

José Santos Herceg

Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) – Universidad de Santiago de Chile

El discurso auto-biográfico como escritura filosófica Apertura desde el pensamiento latinoamericano Traducción

Resumen

El presente texto busca, en el marco del tema de los géneros literarios en filosofía, investigar acerca de la autobiografía como una posible escritura filosófica. Se muestra, en primer término, que considerando un modo “normal” de escritura filosófica institucionalizado e impuesto, la autobiografía no es aceptada como propiamente filosófica. En segundo lugar se intenta, a partir del rescate de un sujeto filosofante, así como de un lugar y de un modo de la enunciación filosófica (retórica), lograr una apertura que haga posible pensar en el discurso autobiográfico como propiamente filosófico.

Palabras clave: Autobiografía; Normalización; Sujeto; Lugar; Literatura.

Abstract

This text is intended to investigate, within the framework of literary genres in philosophy, the autobiography as a possible philosophical writing. Firstly, it appears that if it is considered an institutionalized and imposed “normal” way of philosophical writing, the autobiography is not accepted as properly philosophical. Secondly, it is attempted, from rescuing a philosophizing subject, as well as a place and a way of philosophical enunciation (rhetoric), to achieve an opening that it makes possible to think in autobiographical discourse as properly philosophical.

Key words: Autobiography; Standardization; Subject; Place; Literature.

El tema que nos ocupa puede, sin mayores dificultades, enmarcarse dentro de uno aún mayor que es el de las relaciones entre filosofía y literatura. Este, aunque no es un asunto nuevo, es de una actualidad evidente. En el marco de su desarrollo son muchas las preguntas que pueden plantearse, se han planteado y siguen planteándose. Entre ellas hay una que interesa especialmente abordar aquí, es aquella acerca de la forma o estilo en que se exponen las ideas: si esta forma es relevante sólo expositiva o didácticamente, o más bien, tiene un importancia mayor y, por lo tanto, en palabras de Schildknecht, existe una “(...) conexión sistemática entre cada concepto del conocimiento o del saber filosófico y la forma (literaria) en que se expresa o se transmite dicho saber” (Schildknecht, Ch. 1994, 21). Se trata del problema de la forma literaria de la filosofía, esto es, de la manera que toma la exposición filosófica. Forma que, como indica

una rápida mirada a la historia de la filosofía, es eminentemente plural. Como dice Schildknecht nuevamente, “Diálogo, aforismo, carta (auténtica o ficticia), ensayo, tratado, plegaria, autobiografía, meditación, fragmento, poema didáctico, manual..., la forma literaria de la filosofía tiene muchos rostros” (Ibid). Se trata, por lo tanto, del asunto de los “géneros literarios en filosofía”. Géneros que son múltiples y variados. “El inventario de los géneros filosóficos –dice Bonilla– arroja resultados sorprendentes: poemas, diálogos, diatribas, biografías y autobiografías, ensayos, meditaciones, relatos utópicos, exhortaciones, etc., disputan la hegemonía “summas” y tratados (...) o monumentales historias de la filosofía, por no citar el estilo contemporáneo más monográfico de los artículos y los papers” (Bonilla, A. 2008, 42). Interesa rastrear, en particular, una de estas formas literarias: la del “género Autobiográfico”, esto es, *Memorias*, *Confesiones*, *Diarios*, *Autobiografías*, *Biografías*. El objetivo será analizar

la posibilidad de que estos estilos discursivos puedan ser considerados una forma literaria propiamente filosófica.

Exclusión y cierre

El punto de partida es la constatación de que, pese a la pluralidad de géneros, no cualquier forma discursiva es admitida como filosófica y, en particular, las de tipo biográficos claramente no caen dentro de este grupo. En efecto, como dice Bonilla, aquellos géneros de orden biográfico, en que se expone una subjetividad, “(...) han sido estadísticamente los más escasos”, pues “[e]n general la preferencia de las y los filósofos y sus públicos se inclinaron hacia exposiciones sistemáticas cuya pretendida objetividad y universalidad invisibilizan las huellas de lo subjetivo, lo concreto y lo histórico (...)” (Ibid). Los únicos textos de tipo biográfico que se consideran tradicionalmente parte de la historia de la filosofía son las *Confesiones* –la de San Agustín y la de Rousseau–, pero a los *Diarios*, las *Memorias*, las *Autobiografías*, las *Biografías* no se los tiene por estilos de escritura propiamente filosóficos. No entran dentro de lo que normalmente es aceptado como un texto filosófico o, dicho de otra forma, no son escritos que entren dentro de la normalidad de los textos filosóficos.

Hablar de lo “normal” nos lleva en el ámbito latinoamericano a referirnos inevitablemente al concepto de “normalidad filosófica”¹, acuñado por Francisco Romero (1891-1962) allá por el año 1934². Lo que el argentino intentaba con esa categoría era hacer un diagnóstico de la situación en la que estaba la filosofía en la Argentina de su época y en todo el continente en general. Romero señala que lo que caracteriza ese momento puntual, coyuntural en que se encuentra la filosofía es que “(...) se generaliza, alcanzando el sentido de una común función de la cultura” (Romero, F. 1952, 11). La filosofía, por lo tanto, se ha vuelto, de acuerdo con su observación, algo “común”, “generalizado”, se ha incorporado “como una actividad ordinaria a la común vida

del espíritu” (Ibid, 61). Para demostrarlo alude a una serie de fenómenos constatables empíricamente, como la existencia de sociedades de filosofía, de cátedras, de departamentos de la especialización, de programas de filosofía universitarios, la incorporación de la asignatura en la enseñanza media, el enriquecimiento de las bibliotecas, la creación de centros de investigación, etc. Lo que es más relevante para este análisis es que en esta enumeración Romero menciona también la publicación de libros, de revistas, la realización de encuentros y congresos nacionales e internacionales, el trabajo de traducción tanto de los autores clásicos como de los más contemporáneos. Con ello instala como lo propio de una práctica discursiva “normal” de la filosofía la escritura de libros, artículos especializados, la realización de traducciones y las ponencias y conferencias en congresos, seminarios, coloquios. Cuatro géneros literarios son sancionados por Romero como los “normales”: el artículo especializado, el libro de filosofía, la conferencia y la traducción.

Como ya se ha señalado en múltiples oportunidades, la categorización de Romero va más allá de ser la simple constatación de la habitualidad de la filosofía, de su inserción en el mundo de la cultura latinoamericana, de su aceptación e integración. No se trata solamente de una categoría descriptiva, pues lleva consigo una clara intensión reguladora, normativa: dice lo que “debe ser” la filosofía. La actividad filosófica que se vuelve “normal”, “habitual”, siguiendo la descripción que hace el mismo Romero, es aquella que se practica con hondura, profundidad, radicalidad, seriedad, rigurosidad y severidad (Ibid., 54), que se lleva a cabo con lentitud y metodológicamente (Ibid., 15), por lo que es un trabajo dificultoso, esforzado y, ante todo, serio (Ibid., 17). En este sentido es que señala Ardiles, ya a principios de los años 70, que la normalización “(...) debía consistir en el perfeccionamiento de las diversas tareas formales que constituyen la labor filosófica, de acuerdo a criterios de rigor y seriedad provistos por la filosofía europea”

1 A esta categoría ya me he referido en “Modulaciones y Reverberaciones del concepto romeriano de normalidad filosófica”, en la compilación de A. Sequeira *Filosofía y Pensamiento Latinoamericano. Globalización, Religión y Liberación* (2006. Córdoba: Del Copista. 328-343).

2 El concepto fue estrenado, al parecer, en un homenaje que hiciera Romero a Manuel García Morente en el PEN Club de Buenos Aires en 1934.

(Ardiles, O. 1973, 20). Es esta reflexión seria, sistemática, metodológica, la que se plasma en libros de filosofía y artículos especializados, la que se expone en los encuentros y congresos disciplinares. Sólo estas prácticas discursivas, por lo tanto, son las “normales” y son aceptadas como propiamente filosóficas. Con ello se clausura o condena a la a-normalidad todo otro tipo de práctica discursiva, por no ser “verdaderamente filosóficas”.

Las prácticas discursivas normales descritas por Romero son tributarias, como ha puesto de manifiesto Raúl Fonet-Betancourt, de la tradición académica europea. Será esta tradición la que sirva como “modelo rector”, “canon”, “parámetro” de lo que es el discurso propiamente filosófico. Una reflexión no puede aspirar a formar parte de lo “normal” si no se expresa en la forma establecida para ello, si no se aproxima al modelo, si no se adecua a la “norma”. Dicha normativa alude directamente a estructuras, formas o giros discursivos estrictos, a modos de expresión determinados. Sin pretender ser exhaustivo, se pueden referir algunos de estos requisitos formales que permiten a un escrito el ser considerado “propiamente filosófico” o, dicho negativamente, impiden a un discurso que no cumple con ello el entrar dentro de lo que se considera verdaderamente filosofía.

Una primera cosa, es que el sujeto de la enunciación, es decir, el autor mismo del discurso, no debe aparecer, al menos no expresamente, de ninguna forma en el texto. Para ello se utilizan una serie de estrategias discursivas que se vuelven obligaciones. Se puede mencionar aquí, en primer lugar, la ausencia del uso de la primera persona del singular. Un texto filosófico, si pretende ser validado como tal, puede escribirse tanto en primera persona plural como en “impersonal”, más nunca en primera persona singular ni menos ser dirigido a un “tú” o un “ti” como lo es la forma de la carta. En este mismo sentido de auto-tachadura del autor, se puede mencionar, en segundo lugar, que deben quedar fuera cualquier tipo de opinión infundada, así como toda impresión, manifestación emotiva o afectiva. El discurso filosófico debe estar desafectado, en el sentido de excluir cualquier manifestación que se vincule con la sensibilidad de su autor. En tercer lugar, la exclusión del autor se refleja en la necesaria marginación de

todo relato anecdótico, coyuntural, vivencial. El escrito que tiene pretensiones de ser aceptado como filosófico debe situarse más allá de lo cotidiano, del diario vivir, del suceso puntual. No hay espacio allí para casos particulares, para la irrupción de momento.

Una segunda exigencia que se impone al discurso para que pueda reputarse de filosófico tiene relación con el uso de un lenguaje académico o formal, que evita y excluye cualquier resto de lenguaje cotidiano o vulgar. La ironía, la broma, los giros propios de un lenguaje suelto o coloquial –que incluso puede incurrir en usos sancionados–, la alusión o el simple comentario al margen quedan excluidos del texto propiamente filosófico. Se trata de la exigencia de un lenguaje parco, seco, desabrido y con pretensiones, por eso mismo, de seriedad, claridad y falta de ambigüedad. Se trata de un uso técnico de la palabra que tiene como consecuencia, entre otras, que sólo podrá ser comprendido por los iniciados en ese modo de lenguaje, esto es, los propios cultores de la disciplina. Los alumnos que comienzan sus estudios de filosofía son adiestrados sistemáticamente en esto. La preocupación estética, el cuidado de la belleza en el lenguaje no tiene importancia alguna. De allí se desprende una tercera cuestión que se impone al estilo académico del discurso y que se refiere a la manera de argumentar. Las ideas deben ser expuestas lógicamente y metódicamente. Una se sigue de la otra rigurosa y necesariamente ligadas única y exclusivamente por la fuerza de su contenido y expresadas mediante frases “enunciativas”, esto es, “proposicionales”. El conocimiento se expresa directamente mediante el “decir”. Todo tipo de retórica o poética queda marginada del terreno de la lógica tal y como Aristóteles lo estableció hace ya siglos. No hay espacio para los lujos estilísticos, los alardes de buen escritor. Debe evitarse, dentro de lo posible, el uso de cualquier tipo de metáforas, de símiles, de figuras.

La total y absoluta descontextualización del discurso es, en cuarto lugar, otra exigencia que se impone al discurso filosófico. El sustrato social, político, económico, cultural, etc., no debe tener ninguna presencia. En un sentido muy hegeliano, se prescribe el distanciamiento del mundo concreto e histórico: de la actualidad. Como dice Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la Historia*: “(...) en la filosofía no [tenemos

que vérnosla] ni con lo que ha sido ni con lo que será, sino sólo con aquello que es y siempre será: con la razón y con ello tenemos suficiente que hacer” (Hegel, G. 1989, 114). Lo universal, lo eterno, es el objeto de la filosofía. El filósofo, por lo tanto, al momento de escribir, debe adoptar una posición marginada, debe hacerlo desde una “más allá”, situándose en una suerte de “palco” racional desde donde se observa el mundo en busca de sus verdades últimas, sin estar para nada involucrado, inmiscuido, contaminado por él. Dicho metafóricamente con Hegel, el filósofo es un sujeto del atardecer, como el búho de minerva: aparece cuando (...) ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer (...)” (Hegel, G. 1988, 54). No tienen lugar alguno en el discurso filosófico, por lo tanto, referencias históricas, coyunturales, contextuales que aludan a un momento particular, a una situación especial.

Todas estas exigencias que se le imponen al texto filosófico tiene como finalidad última la confección de un escrito que se caracterice por su neutralidad y objetividad. Dicho ahora negativamente, el escrito filosófico debe estar descontaminado de subjetividad y descontextualizado, liberado de todo lo que huela a carne o a suelo, de manera que lo que allí se enuncie pueda aspirar a la universalidad. Como bien ha establecido Bonilla, “[E]n general, las preferencias de las y los filósofos y sus públicos se inclinan hacia las exposiciones sistemáticas cuya pretendida objetividad y universalidad invisibilizan las huellas de lo subjetivo, lo concreto y lo histórico” (Bonilla, A. 2008, 42). Dicha preferencia puede tener múltiples motivaciones, pero la que no está nunca ausente es la pretensión de cientificidad. “Lo que me parece es que esta forma de producción de un “texto filosófico” o “académico” fundada en la búsqueda de una neutralidad –dice Silva– prolonga el gesto de la búsqueda de objetividad científica que nace en la Modernidad” (Silva, R. 2008, 55). Objetividad, neutralidad y universalidad están íntimamente ligadas con el esquema moderno de conocimiento científico. La escritura filosófica, en tanto que se

ciñe estrictamente a dichas exigencias, tiene esta misma pretensión de universalidad, de objetividad, de cientificidad.

Toda forma de expresión discursiva del pensamiento que no cumpla con las exigencias formales que aseguran su cientificidad se vuelve irregular, es decir, “a-normal”, en el sentido de deforme, monstruosa, rechazable y, por lo tanto, excluida del ámbito filosófico³. “La filosofía verdadera, la forma paradigmática de la filosofía –dice Fernet Betancourt– no puede ser otra que la que se presenta y trasmite en su forma canónica de filosofía “normalizada” por la academia (...)” (Fernet-Betancour, R. 2001, 11). Bajo este colador cae, por supuesto, el Género Autobiográfico en todas sus manifestaciones: *Confesiones, Biografías, Autobiografías, Memorias, Diarios de vida, Memoriales, etc.* No hay duda de las diferencias entre esos múltiples estilos –aunque en algunos casos sean difíciles de distinguir–, sin embargo, todos ellos comparten ciertos rasgos que permiten agruparlos dentro de un género y que hacen imposible que cumplan con los requisitos para ser considerados escritos filosóficos según la regla de la normalidad y la cientificidad. Cómo habría de poder considerarse filosófico un escrito en que ni la seriedad, ni la rigurosidad, ni la severidad, ni la metodología son lo que prima. Escribir un diario de vida, por ejemplo, está lejos de ser –como describe Romero el trabajo propiamente filosófico– algo dificultoso y esforzado, a menos que la dificultad pueda ser de orden afectivo. Los textos pertenecientes al género biográfico no tienen pretensión alguna de neutralidad, de objetividad ni, por lo tanto, de cientificidad, por lo que se plantean formalmente de una manera totalmente distinta y contraria a los que sí la tienen.

El discurso autobiográfico, ya sea una *Memoria*, una *Autobiografía*, una *Confesión*, o un *Diario*, en primer término, está enteramente contaminado de la subjetividad del autor. No sólo está escrito en primera persona del singular sin intención alguna de ocultarlo, sino que es ese mismo sujeto habitualmente el objeto y tema del escrito: el protagonista en la mayor

3 Cabe aquí anotar uno de los argumentos con que hace un tiempo el evaluador de una revista se inclinaba por rechazar un artículo que había enviado para su publicación. “Estilo demasiado coloquial para ser científico” señalaba escuetamente en su comentario.

parte de los casos. Lo que encontramos en un diario, por ejemplo, son “[l]os humores de quien escribe, sus afinidades, sus angustias y sus obsesiones, pero también sus actividades, relaciones y observaciones (...)” (Catelli, N. 2007, 109). Las anécdotas, sucesos, acontecimientos –hasta los más ínfimos e irrelevantes– pueden tener un lugar en el *Diario de vida*, en una *Memoria*, en una *Autobiografía*, en tanto que su autor estime conveniente consignarlos. Un discurso biográfico es, por definición, una expresión, una exteriorización de un “yo”. No pueden más que estar escritos, por lo tanto, utilizando la primera persona del singular. Por supuesto hay casos curiosos de autobiografías escritas en tercera persona singular, pero no por ello deja de estar presente el sujeto en cada frase⁴.

El escrito autobiográfico aunque en general no está expresamente dirigido o dedicado a otro, a un sujeto que habría de leerlo, sin embargo, puede que esté destinado a alguien en particular: a los descendientes (hijos, nietos), a algún amigo querido, etc. con el objeto de que no se pierda la memoria de lo que se fue, de lo que se vivió, para que se comprenda mejor las decisiones que se tomaron, para dibujar una imagen de sí mismo. Pese a ello –o tal vez por eso mismo– la autobiografía tiene la forma una escritura privada, escondida, particular, que, por lo tanto, permite a su autor una mayor libertad estilística. El lenguaje en el que están escritos no exige ceñirse a las formalidades de las “buenas maneras” y hace posible la utilización de un lenguaje más suelto y expresivo. No cabe, en el discurso autobiográfico, una exigencia formal, técnica, en el uso de la palabra. Lo que se espera de él es que muestre lo que “yo fui o estoy siendo” El escrito autobiográfico comparte con el discurso literario, entonces, el predominio del plano del “mostrar” en el sentido de que no tiene la pretensión de decir contenidos que puedan ser calificados de verdaderos (o falsos). El texto autobiográfico transmite, muestra sentidos, pero no los expresa necesariamente de manera directa y expresa. Lo que encontramos en estos escritos no es, ni pretende ser, una argumentación lógica y metódica.

Los escritos pertenecientes al género autobiográfico están plagados de alusiones contextuales, locales, coyunturales, puntuales. De hecho, uno de ellos –el *Memorial*– tiene como objetivos simplemente describir una época, un momento determinado, un contexto dado. En los *Diarios*, las *Confesiones* y las *Autobiografías*, por su parte, las referencias a la contingencia, a los sucesos del momento, a los acontecimientos que rodean la vida de quien escribe no sólo son abundantes sino que, en muchas ocasiones, sirven de marco y justificación de las acciones del autor. En todas las formas del género autobiográfico, por tanto, no sólo aparece el contexto, sino que parece incluso ser una de sus características más evidentes el hecho de que lo haga. Sin ir más lejos, si hay algo que caracteriza a los *Diarios de vida*, por ejemplo, es que debe indicarse la fecha como entrada de la escritura diaria. Exigencia que, sin embargo, no es sólo propia de los *Diarios*, pues también en las otras formas del género la alusión al día, mes o año en que ocurren los acontecimientos relatados parece ser una necesidad.

Inclusión y apertura

Se comprende así, que el discurso autobiográfico haya sido sistemáticamente segregado del universo de los escritos filosóficos. Como ya señalaba antes, los únicos dos escritos de este tipo que tienen un lugar en la historia de la filosofía son las *Confesiones* tanto de San Agustín como de Rousseau. Si hemos de creer a Alcira Bonilla, sin embargo, “(...) la visibilidad de los discursos de mujeres junto a la caída del gran relato del sujeto moderno abren espacio para la revalorización filosófica de una tradición de pensamiento y de escritura específica; la biografía en sus diversos estilos” (Bonilla, A. 2008, 44). Esta apertura sin embargo, no es posible sólo a raíz de fenómenos histórico filosóficos, sino que requiere de un cambio conceptual, teórico e incluso categorial. La clave para el posible ingreso del género autobiográfico al ámbito de los escritos filosóficos se encuentra, me parece, en la articulación de una idea de filosofía que

4 A modo de ejemplo es interesante traer a colación el texto autobiográfico escrito por Pedro León Loyola, quien lo hace refiriéndose a sí mismo en tercera persona del singular. 1966. Cf.: Hechos e Ideas de un profesor. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación.

se aleje del paradigma de la cientificidad como único filosóficamente aceptable y, con ello, permita –o incluso exija– la incorporación de otras formas de escritura filosófica. Se trata, en primer lugar, de un paradigma filosófico en que el yo no queda oculto, escondido, simulado, sino que aparezca directa y expresamente; un paradigma, en segundo lugar, en que el contexto, el lugar de la enunciación filosófica tenga –aunque parezca tautológico– un lugar; un paradigma que incorpore, en tercer lugar, modos de expresión no-proposicionales más cercanas al mostrar que al decir directamente como formas adecuadas y viables de conocer. En la tradición filosófica latinoamericana, pero también en la europea, hay huellas, pistas, indicaciones que nos acercan a este paradigma.

a) El sujeto de la filosofía: irrupción del filósofo

De acuerdo con el filósofo mendocino Arturo A. Roig, el “diarismo”, junto al “ensayo”, son las formas discursivas propias de los filósofos latinoamericanos. Contraponiéndolos con el “trato”, Roig se refiere a este tipo de discurso como los modos propios de una filosofía de la vida cuya pretensión es la de “ser pura y simplemente actos de habla” (Roig, A.A. 2001, 34-35). “Diarismo saturado de espíritu de ensayo” y “ensayo sujeto fuertemente al interés del momento” sería el modo privilegiado como se ha expresado y expresa el pensamiento filosófico en América Latina. El fundamento de una afirmación con ésta se puede encontrar en su tesis del “a priori antropológico”. Sostiene el argentino –siguiendo a Hegel– que simplemente no hay filosofía sin “sujeto”, pero cuando dice sujeto no apunta al “trascendental”, sino al de carne y cuerpo, de dolores y risas, de desesperación y sueños, de fiestas y velorios: al hecho de barro y, a veces, enterrado en el lodo. Un yo que aparece –al que se le deja aparecer– y con ello descubre afirmando, que tiene valor, que lo tiene el pensar y pensarse. La filosofía es entendida por Roig como un aparecer del “yo”, como la irrupción de un sujeto filosofante.

La tradición filosófica latinoamericana está plagada de ejemplo en este sentido: Rodó, Martí, Bilbao, Mariátegui, Zea, Dussel, Cerutti-Guldberg, Lastarria, Hostos, etc. Descartes, en el mundo europeo, puede ser un buen representante de

esto mismo. El escrito inaugural de la Filosofía moderna, el *Discurso del Método*, tiene mucho de autobiográfico. Aunque parezca redundante, este texto está enteramente escrito por Rene Descartes. Está escrito todo en primera persona, en su propia lengua –se empeña en escribir en francés– y sobre los problemas que a él le interesan. Expresamente señala que no quiere más que dar cuenta de su propia experiencia, de la manera en que él ha intentado dirigir su razón: sin intenciones normativas universales, sin la pretensión de prescribirle a nadie lo que debe hacer. Por ello es que se refiere a su texto en términos de que sería una “historia”, una “fábula” que tal vez sirva a algunos y a otros no dañe demasiado. Es, de hecho, su propia historia, su periplo filosófico. Las anécdotas están por todas partes en el texto, sus juicios, gustos y hasta dudas. Hay ironía e incluso rabia y alegría. El discurso inaugural de la filosofía moderna es, en muchos sentidos, un *Diario de vida*.

Entre los filósofos europeos, sin embargo, no es sólo Descartes quien escribe un diario de vida. La riqueza filosófica de los textos autobiográficos se pone de manifiesto también al acceder a las notas o anotaciones que todos los filósofos hacen permanentemente. Si se trabaja, por ejemplo, con el “Legado manuscrito” de Kant (Cfr. Santos Herceg, 2001), donde se han recogido las anotaciones, sus reflexiones sueltas, escritas al pasar, al calor de algún acontecimiento, etc., se accede a los esquemas que han sido tachados y rehechos, a los intentos repetidos varias veces, a los esfuerzos por abordar un determinado problema desde diferentes perspectivas, repetidas búsquedas de la manera más adecuada de expresar una idea o concatenaciones de ideas, a los materiales para las clases, notas. En ellos se pueden ver con claridad las preguntas que lo obsesionaron, los intentos de respuesta, las dudas, las dificultades, los errores y las rectificaciones. Se hace patente la tensión, el esfuerzo, incluso la contradicción de un sujeto que se bate con los problemas fundamentales de la filosofía. Se ve un Kant que busca, que duda, que prueba diferentes alternativas. Es, como lo llamó algún estudioso, el “taller espiritual” de Kant, su diario de vida intelectual.

En el *Diario Íntimo* del chileno Luis Oyarzún se expresa con paradigmática claridad lo que se viene sosteniendo. De acuerdo con

Morales, varios de sus libros están prácticamente enteros en estos apuntes. Incluso constata la incorporación en sus libros de textos copiados del diario. Oyarzún escribió su diario sistemática y regularmente al menos desde 1939 hasta 1972 cuando muere. Para Valdés el Diario Intimo es una suerte de “compendio de prácticamente toda su obra”. Allí registró sus viajes, sus cuestionamientos más íntimos, sus reflexiones, su crítica social y cultural... Se trata, sin duda, de un diario bastante peculiar, pues, por ejemplo, casi no cuenta menudencias de la vida diaria, de lo cotidiano, no está siempre atado al calendario, aunque sí posee una cronología. El mismo Valdés describe el texto en estos términos: “El Diario Íntimo es una obra donde Oyarzún expone los temas, principios y límites; donde despliega sus ideas y contradicciones a través de las cuales construye una concepción del mundo, del hombre y de la naturaleza, y deja constancia del momento histórico en que se desenvuelve”.

b) El lugar de la enunciación: aparición de mundo

En la primera nota al pie de un libro del filósofo chileno Humberto Giannini que lleva por nombre *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia* se lee esta enigmática frase: “El diario de vida, como método filosófico” (Giannini, H. 2004, 17). Como explicación que permita dilucidar el significado de esta afirmación, Gianinni señala en la primera frase de su texto que “Cuando se dice que la filosofía tiene un aspecto esencialmente autobiográfico –o incluso, diarístico– se está diciendo de otro modo que la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica” (Idem). El tema central para Gianinni será, por lo tanto, este “nexo”, es decir, la conexión entre la filosofía y la vida concreta, real, diaria, cotidiana. La pregunta que se hace es aquella por el modo en que un asunto, cualquiera sea éste, se vuelve filosófico, o dicho con sus palabras, “entra en estado de problematización filosófica” (Idem). De allí que el libro tenga este nombre que ha sido tan sorprendente para Paul Ricoeur: *La reflexión cotidiana*. Una reflexión tanto espacio-temporal (la rutina diaria) como psíquica que, en tanto que

logran coincidir dan lugar a lo que para Gianinni constituye lo propiamente filosófico. “(...) cuando el pensador se encuentra, por así decirlo, en camino entre la reflexión espacio-temporal y la reflexión psíquica, entonces, nos parece, puede decirse que se encuentra implicado y complicado en aquello que explica; entonces se encuentra, lo más humanamente posible, en el centro del drama humano” (Ibid., 18).

En este sentido se puede comprender el llamado que hacen algunos autores latinoamericanos a tomar en cuenta el vínculo entre la filosofía y su “lugar” de enunciación. No es casual ni anecdótico observar que una reflexión surge en un determinado contexto, con ello se está diciendo algo de ella, se la está especificando. En este sentido se podría entender el que Raúl Fonet Betancourt asegure que el tiempo y espacio donde se da la reflexión “(...) no son ingredientes que se puedan añadir o no, según gusto, al quehacer filosófico”, pues ellos determinan, especifican su “gusto”, su “sabor”: contornean su “rostro” (Fonet Betancourt, R. 2001, 13). No es indiferente que la filosofía emane en un cierto lugar del globo. Enrique Dussel escribía que “(...) se trata de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo norte o en Chiapas que en New York” (Dussel, E. 1977, 12) y, retomando expresamente esta tesis, Walter Mignolo hace ver que “(...) hacer filosofía en América Latina o en África (y también en Estados Unidos) no es lo mismo que hacer filosofía en Alemania, Francia o Inglaterra” (Mignolo, W. 2001, 13). El lugar de la enunciación no sería secundario, de hecho, no habría un lugar abstracto, en el sentido de neutro. El espacio y el tiempo, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico es su lugar y en tanto que tal, es central para efecto de su constitución como discurso.

El cambio hacia una filosofía “auroral” propuesta por Salazar Bondy, Roig, Cerutti-Gulberg y Fonet-Betancourt en abierta y expresa contraposición a la concepción hegeliana, reconoce aquí su fundamento (Cfr. Santos Herceg, 2009). Salazar Bondy destacaba hace casi cuarenta años que para rescatar el carácter liberador de la filosofía, “[E]s preciso (...) forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar

el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica” (Salazar Bondy, A. 1989, 90). De allí que crea que la filosofía deba ser “la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro” (Ibid., 89). La propuesta de Arturo Andrés Roig de una “filosofía auroral” o “matinal” está en esta misma línea. La filosofía de la liberación latinoamericana en contraposición a la filosofía hegeliana no es para Roig conservadora, ni se limita a un discurso de lo ya acontecido, sino que es un pensamiento de la denuncia y la propuesta. De allí se entiende que sostenga, contra Hegel, que “[n]o se trata, pues de un “pensar crepuscular” sino un “pensar matinal”, su símbolo, no es el búho que levanta su vuelo al atardecer, sino la calandria que eleva sus cantos a la madrugada” (Roig, A. 1973, 230).

“La filosofía –dice Fornet Betancourt en el mismo sentido–, en tanto que crítica temporal es Parte y Juicio de su tiempo. De allí que no permanezca a una distancia precavida (...) sino que intente constituirse en praxis de la historia y del mundo” (Fornet- Betancourt, R. 2002, 23). Según el cubano la filosofía no es sólo un “ejercicio espiritual” que permite hacer comprensible el mundo, sino que es también “(...) actividad práctica para transformar el tiempo”. La filosofía no debe dejar de ser una simple “reconstrucción del pasado histórico” para volverse una “fuerza innovadora en la historia” (Ibid., 24). Ella ha de mirar hacia el futuro y no puede esperar, por lo tanto, al atardecer para iniciar su vuelo, como decía Hegel, sino que tiene que “preparar la aparición de amanecer” (Ibid., 25). Es, como señala aludiendo a Bloch, Mariátegui, Sartre y situándose en una tradición marxista, un “pensamiento del amanecer”. En tanto que tal, deberá buscar el medio más apto para expresarse. De allí que Roig afirme, como se dijo, que el medio más adecuado para hacerlo ya no será el tratado sino el ensayo y el diario. “A la filosofía auroral corresponde una escritura auroral: el ensayo y el diario. (...) ese diarismo saturado de espíritu de ensayo, y ese ensayo sujeto fuertemente como lo otro al ‘interés del momento’, al ‘valor de la circunstancia’, se nos presentan como canales apropiados que responden a la exigencia básica de cambio cuyo referente es siempre la revolución” (Roig, A. 2001, 35).

c) El Modo de enunciación: recuperación de la retórica

Christiane Schildknecht propone incorporar junto al conocimiento proposicional, propio de una escritura científica y exigido tradicionalmente para el discurso filosófico que quiera serlo verdaderamente, uno de carácter no-proposicional habitualmente propio de la literatura. Platón primero y Aristóteles después, al exiliar el discurso poético, retórico, literario del ámbito de la búsqueda de la verdad, acaban limitando el concepto de conocimiento a la verdad proposicional. Lo que sugiere la autora es abrirse al reconocimiento “(...) también de otras formas de conocimiento, con lo que la fijación a una perspectiva puramente proposicional se amplía al conocimiento no-proposicional” (Schildknecht, C. 1994, 23). Con ello se descubren para la filosofía otros caminos en la búsqueda de conocimiento. En particular se trata del “(...) camino indirecto, mostrativo –indicado por la literatura, basado en sentido estricto en formas literarias de exposición del conocimiento filosófico, entendido como conocimiento no-proposicional (no-discursivo, pre-dicativo)” (Ibid., 23-24). Se trata, según explica, de las formas de saber filosófico que “(...) no se dejan comunicar mediante el ordenamiento de forma textualmente de tipo enunciativo” (Ibid., 24) y que más bien se acercan al modo literario de conocimiento en que el saber no se encuentra expresa y directamente en los textos, sino que se trasmite a través de ellos, es *mostrado*, no dicho. No hay, en este modo, argumentación exigida, sino más bien puesta en escena en busca de persuasión. De allí la utilización de metáforas, figuras, anécdotas, situaciones puntuales, relatos, etc. Junto a un lenguaje, a una retórica que además de estética, busca cautivar al lector, seducirlo, persuadirlo.

La tradición occidental de filosofía, aunque no se haga expresamente un tema de ello, está plagada de irrupciones de este modo de discurso no-proposicional. Se podría aludir aquí, sólo a modo de ejemplo, a la utilización de *Diálogos* por parte de Platón, pero anterior aún, al “poema” de Parménides y los “fragmentos” de Heráclito, más contemporáneamente, los *Pensamientos* de Pascal, los “aforismos” Nietzsche o de los hermanos Schlegel. También se podría hablar del uso de “mitos” como el de la caverna en Platón o el de Ulises y la sirenas en la *Dialéctica de*

la *Ilustración* de Horkheimer y Adorno, la utilización de las “figuras” que hace un Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, de “metáforas” como la del “cuerpo” social utilizada por Hobbes al inicio de su *Leviatán*, de “analogías” como la del “giro copernicano” aludido por Kant en el segundo prólogo de su *Crítica de la razón pura*. La historia de la filosofía occidental está plagada de ejemplos de filosofía escrita “al modo” de la literatura y por ello mismo, está poblada de cantidad de “metáforas”, “analogías”, “ejemplos paradigmático”, etc.

En el ámbito latinoamericano, por su parte, la irrupción de lo literario en el discurso filosófico es, quizás, aún mayor. Allí está el uso metafórico que se ha hecho de los personajes de *La Tempestad* de Shakespeare – Próspero, Calibán y Ariel – en las obras de Rodó y Fernández Retamal. El *Laberinto de la Soledad*, de Octavio Paz, es otro gran ejemplo de utilización de metáforas que se aparecen no sólo en el nombre del ensayo, sino también en el trabajo con figuras como la de la Malinche y sus hijos, o la de los Pachuchos. Sarmiento y su *Facundo*, ese clásico texto cuyo personaje es Facundo Quiroga, pero su tema es la civilización y la barbarie, es otro caso evidente de utilización de un lenguaje literario para mostrar ideas. *Visión de Anahuac* de Alfonso Reyes, *Sobre árboles y Madres* de Patricio Marchat, *La Ciudad Letrada* de Ángel Rama son solo algunos títulos y autores que se vienen a la mente de inmediato al pensar en este tema.

Quisiera aludir en este punto a una obra de José Martí que, me parece, refleja cabalmente lo que se viene sosteniendo. *Nuestra América*, un escrito relativamente breve, pero de una profundidad sin límite es, quizás uno de los textos más bellos escritos en el continente y, a la vez, es un ensayo de una hondura filosófica sin igual. El escrito está inundado de metáforas. Metáforas del peligro y advertencia, como el gigante de siete suelas que puede ponerte la bota encima (31), el tigre que espantado vuelve al anochecer, pero morirá echando llamas por los ojos y con las zarpas al aire (35), el pulpo que duerme sobre algunas repúblicas (37). Metáforas de errores y vergüenzas, como el de ser “(...) un pueblo de hojas que vive en el aire con la copa carga en flor, restallando o zumbando, según la acarice el capricho de la luz, o la tunda y talen las tempestades” (31), la de los sietemesinos que

no tienen fe en su tierra y se avergüenzan de ser americanos (31), como la de los gobernantes que salen a gobernar con “antiparras yanquis o francesas” pero que no conocen su propia tierra (33-34). Metáforas de imitación, como la de la ropa importada con la que se viste el americano: “Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España (36). Metáforas de autonomía como la del vino de plátano, agrio pero nuestro (37), o la del tronco donde ha de injertarse el mundo, pero siempre que el tronco siga siendo americano (34), la de la universidad americana, donde ha de enseñarse la historia de los incas al dedillo (34); Metáforas de trabajo y esperanza: “(...) los jóvenes americanos se ponen la camisa al codo, hunden la manos en la masa y levantan con la levadura de su sudor” (37).

Se abre así la posibilidad de instalarse en un paradigma filosófico que se aleja de la exigencia de cientificidad, uno en que el yo no queda oculto, escondido, simulado, sino que aparece directa y expresamente; uno en el que el contexto, el lugar de la enunciación filosófica es considerado, incorporado como esencial; uno en que se utilizan modos de expresión no-proposicionales en el que se acentúa el *mostrar* por sobre el *decir* como modos adecuados y viables de conocer. Con ello un género como el autobiográfico con su necesidad en hablar en primera persona, con su forma de escritura privada, donde el autor se permite una mayor libertad estilística, aludiendo permanentemente a asuntos contextuales, locales, coyunturales, puntuales, puede ser considerado un modo de escritura propiamente filosófica. Un modo de escritura que no está construido a partir de frases enunciativas susceptibles de calificar de verdaderas o falsas, sino uno que sin referir directamente a los problemas los pone sobre el tapete mostrándolos de una forma indirecta, mediada a través de un relato, de una narración. Se trata, por tanto, de una forma representativa en que lo que se trasmite se pone de manifiesto *a través* del relato de una vida, de sus vicisitudes, de sus avatares. En los acontecimientos que construyen una autobiografía se transmite un conocimiento, pero se lo hace referencialmente, literariamente.

El conjunto de las formas literarias o géneros literarios de la filosofía aceptado como

“normales” experimenta así una ampliación. Sin negar la posibilidad de un estilo científico, con todas las exigencias que eso impone como alternativa al discurso filosófico, se ha abierto aquí la alternativa de otra manera de escribir filosofía: la de los géneros autobiográficos. Junto al *Tratado*, al *Paper* o *Artículo* especializado aparecen las *Autobiografías*, los *Diarios*, los *Memoriales*, los *Diarios*. No hay un juicio ni una jerarquización, así como no se pretende una suplantación o un reemplazo. Se trata simplemente de soltar amarras, de abrir, de ofrecer otras alternativas que contribuyan a enriquecer las posibilidades del discurso filosófico. Esta ampliación de los géneros literarios filosóficos promete, de hecho, abrigar esperanzas de que pueda hacerse aún mayor, desplazándose hacia nuevas alternativas discursivas cercanas a la literatura.

BIBLIOGRAFÍA

- Amiel, Enrique Federico. 1976. *Diario Íntimo*. Madrid: Tebas.
- Ardiles Osvaldo. 1973. Bases para una de-structuración de la historia de la filosofía en la América Indio-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Bonilla, Alcira B. Enero-Junio 2008. La biografía como género filosófico: construcción de subjetividad, memoria y responsabilidad. *Revista Strómata* (El salvador) 12 (Año LXIV): 39-52.
- Catelli, Nora. 2007. Pruebas de haber vivido: Los Diarios y la Carta al Padre de Franz Kafka como límites de la autobiografía. En *La era de la intimidad*. Argentina: Beatriz Viterbo.
- Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol.
- Fornet Betancourt, Raúl. 2001. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée.
- Fornet Betancourt, Raúl. 2002. *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt am Mein/London: IKOS.
- Gottfried, Gabriel y Christiane Schildknecht. 1990. *Literarische Formen der Philosophie*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Hegel, Georg. W.F. 1988. *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse)*, traducido por Juan Luis Vermal. Madrid: Edhasa.
- Hegel, Georg. W.F. 1984. *Introducción a la historia de la filosofía* (Primera parte de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), traducido por Eloy Terron. Buenos Aires: Aguilar.
- Hegel, Georg. W.F. 1989 [1980]. *Lecciones de Filosofía de la Historia (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)*, traducido por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Mainer, José C. 1999. Géneros literarios y géneros filosóficos: una frontera permeable. En *Literatura y Filosofía en la crisis de los géneros*, Cuadernos de la Fundación Juan March 4. Madrid: Fundación Juan March.
- Mignolo, Walter. 2001. Introducción. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del signo-Duke University.
- Nussbaum, M. 1997. *Justicia poética*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Roig, Arturo Andrés. 2001. La filosofía Latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos chilenos de Alberdi y Sarmiento. En *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, editado por Carmen Bohorquez. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Roig, Arturo Andrés. 1973. Bases ideológicas para el tratamiento de las ideologías. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Romero, Francisco. 1952. *Sobre la Filosofía Americana* (Escrito en 1942). Buenos Aires: Raigal.
- Salazar Bondy, Augusto. 1988 [1968]. *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Santos Herceg, José. 2001. Reivindicación de las Lecciones y Reflexiones como fuentes de la Filosofía Moral de Kant. Porto Alegre: *Veritas* (Revista de filosofía de la PUCRS, Porto Alegre) Volumen 46 (nº4 – Diciembre): 555-570.
- Santos Herceg, José. 2009. Desde Hegel y a pesar de Hegel. Su huella en los pensadores latinoamericanos. En *Hegel pensador de la actualidad. Colección de ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Silva R. Matías. 2008. *Revisión de las prácticas de la filosofía latinoamericana desde la perspectiva de la filosofía intercultural. Sobre la necesidad de desarmar la clausura disciplinar de la filosofía*, Tesis

de Grado de Licenciatura en Filosofía. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Schlidknecht, Christiane. 1994. Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía. En *Figuras del logos*, editado por López de la Vieja. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Thiebaut, Carlos. 1995. Filosofía y Literatura: de la retórica a la poética. *Isegoría* (Revista del Instituto de

Filosofía del CSIC-Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España) 11: 81-107.

Valdés, Claudio. 2007. Tradición y Originalidad en Diario Íntimo de Luis Oyarzún. Documentos Lingüísticos y Literarios (Revista electrónica de la Universidad Austral de Chile). www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=1338