hacer del mundo un objeto, para darle una forma definida y así liberarse completamente del problema que acaba de resolver; después, para que otros puedan aprovechar esta adquisición.

Es apenas útil decir que la investigación misma que ha desembocado en este conocimiento no puede haber sido una investigación verbal. Ningún mecanismo verbal puede crear verdad. Ningún pensamiento real puede expresarse en palabras si no ha sido vivido. Pero el empleo constante del lenguaje hablado en las relaciones humanas engendra la ilusión de que el lenguaje puede contener en sí mismo algún conocimiento. En la ciudad donde vivo, si un extranjero me consulta por su camino, yo se lo diré con ayuda de palabras. Pero no recorrerá su camino sino porque ya tiene una razón o un deseo de llegar a tal lugar de la ciudad. Ahora bien, desde hace mucho, los hombres que regresan de vivir un conocimiento han recibido a otros hombres que les consultaban su camino; aquellos que tenían una meta y deseo de ir recibían sus indicaciones y se ponían en marcha. Pero la mayor parte quedaban ahí, se contentaban con aprender de memoria las explicaciones del maestro, con adornarlas de retórica, con ponerlas en formas lógicas, en fin, con trazar mapas; y lo hacían imaginando viajar. Igual que aquel que habiendo sido príncipe, rico, poseedor de esclavos y de un vasto harén, como el Buda en su juventud, decía a aquellos que iban a verlo: placeres y

riquezas son vanos y despreciables. Y muchos, no habiendo nunca degustado ni poseído nada, renuncian a lo que no tenían, se privan de todo para no encontrar nada; el maestro había hecho todo el viaje de una vida humana, y decía: me detengo; ellos se detenían antes de partir. Así la expresión completamente desnuda de conocimiento vivido puede inducir al oyente al error exactamente opuesto, si el oyente no tiene primero el deseo de conocer vivamente. A la inversa, si el oyente tiene ese deseo, dos expresiones contradictorias en sus términos podrán incitarlo idénticamente a perseguir su meta. Un cristiano podría decir: “yo solo tengo una vida terrestre, entonces debo esforzarme hacia mi meta sin perder tiempo”; un budista diría: “lo que he debido hacer hoy lo sufriré durante vidas; por lo tanto debo en cada instante esforzarme por hacer conscientemente lo que hago para evitar la repetición perpetua y cada vez peor”. Pero –más comúnmente, porque el hombre teme al esfuerzo– el cristiano pensará: “Dios es tan bueno... todo se arreglará; y por cierto, mi suerte está determinada de antemano”; y el budista: “tengo mil vidas delante de mí; tendré siempre tiempo...”.

He escogido ejemplos del orden moral porque la ambivalencia de las expresiones verbales es en él flagrante. Es de esta ambivalencia que proviene el carácter de doble filo de los dogmas religiosos: resultantes, en el origen, de un pensamiento real y probado en una vida humana, son para algunos un estímulo a hacer en su propia vida una experiencia análoga. Pero para la mayoría son un remanso de pereza, y mientras más grande es la autoridad del dogma a sus ojos, más se remiten a ese dogma para no tener que pensar ni inventar ni buscar ellos mismos: porque todo ha sido ya inventado –¡por otros!–. Y justamente ese carácter ambiguo del dogma –religioso u otro– indica que no es solamente en el orden moral que la expresión verbal corre el peligro de ahogar la investigación. En la especulación también se prosigue el mismo círculo paradójal. Mientras más un pensador ha tomado la realidad en sus palabras, más sus palabras tendrán autoridad, más ellas correrán riesgo de devenir dogmas que ahogan la duda; y la duda es el motor de la investigación intelectual. Conozco la historia de un joven que algunos fanáticos querían convertir en un Mesías. Este desgraciado no dejaba de proclamar a las miles de personas que venían a escucharlo: “¡Déjenme! ¡No puedo enseñarles nada! ¡Váyanse de aquí! ¡Busquen ustedes mismos! Es en el fondo de su propia vida que cada uno debe buscar la verdad”. Y los fieles se decían: “¡Cuánta verdad! Solo un dios habla así”; y se prosternaban aún más.

En este caso particular, la inversión del valor de una fórmula verbalmente correcta había tomado un carácter caricaturesco. Pero hasta en la menor rama de la enseñanza el mismo problema se le presenta sin cesar al profesor o al pedagogo: ¿cómo enseñar con palabras sin correr el riesgo de

tomar la fórmula por el pensamiento, o la regla de acción por un hecho realizado? Afortunadamente, en todas las ramas de la enseñanza diferentes a la Filosofía general, se sabe que el lenguaje empleado no contiene su fin en sí mismo; se sabe por ejemplo que no se curará de ninguna enfermedad recitando un tratado de medicina como una fórmula mágica. Pero cuando se trata de Filosofía general, se trabaja como si el lenguaje empleado fuera un fin en sí mismo; en el mejor de los casos, se adopta una actitud de dejar-hacer: si el alumno tiene el deseo de conocer y experimentar, encontrará un soporte y una incitación en ese lenguaje; si no lo encuentra, mucho peor. Lo grave es que hace falta a veces tomar ese “mucho peor” al pie de la letra, ya que se corre el riesgo, a golpe de “verdades” verbales, de matar toda investigación real.

Este problema han intentado, con mayor o menor éxito, resolverlo todos los hombres que pensaron y buscaron expresar el fruto de su pensamiento. Quiero solamente pasar revista de algunos de los medios más eficaces que habrían encontrado. No hablo del ejemplo vivo que han podido, en su tiempo, dar a sus estudiantes; sino solamente de lo que buscaron transmitir, por medio de palabras, a la posteridad.¹⁰

Al pie de la letra, “transmitir” es falso. En la más rica biblioteca no hay un átomo de pensamiento: solamente colecciones de signos topográficos sobre hojas de papel. Todo lo que se puede transmitir es un *recipiente* para el pensamiento o un *agujón* para el pensador; pero si el lector de un libro tendrá un pensamiento para verter en ese recipiente, o si responderá ante el agujón, eso no depende sino de él.

340 |

3. La imagen poética

Algunos pensadores, comprendiendo que la fórmula didáctica **A**corría el riesgo de ser tomada como un fin en sí y que podía suprimir entonces la verdadera investigación, han podido prevenir este error haciendo del desarrollo de su pensamiento *una cosa finita pero no final*; un fin no absolutamente en sí, sino un fin en el sentido en que la escolástica habla de “fines intermedios”; dicho de otro modo, ellos hicieron obras de arte; dado que hemos limitado nuestro estudio a la expresión verbal, han devenido literaturas; y los más grandes de entre ellos, poetas.

Lo propio del poema —no del “poema filosófico”, sino del poema digno de ese nombre, creación de un pensamiento vivo— es ser un objeto

¹⁰ He limitado casi por entero este examen a los encuentros que tuve con Sócrates y algunos pensadores de la India antigua, no queriendo hablar más que de experiencia.

hecho de palabras, capaz de sugerir a la vez imágenes físicas o actitudes corporales, sentimientos e ideas. Es así un recipiente propio para recibir un pensamiento real, un pensamiento dotado de forma y factible. Aquel que leyendo un poema no ve allí más que la exposición de una idea, aquel que se contenta con sentirlo, o aquel que no recibe más que un cuadro imaginado, no habrá llenado con su pensamiento más que una parte del recipiente; tendrá el sentimiento más o menos neto de la incompletitud del resto, y será incitado a buscar el sentido total.

La expresión en una forma poética de un pensamiento probado no se confunde con la creación estética en el sentido ordinario de la palabra. El artista, generalmente, aspira a realizar una obra que sea un fin en sí. Es verdad que el artista así concebido no se presenta jamás en estado puro. Porque está siempre más o menos mezclado con el moralista, con el político o con el filósofo; pero en lo suyo la preocupación de hacer comprender, en el pleno sentido del término, tiende a ser un fin secundario; mientras que es el fin último del sabio cuando se expresa. Puedo admirar un verso de Racine, puedo estar estupefacto de su belleza, sin que este acto de admiración comprometa mi actitud ante el mundo y en la vida; lo reconozco, lo siento y lo percibo como una expresión conforme a una esencia; pero esta conformidad está fuera de mí, y si ocurre que esta esencia estuviera ligada a mi esencia, el autor no hace nada al respecto, dado que esta coincidencia resulta del orden que preside mi vida, y que él no podía prever.

I 341

Al contrario, el poema creado por un pensador para hacer vivir, en un nuevo cuerpo de palabras y de imágenes, una verdad probada por él, ese poema compromete mi ser entero desde que he aceptado poner mi atención sobre él. La emoción estética será quizás menos intensa, tal vez casi nula, y sin embargo esta expresión justa no será solamente justa por relación a una esencia exterior, sino justa asimismo con respecto a una esencia que me impregna. Una simple fórmula como: “Uno no se baña dos veces en el mismo río”¹¹ presenta ya ese carácter. Hay primero allí una imagen sensible tan simplemente experimentada que no puedo escapar a su realidad. Un río, un nadador. Ese nadador tiene una actitud muy definida, que no puedo evitar copiar interiormente. Mira el correr del agua siempre nueva, imperceptible. Existe también un sentimiento –que va de la aflicción a la melancolía y más tarde hasta la indiferencia– del cual no puedo sustraerme. Me es impuesto. Si quiero liberarme debo resolver los ardides que son el comienzo de la reflexión. Me digo: existe la palabra *río*, pero la fórmula es solo verdadera para

¹¹ NT: Daumal está refiriéndose a la paráfrasis más habitual del fragmento DK 22 B 12, de Heráclito de Éfeso: “Aguas distintas fluyen sobre los que entran a los mismos ríos...”.

el *agua*; pero, ¿qué es un río sin agua? ¿Qué queda, si esta substancia del río es inasequible? ¿Un movimiento? ¿Con relación a qué? ¿A mí? Pero, ¿por qué esta imagen y la idea que ella sugiere están unidas a un sentimiento triste, a un estado psicológico particular? Pronunciando esta frase tenía la cara ligeramente caída, los ojos en lo lejano, el cuerpo inmóvil y relajado. Si yo solamente levantase los ojos hacia lo alto del cielo, todo este desfile de imágenes y palabras que la frase había provocado en mí se aminoraría y esfumaría; si hiciera un violento esfuerzo físico, si tomara la actitud de la cólera, se anularía completamente. La fórmula no toma entonces su pleno sentido sino por una actitud vital determinada, que se manifiesta a la vez en una disposición fisiológica, un estado afectivo y una manera de pensar; la forma poética, por su parte, *me hace comprender* esta actitud en su viva totalidad. Si se me ha dicho: “dos fenómenos, en dos tiempos diferentes, no pueden ser idénticos, en virtud del principio de los indiscernibles; o, de otro modo, en virtud del principio de causalidad”, no habría tenido necesidad sino de un esfuerzo puramente intelectual para comprender; pero este no me habría dado ningún conocimiento inmediato de un hecho real de mi vida. Mientras que Heráclito diciéndome, a través de los siglos, que uno no se baña dos veces en el mismo río, en simultáneo determina en la totalidad de mi ser una actitud definida. Yo sé que hacemos raramente este esfuerzo de comprensión —que el autor no ha podido hacerlo de antemano para nosotros— pero estamos equivocados.

342 |

Todos los sabios (empleo esta palabra, a falta de otra menos descolorida, para evitar paráfrasis) han empleado este medio —la forma poética— para dar una eficacia durable a la expresión de su pensamiento; todos, más o menos, y sería inútil multiplicar los ejemplos; cada cual puede releer a los viejos filósofos griegos, en todos, en Platón también, en Aristóteles incluso con frecuencia, en nuestros filósofos a veces, se encontrará esos recipientes de pensamiento, idóneos para un hombre de pies a cabeza, y que moldean actos vitales completos y definidos.

Se lo encontrará aún más en el lenguaje de todos los días. Algunas de esas expresiones de sabiduría, frutos de pensadores que no han dejado su nombre, han durado más que no importa qué monumento y, bajo la forma de proverbios y dichos, constituyen una de las partes más reales de nuestra cultura; como del aire que respiramos, no sabemos todo lo que debiéramos sobre ese tesoro del que bebemos todos los días. Pero esas fórmulas pueden mil veces ser repetidas de boca en boca y terminar en letra muerta. Su sentido solo se realiza cuando el hombre vierte en ellos su propio pensamiento. Pero si vuelca o no vuelca el hombre su pensamiento ya es parte del azar, de la gracia o de la libertad, como se quiera; o si no, en todo caso, de lo desconocido.

4. *Imágenes de Sócrates y de todo el mundo*

Algunos pensadores han querido hacer más, e introducir en las palabras que libraron a la humanidad las incitaciones más directas a pensar realmente, es decir, a hacer, con toda la fuerza de este término ridículamente usado, acto de presencia. Han querido evitar que se tomen sus palabras por la verdad misma; y, además, han querido impedir que se tome sus palabras como una mera obra de arte. Hay algo de terriblemente dramático –para quien jamás ensayó hablar de su pensamiento– en el esfuerzo de un Platón, que ha empleado casi todos los medios posibles para destruir en su lector la ilusión de que sus palabras contienen por sí mismas la verdad, la belleza y el bien; aunque sin embargo se vea manuales de filosofía presentar en alguna página un cuadro de la “filosofía platónica” como si, con algo de dinero y una hora de lectura, cada uno pudiera poseer ese tesoro que a Sócrates le ha tomado una vida de dura labor alcanzar y comunicar.

Para transmitir la eficacia del pensamiento socrático, Platón ha buscado transmitirnos la imagen de un hombre. Y no es su error, sino nuestro, si leemos en sus *Diálogos* solo juegos dialécticos o construcciones intelectuales. Si leemos simple y conscientemente, un hombre surgirá delante nuestro, real, con su aspecto físico, su humor, su modo de ser, un hombre que, una vez conocido, no nos abandonará más; Sócrates deviene entonces él mismo un demonio familiar. Si me extravió en las abstracciones fáciles es para probarme, con un despiadado buen humor, que el intelecto solo no puede afirmar nada acerca de lo real, que no pone en orden más que posibilidades, a menudo contradictorias; el intelecto tiene la naturaleza de la “cabeza” de un sofista, la de fabricar círculos viciosos; lo que puede hacer, en el orden del pensamiento real es, a primera instancia, hacer preguntas que no puede resolver; después incitar al resto, o mejor al todo del ser, a buscar la solución y, en fin, guiar al hombre en esta investigación. Los sabios que dirigen la Ciudad son quizá el elemento esencial; pero ellos solos no harán una ciudad. Los medios, propios de Sócrates, de redirigir la atención siempre al ser real, esta síntesis de un Sabio, de un León y de una Serpiente, son:

1° *La contradicción intelectual*, es decir, el arte de la sofística, condenable desde que es tomada como un fin, pero de la cual Sócrates se servía para provocar al hombre a salir de la contradicción por un acto vital. Por eso, al final del diálogo, deja en general la pregunta pendiente: “y ahora, dice él, vayamos a nuestros asuntos”. Esto quiere decir: “ahora que hemos filosofado, pongámonos a comprender viviendo la vida todos los días”.

2° *El empleo de símbolos completos*, es decir, unidos a todos los aspectos de la vida y del pensamiento humano. Es, por ejemplo, el Estado,

donde, del zapatero al rey, el hombre –es decir, vos y yo, Glaucón y Calicles– es descripto de la cabeza a los pies. Y el pasaje continuo e insistente del orden social al orden individual impide que tomemos el discurso de Sócrates por una pura exposición de ideas políticas. El símbolo social tiene la ventaja de presentar una imagen que cada hombre, en todo tiempo, tendrá bajo los ojos; aquella de ser coherente con él mismo y con el hombre; y en fin, ser extracto de una realidad humana que posee sus leyes propias, que no podemos modelar a nuestro gusto, y que, por consecuencia, nos retendrá de divagar. Asimismo todas las grandes enseñanzas humanas refirieron a este símbolo: el Reino de Dios, la Ciudad Divina de los Cristianos –las tres castas primitivas para los hindúes, que son los tres aspectos del hombre¹²– y este símbolo, como todo símbolo fundado en la vida, es reversible, ayudando a comprender a la vez lo que simboliza y lo simbolizado; es solamente en la época moderna, época de disociación por pérdida del *centro* único del ser pensante, que los símbolos comienzan a vivir por ellos mismos y que se ve formarse separadamente, de un lado una psicología, de otro lado una sociología. Sócrates no es ni un psicólogo ni un sociólogo; observa estos dos órdenes de existencia a la luz única de su analogía esencial. Los otros símbolos que pone en juego son obtenidos del mundo, del movimiento de los astros o de los animales, o bien son mitos populares, esas reservas fundamentales de imágenes cristalizadas por los siglos y que son como las formas fundamentales del pensamiento humano real, pensamiento incorpóreo y cargado de emociones. La mitología es la Historia de las historias humanas; porque cada dios del paganismo, si se quiere desnudarlo de las ideas modernas de “divino” y de “sobrenatural” a las cuales estamos habituados, representa, sobre la escena de ese vasto teatro que es un panteón, un tipo humano específico, llevado al más alto grado de perfección en su aspecto particular; es entonces más que existente; es una forma universal concreta de la existencia humana. Cuando clasificamos o buscamos definir, de modo práctico, los tipos humanos que nos rodean, las imágenes como las de Don Quijote, Harpagón o del padre Ubú nos son de más ayuda que todos los conceptos abstractos: son realmente categorías generales concretas. Los personajes de las antiguas mitologías no difieren de

¹² *Casta* es, en sánscrito, *varna*, es decir, “color, aspecto, modo de ver o de describir”; las tres castas primitivas son (no descendientes de, como los traductores europeos glosan ordinariamente, sino que son realmente) la Cabeza, los Brazos (es decir, el Pecho) y los Muslos (es decir, el Vientre) del hombre (que los mismos traductores escriben, a menudo sin razón, con una mayúscula, o más frecuentemente aún, no lo traducen y lo dejan bajo su forma sánscrita *purusha*).

estos tipos literarios más que por una mayor generalidad: algunos son incluso tipos universales probados por un uso secular y que, bajo formas secretas, nos sirven todavía cotidianamente para pensarnos semejantes.

Esta característica de las creaciones míticas las vuelve ya independientes de una expresión puramente verbal. Y sin embargo las palabras, cuando un poeta las emplea, pueden suscitar estas imágenes; por este medio, el poeta podrá, con palabras, provocar en el lector una *forma* de pensamiento dotada de todos los atributos de la existencia humana; y así incitarlo no solamente a formar conceptos, sino al mismo tiempo a sentir y a danzar en él mismo la actitud o el comportamiento general de un estado humano definido.

Sócrates, por un lado, condenaba las creaciones mitológicas *sabias*, las alegorías muertas y absurdas forjadas a partir de un concepto y de una expresión verbal; imágenes hechas de trozos yuxtapuestos y haciendo solo un lazo conceptual y verbal. Pero, por otra parte, declara aceptar *todas* las creaciones de la mitología popular, creaciones vivas, no sometidas a una lógica verbal, sino a una lógica vital. Se ha creído ver una contradicción, o una ironía, u oportunismo de discutidor, en esas condenaciones y esas aceptaciones alternativas de los dioses por Sócrates. De hecho, condena la alegoría que es el revestimiento imaginado de una abstracción, para aceptar el “dios” *creado* y *nutrido* por el pensamiento de los pueblos, imagen animada de una necesidad interna y común a todos los hombres —lo que lo vuelve “*inmortal*”—. Solo por una reflexión secundaria *nutrir* al dios fue comprendido como “rendirle un culto”, y que su “inmortalidad” real (y tan relativa como la perennidad de la especie humana) ha devenido en una “inmortalidad” abstracta. Entonces la mitología deviene teología, y esos mitos *consustanciales* al hombre se envuelven de misterios, de ritos y de especulaciones metafísicas, que terminan por robárnoslos.

I 345

5. Sócrates hindú

Todos los hombres que han querido transmitir a sus semejantes un conocimiento vivido se han servido de estas imágenes latentes en el pensamiento colectivo de su tiempo; han resucitado los dioses en el hombre, y de ese modo entraron en conflicto con la teología de su época. Este hecho es puesto a la luz insoslayablemente en las *Upaniṣad* hindúes, que por el problema de *transmisión de conocimiento* que aquí se plantea, y por los modos con los que se resuelve, se asemejan bastante a los diálogos socráticos. Como estas semejanzas no son debidas —al parecer— a una influencia histórica, sino que proceden de la misma preocupación de *transmitir conocimiento*

cuya expresión verbal no corra el riesgo de devenir un fin en sí, su exposición podrá ser útil para aclarar nuestra cuestión.

1° *La forma dialógica* es frecuente en las *Upaniṣad*. La abundancia (como en Platón) de partículas exclamativas y expletivas¹³ (“¿no es así?... por supuesto... ¡pero claro!... ¡ah! ¡no!... entonces”); las notaciones, sobrias pero vivaces, de la escena y de los personajes del diálogo;¹⁴ todos esos elementos, finalmente, que la mayoría de los traductores descuidan por accesorios muestran una preocupación constante por presentar los *hombres que piensan* y no a los pensamientos abstractos.

2° *La contradicción intelectual* es de tal manera constante en las *Upaniṣad* que la especulación hindú ha podido extraer de estos textos seis doctrinas, o más bien seis “aspectos” (*darṣana*) diferentes, a veces contradictorios, y sin embargo los seis considerados como ortodoxos. Las discusiones con tesis contradictorias de las *Upaniṣad* son introducidas, como en Platón, por la puesta en escena de varios interlocutores a quienes el maestro plantea preguntas. Por ejemplos, cinco teólogos han ido a encontrar un maestro famoso, y la discusión se dirige a “el ser que es común a todos los hombres”; los cinco, interrogados, definen este ser como una “substancia” metafísica: para uno es el Cielo, para los otros el Sol, el Viento, el Espacio, las Aguas, la Tierra. El maestro escucha sus definiciones, y les dice (lo resumo un poco): “Sí, es verdad que el Cielo es común a todos los hombres, es decir que todos tienen una cabeza; pero si construyes el ser absoluto así, es porque tienes una vida de cabeza: está muy bien, pero no basta, e incluso, si continúas siendo solo una cabeza, tu cabeza estallará”; y así respondió, hasta llegar al quinto, a quien declara: “¿La Tierra, dices? Es decir aquello sobre lo cual uno se sostiene en pie, y la base material de tu vida: tu preocupación está en tener una firme posición terrestre, con ricos rebaños, etc. Está muy bien, pero eso no basta: e incluso si continúas siendo solo pies, tus pies perderán toda la fuerza”. Se ve aquí la voluntad de reducir una filosofía verbal por la contradicción, hacer pasar del punto de vista teológico –es decir, cosmológico u ontológico, general, abstracto y exterior– al punto de vista del hombre real y particular: el ser común a todos los hombres, no es tal o cual entidad general, ni siquiera el “hombre en general”, sino la totalidad viva, la irremplazable solicitud de

346 |

—

¹³ *U, uta, evam, vai, bā, khila, kala, hi, ha, atha, anga*, etc.

¹⁴ Ejemplo: “Es debajo de un carro, rascándose la sarna, que lo encuentran, y se deslizan muy cerca de él...” (Estos ejemplos y los siguientes, para no ser desbordado por la riqueza de los documentos, los he extraído del *Chāndogya Upaniṣad*, que no es sospechosa de remodelaciones modernas).

cada uno.¹⁵ O, como es dicho más simplemente en el mismo diálogo: “La meta que hace vivir a un hombre, solo de ella es de lo que debe hablar”.

3º *La referencia constante a un símbolo vivo* (que puede ser tomado en sí como un fin secundario de la discusión). Como hemos visto en *República*, los símbolos sociales tienen el privilegio de ser a la vez *tangibles, completos* (es decir, unidos a la totalidad del hombre; actividad, afectividad, representación), y de ser relativamente muy duraderos, con respecto a la vida de un individuo; dejarán entonces un lenguaje directo para todos los individuos de una misma civilización y a lo largo de toda la duración de esta forma de civilización. El simbolismo más frecuente en las *Upaniṣad* es el del sacrificio: es decir, esencialmente, *la protección del fuego*. Como este acto sagrado es el centro no solamente de la civilización hindú, quizá, de todas las antiguas civilizaciones, regresaré después sobre esto con más precisión.

6. Los cargadores de palabras

Hay otra realidad social, muy durable y común a muchos individuos, que puede servir de soporte a una enseñanza más que verbal: es la imaginaria misma del lenguaje, distinta de su función puramente lógica. La ciencia y la lógica, por sus fines propios, tienen necesidad de vaciar las palabras tanto como sea posible de su contenido motor o afectivo, y de su sentido metafórico; está claro que cuando hablamos, en geometría, de un “triángulo inscrito en un círculo”, es mejor que no pensemos la imagen de una “triple angustia grabada en el interior de una cosa que gira”, lo que sería etimológicamente exacto.¹⁶ En última instancia, el lenguaje lógico deviene álgebra y lógica, completamente despojado de imágenes; en este estado final, no corre mucho riesgo de ser tomado por conocimiento en sí mismo. Pero la ilusión subsiste en las formas intermediarias del lenguaje abstracto, cuando hablamos de “espíritu”, “cuerpo”, “Dios”, “materia”, y así sucesivamente. El lenguaje filosófico ordena estas palabras según sus relaciones conceptuales, es decir, según los residuos esquemáticos que quedan en ellas cuando se han

I 347

¹⁵ “[El *brahman* (el Verbo)] es así considerado bajo un doble aspecto (*adistam*): lo que observa a sí mismo (*adhyātman*) y lo que observa la manifestación (*adhidevatam*)”.

¹⁶ NT: Entendemos que Daumal comete un error al confundir la etimología de las palabras ángulo (*angle*) y angustia (*angoisse*). Tanto en francés como en español derivan de dos términos similares en latín: la primera proviene de *angulus*, que significa esquina; la segunda de *angustus*, estrechez, aunque ya poseía el sentido figurado de dificultad. Ahora bien, teniendo en cuenta los pasajes posteriores donde se tematiza la falsa etimología, podría tratarse de una sutil ironía.

negado las imágenes, las actitudes vitales y los sentimientos que constituían sus fundamentos originales. El rol de esta abstracción no es hacer pensar, sino prever lo que se pensará cuando se pensará. Aligeradas de sus imágenes, las palabras son como las formas de los objetos que el dibujante puede desprender de la materia; no están ya sometidas a las condiciones de tiempo y espacio como los pensamientos y los objetos reales. Se los puede desplazar mucho más rápido, lo que explica el terrible: *Meliora video proboque, deteriora sequo*¹⁷: es que yo, el perseguidor, no soy una palabra abstracta; estoy entorpecido por un cuerpo. El filósofo es un cartógrafo de la vida humana; al igual que el cartógrafo, habiendo despejado el contorno de un país de su substancia geológica, puede reducir esta forma a las proporciones que le plazca y reproducirla sobre una pequeña hoja de papel, al igual que el cartógrafo, en un corto espacio de tiempo, puede disponer lógicamente de las formas generales de la existencia que necesitaría quizá años para recorrer; y si lo ha hecho bien su discurso lo ayudará seguramente en su viaje, y ayudará a sus semejantes. La filosofía discursiva es así necesaria en el conocimiento como la carta geográfica en el viaje: el gran error, lo repito, es creer que se viaja observando la carta.

348 |

Cuando el problema trata de cómo incitar al viaje, se puede preguntar: ¿se puede utilizar una carta geográfica no solamente para guiar, sino para provocar al viaje? —esto es en todo caso lo máximo que puede hacer, porque la carta jamás hará por mí el esfuerzo de ponerme en marcha—. Es necesario buscar la respuesta al lado de los interesados, es decir, las agencias de turismo y las compañías de transporte. La respuesta es que se puede, entre otros medios, utilizar la carta geográfica, bajo forma de afiche, para incitar a los viajes. Pero es necesario entonces amenizarla con imágenes: se desatenderá quizá la precisión geográfica, pero se pintará aquí, sobre África, una palmera y un camello; sobre Italia una ruina romana, y así sucesivamente. En otros términos, se reintegra al sistema abstracto, bajo forma de imágenes, algunos aspectos de la realidad física de la que ha sido arrancado.

Ateniéndome a los dos ejemplos que he seleccionado, es sabido qué uso hacía Sócrates de la etimología. Procesos análogos se encuentran constantemente en toda la literatura incorporada al Veda. La lengua sánscrita, de la cual algunas miles de raíces monosilábicas tienen todas un sentido concreto casi siempre directamente reconocible, se prestaba maravillosamente a estos ejercicios. Al acercamiento de palabras por la sonoridad o la etimología, al empleo de una misma palabra, en el curso de un mismo texto, con sentidos

¹⁷ NT: “Veo lo mejor y lo apruebo; pero sigo lo peor”. Es un célebre verso de Ovidio en sus *Metamorfosis*, VII, 20.

diferentes, É. Senart lo llamaba “filosofía por retruécanos”; es verdad, salvo por el valor peyorativo de la palabra “retruécano”. No creo que se pueda hacer una distinción precisa entre una “etimología” y un “retruécano”. La “verdad” etimológica es extremadamente huidiza. Si se me dice que las palabras “legar” y “legado” no tienen ningún parentesco etimológico, no se me enseña nada útil. Desde que la palabra “legado” (*legs*) se escribe con una *g*, que incluso muchas personas hoy pronuncian, es una nueva palabra, que está realmente emparentado con “legar” (*léguer*);¹⁸ el sabio solo puede hacer falsas etimologías; la gente, al contrario, desde que acerca dos palabras, las relaciona realmente, y a partir de ese momento están unidas por una conexión nueva, como dos árboles que se injertan. Hay, a decir verdad, en el *Crátilo* por ejemplo, o en los glosarios de los Vedas, etimologías eruditas, ni más ni menos exactas que las nuestras, y que pueden servir de ayuda memoria (en los glosarios védicos es su rol principal, al parecer). Pero cuando, en los diálogos de las *Upaniṣad*, los interlocutores descomponen y recomponen palabras, las combinan según nuevas formas y las presentan bajo facetas diversas, no lo hacen en absoluto por la vana meta de encontrar una “verdad etimológica” imposible. Ellos lo hacen por dos razones principales:

1° A primera instancia, para cargar la palabra de potencia motriz, afectiva y representativa a la vez, para crear entre la palabra y el hombre vivo relaciones tan diversas como posibles, que lo comprometerán en un acto real, lo incitarán a salir de un saber solamente verbal. Tomaré un ejemplo más, entre cien, de las *Upaniṣad* que citaré después, destinado a los “Cantores de Himnos”. La palabra que designa al himno cantado es *sāman*. Los vínculos concretos de esta palabra parecen haber sido, desde la época védica, demasiado lejanos ya; era asociada a las ideas de “mugido” y de “propiciación”, pero su uso litúrgico tan particular la había convertido en una palabra puramente técnica; es ella quien da su título al Tercer Veda (*Sāma-veda*), aquel en que los cantos son anotados melódicamente. Para devolver a la palabra un valor humano directo, para recordar al cantor que el himno que estaba encargado de emitir no era un acto ritual mecánico, sino una verdadera operación sobre él mismo, así es como él lo explicaba:

Sāma (nominativo neutro de *sāman*) está formado de *sā*: “ella, esta”, y de *āma*: “él, éste”. Dos elementos en la relación de hembra y macho. “Esta” —es decir, aquella que se extiende bajo nuestros ojos, que es hembra, es decir,

I 349

¹⁸ En francés la palabra *legs* (*legado*) deriva del término antiguo *laisser* (*dejar*). Por tanto no tiene una relación etimológica con *léguer* (*legar*), que deriva por su parte del latín *legare*. Aunque morfológica y semánticamente estén relacionadas, no ocurre lo mismo con su origen. En español la situación es diferente, ya que ambos términos derivan del latín.

substancia fecunda pero no fecundante— es la Tierra. “Él”, el macho, el animador que no crea nada de él mismo, pero sin el cual las producciones de la Tierra quedarían inertes, es el Fuego —fuego doméstico que es el amo del hogar, o fuego vital, calor animal que distingue al vivo del muerto—. *Sāman*, en género neutro, es la unión de la Tierra y el Fuego, del cuerpo y de la vida. Ya que incluso *sā* (ella) y *āma* (él) son identificados respectivamente con las parejas Atmósfera-Viento; Cielo-Sol; Constelaciones-Luna; Luz blanca (percibida como extensión) y Agujero negro minúsculo de la pupila del ojo (es lo *negro inextenso* que percibe, penetra la luz femenina); palabra y aliento (el aliento es macho, porque, no siendo sonoro sin embargo es él quien vuelve sonoras las palabras, sus hembras); Ojo y Sí mismo (es decir, la visión y el vidente); Oído y Sentimiento (por el cual percibimos las formas melódicas). Y por toda una serie de analogías, “él” y “ella” se encuentran identificados con el doble aspecto de toda manifestación; en fin, esta visión cosmológica es explícitamente acompañada de una visión directa del hombre mismo: cuando el cantor pronuncia el *sāman*, es un matrimonio que debe realizar entre su cuerpo (Tierra), su afectividad (Atmósfera), su pensamiento (Cielo), y el “Sí mismo” (*ātman*) que es a la vez el calor del cuerpo, la fuerza de esta afectividad y el sol de este pensamiento. Es por esto que es un cantor sagrado, y no un cantante de ópera. Un poco más adelante, la misma palabra *sāman* es explicada de otra manera,¹⁹ lo que prueba bien que el texto no tiene por objeto una “etimología”, sino una vivificación de la palabra.

350 |

2º Las especulaciones sobre las palabras han encontrado incluso otro sentido en las *Upaniṣad*. Están ligadas por el hecho de que los diálogos son presentados como tipos de diálogos reales, y no como artificios literarios. Por eso ocurre lo que cada uno de nosotros puede constatar en cada una de nuestras conversaciones: una misma palabra puede tener *sentidos* y sobre todo *valores* diferentes, frecuentemente opuestos, para varios individuos. Así la palabra *ātman* (primitivamente “aliento, aliento vital, vida, *ánima*, después *ánimus*”, y en fin, “persona”, “sí mismo”) es la fuente de innumerables confusiones, cada una oyéndola como eso con lo cual tiene costumbre de identificarse: cuerpo, pasiones, sentimientos, imaginación, intelecto, voluntad —exactamente las mismas confusiones que pueden hacer hoy los lectores de Platón a propósito del “conócete”—.

A fuerza de ahogar así al lenguaje, el pensamiento no puede contentarse más en el soporte de las palabras; debe salir para buscar en otro lugar su resolución. Este “otro lugar” no debe entenderse como un plan trascendente,

¹⁹ En otra parte incluso, se relaciona *sāman* con la raíz *so, sā*, “desgarrar, destruir, acabar”; *sāman* es lo que destruye la ilusión y, musicalmente, acaba el sentido de la estrofa.

un dominio metafísico misterioso; este “otro lugar” es “aquí”, en lo inmediato de la vida real. Es de *aquí* que parte nuestro pensamiento, es *aquí* que debe regresar; ¡pero después de qué vueltas! Primero vivir, segundo filosofar; pero tercero, re-vivir. El hombre de la caverna de la que habla Platón debe salir, contemplar la luz del sol y, *provisto de esta luz* que guarda en su memoria, volver a la caverna. La filosofía verbal no es más que una etapa necesaria de este viaje.

7. El valor del discurso en un saber tradicional

Quiero recordar aquí, para esclarecer lo que he dicho más arriba de las especulaciones hindúes, cómo este viaje humano era no solamente concebido sino organizado e instituido socialmente en la antigua civilización de la India.

El fundamento de esta civilización es el *Veda*. La base del *Veda* es un conjunto de himnos que pasan por extremadamente oscuros; en verdad, es nuestro espíritu el que se oscurece delante de su simplicidad esencial: nos dejamos deslumbrar por la riqueza inaudita de sus metáforas, y perdemos de vista el hecho siempre simple descripto por sus imágenes luminosas. Hecho tan simple que haría falta volver a ser un niño pequeño para comprenderlo. No puedo dar más que esta aproximación:

El hombre no puede vivir sin fuego; y no se hace fuego sin quemar algo.

Tal es —a falta de un mejor resumen— el centro de la enseñanza del *Veda*. El brahmán tomaba posesión de esta enseñanza en el curso de los cuatro períodos de su vida:

1º En su séptimo año, el niño entra en la vida social. Aprende de memoria (y con conciencia) los himnos del *Veda*; aprende a cantar bajo todos sus matices el fuego que hace vivir al hombre, el calor que el fuego emite, el combustible que nutre al fuego; ritmos, melodías y gestos rituales se inscriben en su cuerpo, y le servirán durante toda su vida de medida para todas las cosas.

2º Entre los veinte y los treinta años, en general, el joven se casa y se convierte en padre de familia. Es en este período que participa activamente en la vida social. Terminó de estudiar los Himnos; ahora debe leer los comentarios de estos himnos llamados *Bráhmanas*. El sentido general de estos comentarios es litúrgico y mitológico. La enseñanza original del *Veda* es, substancialmente, desarrollada de este modo:

Este Fuego, si hace vivir al hombre, es entonces una potente divinidad; y, ya que puede manifestarse solo ante nosotros si le damos alimento, es necesario ofrecerle sacrificios. Adoremos entonces el Fuego; adoremos también

el Calor que se derrama por todas partes incluso cuando el fuego ha desaparecido, y que es entonces un dios más potente aún; adoremos al Sol, que es un Fuego celeste. Adoremos el líquido inflamable que sirve para reanimar el Fuego, padre del Fuego que nos hace vivir, y que es entonces nuestro ancestro. Adoremos entonces también a los ancestros...

y así por metáforas sucesivas, de la simple constatación primitiva, toda una mitología y todo un ritual complejo se desarrollan. Estas complicaciones de metáforas y de deducciones lógicas, el hombre debe impulsarlas hasta sus últimas consecuencias; e incluso si ya ha descubierto en el fondo de esta mitología el sentido simple y original, debe continuar haciendo los sacrificios y hablando a los dioses. Porque su ocupación actual es mantener a su familia y educar a sus hijos; debe entonces poder responder mediante metáforas justas, es decir, relacionadas con las cosas reales, a las preguntas que le harán sus hijos –porque los hijos hacían ya a sus padres las mismas preguntas que hoy–: “¿dónde va el fuego cuando se apaga? ¿qué quieren decir sus crepitaciones? ¿quién es su padre? ¿el fuego del sol se come también los bosques? ¿quién encendió el sol? ¿frotando qué ramas?...”. El hijo que vea en cada cosa una *persona* estará prematuro para darle explicaciones científicas; pero será aún más peligroso contarle cualquier cosa sobre esas personas. Hay

352 | mitos verdaderos y mitos falsos. Los mitos de los *Bráhmans* eran verdaderos en el sentido que sus “dioses” sostenían relaciones de identidad, en tanto que *relaciones*, aquellas que unen los elementos físicos del fuego, de lo combustible, del humo, del calor; del sol, de las nubes, de la aurora, de la luz; relaciones idénticas, en fin, aquellas que unen los elementos y las actividades del pequeño mundo que es nuestro mundo. Este sólido sistema de analogías, fundado sobre un hecho físico, servirá al pensamiento animista del niño; y permanecerá vigente, cuando el hombre, desviando su mirada del mundo exterior, la lleve hacia su interior.

3° Este retorno de la mirada hacia sí deviene explícito en la tercera fase de vida según la tradición hindú. El padre de familia “cuando ve delante de él los hijos de sus hijos”, ha terminado su tarea. Puede entonces “irse al bosque”²⁰. Lleva consigo los *Libros del bosque*, que son comentarios de los *mismos* himnos del *Veda*. Estos libros le dicen:

Este fuego que te hace vivir, no es el fuego físico que arde en tu casa; es

²⁰ “Cuando el padre de familia ve sus arrugas y sus cabellos blancos, y el retoño de su retoño, entonces se va al refugio del bosque... Habiendo diseminado la ‘Ofrenda del Protector de los Progenitores’, con el don de todo según el Saber, recogiendo entonces en él mismo los Fuegos, el brahmán se va, errante, de su casa” (*Leyes de Manu*, VI, 2, 38).

el fuego interior que anima tu cuerpo y tus pensamientos; es el principio activo de ti mismo; a él es necesario ofrecer sacrificios; y el combustible que demanda es tu propia substancia. Todos los dioses que adoraste son creaciones del lenguaje, que diseñan tus facultades, tus actividades, tus maneras de ser.

El hombre comienza entonces a tejer él mismo la red de analogías que la teología había tendido entre los “dioses”.

4º En fin, cuando ha edificado y contemplado su mundo interior, está maduro para la cuarta enseñanza (que es aún un comentario a los *mismos* himnos), aquella de las *Upaniṣad*, es decir, según la explicación hindú de la palabra, la enseñanza que desgarrar la ilusión. Todo lo que ha creído saber, se le dice, todo eso no es más que palabras. El Veda mismo, no es más que palabras. Los “dioses” interiores que nutrió en sí mismo, no son más que palabras; no tienen otra realidad que la que el hombre mismo le confiere –si el hombre *es*–. Pero hablar de este último estado solo sería palabrerío. Todo lo que puede decir el hombre entonces, regresando del “bosque” (el bosque mismo, con frecuencia, metafórico) son palabras originales del *Veda*, en su simplicidad: el hombre no puede vivir sin fuego, y no hace fuego sin quemar algo. No hay necesidad ya de revestir estas palabras de teología o de metafísica. Puede repetir los versos del *Veda* como lo hacía de niño –las mismas palabras, pero cuyo sentido ha sido nutrido, desarrollado, después absorbido y consumado por la experiencia de toda una vida–. Esto es lo que los hindúes entienden por la palabra *vedānta*, que designa el fin, el fondo, la última palabra y al mismo tiempo la consumación del saber tradicional.

I 353

Es esta existencia de un saber tradicional que ha permitido a la India antigua representar hasta en sus instituciones sociales el curso normal –o el que *debería* ser normal– de la vida humana: de la simplicidad que se ignora a la simplicidad consciente y recreada, pasando por la complejidad de una investigación que abraza todas las manifestaciones de la vida. Es porque las palabras estaban unidas íntimamente a esta arquitectura de la vida, que las especulaciones verbales hindúes guardan siempre su carácter relativo y transitorio; intermediarios que están entre la *pregunta* desde donde han nacido y la *solución* donde deben desaparecer.

He tomado como ejemplo la tradición hindú porque esta hizo todos los esfuerzos posibles por dejar documentos verbales que son imposibles de comprender en medio de especulaciones puramente verbales.²¹ Se encon-

²¹ En el manuscrito de Daumal se lee: “La tradición védica tiene la ventaja de que todas las interpretaciones expresables en palabras escritas han sido fijadas en libros; por tanto todo lo que he adelantado es constatable y estoy seguro de no haber interpretado nada según mi fantasía”.

trará en las tradiciones judeocristianas –por ejemplo en los textos cabalísticos, que llegan asimismo al límite de lo expresable– caracteres análogos (en el sentido preciso de la palabra). Pero al hablar de tradiciones tan unidas aún a nuestras formas culturales, se corre riesgo de provocar las pasiones de los exégetas y mezclar todo. Sin embargo, he creído útil mostrar las analogías profundas entre los testimonios socráticos y los de las *Upaniṣad*; estos acercamientos pueden ayudar a un occidental a familiarizarse con el pensamiento hindú, ordinariamente sepultado bajo un desorden de divagaciones unas veces eruditas, otras veces sentimentales.²²

Al mismo tiempo, esta apreciación de lo que es un saber tradicional mostrará, espero, que la ausencia de tal saber va a la par con la existencia de *filosofías verbales que se toman por un fin en sí mismas*. Pero no se recrea de todas las piezas un saber tradicional que abrace todo pensamiento y toda actividad humana. No se puede más imitar una tradición extranjera ni hacer revivir una tradición muerta; para los pueblos como para los individuos, la ley de algunos puede ser mortal para otros. Sin embargo, la analogía de la tradición hindú puede sugerirnos que el saber tradicional debe siempre edificarse sobre la base de un mito colectivo, unido a las instituciones y sosteniendo con la naturaleza y la sociedad relaciones concretas; no veo actualmente más que conocimiento científico, unido al desarrollo técnico y a la evolución económica moderna, que tiende a responder a esta definición: es esta una mitología, y no del género literario que se designa comúnmente bajo ese nombre. Nos es difícil concebir nuestro conocimiento técnico como un “mito”, de tal manera que estamos identificados con él. Pero los “mitos” de los antiguos no eran más “míticos” para ellos. Cualquiera sea el “mito” en que estamos sumergidos, la Filosofía general, investigación del ser, no llegará a consumarse si no supera los límites verbales, pero entonces deberá realizarse en una obra directa de cultura humana, en una nueva adecuación *de hecho* entre la naturaleza, la organización económica, las instituciones, los diversos cuerpos de conocimientos, de técnicas y de artes, y las necesidades fundamentales del hombre.

Si es esto un sueño, ¡está bien! Soñemos.

Recibido: 10-05-2023; aceptado: 11-09-2023

²² Divagaciones eruditas: según Benfey y Haug la palabra *brahmán* designa primitivamente “la pequeña escoba hecha de hierbas *kuṣa* (¿*Poa cynosuroides*?) que se pasaba de mano en mano en el sacrificio”. Por cierto, según Haug, la palabra *veda* designaba también la misma pequeña escoba (Haug, *Le sens primitif du mot Brahma*, 1868, p. 4).

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rlf2023422

Mariano Gaudio, Sandra Palermo, María Jimena Solé (eds.), *Fichte en las Américas*, RAGIF ediciones, 2021, 410 pp.

En el ámbito de los estudios fichteanos, un campo que no ha suscitado aún suficiente investigación es el de la relación entre el pensamiento de este autor y nuestro continente (sus pueblos, sus pensadores y sus problemáticas). En este sentido, este libro, que compila veintiún aportes de diversos autores en torno a esta relación desde perspectivas diferentes, permite, como señalan sus editores, saber “que el nombre de Fichte, su espíritu y sus ideas, habitan nuestro suelo y resuenan en nuestras lenguas” (p. 12).

Fichte en las Américas presenta este conjunto de capítulos en cuatro apartados: el primero y el último, dedicados a debates actuales, el segundo y el tercero, a los siglos XIX y XX respectivamente.

El primer aporte, de T. Santoro, aborda las claves de *Reden an die deutsche Nation* para un pensamiento latinoamericano que considere la cuestión aborigen, considerando las relaciones nacional / extranjero, interior / exte-

rior, colonial / decolonial. El segundo, de Y. Estés, se demora en los conceptos fichteanos respecto del género, la familia y el matrimonio, en el marco de autores americanos (Hunter, López-Domínguez, La Vopa, Morrison, Arrese Igor) y particularmente en la validez del planteo de una ética sexual basada en el deseo, la preocupación y el mutuo consentimiento para movimientos feministas populares de América.

El tercero, de G. Cecchinato, considera las interpretaciones de L. Pareyson y Torres Filho respecto de Fichte, a partir de las nociones centrales de libertad (de gran relevancia dado el vínculo de ambos autores con el existencialismo) e imaginación, así como la jerarquía, para ambos, del aspecto estético en el discurso filosófico. Mientras el cuarto, de G. Zöllner, que cierra la primera sección, aborda la libertad y la revolución en el contexto del escrito fichteano de 1793 acerca de la revolución francesa, *Beitrag zur Berich-*

I 355

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

tigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, así como la relación de esta obra con otras posteriores, más maduras del autor.

La segunda sección comienza con un texto de V. López-Domínguez en torno a los ecos y reverberaciones del espíritu fichteano en el pensamiento independentista sudamericano: señala que, si bien no puede establecerse un vínculo directo entre San Martín, Belgrano, Bolívar, O'Higgins o Miranda, puede plantearse que San Martín representa al sujeto fichteano de *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, así como Miranda representa el cosmopolitismo del joven Fichte, en el espíritu de la revolución francesa. El siguiente capítulo, escrito por J. Solé, aborda las afinidades de Alberdi y Fichte, en tanto compartieron la matriz cultural del romanticismo, de la libertad como tema central y de la filosofía como tarea emancipadora.

Los siguientes dos capítulos indagán en la relación entre Fichte y autores literarios americanos: L. Scarfia vincula la noción de "peregrino" a Echeverría y Mármol con el anhelo (*Sehnen*) fichteano, mientras que F. Vicum se detiene en la relación con W. Whitman a través de la mediación de Carlyle.

El capítulo escrito por E. Millán Brusslan, que cierra esta sección, se pregunta qué hubiera pasado si en lugar de Krause hubiese sido Fichte quien orientara los movimientos culturales hispanoamericanos de los siglos XVIII y XIX, para lo cual traza un estudio de las nociones de progreso y dominación, con el fin de plantear una posible recepción del positivismo comteano a la luz del lugar que esta concepción da a la filosofía, la ciencia y la religión.

La tercera sección, dedicada al siglo XX, comienza señalando, en un trabajo de Ch. Klotz, las afinidades entre Fichte y Fariás Brito en torno a la noción de subjetividad, no con la intención de mostrar una influencia del primero en el segundo, sino de señalar las afinidades en torno a esta concepción en sus respectivos sistemas filosóficos, considerando a su vez los aspectos en que Brito parece más cercano a un fuerte crítico de Fichte, Jacobi, específicamente en su conceptualización de la autoconciencia como manifestación.

Los siguientes tres capítulos abordan relaciones con pensadores argentinos: A. Sandoval aborda la relación con la obra de Rojas *La restauración nacionalista*, en función de un proyecto de construcción nacional en que cobra relevancia la noción fichteana de un "yo" como un "nosotros" a partir de la perspectiva de Rojas de la memoria colectiva de la conciencia del pasado; M. Paz Lamas se aboca a la influencia fichteana en el sistema filosófico de Korn, que se expresa en los cuestionamientos de este último al idealismo subjetivo y, partiendo de ellos, del establecimiento de un sistema filosófico que pretende solucionar los problemas aludidos en Fichte; mientras que M. Gaudio se dedica a la consonancia en la visión crítica de la modernidad de Taborda, que representa el principal mensaje de Fichte para este autor, así como en la necesidad de un vínculo común en que las diversas voluntades persigan el interés común e igualitario.

Luego sigue un trabajo de S. Nápoli que vincula los conceptos de J. D. Perón en torno a las tensiones de individuo, Estado y comunidad organizada, frente al llamado individualismo irrespetuoso, nociones de fuerte raigambre fichteana. Continúa un aporte de M. Rampazzo

Bazzán en torno a la propuesta de lograr una segunda independencia en nuestros pueblos a través de un diálogo con la filosofía fichteana, en el sentido de un diálogo con nuestros pensadores, replicando en esta acción el carácter activo exigido por la propia filosofía de Fichte.

El siguiente texto, de G. Almeida Assumpção aborda la conciliación entre subjetividad e hilemorfismo a partir del tomismo trascendental de Maréchal, mediado por el pensamiento de Lima Vaz, conjugando la teoría de la relatividad y el hilemorfismo tomista. Esta sección culmina con un capítulo de J. G. Martínez da Cunha que da cuenta de algunos de los elementos que Torres Filho toma de la interpretación kantiana de Gérard Lebrun, pero estableciendo una mirada particular, en que da a la filosofía de Fichte un rol como mínimo relevante en la tradición inaugurada por Kant, desde la perspectiva de Lebrun.

Los últimos cuatro capítulos, que integran la sección final, comienzan con un análisis de F. Prata Gaspar respecto de las nociones fichteanas de intersubjetividad y conciencia común en relación con el poema “La muerte del lechero” de Carlos Drummond de Andrade. El siguiente, de M. Tangorra, se concentra en la conceptualización del Fichte tardío respecto de la existencia originaria de los pueblos y autores inde-

pendentistas latinoamericanos. Le sigue un capítulo de G. Santaya respecto de la posición de Fichte contra el salvajismo (anclada en la visión milenarista propugnada por Joaquín de Fiore) y una posible respuesta desde el propio Fichte a partir de la noción de vida. El último trabajo del libro, de F. Ferraguto, lleva a cabo una revisión del concepto de intuición intelectual a la luz del debate norteamericano, considerando específicamente las perspectivas de Rockmore, Breazeale y Franks.

En este libro hallamos numerosos méritos. Consideramos de gran significado el entrelazamiento entre la seriedad de las investigaciones con el interés por la praxis política que despliega la mayoría de los capítulos, así como la diversidad temática ofrecida por investigaciones que relacionan a Fichte con autores literarios o pensadores de diversas envergaduras. Ahora bien, el esfuerzo por entrecruzar el pensamiento fichteano con nuestros autores y nuestras problemáticas es lo que caracteriza cada uno de los aportes a este volumen, y consideramos que de esta manera augura un diálogo diverso y profundo que merece ser celebrado por el doble mérito de su audacia y rigurosidad.

DIEGO MOLGARAY
UBA

Emilio Bernini, *El método Rousseau: un dinamismo de los conceptos*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2021, 350 pp.

En *El método Rousseau: un dinamismo de los conceptos* Emilio Bernini vuelve sobre los textos del filósofo francés, proponiendo una lectura distinta a las habituales, que lo presentan como un pensador sistemático. Bernini, en cambio, plantea que, a través de sus textos, Rousseau despliega una metodología cuyo único rasgo recurrente consiste en la promoción de un cierto dinamismo conceptual por el cual resulta imposible fijar sentidos últimos o definitivos. Así, lo que caracterizaría su obra sería un cierto modo de pensar que no alude a un desarrollo lineal que atraviesa etapas ineludibles de consolidación, crecimiento y maduración. Se trataría de un despliegue a través del cual el método rousseauiano va definiéndose a medida que se escribe. Esto quiere decir que Rousseau no utiliza la escritura como forma de plasmar sus ideas filosóficas, sino que los conceptos que alojan sus textos son ideados en el proceso mismo de la escritura.

El autor se propone estudiar “los conceptos, su formación y sus variantes en la lógica interna de los textos en que se formulan” (p. 39), poniendo de manifiesto ante los ojos del lector la manera específica en que el dinamismo de los conceptos acontece a través de los textos del filósofo. Bernini va ilustrando el movimiento constante pero no uniforme que, según su hipótesis, caracteriza la obra de Rousseau. Para ello, realiza lecturas apegadas a la inmanencia de ca-

da uno de los textos abordados, sin descuidar el análisis contextual de su producción ni el de la recepción que esos textos tuvieron, tanto en su época como en la actualidad.

El libro se organiza en siete capítulos agrupados en tres partes, precedidos por una suerte de introducción llamada “La querrela de las interpretaciones” en la que el autor delimita su lectura en relación a diversas interpretaciones del pensamiento de Rousseau. Luego del capítulo séptimo, se incluye a modo de posfacio la reflexión “El dinamismo de los conceptos: una búsqueda del yo y el pensamiento”, a cargo de Natalia Tacceta.

La primera parte se titula “Posiciones del discurso” y comprende los tres primeros capítulos del libro. El primero de ellos parte de la hipótesis de que el *Discours sur les sciences et les arts* combina modelos metodológicamente incompatibles, ya que, mientras su planteo se sitúa sobre la controversia estético-política de la querrela entre los antiguos y los modernos, guarda una relación inescindible con la Razón del Estado de la monarquía francesa. Bernini continúa en el siguiente capítulo por confrontar dos tematizaciones rousseauianas acerca del origen del lenguaje; una es la que tiene lugar en el *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité* y la otra en el *Essai sur l'origine des langues*. Mediante la consideración de la posición discursiva rousseauiana en distintos contextos de

enunciación –los cuales, sin embargo, tienen lugar prácticamente en el mismo momento–, se puede apreciar cómo los conceptos son tensados de manera que contribuyen a una elaboración teórica que reconoce las posiciones existentes en la época, al mismo tiempo que no se adecúa a ninguna de ellas. El último de los capítulos que integran la primera parte varía la metodología y ya no se dedica al estudio de un texto, sino al de un concepto, el de *sentiment interieur*, señalando cómo Rousseau reformula la noción de “sentimiento” de Malebranche para fundar su propia concepción filosófica sobre una relación entre razón y sentimiento que no considera estos términos como opuestos entre sí, sino que pone al sentimiento como un medio de perfeccionamiento de la razón.

La sección que lleva por título “Estatutos de la ficción” se organiza en dos capítulos. El primero examina las ficciones rousseauianas, orientándose por la idea de que las mismas no constituyen meras ilustraciones de lo conceptual, sino que Rousseau formula e incluso ajusta sus formulaciones filosóficas en la ficción misma. En este sentido, los textos literarios constituyen el espacio en que se despliega una concepción filosófica no sistemática. En el segundo capítulo de esta sección, al considerar la novela *Julie ou la nouvelle Heloise* o *Émile et Sophie*, Bernini señala que pueden leerse como tratados sobre las pasiones, los cuales, sin embargo, no adquieren en la obra de Rousseau un abordaje moralista, que supondría que la enunciación se sitúe con exterioridad respecto de la acción misma de las pasiones de los individuos. Tampoco se realiza una taxonomía de las pasiones, sino que son tratadas, por el contrario, como inestables, dinámicas y cambian-

tes. Las modificaciones no se siguen exclusivamente de la deliberación racional de los personajes involucrados, sino que las pasiones mismas devienen otras en la experiencia que los personajes tienen de ellas. En palabras del autor: “Aquello que se comunicaría en las cartas [...] no es tanto la subjetividad de los amantes como el sentimiento mismo que en el momento de escribir desborda al que escribe” (p. 242).

Bernini hace especial énfasis en el carácter de deliberación acerca de las pasiones que adquieren las ficciones rousseauianas, señalando que a ellas subyace la idea de que la ficción, en su función pedagógica y liberadora, necesita educar al individuo en tanto tal y no únicamente en tanto ciudadano. La tematización de las pasiones no se da de manera exclusivamente teórica, sino que acontece a través de diversas estrategias como la autoficcionalidad en la escritura referida al yo, la deconstrucción que cada obra opera respecto de los conceptos esbozados en las anteriores y la comicidad del aspecto paradójico dado por la coexistencia entre concepto e intuición. De esta manera, Bernini sostiene que Rousseau busca ejercer mayor influencia en el lector mediante la estructura de las ficciones que a través de aquello que la ficción narra.

A lo largo de los dos capítulos de la tercera parte, titulada “Las transfiguraciones”, Bernini continúa la tematización de la relación entre sentimientos y razón planteada anteriormente. Examina las configuraciones que esta adquiere entre los escritos considerados filosóficos y otros más propiamente literarios. Mediante la noción de “sentimiento”, el filósofo se aleja de la tradición racionalista, de la cual su pensamiento indudablemente depende, pero tam-

bién se desmarca de la tradición empirista-sensualista. Bernini indica que la elaboración rousseuniana acerca del sentimiento sucede principalmente en las llamadas “autobiografías” del autor y otros textos de carácter más literario que filosófico, demostrando, una vez más, que esos textos pierden su potencial si no son considerados como parte de su teoría.

En el primer capítulo de esta tercera sección, llamado “Los escritos de sí”, Bernini estudia la incursión de Rousseau en un género literario que no resulta especialmente cercano al discurso ilustrado. El autor enfatiza que, en el caso del filósofo francés, estos escritos denominados autobiográficos no son tales en el sentido moderno del término, sino más bien en tanto textos donde acontece una narración de sí, cercana a la tradición del tratado moralista. Pero, así como las pasiones de los personajes ficcionales se transformaban en el transcurso mismo de la escritura, Bernini sostiene que los escritos sobre sí involucran al sujeto de tal manera que es el mismo autor el que se reescribe y se reformula, dando lugar a lo que denomina “heterobiografía”.

El capítulo 7 es el segundo de esta sección. Allí el autor propone que en esa escritura heterobiográfica no son solamente los conceptos los que resultan modificados, sino también el propio lugar de enunciación. Argumenta que la

manera en que estos textos constituyen un proceso no lineal de escritura de sí tiene que ver con los fines pragmáticos inicialmente perseguidos por el filósofo y la recepción adversa de *Les Confessions*. La dificultad para incidir con los textos en la situación coyuntural conduce a Rousseau a escribir nuevos textos que ponen a la narración de la propia vida en primer plano. En el último capítulo, Bernini reflexiona acerca del carácter transfigurador de los *Dialogues* y las *Rêveries*, textos que —a diferencia de los anteriormente abordados— no se proponen objetivos productivos. En cambio, Bernini muestra que el tiempo en el que se ubican es el del presente, sin ninguna posible proyección, consiguiendo de esa forma tematizar la experiencia placentera de los sentidos. La transfiguración que estos escritos habilitan consiste, según Bernini, en una suerte de metamorfosis que se fundamenta en la materialidad de los sentidos.

Las lecturas tan atentas como arriesgadas de los textos abordados en *El método Rousseau: un dinamismo de los conceptos*, conducen a una actualización del pensamiento del filósofo francés que, además de demostrar su vigencia, revelan una riqueza hasta el momento inexplorada.

PAULA GARCÍA CHEREP
UNL
UADER

Victoria Dahbar, *Otras figuraciones: sobre la violencia y sus marcas temporales*, Córdoba, Asentamiento Fernseh, 2021, xxx pp.

Tal como anuncia, *Otras figuraciones: sobre la violencia y sus marcas temporales* recoge algunas preguntas fundamentales acerca de la violencia y el tiempo desde una perspectiva que une al feminismo, la teoría *queer*, la filosofía política, el giro afectivo y los estudios culturales. A través de una introducción y ocho capítulos, el libro teje el nudo gordiano de una filosofía tan sofisticada como generosa, en la que Walter Benjamin, Judith Butler y Jesús Martín Barbero traban indisoluble relación. Es desde aquí que el libro propone otras figuraciones del tiempo, otras matrices que articulan subjetividad, marcos normativos y prácticas de resistencia. En esta trama, aparecen también los nombres de Norbert Elias y Paul Veyne tanto como los de Pedro Lemebel, Naty Menstrual y María Moreno, y con ellos, *Otras figuraciones* se convierte en un intento original de pensamiento no binario que, tomando prestada la premisa de Eve Sedgwick, se tensa entre la paranoia y la reparación.

El gran protagonista del libro es el tiempo, pero no como abstracción que descifrar, sino a fin de ver cómo sus figuraciones funcionan en unas condiciones situadas y en unas determinadas relaciones de producción. Así, anacronismo, imagen dialéctica, interrupción y temporalidad *queer* se piensan como marcos que profundizan el razonamiento sobre la constitución de la subjetividad por, en y fuera de la norma, enten-

diendo que una temporalidad ex-tática en este sentido va de la mano con una impugnación colectiva de los criterios que constriñen los cuerpos y las vidas.

Otras figuraciones dialoga con múltiples dispositivos de pensamiento con una solvencia abrumadora. Tal vez por su preocupación específica hace pie especialmente en el *Libro de los Pasajes* y su estructura infinita, lleno de recovecos por donde se filtra la potencia de la palabra, la imagen y la cita. Pero Dahbar es como una “asaltante de caminos” que busca también en otros regímenes la referencia precisa y la alusión cuidada, para constituir un lugar justo como querían Benjamin y Karl Kraus.

Revisando una tradición de nombres ya clásicos, llega a una contemporaneidad filosófica feminista y desafiante, y su gesto filosófico y escritural derriba a martillazos la estrategia académica frecuente de no hacer lugar para los colegas contemporáneos. Por el contrario, en *Otras figuraciones*, aparecen voces imprescindibles del ámbito local. Y esto es posible por la intención autoral de desarmar un campo para que aparezcan los escorzos de otros nombres y otras ideas. Pensamientos que posibiliten las nuevas figuraciones que el libro propone y que, tal vez inspirándose en el gesto de la revolución, encuentra en la octava tesis sobre la historia de Benjamin la potencia revoltosa de una crítica de la violencia para el presente.

El objetivo de este trayecto exhibe la honestidad intelectual de su autora,

I 361

pues se trata de estudiar y configurar un marco afectivo y epistémico para una crítica de la violencia normativa. En esta clave, Dahbar lee a Butler como heredera de la tradición crítica alemana y a Michel Foucault como una suerte de figura intermedial entre Butler y el maestro berlinés. A través de este cruce, profundiza sobre la materialidad de los cuerpos y el modo en que sobre ellos descansa la violencia que constriñe y cercena a través de una marcación precisa y condicionada. De ahí la idea de imaginar marcos interpretativos que permitan, precisamente, una de-marcación, un reencuadre del marco y un salirse de la marca.

A lo largo de sus ocho capítulos, el libro de Dahbar piensa el modo en que se enmarca lo humano. Esto es, la forma en que el cuerpo, la dimensión afectiva y el deseo se combinan para arrojar una subjetividad. Valiéndose, entonces, del tejido entre Benjamin y Butler, propone una crítica de la violencia normativa sobre los cuerpos, encontrando en la cultura y sus producciones y epifenómenos el lugar propicio para desanudar el mensaje deshumanizador. “La violencia es posible porque está enmarcada” (p. 75), dice Dahbar explicitando el lugar exacto en que ambos pensamientos se juntan. Para Butler, la crítica de la violencia es una investigación sobre sus condiciones de emergencia, pero también una pregunta por el modo en que la violencia se inscribe en nuestras interpelaciones. Para Benjamin, la crítica de la violencia es una filosofía de la historia que permite pensar la forma en que nos ajustamos a las normatividades que explican nuestras consideraciones, por ejemplo, sobre el racismo y la monstruosidad.

Partiendo de esas voces centrales, que triangulan caritativamente con el

pensamiento de Jesús Martín Barbero y sus estudios sobre las mediaciones, la autora retoma la crítica benjaminiana al progreso, pues desmontar la noción de progreso, tal como Butler también propone, implica una conciencia específica de los presupuestos temporales y espaciales de algunos optimismos políticos que son estructuralmente racistas y que se esfuerzan por determinar qué temporalidades son adecuadas del mismo modo que discriminan entre unas humanidades y otras, entre unas subjetividades vivibles y otras irremediablemente precarias.

Otras figuraciones quiere, entonces, atender saludablemente a las temporalidades diferentes y supone que la crítica a la noción de tiempo secular permitiría tomarse en serio los fracasos del pasado, las frustraciones y ausencias, para permitir otra experiencia temporal. Ya no del tiempo de la modernidad, el capitalismo, el nacimiento de la biopolítica o el reloj, sino de una temporalidad cuya inteligibilidad esté fuera de este esquema por la dispersión de sus marcas.

En una primera parte, Dahbar propone, así, una crítica al tiempo como marco de inteligibilidad de lo humano para, en una segunda parte, formular figuraciones temporales que pongan en evidencia las tensiones con las que se mide la subjetividad contemporánea. Esta se lee como marco normativo que recuerda al tiempo homogéneo, violento y vacío de Benjamin, para especular con una temporalidad de plenitud y ahora múltiples, que sea el cerco para la violencia normativa como intento de neutralizar sus efectos. Para ello, el libro recupera para la historia el principio del montaje de Benjamin, a fin de re-enmarcar el tiempo y para que aparezcan nuevos horizontes. Es, precisamente, la

tarea crítica de *Otras figuraciones*: indagar sobre otras prácticas del tiempo en tanto constituyen fisuras en lo inimaginable. De este modo, anacronismo, interrupción, imagen dialéctica y temporalidad *queer* se enlistan en una cartografía de figuraciones con potencia crítica.

Mientras combate las teleologías conocidas, Dahbar reseña el modo en que el pensamiento de Georges Didi-Huberman y Benjamin permiten abordar la memoria como un receptáculo problemático del tiempo. La imaginan como captura saludable de la heterogeneidad y la pluralidad, mientras nunca dejan de lado cierta tensión cuando se abandona el modelo de la continuidad en la medida en que implica aceptar la disputa y la variabilidad. Entender esto conlleva aceptar el desplazamiento de la asunción objetiva de los hechos de la historia a una racionalidad de la temporalidad como memoria.

La interrupción permite conjeturar un ritmo que se escande por la discontinuidad y el interrumpir como una pasión útil. En este mapa, la crítica es una práctica virtuosa que lanza a una contingencia que se desvela como promesa o amenaza, pero también puede ser distanciamiento revolucionario. La imagen dialéctica, en esta dirección, será una figuración del tiempo que permita pensar la relación específica entre un despertar que no es del sueño, sino que se abre desde la suspensión y en la asunción de la imagen como centro de la vida histórica. La imagen es aquí el instrumento para ir contra la iconocla-

sia de lo estable y propiciar un intervalo que discontinúe la normatividad y sus vigilancias concomitantes. Contra este modo de lo necesario, se levanta la temporalidad *queer* que pretende desestabilizar cristalizaciones para pensar la relación con las genealogías individuales y comunitarias. Aquí el giro temporal y Carolyn Dinshaw adquieren un protagonismo mientras la sofisticación de Mariela Solana se convierte en un pivote a partir del cual Dahbar piensa las políticas de la historia en los estudios *queer*. Junto a estas nociones, la crononormatividad de Elizabeth Freeman, las narrativas del fracaso de Jack Halberstam y Heather Love o la felicidad como promesa —siempre incumplida— de Sara Ahmed funcionan como molduras a través de las cuales desmenuzar el tiempo (re)productivo.

Como el historiador benjaminiano que juega con jirones del tiempo, Dahbar organiza un plano afectivo y político del pensamiento de la temporalidad asumiendo un lugar situado y abundando en ideas necesarias para abordar la subjetividad, la comunidad y la otredad en términos generales. Entendiendo que esa otredad es, sobre todo, otro tiempo y otro ritmo, otra escansión y otra interrupción en el devenir al que obliga la razón neoliberal contemporánea. Aquí es justamente donde filosofía y política convergen; aquí es donde *Otras figuraciones* sobresale y se vuelve imprescindible.

NATALIA TACCETTA
UBA
CONICET

**Francisco Díez, Silvia Gabriel, Esteban Lythgoe
y Patricio Mena (eds.), *Paul Ricoeur:
junto, más allá y por debajo de su obra*, Buenos Aires,
Sb, 2022, 182 pp.**

El año 2020 vio muy tempranamente canceladas las actividades académicas en casi todo el planeta a causa de la pandemia del virus COVID-19. En ese contexto, Francisco Díez Fischer, Silvia Gabriel y Esteban Lythgoe convocaron el *Primer Coloquio Iberoamericano sobre el Pensamiento de Paul Ricoeur* en versión virtual. El encuentro tuvo una gran repercusión entre investigadores/as de habla hispana y/o portuguesa. De esa experiencia, y sumando a Patricio Mena Malet para el trabajo editorial, surge *Paul Ricoeur: junto, más allá y por debajo*, publicado en 2022 por la Editorial Sb, dentro de la colección “Post-visión”, dirigida por Jorge Roggero.

Como todo buen paratexto, el título nos guía en la hipótesis de organización de los textos reunidos en el volumen. Ricoeur mismo propuso, en el cierre de su “Prefacio a Bultmann”, la posibilidad de pararse contra, junto a, más allá o por debajo de una obra como modos de leer que producen sentidos diversos. En el caso que nos convoca, los trabajos se reúnen en torno a tres de estas pautas reflexivas y producen un acercamiento detallado e inteligente a la obra de Paul Ricoeur.

En la primera parte, “Junto”, el objetivo es resaltar aspectos de su pensamiento que muestren su vigencia y complejidad. Así, Agís Villaverde muestra en la trayectoria de Ricoeur –apo-

yándose en la investigación de su reciente *Historia de la hermenéutica* (2020)– la continuidad entre la capacidad de la interpretación de amplificar el sentido hacia su desproporción y la de reducirlo, de la mano de Freud, a una estructura antropológica que lo lleva hacia una ontología de la interpretación. En “¿Estilo Ricoeur?”, Freitas Pinto toma como punto de partida la imagen caricaturesca que producen lecturas como la de François Châtelet (“Freud est-il Chrétien?” de 1965) que buscan ridiculizar a Ricoeur bajo el rótulo de “filósofo cristiano”. Freitas entiende que hay un prejuicio que tiñe la recepción de la obra de Ricoeur con el propósito de marginarla. Para contrarrestar construye un “estilo” Ricoeur sustentado en tres pilares: el *aporetikós* como método; la *doxazein* como espacio delimitado de trabajo; la *alteritas* como intención epistémica radical. Así, consigue una cartografía ricoeuriana que refuta toda acusación de simple eclecticismo. En “De la hospitalidad”, Mena-Malet nos sitúa en plena paradoja de la hospitalidad, que tiene su motor en el movimiento de la alteridad y que obliga al yo a recibir “más allá de su capacidad”. Con una cadencia tan didáctica como minuciosa, realiza un rastreo analógico de la cuestión en la fenomenología perceptiva de la acogida ética. La fragilidad, tomada del vocabulario ricoeuriano, se evidencia en la hospitalidad de manera

tal que deviene central en la antropología filosófica. Asimismo, Azcárate propone una investigación rigurosa sobre el fundamento fenomenológico de la hermenéutica ricoeuriana, que nos impide considerar al giro hermenéutico de Ricoeur como un abandono de la fenomenología. Es este vínculo el que hace posible la consideración de la filosofía de Ricoeur como proyecto fundacional, elevándola al nivel de filosofía primera. Por su parte, Celli muestra que además de filósofo, Ricoeur se auto-percibía como un teólogo. La autora nos convoca a volver la atención a la conferencia *Amor y justicia* (2008) en la que se puede rastrear la relación entre la filosofía sin absolutos y la fe bíblica, en virtud de la dialéctica entre el ágape y la justicia. Proyecta su análisis, además, sobre una *praxis* de resistencia que se posiciona críticamente respecto de nuestra vida institucional. Finalmente, Petrella recupera, junto a Ricoeur, conceptos claves del historiador francés Marc Bloch con el objetivo de pensar “de verdad” nuestra relación con la historia. Se enfoca en la subjetividad del ser que opera sobre las huellas del pasado para dar voz a las historias que han sido acalladas. Esta mirada historiadora supone una distancia crítica basada en la *epoché* husserliana que posibilita la comunicación entre lo mismo y lo otro. De Bloch a Ricoeur, Petrella plantea los paralelos entre el oficio del historiador y el del filósofo.

En la segunda parte del libro, que intenta ir más allá de Ricoeur, los/as autores/as toman la obra de Ricoeur como umbral para pensar otras cuestiones, para interpretar otros textos y ampliar otros desarrollos conceptuales. Dejanon Bonilla hace una reflexión, situada en el contexto colombiano, que muestra cómo

los relatos de ficción histórica son parte del trabajo de memoria colectiva, expandiendo los límites de la concepción ricoeuriana. La autora se apoya en la estructura de los textos tomando la original construcción narrativa de *El libro de los ojos* (Silva Romero, 2013), el tema en la afección de los personajes de *En el brazo del río* (Sandoval, 2018), y la voz protagonista de la narración gráfica del periodista Abad Colorado, para la recuperación de acontecimientos acallados por las versiones oficiales. Por su parte, Muiño parte del caso argentino. La autora subraya el marco teórico del psicoanálisis para definir su recorte teórico y abordar *Radiografía de La Pampa* (Martínez Estrada). El ensayo sirve como laboratorio en donde se movilizan los conceptos de la teoría ricoeuriana y se evidencia paradigmáticamente el funcionamiento del trabajo de memoria asociado al duelo en la construcción justa de una identidad nacional. En “Paul Ricoeur: las fronteras frágiles de la acción”, Contreras Tasso profundiza sobre los límites del concepto de acción en Ricoeur apoyándose en el de espacio de aparición de Arendt, por un lado, y en el de capacidad de Nussbaum, por otro. De manera articulada, las tres concepciones acentúan la performatividad de la identidad recuperando la singularización de la innovación emancipadora. En “Fuerzas de flaqueza”, Aranzueque analiza al amor como afectividad ontológica que habilita una vía de escape al marco compensatorio de la práctica judicial. Propone una noción de justicia afectiva que trasciende el abismo que se abre entre el daño y la sentencia. Para cerrar esta segunda parte, Naishat rescata el intercambio entre Koselleck y Ricoeur, llevado a cabo en 1985 en el marco de las Conversaciones de Castelgandolfo,

con el fin de hacerlo constelar con un diálogo que denomina “fallido” entre el mismo Koselleck y Benjamin. De algún modo, Koselleck sirve de puente para “acercar [...] las miradas cruzadas de Ricoeur y de Benjamin” acerca de las nociones de crisis y de crítica.

En la tercera y última parte, los/as investigadores/as se ponen por debajo de Ricoeur, buscando en sus fundamentos elementos para comprender mejor su legado. Suárez-Giraldo muestra cómo el tratamiento ricoeuriano de la metáfora habilita la función apelativa de toda obra literaria permitiendo que la interpretación sea ocasión para el advenimiento de la experiencia vital y, por tanto, paradigma de mediación hermenéutica. Díez-Fischer, por su parte, busca trazar una cierta unidad en su obra a través del rastreo de la fenomenología genética de Husserl. Apoyado principalmente en los conceptos de *Lebenswelt* y *Rückfrage*, pasa revista de los diferentes momentos del pensamiento de Ricoeur para trazar su unidad a través de la motivación genética, hasta dar con la fundamentación fenomenológica de su aspecto religioso. En la misma búsqueda de una cierta unidad en la filosofía de Ricoeur, Moratalla describe el gesto filosófico que la singulariza a través de los conceptos de tensión, intención e ilusión. El autor nos invita a estudiar conjuntamente el gesto fenomenológico-hermenéutico en Gadamer y en Ortega y Gasset. En “Hermenéutica e identidad”, Fasciotti busca resignificar el concepto de identidad narrativa de Ricoeur sin salirse de su proyecto hermenéutico, pensando la mediación de la experiencia humana a través del signo

icónico, es decir, de imágenes. Por tanto, entiende que la identidad se ve enriquecida por su iconicidad. El siguiente capítulo, en la pluma de Gabriel, robustece el argumento en favor de las imágenes y profundiza en su definición desde la semiótica, la fenomenología y la antropología. Asimismo, desde la filosofía propondrá como contraparte del binomio iconicidad-escritura el de visualidad-lectura, entendiendo a la iconicidad y la visualidad como conceptos más abarcativos y, por ende, enriquecedores de la teoría ricoeuriana. Además, le permite articular dos polos aparentemente antitéticos de la *Visual Culture*, a saber, oclularcentrismo y oculofofia. Para cerrar esta parte y el libro, Lythgoe desarrolla y profundiza la noción y *ethos* de la traducción en la obra de Ricoeur, comparando diferentes momentos, particularmente la década 70-80 y las reflexiones de los años 90. Entre la distancia y la posibilidad de la cercanía con el autor, Lythgoe propone una complementariedad basada en la noción de atestación que resulta en una tensión en relación con el par fidelidad-traición.

Una de las virtudes de esta compilación es, sin dudas, haber reunido a destacados/as investigadores/as cuya disciplina de trabajo y rigor analítico no deja de lado la creatividad del pensamiento. La diversidad de sus orígenes académicos –Argentina, Brasil, Perú, Chile, Colombia, España– responde sin dudas a la cláusula dialogal de la filosofía ricoeuriana.

MARÍA BEATRIZ DELPECH
UBA
INEO

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN 49 (2023)

ARTÍCULOS

MIKHAIL G. KATZ *et al.*

When Does a Hyperbola Meet Its Asymptote?: Bounded Infinities, Fictions, and Contradictions in Leibniz _ 241

NAHUEL MICHALSKI

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

I 367

RUBÉN H. RÍOS

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

MERCEDES RUVITUSO

Derrida y Hamacher lectores de Benjamin: *différance*, *Affirmativ*, policía, huelga _ 187

NATALIA SABATER

Spinoza en Carlos Astrada: una lectura de dos escritos de 1933 _ 215

RONIE ALEXSANDRO TELES DA SILVEIRA

Cultura e Filosofia Latino-Americana no Século XXI _ 23

DOSSIER “AUTOBIOGRAFÍA E HISTORIA. UNA MIRADA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA”

OMAR ACHA

El sí mismo individual en Karl Marx y los límites de la autobiografía _ 279

DANIEL BRAUER

Conciencia histórica y autobiografía: el problema de la fundamentación del conocimiento histórico en Dilthey _ 297

DANIEL BRAUER

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

DANIEL BRAUER

Presentación segunda parte _ 259

SILVIA GABRIEL

Iconicidad y autobiografía a partir del proyecto filosófico de Paul Ricoeur _ 261

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

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

368 | EDUARDO WEISZ

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

TRADUCCIONES

JUAN M. DARDÓN

Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales de René Daumal _ 321

CRÓNICAS

ALEJANDRO CASSINI

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

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

EMILIO BERNINI

El método Rousseau. Un dinamismo de los conceptos (García Cherep) _ 358

VICTORIA DAHBAR

Otras figuraciones: sobre la violencia y sus marcas temporales (Taccetta) _ 361

SUMARIO

FRANCISCO DíEZ, SILVIA GABRIEL, ESTEBAN LYTHGOE y PATRICIO MENA (eds.)

Paul Ricoeur: junto, más allá y por debajo de su obra (Delpech) _ 364

MARÍA LUISA FEMENÍAS

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

MARIANO GAUDIO, SANDRA PALERMO y MARÍA JIMENA SOLÉ (eds.)

Fichte en las Américas (Molgaray) _ 355

CECILIA MACÓN

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

JEAN-PAUL MARGOT

Descartes y Spinoza (L. Madanes) _ 172

ADRIÁN RATTO (ed.)

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