



ÉTICA, EPISTEMOLOGÍA Y GÉNERO

Ensayos de filosofía social y política

José Mendivil Macías Valadez (ed.)

Ética, epistemología y género
Ensayos de filosofía social y política

Ética, epistemología y género

Ensayos de filosofía social y política

JOSÉ MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ (ED.)



Campus Guanajuato | División de Ciencias
Sociales y Humanidades

Ética, epistemología y género. Ensayos de filosofía social y política

Primera edición, 2019

D.R. De los textos: los autores

D.R. De la presente edición:

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
Campus Guanajuato
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía
Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro,
C.P. 36000, Guanajuato, Gto., México.

Corrección y formación: Ernesto Sánchez Pineda

Diseño de portada: Lilian Bello-Suazo

ISBN: 978-607-441-612-1

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los textos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando siempre la fuente y otorgando los créditos autorales correspondientes.

Impreso y hecho en México • *Printed and made in Mexico*

Contenido

Prefacio	9
Denis Diderot: la ética, la política, las mujeres, el arte, el diálogo y la ironía <i>José Mendívil Macías Valadez</i>	11
Entre el hombre natural y el hombre civilizado en Hume y Diderot, para reconstruir y problematizar la idea de progreso <i>María del Rosario Díez de Sollano</i>	59
Depredación epistemológica y soledad relacional. La argumentación racionalizadora como posición de supervivencia <i>María Luján Christiansen Renaud</i>	89
Mujeres y ciudadanía en América Latina <i>Abril Saldaña Tejeda</i> <i>y María Guadalupe Murillo Saucedo</i>	105
El cuerpo del tiempo <i>María Argentina Sandoval del Castillo</i>	137
<i>Sobre los autores</i>	149

Prefacio

En un contexto en que la condición actual, moderna y/o posmoderna, no puede concebirse adecuadamente si no está acompañada de una perspectiva crítica, ética, descolonial, con perspectiva de género y vivencial, los resultados de nuestra investigación pretenden mostrar dentro de las temáticas de la filosofía social –a partir del Cuerpo Académico de Filosofía Social– los cambios y las necesidades de nuestro entorno desde una visión situada en Latinoamérica. A partir de nuestra experiencia como universitarios, ciudadanos, usuarios y generadores de discursos, dialogantes enfrentados a situaciones de dominio, cuerpos sexuados y vulnerables, es que nos atrevemos a ejercer la filosofía. No como un simple ejercicio académico, sino como un atreverse a pensar en los límites y a reciclar lo mejor de las tradiciones. Un pensamiento desde las fronteras, híbrido, plural, polifónico, que va y viene entre el sur y el norte buscando en las raíces no sólo las respuestas sino sobre todo las preguntas, repensando a Occidente desde Sócrates y Diderot, analizando lo que se ha entendido por naturaleza y artificio humano, indagando las faltas y los excesos de la razón, renegociando las formas del diálogo y de la argumentación, reubicando o desubicando lo femenino y lo masculino, rescatando al cuidado, diseccionando al amor; en fin, ofrecemos al público lector una antología de aquello por lo que nos esforzamos, esperando que compartan nuestras inquietudes.

JOSÉ MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ

Denis Diderot: la ética, la política, las mujeres, el arte, el diálogo y la ironía

JOSÉ MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ

1

El partido enciclopédico se diferenciará, sin embargo, de los nuestros en el sentido de que no tenía necesidad de aparato y menos aún de líder... edificando con sus colaboradores y sus lectores el modelo de una verdadera república. Fue una república utópica sin duda, puesto que era incapaz de crear una alternativa real, incluso a medio plazo, a la situación existente. Pero al contrario que las utopías folletinescas por las que el siglo se apasionó, tenía el mérito de la verosimilitud. En ella la autoridad no dependía ni de los títulos ni del rango, sino de la capacidad, y la del artesano era tan estimada como la del sabio o del jurista. Era una sociedad sin clases ni estamentos, unida por la única preocupación de lo que Diderot llamaba la "utilidad común", el perfecto ejemplo de un contrato voluntaria y libremente suscrito por todos y cada uno de los miembros del colectivo... Los enciclopedistas no eran de los que dejan para

más tarde la realización de los objetivos que proclaman. Intentaban, por el contrario, practicar incluso en la Enciclopedia la libre confrontación de opiniones y la libre difusión de información que son esenciales en toda vida democrática.

JACQUES PROUST,
DIDEROT O LA POLÍTICA EXPERIMENTAL

La riqueza, fecundidad, lucidez, profundidad y dispersión del pensamiento de Denis Diderot dificulta el abordaje teórico y el establecimiento de un balance general; sin embargo, intentaré aquí un acercamiento reflexivo y polifónico del gran ilustrado francés que ayudó a forjar el ideal de una modernidad crítica situada más allá de los grandes relatos, que se caracterizaría por pensar de otro modo –sentir, expresarse y vivir de otra manera–, pensar en el lugar del otro –en diálogo con él y su diferencia inevitable– y pensar por cuenta propia; tal como se afirma en el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, “solamente la libertad de obrar y de pensar es capaz de producir grandes cosas”.

La primera publicación de Diderot fue una traducción libre y comentada del *Ensayo sobre el mérito y la virtud*, de Shaftesbury. Aquí ya se pueden ver la prudencia y la sagacidad del pensador francés, junto con algunas de las ideas compartidas por muchos ilustrados en el siglo XVIII, como la de la naturalidad de los sentimientos morales. Con Pierre Bayle, nuestro autor sostendrá que, aún sin tener una idea de Dios se pueden tener sentimientos benevolentes acerca de la rectitud y de la justicia, afectos conformes al bien general de la especie, con lo que sería posible pensar en una moral laica y en la tolerancia entre los teístas, ateos y deístas; sería pensable también una moral desli-

gada del cálculo interesado en una recompensa ultraterrena, simplemente los afectos sociales deberían dominar sobre los particulares, y en ningún caso debería prevalecer la superstición.

El enigma de Diderot continúa para muchos en los *Pensamientos filosóficos*, aunque el cambio de sus ideas puede verse con más claridad en la *Carta sobre los ciegos*, motivo de su encarcelamiento por tres meses. Diderot adelantó en los *Pensamientos* muchas ideas que lo caracterizan, como la de que “el escepticismo es el primer paso hacia la verdad”;¹ en este primer momento sería preciso haber dudado de todo lo que se cree, sin embargo se cree en lo que un uso legítimo de la razón y de los sentidos demostrarían como verdadero. En el pensamiento XXI, Diderot escribe sobre una materia en movimiento incesante que existe desde la eternidad, que puede engendrar fortuitamente el universo que conocemos a partir de la infinita multitud de combinaciones; una hipótesis que le llevará a sugerir, con el naturalista Needham, la evolución selectiva de las especies. En la *Carta*, el ciego reflexiona sobre la azarosa y lucreciana mecánica de los átomos en un flujo perpetuo, un proceso sin finalidad, una combinación del azar y la necesidad de un abierto desafío a la oficialidad, incluso al deísmo volteriano. “¿Qué es este mundo, señor Holmes? Un compuesto sujeto a revoluciones que indican todas ellas una tendencia continua a la destrucción; una sucesión rápida de seres que se entrecruzan, se empujan y desaparecen; una simetría pasajera; un orden momentáneo”.²

En esta visión contraria a las filosofías sistemáticas de su época, el universo es, pensando hipotéticamente y no dogmáticamente, como un gran animal con una sensibilidad difusa. En el *Sueño de D'Alem-*

¹ Denis Diderot, *Pensamientos filosóficos* (Buenos Aires: Aguilar, 1973), 52. Cfr. Denis Diderot, *El paseo del escéptico* (Pamplona: Laetoli, 2016).

² Denis Diderot, *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005), 92.

bert, Diderot se imagina al mundo como a un Dios cuasi-spinoziano, en analogía con la araña cuya tela es el mundo, al que percibe por contacto; un mundo que no puede ser definido por lo que vemos ahora, pues todo está en continuo cambio. La serie infinita de los fenómenos excede la capacidad del espíritu humano. Todo cambia, todo pasa, no queda más que el todo, el mundo comienza y acaba sin cesar, está en cada instante en su comienzo y en su fin.

En este *materialismo encantado* no se distingue por completo la materia muerta de la viva, lo que conduciría a un peculiar naturalismo vitalista; la materia tendría un impulso propio que facilita el paso de lo inanimado a lo animado. Más que una simple máquina, seríamos un organismo complejo, más allá de una razón desvinculada o que sólo computa (sumando y restando), nuestro cerebro sería más que un simple filtro, pues acogería todo tipo de experiencias, sensaciones involuntarias y una memoria traumática.³ Sería en la naturaleza —y no queriendo obrar absurdamente contra todas nuestras pasiones— en donde el hombre puede buscar el inicio de las reglas del comportamiento, por más que su interpretación se desliza en muchos casos hacia el necesitarismo del orden natural, aunque este tema de la oposición entre el fatalismo y la libertad es problematizado, al final, como una paradoja. Él es un moralista que combate por la libertad.

Muchos de los preceptos morales habrían sido opuestos a la naturaleza y contrarios a la razón, como afirma el salvaje Orou, de modo que una de las miserias de nuestra civilización habría sido introducir en el interior del hombre natural uno artificial, originando una guerra permanente.⁴ La naturaleza nos dispondría a la bondad y a la maldad, aunque castigue ella misma los excesos del vicioso, pero

³ Cfr. Mauricio Jalón, “De Diderot a Roselyne Rey”, en *Mente y cuerpo en la Enciclopedia* (Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2005).

⁴ Denis Diderot, *Suplemento al viaje de Bougainville* (Barcelona: Sd.edicions, 2013) y *Oeuvres Philosophiques*, (París: Garnier, 1956).

finalmente –acaba pensando Diderot– es la sociedad quien debe regular y modelar a este hombre natural, y el individuo debería notar siempre las ventajas de ser virtuoso y el aprecio que obtiene de la sociedad. Por ello “nos sentimos con razón inclinados a honrar a los que renuncian a las ventajas máspreciadas a cambio de hacer el bien y poder tenerse a sí mismos en mayor estima, y subir en la estima de los demás”,⁵ la virtud se relaciona con “el placer de hacer el bien y el de obtener la benevolencia de los otros”.⁶ Existirían desigualdades naturales entre las personas, pero una buena legislación debería impedir los abusos mediante una igualdad artificial, la ley, que sometería a todos por igual a una autoridad imparcial.⁷ Las personas deberían tener conciencia de su origen y de sus límites, la solución no estaría sólo en la naturaleza o sólo en la sociedad, sino en saber reconocer nuestros límites y nuestras posibilidades.

Más allá de las tendencias egoístas y hedonistas, se impondrá en Diderot una moral altruista. Este indeciso camino de quien piensa que el principio de la filosofía es la incredulidad muestra el interés por plantear las contradicciones de la época, en la que el materialismo mecanicista proponía una moral reduccionista, que, sin embargo, generaba paradojas y problemas. Charles Taylor comenta, en su libro *Fuentes del yo*, la polémica en la que d’Holbach y Diderot combaten una moral de la gratificación puramente egoísta, y se esfuerzan por incluir un sentimiento de vergüenza, remordimiento y dignidad moral frente a algunas ideas de La Mettrie o de Helvetius.⁸

Al seguir este camino, nuestro filósofo introduce bajo una forma filosófico-literaria sus reflexiones acerca de la complejidad del sujeto,

⁵ Denis Diderot, *Cartas a Sophie Volland* (Barcelona: Acantilado, 2010) 436-437.

⁶ Diderot, *Cartas a Sophie*, 454.

⁷ Denis Diderot, *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados* (Barcelona, Pasado y Presente, 2011), 147.

⁸ Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996), 352 ss.

la paradoja del comediante o las ambigüedades del mundo moral —como en *El sobrino de Rameau*— en donde las personas y las cosas no son lo que parecen. Así, se impone un enfoque plural junto con la necesidad de la interpretación personal del lector. El *yo* sería una unidad tendencial, un equilibrio provisional multifactorial. Diderot asume la multivocidad, la dinamicidad y las concreciones de la realidad humana, la identidad fluida tanto como los límites de la “razón”. En esta faceta, en esta moral experimental está la tarea de una deconstrucción de la metafísica cartesiana del sujeto, que ahora se construye como una ficción o máscara, pero una llena de verdades. A decir de Eduardo Bello, habría un “procedimiento de inversión que, al escindir el gran relato de un único sujeto cognoscente en un sinfín de voces ‘modernas’ que hablan solamente desde experiencias propias, permite reinventar el lenguaje y escribir *otra* filosofía”.⁹

Un sujeto problemático en el que la confrontación disonante genera un sujeto común, una verdad común como resultado de la palabra del otro y del discurso de todos. El sobrino loco, cínico y bufón le dice algunas verdades al filósofo, que no puede más que reconocerlas e intentar confrontarlas con decisión.¹⁰ Según la interpretación de

⁹ Eduardo Bello, “Diderot y la modernidad”. *An. Fil.* 2 (1984): 15. El autor describe los cambios que inaugura el pensamiento de Diderot dentro del proyecto de la modernidad de esta manera: 1) como transformación del lenguaje o tarea de una nueva semantización, 2) como búsqueda de otras técnicas de escritura, 3) como ensayo de otro estilo: el diálogo, 4) como desplazamiento de los principios y espacios del saber (12). Se trataría de un desplazamiento de los principios del saber y del poder, en donde el saber invierte el poder, como ocurre con Jacques y su amo, antecedente de la dialéctica del amo y del esclavo en Hegel.

¹⁰ Denis Diderot, *El sobrino de Rameau. Jacques el fatalista* (Barcelona: Planeta, 1992). Cfr. Carmen Iglesias, “Diderot y la máscara del actor”, en *Razón, sentimiento y utopía* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006), 243ss y Cirilo Miguel Flórez, *La filosofía en la Europa de la Ilustración* (Madrid: Síntesis, 1998). También Elizabeth de Fontenay habla de deconstrucción y descentramiento rapsódico del sujeto en *Diderot o el materialismo encantado* (México: FCE, 1988).

Agnes Heller, Diderot formuló una filosofía polifacética deliberadamente incompleta e irónica de elecciones morales que no pueden probarse por completo, pero que deben asumirse. La filosofía sería un diálogo perpetuo desde el punto de vista de una razón práctica.

[...] la filosofía puede convertirse en una empresa peligrosa e incluso demoníaca y, en su búsqueda de la verdad, puede defender el mal. La filosofía moderna lleva la carga de una *enorme responsabilidad*. Es preferible, pues es más responsable, que sólo planteemos las cuestiones y no realicemos un apresurado intento de resolverlas. Es preferible, pues es más responsable, vivir junto a las mismas contradicciones que no podemos superar... Sí, es mejor sufrir la injusticia que cometerla. Podemos vivir según este principio, pero no podemos probarlo. Y no deberíamos pretender poder hacerlo... Formular las cuestiones, afrontar las contradicciones, penetrar en la profundidad de estas cuestiones, presupone la idea reguladora de que estas cuestiones pueden ser resueltas. Pero se trata de una idea reguladora y no constitutiva. La filosofía debe permanecer inacabada, incompleta, si la vida no proporciona una sólida base para su acabamiento.¹¹

Diderot intenta equilibrar el amor propio con los sentimientos benevolentes hacia nuestros semejantes, “quiero ser feliz, pero vivo con hombres que, lo mismo que yo, quieren a su vez ser igualmente felices: busquemos el medio de procurar nuestro bienestar procurando también el suyo o al menos sin dañarlo en ningún caso”.¹² La educación y las leyes deberán ser un mecanismo para lograr estos objetivos, que significarían el reconocimiento del otro como un semejante –sin

¹¹ Agnes Heller, *Más allá de la justicia* (Barcelona: Crítica, 1990), 144. Cfr. José Mendívil, *La condición humana. Ética y política de la modernidad en Agnes Heller* (Guanajuato: Universidad de Guanajuato/Conacyt, 2009), 206 y 229.

¹² Artículo “Sociedad”, en *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Diderot y D’Alembert (Madrid, Tecnos: 1992), 203.

perder su diferencia específica— siguiendo al ideal republicano. Philip Pettit define en estos términos la teoría política del republicanismo:

Esta visión republicana, según la cual las leyes crean la libertad del pueblo, cobra todo su sentido si se considera que la libertad consiste en la no dominación. Las buenas leyes pueden proteger al pueblo de la dominación —pueden protegerlo contra quienes de otro modo tendrían poder arbitrario sobre él— sin que ellas mismas introduzcan ninguna nueva fuerza dominante. Las autoridades políticas reconocidas por las leyes suponen potenciales dominadores, pero la idea republicana recurrente es que aquellas autoridades estarán apropiadamente limitadas —no tendrán poder arbitrario sobre otros— bajo una constitución adecuada o bajo un Estado de derecho: por ejemplo, allí donde existan mecanismos apropiados de representación, rotación en los cargos, separación de poderes y dispositivos similares.¹³

En la *Vida de Séneca*, Diderot defiende en parte la actitud estoica — aún más consecuente en el ateo que no espera nada en otra vida— de practicar la virtud por la virtud misma; defiende el sacrificio que el hombre digno hace por los otros, una especie peculiar de reivindicación pre-kantiana del deber, sin ascetismo ni metafísica. Esta moral altruista, igualitaria y cosmopolita lo convertirá en un crítico social: *el único verdadero soberano es la nación, y el verdadero legislador es el pueblo*. Crítico del capitalismo naciente, con Galiani defenderá una economía que redistribuya la riqueza, y no meramente el libre mercado o la especulación de unos pocos, lo que ampliaría la desigualdad. Como afirma Jonathan Israel, ellos pensaban que “la economía del

¹³ Philip Pettit, “Liberalismo y republicanismo”, en *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, (Barcelona: Paidós, 2004), 125. Cfr. José Mendivil, “Formación y educación de la ciudadanía: las fuentes republicanas del proyecto moderno y su desenlace actual”, en *El individuo en el horizonte de la modernidad* (Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2016), 53-63.

laissez faire se convierte en potencialmente perjudicial cuando se eleva a principio dominante”.¹⁴

En su *Refutación de Helvétius*, denuncia la dureza del trabajo del obrero y la injusta distribución de la riqueza, “hay demasiadas actividades en la sociedad que matan de cansancio, que agotan rápidamente las fuerzas y que acortan la vida: y que sea cual fuere el salario que paguéis por el trabajo, no podréis impedir ni la frecuencia, ni la justicia de las quejas del trabajador”.¹⁵ Diderot se opondrá al progreso y al lujo cuando se basen en la esclavitud y en la colonización. Además, se sitúa en un punto medio entre la idea del buen salvaje de Rousseau, que detestaba el progreso técnico, y la del optimista Condorcet que identificaba un progreso necesario con la felicidad; en cambio, la mejor sociedad sería un estado intermedio que eliminara las desgracias que trae el progreso y, al mismo tiempo, las incomodidades del estado puramente natural.

Los antiguos legisladores sólo conocieron el estado salvaje. Un legislador moderno más ilustrado que aquéllos, que fundara una colonia en algún lugar recóndito de la tierra, quizá hallara entre el estado salvaje y nuestro maravilloso estado civil un medio que retardase el progreso del hijo de Prometeo, que lo garantizase del buitre, y que fijase al hombre civil entre la infancia del salvaje y nuestra decrepitud.¹⁶

Una adecuada calidad de vida para el trabajador, junto con el respeto a los derechos civiles que eviten el abuso, el autoritarismo y la superstición, serían un buen remedio. De acuerdo con nuestro filósofo debería evitarse la desigualdad que nace del hecho de que la

¹⁴ Jonathan Israel, *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna* (Pamplona: Laetoli, 2015), 106.

¹⁵ Denis Diderot, “Refutación a Helvétius”, en *Escritos políticos* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), 306. Denis Diderot, *Oeuvres Politiques* (París, Garnier, 1963).

¹⁶ Diderot, “Refutación”, 309.

distribución no sea proporcional a la industria, al trabajo y al mérito. Habría también que disminuir y limitar la ambición y advertir más intensamente “el valor de la educación”. Un gobierno democrático, si bien parecería utópico y adecuado sólo para las pequeñas repúblicas, a pesar de su posible precaria seguridad, sería “la única especie de sociedad susceptible de ser feliz”.¹⁷

Diderot transita continuamente del discurso de los sentimientos morales al de los derechos. En su artículo para la *Enciclopedia*, titulado *Autoridad política*, afirma que:

el príncipe recibe de sus mismos súbditos la autoridad que ejerce sobre ellos, y dicha autoridad se halla limitada por las leyes de la naturaleza y del Estado [...] la corona, el gobierno, y la autoridad pública son otros tantos bienes pertenecientes al cuerpo de la nación, y de los que los príncipes no son más que los usufructuarios, los ministros y los depositarios.¹⁸

En el artículo acerca del *Derecho natural*, intenta resolver una paradoja del materialismo mecanicista; si el hombre no es libre no podría haber ni bondad ni maldad razonadas, ni obligación ni derecho más allá de las pasiones humanas. El uso de la razón implicaría que “no soy tan injusto como para exigir de otro un sacrificio que yo no estoy dispuesto a hacerle”. Este animal racional no sólo quiere ser feliz y cumplir sus deseos, también quiere ser equitativo. Más allá de las voluntades particulares está la voluntad general de la especie, que establece “los límites de todos los deberes”, buscando el interés general y común. “[...] la voluntad general es en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones

¹⁷ Diderot, “Refutación”, 313.

¹⁸ Diderot, “Refutación”, 7-8.

acerca de lo que el hombre puede exigir de su semejante, y de lo que su semejante está en derecho de exigir de él”.¹⁹

Emergen, entonces, algunos principios que aparecerán en Kant. Se percibe también en este texto una anticipación de algunas ideas del *Contrato social* de Rousseau, lo que nos confirma la genialidad de Diderot.²⁰ Roberto R. Aramayo nos habla de los paralelismos con Kant, a pesar de ser considerado por lo general menos radical que el francés.

[...] ambos autores desembocan con cierta frecuencia en posiciones bien cercanas, y pueden venir a decir lo mismo con un tono muy distinto, para participarnos, por ejemplo, la célebre distinción kantiana entre personas y cosas, entre fines y medios, entre dignidad y precio... Eso mismo ocurre cuando Kant, en su *Doctrina del derecho*, rechaza como reprochable la colonización de nuevas tierras previamente ocupadas, mediante la fuerza o una compra fraudulenta.²¹

Como Kant en sus textos más maduros, Diderot intentará pasar de principios monológicos a otros dialógicos, como se muestra en *El sobrino de Rameau* y en otras obras con una estructura abierta. Visto desde esta perspectiva, Diderot podría haber evitado las posibles consecuencias autoritarias de cierta interpretación de la idea de voluntad general, como la que hizo Rousseau, y habría podido franquear algunas de las dificultades de Kant simplemente aplicando la ética compleja, abierta y dialógica que sugiere en sus escritos posteriores, ubicándose así en una modernidad crítica y problemática.

¹⁹ Denis Diderot, “Derecho natural”, en *Escritos políticos* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989), 19.

²⁰ Rousseau cita estas mismas palabras de Diderot en “La sociedad general de la especie humana”, cfr. Heller, *Más allá de la justicia*, 112.

²¹ Roberto R. Aramayo, “La plausible *impronta* (política) de Diderot en Kant”. *Ideas y valores*, 66-163 (2017): 26.

Diderot escribió su *Ensayo sobre la vida de Séneca* entre 1777 y 1778, como un encargo que formaría parte de la edición de las *Obras* del filósofo estoico; luego, escribió una segunda versión con el título de *Ensayo sobre los reinados de Claudio y de Nerón, y de las costumbres y los escritos de Séneca*, conocido luego simplemente como *Vida de Séneca* —como aparece en la edición castellana—²² que se publicaría en Londres en 1782. Obra de madurez, apología del quehacer del filósofo y especie de testamento moral, la biografía de Séneca es, al mismo tiempo, un diálogo con el biografiado y con el público lector, una confrontación entre dos épocas distintas y el pretexto para tomar posiciones frente a hechos políticos y rencillas personales, particularmente con su antiguo amigo Rousseau. Esta biografía no es sólo un ensayo pomposo de un moralista sobre otro moralista, sino la justificación del filósofo-educador que se ha metido en compromisos políticos, es decir, en pactos y componendas, tal como Séneca con Nerón, y tal vez como Diderot con la reina Catalina de Rusia, todo con el fin de que los gobernantes escuchen “la voz de la razón” o, al menos, de que el público lector se indigne cuando esto no ocurre. Además, se encontraba ya en plena madurez, liberado de los compromisos que implicaron la dirección de la *Enciclopedia* y de sus colaboraciones en la *Correspondencia literaria* de Grimm, y había regresado de su experiencia con Catalina de Rusia, decepcionado de que las ideas ilustradas serían poco aplicadas en ese país, tanto como en su Francia natal o en la Prusia de Federico El Grande.

De esta decepción y de esta libertad de compromisos nace un renovado espíritu crítico, una radicalización que se muestra en los añadidos que realizó a las sucesivas ediciones de la *Historia de las dos*

²² Denis Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca* (Buenos Aires: Losada, 2004); *Vida de Séneca* (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1953).

indias de su amigo Raynal, en la que desespera del doble efecto que la tiranía tiene en los países europeos y en las colonias de las indias orientales y occidentales, haciendo atrevidos llamados a la reforma –pacífica si es posible– en Europa o a la rebelión –si es inevitable– de los esclavos negros y de los colonizados de todo el orbe, siendo un antecedente influyente de la insurgencia novohispana. Declara por ejemplo Diderot:

No, no; es preciso que, tarde o temprano, se haga justicia. Si no se consigue de otro modo me dirigiré al populacho. Le diré: Pueblo, del que los clamores han hecho temblar tantas veces a tus amos, ¿qué esperas?, ¿para qué momentos reservas tus antorchas y las piedras que adoquinan tus calles? Arráncalas... ¡Finalmente los ciudadanos honestos, si es que queda alguno, se levantarán! ¿Para qué oponerse a una revolución lejana, sin duda, pero que se realizará a pesar de vuestros esfuerzos? Es preciso que el mundo que habéis invadido se libere de aquel que vosotros habitáis. Entonces, los mares sólo separarán a dos amigos, a dos hermanos. ¿Qué inmenso mal veis vosotros en ello, injustos, crueles e inflexibles tiranos?²³

Con este mismo estado de ánimo, pero en el plano distinto del filósofo y el moralista, Diderot accede al encargo de Naigeon y d'Holbach, una tarea que declara como “infinitamente grata”,²⁴ pues se trataba de hacer la apología de un pensador denostado por sus compromisos políticos con el emperador Nerón (del que fue preceptor), el cual, sin embargo, se atrevió a insertarse en la actividad política con el fin de reformarla, además, sufrió alguna vez el destierro sin obtener muchos frutos, y dejó un testimonio y un ejemplo de “martirio” con su obligado suicidio frente a los soldados que, de otra manera, lo hu-

²³ Yves Benot, *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo* (México: Siglo XXI, 1973) 171 y 175. Denis Diderot, *Textes politiques* (París: Editions Sociales, 1971).

²⁴ Diderot, *Vida de Séneca*, 17.

bieran ejecutado. Diderot interpreta la vida de Séneca como un caso análogo, en muchos aspectos, al de los amigos ilustrados que ejercían o ejercieron cargos públicos o que fueron consejeros, a veces protegidos y otras veces perseguidos o castigados. El mismo Diderot había sobrepasado todo tipo de dificultades para publicar la *Enciclopedia*: había estado en la cárcel por sus publicaciones y había sido consejero de Catalina; sin embargo, se sorprendió cuando, a pesar de su edad, recibió la condena del Luis XVI por las alusiones veladas e irónicas que su biografía de Séneca contenía, en relación con el comportamiento de la familia real, por lo que tuvo que disculparse de manera humillante. ¿No serían estos aciagos tiempos del Antiguo Régimen similares a los de Séneca y Nerón? ¿No serían Sócrates y Séneca los personajes que era necesario emular?

Diderot se toma en serio la tarea de revisar la figura de Séneca para escribir su ensayo (las fuentes primarias y secundarias, las versiones sobre su vida y el perfil de los críticos), al grado de intentar enderezar muchas de las interpretaciones en su beneficio; después de todo, es propio de un filósofo el ser criticado por los aduladores del tirano o por los envidiosos. El propio Séneca, en su tratado sobre la vida feliz o bienaventurada, *De vita beata*, intentó defenderse de sus críticos, que decían: “hablaba de una manera y vivía de otra”, era aficionado a la filosofía y era, sin embargo, demasiado rico; proponía una vida frugal y sencilla viviendo en un palacio. Séneca respondió que prefería vivir sin estrecheces, que el sabio no tiene porqué apartar de sí la benignidad de la fortuna, siempre y cuando haya sido obtenida por medios lícitos, dedicando su vida a la virtud, al cumplimiento del deber y al cuidado de los otros.²⁵ La polémica relación de Séneca con Nerón, que a muchos pareció como simple complicidad, le parece al Diderot maduro la opción que queda a un filósofo si se compromete

²⁵ Séneca, *Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1957); Séneca, *Tratados morales* (México: UNAM, México, 1991).

con la República, con la educación del tirano o, ante la imposibilidad manifiesta de ello, con el objetivo de evitar mayores males y mejorar la situación social en la medida de lo posible.

El estoico moderado se describe como capaz de razonar con Sócrates y de dudar con el escéptico Carnéades, de hacer frente a la naturaleza como Zenón e intentar elevarse por encima de ella como Diógenes, de practicar la virtud frente a la decadencia moral y de aprender a despreciar la muerte. Para Diderot los que saben afrontar la adversidad con resignación abrazan un ideario que alivia y que se adopta “de forma instintiva bajo cualquier tiranía, igual que un soldado echa mano del escudo llegado el momento del combate”.²⁶ De cualquier manera, si Séneca hubiese tenido sus debilidades frente a la sensualidad femenina, por ejemplo, de Julia, el ilustrado y sensualista Diderot escribe al respecto: “¿Quién soy yo para exigir a un hombre, incluso si es prudente, que nunca tenga un tropiezo en el camino de la virtud?”, por supuesto, también están presentes las tentaciones del poder, aunque siempre tendrían que acabar sobreponiéndose las exigencias del deber. “Quien, en una corte corrupta, acepta o solicita favores ignora el precio que habrá de pagar algún día por ellos. Pues, llegado el momento, habrá de optar entre el sacrificio de su deber, de su honor, y el olvido de la merced recibida; o entre el desprecio a sí mismo y el odio de su protector”.²⁷

Séneca no habría podido ser quien aconsejó al cruel Nerón para que asesinara a su madre Agripina, ni siquiera habría dado su consentimiento; sin embargo estaba allí, cerca del emperador, por lo que decide solicitar su retiro antes de que le cargasen las culpas de tantos crímenes y desmanes. Tras su distanciamiento, Nerón habría intentado envenenarlo, y finalmente logró el objetivo de deshacerse de él. Se dice que los centuriones, cuando intentaron derrocar a Nerón, no

²⁶ Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca*, 42.

²⁷ Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca*, 62.

apoyarían finalmente a Pisón, sino que buscarían que Roma quedara en manos del filósofo, debido a su “reputación intachable”. Por esto, Séneca habría sido acusado de conspiración, ante la impasibilidad del pueblo.

A pesar de esta pretenciosa apología de Séneca, la filosofía estoica no podría ser aceptada sin más. No podría nuestro filósofo ilustrado seguir al romano tan de cerca, pues algunas de las recomendaciones de Séneca, a ojos de Diderot, repugnarían a la naturaleza, de la que somos parte, y la práctica estricta de sus preceptos harían tal vez más miserable nuestra condición humana. Sin embargo, deberíamos familiarizarnos y conservar en la memoria, como un asiduo manual, sus recomendaciones.²⁸ Diderot transita hacia una ética de la empatía y de la solidaridad, y finalmente hacia una moral pre-kantiana del deber, intentando establecer los lazos entre estos aparentes opuestos; de la misma forma en que Séneca intentó, como Diderot, una síntesis entre epicureísmo y estoicismo.

Diderot intercala y asume conclusiones que no derivan del todo de las premisas senequistas, pero que convendrían al espíritu ilustrado republicano y democrático, deduciendo de las frases de Séneca —que alguna vez evocó a Catón y al espíritu republicano— cosas que no siempre dijo, pero que quizá podría haber dicho. Cuando Séneca reflexiona en contra del vulgo, Diderot añade que los gobiernos despóticos limitan las posibilidades de la inteligencia, o sentencia que, cuando la voz del soberano contradice a la voz del pueblo —de quien el soberano debe ser un servidor— es la voz de la locura. En estos casos, Séneca es el pretexto para sus afirmaciones, por lo que la biografía comienza a desdibujarse como tal; ya no son los consejos del viejo Séneca, sino del viejo Diderot que habla en boca de Séneca, o que aprovecha la imagen de éste para darle autoridad a sus palabras.

²⁸ Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca*, 141-142.

Se trata de la justificación de la Ilustración frente a la época clásica, de un diálogo entre ambas épocas, o de un diálogo entre Diderot y Séneca, o de un diálogo entre Séneca y el lector, o de todo a la vez. En la carta dedicatoria a Naigeon de la nueva versión de la biografía, afirma:

Yo no compongo nada, no soy autor: leo o converso, interrogo o respondo. Si sólo me escucha a mí me reprochará el ser deshilvanado, acaso oscuro, sobre todo en los sitios en que examino las obras de Séneca... pero si vuelve los ojos alternativamente sobre la página de Séneca y sobre la mía se observará en ésta más orden, más claridad, según se coloque más fielmente en mi lugar o se tenga más o menos analogía con el filósofo y conmigo, y no tardará en advertir que es tanto mi alma la que pinto como la de los diferentes personajes que se ofrecen a mi relato.²⁹

Después de todo, el lector tiene la libertad de interpretar, por eso afirma “disponed de mi trabajo como os plazca; sois dueño de aprobar, de contradecir, de añadir, de cortar”.³⁰ Se trata de una historia ya no tanto en sus rasgos particulares, como en obras anteriores, sino de reflexión. “Cada edad escribe y lee a su manera: la juventud ama los acontecimientos; la vejez, las reflexiones”.³¹ Sobre todo la segunda edición es un ajuste de cuentas, y ambas ediciones intentan ser un legado a la posteridad, que en referencia a Rousseau es un duro reproche a su amigo por sus invectivas, puesto que ambos quieren defender su posición y su honorabilidad. Si bien para muchos de sus contemporáneos, tanto como para algunos de sus críticos actuales, la *Vida de Séneca* aparece como un intento literario fallido, y la defensa

²⁹ Diderot, *Vida de Séneca*, 16.

³⁰ Diderot, *Vida de Séneca*, 16.

³¹ Diderot, *Vida de Séneca*, 16-17.

de Séneca podría ser vista como endeble,³² el texto no deja de ser una muestra de las habilidades literarias y de las meditaciones de un autor para el que la filosofía no era un sistema cerrado, sino una serie de reflexiones siempre inacabadas.

Para terminar estas consideraciones, comento el excurso final de Diderot, que mezcla el tema senequista de la felicidad con la entusiasta aclamación de la reciente revolución de independencia americana. El paso de la moral a la política se establece cuando explicita la relación entre la felicidad y la libertad. Sin virtud no hay felicidad. En realidad sólo tendríamos un deber, el de ser felices, y sólo habría una virtud, la justicia. Una parte de la moral existiría de manera natural, para el ignorante “no hay ciencia más evidente y sencilla que la moral, igual que tampoco la hay más enrevesada y abstrusa para un sabio”.³³ Para ser felices habría primero que ser libres, no ser como una multitud de esclavos. “La felicidad no está hecha para aquel que tiene otros amos aparte de su deber. Mas, ¿no es algo imperativo el deber? Y si he de obedecer, ¿qué más da quién sea mi amo! Importa, y mucho. El deber es un amo del que uno no puede verse libre sin caer en la desgracia; sólo gracias a las cadenas del deber, somos capaces de romper con todas las demás”.³⁴

Por todo esto, el estoicismo no sería más que un tratado sobre la libertad en toda su amplitud. Si se hubiera extendido por el orbe “habrían desaparecido los tiranos y los amos de la faz de la tierra”, puesto que la felicidad no podría surgir, para Diderot y para los estoicos –aunque en sentido algo distinto en cada caso– más que de la conformidad con la naturaleza y la razón. Sin embargo, con su visión compleja, Diderot percibe en el rigorismo ascético de algunos

³² Philip Nicholas Furbank, *Denis Diderot. Biografía crítica* (Barcelona: Emecé, 1994), 407-410.

³³ Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca*, 224.

³⁴ Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca*, 225.

estoicos una semilla de intolerancia, como en los devotos a ultranza, puesto que acaban odiando a los que disfrutaban de los placeres que ellos se prohíben, un forma más de resentimiento.³⁵

Habría que seguir a la virtud y evitar el vicio, aunque sin asumir la radicalidad de un Zenón, sino caminando por un sendero intermedio entre las pasiones naturales del cuerpo y las exigencias de la sociedad y de la razón. El estoico valora la virtud por sí misma, independientemente de la recompensa o el castigo; también, el ateo virtuoso actúa por el deber sin recompensa futura, lo que daría más mérito a sus acciones, y ambos no requieren de sacerdotes, de supersticiones ni de un culto institucionalizado, que acabarían siendo nefastos; se guían primordialmente por la razón.³⁶

El sabio deberá participar en los asuntos de la República cuando ésta lo requiera. “Sin duda, la vida retirada es más tranquila; pero la vida ajetreada es más útil y honrosa. Sólo con cautela es posible pasar de la una a la otra”.³⁷ Como un corolario añade Diderot, entusiasmado con la reciente revolución de independencia norteamericana de 1776, que ésta deberá servir de paradigma a los gobernantes europeos acerca del “legítimo uso de la autoridad”.

³⁵ Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca*, 233.

³⁶ Charly Guyot comenta: “me parece ver, en la raíz del anticlericalismo de Diderot, más una reacción de su sentimiento moral que una absoluta negación metafísica... ‘¿cómo si fuese preciso dejar de ser hombre para mostrarse religioso!’ Y cada vez más, a medida que los años transcurren y su experiencia se enriquece, retorna a este humanismo. En el *Salon* de 1769, ataca violentamente a los que descuidan inculcar al niño el sentimiento del deber y lo apartan de esta voz de la conciencia, que habla en él ‘con mayor seguridad’ que por la boca de los sacerdotes... casi al término de su vida, hace esta afirmación... ‘Lo que yo detesto es la religión política, porque a la larga ha de corromper a la filosofía y a la verdadera religión’”, en *Diderot según Diderot*, (Barcelona, Laia, 1972), 53. Sin embargo, Diderot no habría dejado de ser un ateo por hacer estas afirmaciones y estas tolerantes concesiones como parte de su lucha contra el fanatismo, cfr. Diderot, *Cartas a Sophie Volland*, 363.

³⁷ Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca*, 229.

¡Ojalá que esos valerosos americanos... que han elegido verter su sangre y morir, antes que perder la más pequeña parte de su libertad, para evitar la acumulación de enormes fortunas y la desigual distribución de la riqueza, logren dejar de lado el lujo, la molicie y la corrupción de las costumbres, y luchar por el mantenimiento de su libertad y la pervivencia de su gobierno!... ¡Ojalá que en ellos nunca nazca, o que muera al instante, bajo la espada del verdugo o por el puñal de otro Bruto, aquél de sus ciudadanos que pueda llegar a ser un día tan poderoso y enemigo de su propia felicidad como para tener la ocurrencia de dominarlos!... Que piensen que, muchas veces, la virtud sirve para incubar el germen de la tiranía, y que si un gran hombre está mucho tiempo al frente del Estado, se vuelve déspota.³⁸

Una exaltación, elogio y advertencias a los habitantes de la nueva República americana que aún hoy –más de dos siglos después– no deberían echarse en saco roto. La moral altruista e igualitaria de Diderot se ve reflejada no sólo en su retrato de Séneca (donde aparece tanto detrás de él como delante de él, buscando –como afirma Arsenio Ginzó– un *alter ego* con el que pudiera identificarse),³⁹ sino que tenía que declararse en sintonía con los nuevos tiempos revolucionarios con los que tanto contribuyó. Diderot nunca se quedaría al margen de las nuevas inquietudes, por eso nos deja en su ensayo sobre Séneca un testamento valioso de la labor incansable de un intelectual comprometido. De modo que, como se ha visto, es al mismo tiempo *menos* y *más* que una biografía. Jacques Proust afirma que es, también, el ejemplo de una metódica *política experimental*. “Porque el *Ensayo* no es, como a veces se ha creído, la vuelta hacia sí mismo de un filósofo envejecido y lleno de desilusiones, es el testamento filosófico de un auténtico pensador político que tuvo la paciencia y en ocasio-

³⁸ Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca*, 230-231.

³⁹ Arsenio Ginzó, “El problema de la filosofía y el poder en D. Diderot”. *Endoxa: Series Filosóficas*, 10 (1998): 257-281.

nes el valor de comprobar empíricamente sus principales hipótesis de trabajo”.⁴⁰

3

El enciclopedista francés que defendió la naturalidad de lo humano, el sentimentalismo y, al mismo tiempo, el uso de la razón (una idea de la equidad basada en el derecho natural y en una voluntad general como interés común) ha sido interpretado de diversas formas. Uno de los aspectos en que este crítico demoledor ha sido abordado es el relacionado con sus posiciones acerca de las mujeres, de sus cualidades y de su rol social.

Algunos intérpretes consideran, tomando en cuenta varios textos, que para Denis Diderot la mujer es simplemente “guiada por su útero” o sus sentidos, mientras que para su amiga Madame d’Épinay las mujeres deberían ser consideradas en igualdad en relación con los hombres. En su texto “Sobre las mujeres” de 1772, Diderot parece sostener algunas posiciones similares a las de su amiga, afirmando que la desigualdad social surge de las grandes desventajas y restricciones que las mujeres sufren desde la infancia, gracias a la regla y los embarazos, a lo que habría que añadir la negligencia en su educación y el despotismo de padres y maridos. Diderot reconoce que el arte de la conversación de las mujeres es la mejor escuela para el hombre de letras, y que las mujeres que tienen genio son más originales que los hombres.⁴¹ Se podría decir desde una visión superficial que las interpretaciones feministas de su pensamiento fluctúan tanto como ciertas afirmaciones del propio filósofo francés, por lo

⁴⁰ Jacques Proust, “Diderot o la política experimental”. *Revista de Estudios Políticos* 41 (1984): 14.

⁴¹ Denis Diderot, “Sobre las mujeres”, en *Escritos filosóficos* (Madrid, Editora Nacional, 1977), 178.

que, para profundizar, será necesario hacer un recuento acerca de este polémico conflicto de interpretaciones para intentar un posicionamiento crítico.

Michelle Crampe-Casnabet, por ejemplo, considera que las ideas acerca de las mujeres de los intelectuales del siglo XVIII están más atrasadas, pues se encuentran más lejos del pensamiento de Poulain de la Barre en el siglo anterior, que defendió la igualdad de hombres y mujeres —a la manera racionalista cartesiana— como igualdad en el ejercicio de la razón. Por otro lado, afirmó Poulain que los discursos masculinos están imposibilitados para hablar verídicamente sobre las mujeres, “pues en tales discursos los hombres son juez y parte”.⁴² El discurso naturalista al estilo de Buffon entendía la diferencia sexual más bien en términos de anatomía y de fisiología, acentuando la idea de una “debilidad” femenina frente a una supuesta “fortaleza” masculina. En el caso de Diderot, tanto en *Los dijes indiscretos* como en su ensayo sobre las mujeres, en la hembra dominan los sentidos y no el espíritu, predominan los sentidos agitados por su condición femenina, por ello la mujer habla por su útero.

Muy diferente, en cambio, es la interpretación de Elisabeth de Fontenay en su libro —escrito unos años antes, en 1981— *Diderot o el materialismo encantado*. Ahí, Fontenay encuentra en el enciclopedista, además del discurso de la época, temas como el de la virtud, la felicidad y la justicia; se trata de una “fisiología bruja” que suprime las fronteras entre la física, la moral y la poética, una economía animal relacionada conscientemente con la política. Con el mismo sistema genital que el hombre, sin embargo, en la mujer se da una singularidad por tener matriz. La posesión de este órgano, en el ensayo crítico “Sobre las mujeres”, la destina a grandezas y a servidumbres. Diderot se conduce de la crueldad de las leyes civiles y de las leyes naturales

⁴² Michèle Crampe-Casnabet, “Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII”, en *Historia de las mujeres 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna* (Madrid: Taurus, 2000): 347.

en relación con la condición femenina. Para Fontenay, se acepta con demasiada facilidad la idea de una inferioridad natural en la mujer, olvidando los propósitos subversivos de Diderot sobre la identidad de los dos sexos, “incluso si critica sin concesión la injusticia que en todos lados y siempre se ha hecho padecer a las mujeres”.⁴³ Con una generosidad que divaga, se deja llevar por todas las corrientes que atraviesan la cuestión, “pero sin dejar nunca de tomar abiertamente, y en todos los planos, el partido de las mujeres”.⁴⁴ No se asume un discurso “neutral” o únicamente naturalista, se trata de un hombre que es sujeto de deseo, pero que rompe con el discurso de la indiferencia científicista de un Buffon.

Diderot escribe acerca de las mujeres como un amante o amigo, no solamente desde la ciencia o la galantería, sino desde el compromiso interesado y el corazón, por lo que echa en cara su falta en el discurso de Thomas sobre las mujeres como el único ser de la naturaleza que “nos devuelve sentimiento por sentimiento”. Se trataría entonces de una razón, pero de una razón con deseo, amorosa, de una razón no castrada.⁴⁵ En el *Sueño de D'Alembert*, el personaje Julie de Lespinasse afirma que tal vez el hombre no es más que el monstruo de la mujer, o la mujer el monstruo del hombre; el médico Bordeu aprovecha para hacer esta comparación: “la única diferencia que hay es la de una bolsa que pende para fuera, o de una bolsa retornada

⁴³ Fontenay, *Diderot o el materialismo encantado*, 136.

⁴⁴ Fontenay, *Diderot o el materialismo encantado*, 137.

⁴⁵ Acerca del amor, Diderot comparte a su manera la gran temática de la experiencia del instante eterno dentro de la finitud, de la experiencia corporal y erótica que tiende a eternizarse de manera peculiar: “Oh Sophie mía, ¡me quedaría, pues, una esperanza de tocaros, sentirnos, amaros, buscaros, unirnos, confundirnos con vos, cuando dejemos de existir! ¡Ojalá hubiera en nuestros principios una ley de afinidad, ojalá estuviéramos predestinados a componer un ser común, ojalá en los siglos venideros tuviera que reconstruir un todo con vos, ojalá las moléculas de vuestro amante disuelto se agitaran, se movieran y buscaran las vuestras dispersas en la naturaleza! Dejadme gozar de esta quimera; es tan dulce; me aseguraría la eternidad en vos y con vos”, en Diderot, *Cartas a Sophie Volland*, 82.

hacia adentro; que un feto hembra se parece, hasta equivocarse, a un feto macho”, de modo que este vértigo de la reversibilidad permitiría pensar en un monstruo sin norma, desmesurado, desordenado, desviado, sin referencias fijas.

La otredad de uno y otro sexo se deja aprisionar en un juego de espejos, y el que quiere explicar la diferencia va a ser constantemente reenviado del hombre a la mujer y de la mujer al hombre, en un movimiento alternativo infinito que distorsiona las más sencillas seguridades y funciona como círculo; ¿no consiste el más desenfrenado escepticismo en dudar de la diferencia de sexos como de la diferencia entre especies?⁴⁶

Diderot asestaría duros golpes a la metafísica, preguntándose qué es el hombre como especie; al parecer, se trataría de definir al *homo*, pero lo que queda en suspenso es el *vir*. Una mujer se arroga el derecho a definir al hombre, y su audacia no será rechazada, sino aprobada y alentada por Bordeu. El hombre se ofrece como el objeto a definir, se afirma entonces la “esencial no-substancialidad de ese sujeto” que no es más que el monstruo de la mujer. Sin referirse a la mujer, no habría definición de hombre, “él es relativo y su norma reside fuera de él”,⁴⁷ si la mujer es el monstruo del hombre, se le privaría a éste del privilegio de la normalidad o de la normatividad, iniciando un movimiento pendular que desapropia lo femenino y lo masculino. La pretendida otredad, la pretendida diferencia cualitativa, no sería ahora más que una equivalencia anatómica. En sus *Elementos de fi-*

⁴⁶ Fontenay, “Diderot y el materialismo encantado”, 140.

⁴⁷ Fontenay, “Diderot y el materialismo encantado”, 141. Fontenay afirma que las figuras sostenidas en los escritos del enciclopedista (el sobrino, la monja, el ciego y el sordomudo, el matemático delirante, los salvajes, las mujeres), “socavan la pretensión del sujeto occidental y masculino de erigirse como pilar de un saber neutro y de un poder soberano. Esas figuras son dispositivos insidiosos introducidos para desestabilizar el orden” (15).

siología, Diderot vuelve a insistir en la estricta similitud de las partes femeninas y las masculinas, “el hombre y la mujer se muestran uno y otro, se demuestran mutuamente”.⁴⁸ En sus textos diversos, por lo demás, se representan las puestas en escena propias de su época en lo que se refiere a la mujer.

Todo animal sería más o menos hombre, todo hombre sería más o menos mujer, pues todos los seres circulan unos en otros, todo se encuentra en perpetuo flujo, la individualización y la sexuación serían ilusorios a la luz del flujo universal; se trata de confundir, de dedicarse a “interferir las diferencias y a corroer las prerrogativas falogocéntricas”.⁴⁹ Todo esto lleva a una idea límite: el acoplamiento sexual sería una mezcla de sexos, cuya consecuencia exige que el hombre y la mujer sean hermafroditas en mayor o menor medida y que todo hijo sea un híbrido. *El sueño de D’Alembert* “habría sepultado a la arrogancia específica de lo humano, de lo masculino y de lo metafísico”.⁵⁰

Para Tzvetan Todorov, en *Nosotros y los otros*, el *Suplemento al viaje de Bougainville* muestra un naturalismo descarnado y libertino que exhibe la naturaleza violenta de los varones, describiendo una ley natural a la que nada debería oponerse, y que, sin embargo, paradójicamente, convive en Diderot con su idea de otorgar una importancia extrema a la acción igualadora de las leyes humanas.⁵¹ Para Elisabeth de Fontenay, en cambio, la descripción en el *Suplemento* de una sociedad feliz basada aparentemente en el amor libre y en la igualdad, estaría dominada —en la segunda parte del texto, diferente de la primera— por los principios utilitaristas y burgueses que limitan la

⁴⁸ Fontenay, “Diderot y el materialismo encantado”, 142.

⁴⁹ Fontenay, “Diderot y el materialismo encantado”, 144.

⁵⁰ Fontenay, “Diderot y el materialismo encantado”, 145; cfr. José Mendivil, “Ética y género...”, en *Universidad y biolética* (México: Miguel Ángel Porrúa/UMSNH/UAQ/UG, 2017), 85-97.

⁵¹ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana* (México: Siglo XXI), 33ss.

sexualidad a la procreación y a la productividad, por lo que este “código de la naturaleza” redoblaría la servidumbre de ciertas mujeres.⁵² Pero lo que habría que entender, en mi opinión y en la de muchos otros expertos, es que en el *Suplemento* Diderot no defiende, sino que ironiza y critica ambas posiciones dentro del texto. Como afirma Carmen Roig, la utopía de Tahití es válida por lo que denuncia, más que por lo que propone. María de los Ángeles Llorca, hablando de los personajes femeninos, opina que el filósofo supo percibir el papel de la mujer como “víctima del orden establecido”.

El proyecto educativo que Diderot sueña para la mujer aparece reflejado en *El sobrino de Rameau*. Si para el sobrino, la formación de la mujer se reduce al canto, la música y la danza, y el objetivo de esta educación es el de preparar a las mujeres para que gusten a los hombres, Diderot, en cambio, no duda en proclamar la necesidad de formar intelectualmente a la mujer.⁵³

Mientras que Geneviève Fraisse –en su texto titulado *Musa de la razón* acerca del discurso misógino de Sylvain Marechal– apenas cita en una nota al pie el libro de Elisabeth de Fontenay, acentuando los paralelismos de ciertos textos de Diderot con este discurso machista, y Rosa Cobo –en su análisis crítico acerca de Rousseau y el patriarcado– no hace referencia alguna a este importante texto sobre Diderot, en sentido contrario, dos grandes eruditas del pensamiento de la Ilustración opinan positivamente acerca del papel del enciclopedista francés. Al exaltar la figura de Madame de d’Épinay, amiga de Diderot, amante de Grimm y nombrada por Voltaire “filósofa”, Elisabeth

⁵² Fontenay, *Diderot o el materialismo encantado*, 148.

⁵³ María de los Ángeles Llorca, “El espacio femenino en los cuentos de Diderot”, en *Espacio y texto en la cultura francesa* (Alicante: Universidad de Alicante, 2005), 143; cfr. Carmen Roig, “El viaje de Bougainville y los comentarios de Diderot”. *Thélème. Revista de Filología Francesa* 3 (1993).

Badinter, en su libro *Las pasiones intelectuales*, defiende y expone el feminismo universalista de la filósofa que interviene en el debate de Diderot con Thomas en 1772. Frente a Diderot, d'Épinay afirma que ante todo la mujer es un ser racional al que no se le ha permitido cultivarse, y sostiene la igualdad natural de ambos sexos. “Incluso la debilidad de nuestros órganos pertenece, ciertamente, a la educación... la prueba es que las mujeres salvajes son tan robustas y ágiles como los hombres”, de modo que a lo largo de varias generaciones la igualdad en fuerza física, coraje y virtudes podría ser restaurada, “para volver a ser tal como la naturaleza nos hizo”.⁵⁴

En un análisis lúcido y penetrante, en su libro *La cultura de la conversación*, Benedetta Craveri sopesa la importancia de Diderot como un producto de la nueva sociabilidad ilustrada que los salones literarios dirigidos por mujeres instauran en la sociedad francesa. La *sociabilité*, expone Craveri, se convierte en una actividad de las élites que se divertían, se instruían y se situaban a la vanguardia de la actualidad, del gusto y del progreso. De los salones, academias, cafés, las ideas reformistas acaban extendiéndose a la sociedad en general, generando una gran corriente de opinión pública. Los intelectuales pobres encuentran protección, ayuda, escucha, interlocución y financiamiento en los salones dirigidos por las damas, en este espacio privilegiado se convive en tolerancia y se permiten las ideas radicales. Discuten cortésmente los ateos con los deístas y con los creyentes más tradicionales, una armonía y arbitraje logrado por las reglas de la civilidad tolerante que las damas imponían.

Ellas eran también muchas veces el puente con la burocracia, los diplomáticos y la nobleza. Julie de Lespinasse, por ejemplo, a partir de un origen pobre lograba “únicamente merced a su atractivo

⁵⁴ Elisabeth Badinter, *Las pasiones intelectuales II. Exigencia de dignidad (1751-1762)* (Buenos Aires: FCE, 2009), 221.

intelectual”,⁵⁵ conquistar la libertad, la independencia económica y el prestigio mundano, obteniendo el reconocimiento de los principales intelectuales y ayudando a llevar a la filosofía al poder, como se muestra con su amigo Turgot, que obtuvo por poco tiempo el alto cargo de las finanzas del reino. El salón de la casa d’Holbach fue un ejemplo de la combinación entre el radicalismo, la tolerancia y la discreción, la impronta de la cultura de los salones se muestra en que, para Diderot, la conversación era indispensable como una “ma-yéutica del espíritu”, como el instrumento más eficaz de las ideas que deseaba fomentar.⁵⁶

En *El sueño de D’Alembert*, Julie de Lespinasse aparece como una personaje del diálogo que interpreta y comenta, junto con el médico Bordeu, lo que su amigo y ex-amante D’Alembert dice en su sueño, en una especie de iniciación al conocimiento en el que se abre al razonamiento filosófico a partir de una aparente ensoñación con elementos delirantes, que ofrece una explicación mecánica y vitalista del universo pero que no está ausente de temáticas antropológicas y sexuales atrevidas.

Julie se abre al razonamiento filosófico. Lo que antes le parecía un delirio o una locura se transforma ahora para ella en materia de interrogación, y sus palabras de brillante neófito se convierten en una nueva e importante contribución a la búsqueda cognoscitiva en acto... Precisamente es Mademoiselle de Lespinasse quien adopta el papel de protagonista... una atmósfera de creciente erotismo contribuye a preparar la emancipación de la cándida... la astuta estrategia de Bordeu, sus cumplidos, sus alusiones, sus bromas... despiertan la curiosidad de Julie y la inducen a hacer preguntas audaces sobre el sexo. Se enzarza entonces con el doctor en una discusión temeraria

⁵⁵ Benedetta Craveri, *La cultura de la conversación* (Madrid: Siruela, 2003), 378.

⁵⁶ Craveri, *La cultura de la conversación*, 429.

sobre el deseo carnal, el onanismo, la homosexualidad... La respuesta del doctor lleva la discusión al carácter irrisorio del yo.⁵⁷

Se trata de un texto que –como acostumbra su autor– es una provocación intelectual; para Craveri, “el sexo se convierte en una metáfora”, el mensaje de la Ilustración para Julie, las mujeres y los lectores en general sería éste: “no hay preguntas que no se puedan formular, no hay pensamientos que no puedan ser pensados”, el lenguaje es ahora utilizado como un instrumento para la batalla intelectual. La auténtica Julie se espantaría de verse en esa circunstancia, hablando de manera tan franca acerca de esos temas, pues era una dama conocida por la delicadeza de su gusto y por la elegancia de la lengua, pero el significado de todo esto para Diderot era que “la búsqueda de la verdad imponía el sacrificio de las convenciones sociales”.⁵⁸

Complejo enunciador de paradojas, pero con una permanente lucidez y agudeza, Diderot encarna al filósofo de los límites de la condición humana: *llevamos una existencia mísera, controvertida, inquieta. Tenemos pasiones y necesidades. Queremos ser felices*. Si Diderot considera que el principio de la filosofía es la incredulidad, no debe sorprendernos que aplique este mismo principio a las concepciones de su época sobre los conceptos relacionados con el dispositivo sexo-género. Sostiene –como heredero de Montaigne– un enfoque plural, complejo y dinámico acerca de la conformación del sujeto, un sujeto problemático que surge de una confrontación disonante en perpetuo diálogo, que queda con frecuencia abierto a interpretaciones y a posiciones diversas. Al carácter socrático, dialógico y no sistemático, hay que agregar la característica de que todo lo “natural” es complejo, dual, contradictorio, fluido, que sólo se podría entender en relación con el proceso íntegro del universo, y en el caso de la sociedad

⁵⁷ Craveri, *La cultura de la conversación*, 430.

⁵⁸ Craveri, *La cultura de la conversación*, 431.

humana este torrente variado de la naturaleza se complementa con la razón, la virtud y las leyes sociales, que logran un equilibrio siempre inestable.

En sus textos dialógicos, Diderot desarrolla la argumentación del interlocutor de modo que parece pasar a las posiciones del otro, desarrollando el punto de vista alternativo. Para Tamara Długach, la contradicción en forma de paradoja en el enciclopedista no suprime los contrarios; a diferencia de Hegel, aquí no existe una síntesis.⁵⁹ Frente al popular reduccionismo fatalista, se levanta una concepción de lo multifacético, contingente e indeterminado de la condición humana. Diderot pone dos posiciones haciéndolas chocar en la discusión como deducciones contrapuestas que, sin embargo, se complementan; esta tensión, no obstante, tiene un sentido mayéutico, irónico y liberador. Se trata de que los lectores resuelvan los problemas por sí mismos y que se libren de los prejuicios injustificados y de los dogmas, cambiando *la manera común de pensar*, de que critiquen el orden social establecido a través de una lúdica ridiculización del fanatismo.

⁵⁹ Tamara Długach, *Denis Diderot* (Moscú: Progreso, 1990), 90-91; “[...] la exposición en forma de diálogo constituye un modo especial de cognición de la verdad... el diálogo es a la vez la forma más adecuada para expresar las paradojas de la Ilustración... Rameau y el filósofo, Jacques y el amo ocupan posiciones directamente opuestas... tal exposición muestra que los protagonistas, sin querer, al argumentar sus propias opiniones pasan a ocupar la posición del adversario. Ahí lo paradójico radica en que, cuanto más consecuente y rigurosamente se demuestra cierta tesis —por extraño que parezca— tanto mayor es el peligro que corre su misma existencia; en este contexto la demostración de que en el mundo no existe sino la férrea necesidad deviene, de manera extraña, en la reducción de la necesidad a nivel de la contingencia, es decir, la transformación de la necesidad en contingencia... la antítesis se encubre ya en la tesis y precisamente por ello la disputa de los protagonistas es al mismo tiempo la disputa de cada uno de ellos consigo mismo, lo cual evidencia el carácter contradictorio de la concepción en general”. Se trata entonces de una peculiar dialéctica, de un pensamiento antinómico, pero que muestra —pre-kantianamente— las antinomias de una metafísica inadecuada que obliga a pensar de otra manera, obligándose a buscar formas nuevas, tal como apareció esta misma necesidad también en el pensamiento de Hume, siguiendo una tradición socrática y escéptica.

Incluso el famoso sistema de “remisiones” o referencias cruzadas de la *Enciclopedia* tiene esta finalidad, “opondrán las nociones; harán contrastar los principios; atacarán, sacudirán, acabarán secretamente con algunas opiniones ridículas que no se osaría atacar abiertamente”.⁶⁰ Se trata además de variar las acepciones de las palabras fijadas, creando palabras nuevas, nuevas formas discursivas. Laurent Versini, en el prólogo de su edición de las *Cartas a Sophie Volland*, afirma

¿Qué espacio le queda entonces a la moral, si no queremos reducirla, como los ingleses, de quienes Diderot se ocupó en sus inicios, a la utilidad? El espacio del civismo, es decir, la obediencia a las leyes de la ciudad, y el de la higiene. Para Diderot, la moral es un perpetuo compromiso entre las tendencias profundas de la naturaleza humana, que no es necesariamente buena como cree Rousseau, y las obligaciones de la vida en sociedad. Es preciso reconocer las leyes de la biología y los imperativos del cuerpo social.⁶¹

Un pensamiento abierto, complejo y dialógico podría ser un buen modelo a seguir para la construcción de teorías alternativas como serían los estudios acerca del género, en los que la razón y la sensibilidad, la igualdad y la diferencia, se combinan –a veces de forma paradójica– en la construcción de la subjetividad. Si bien inmerso en muchas de las concepciones de su época acerca de la “delicadeza”, “debilidad”, “volubilidad” o “fragilidad” de las mujeres respecto de los hombres, no es menos cierto que aplica también estos adjetivos a la condición humana en general, y a la masculina en particular; es decir, a la variabilidad y la fragilidad de todo lo humano.

Al atenerse muchas veces a las paradojas y evadir las certezas últimas, Diderot encarna la ligereza y la libertad unidas a la indignación

⁶⁰ Diderot citado en Raymond Trousson, *Diderot. Una biografía intelectual* (Barcelona: Acantilado, 2011), 79.

⁶¹ Diderot, *Cartas a Sophie Volland*, 21.

valiente frente a la injusticia, incluidas las injusticias relacionadas con la condición femenina o el prejuicio dicotómico de los géneros. Partidario de reconocer los límites del conocimiento y del erotismo que conlleva su búsqueda, ha sido también descrito como un filósofo seductor o un filósofo de la seducción.⁶²

4

El pensamiento de Diderot ha sido y continúa siendo uno de los más atractivos dentro del conjunto de los filósofos ilustrados, una constelación de pensadores que ahora solemos ver como un grupo más o menos homogéneo, pero que en realidad constituyen una riqueza y una variedad desconcertante como lo es para nosotros el pensamiento contemporáneo. Pero resulta que esa riqueza y diversidad del pensamiento ilustrado puede encontrarse también al interior de la reflexión filosófica del propio Diderot, pues se le puede ubicar en medio de esta constelación o, por decirlo mejor, en el ojo del huracán. Javier Moscoso hace una breve caracterización:

Víctima de una curiosidad desenfrenada, la amplitud de intereses de Diderot le impidió ser especialista en nada. Hablamos, no obstante, de la persona mejor informada y con un mayor dominio de los saberes producidos en su época... Testigo privilegiado de la generación

⁶² Cfr. Eric Emmanuel Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la seduction* (París: Albin Michel, 2013) y Dominique Lecourt, *Diderot. Passions, sexe, raison*, (París: P. U. F., 2013). Mónica Bolufer afirma que “la sensibilidad tampoco se considera, en el siglo XVIII una inclinación específicamente femenina, sino un atributo positivo, aunque ambivalente (en parte natural, en parte resultado de la educación), que, adecuadamente combinado con la razón, es atributo del sujeto y ciudadano, tanto hombre (el *hombre de bien*) como mujer... Sólo más tarde la sensibilidad será privatizada o, más bien, ‘domesticada’ (vinculándose al ámbito estrictamente doméstico) y a la vez feminizada”, en “Afectos razonables: equilibrios de la sensibilidad dieciochesca”, en Delgado, L. E., Fernández, P., Labanyi, J. (eds.), *La cultura de las emociones* (Madrid: Cátedra, 2018), 42.

y el movimiento de las ideas de su época, Diderot se nos presenta en *El sueño* no como un divulgador, sino como un aglutinador y transmisor de imágenes, muchas de las cuales se afianzarán en la ciencia posterior.⁶³

En algunos de los ensayos estéticos del pensador francés, donde se muestra una parte interesante de su rico pensamiento, lo bello se define por el concepto de *relación*, que asegura la unidad entre el todo y las partes como criterio del gusto estético. Así como las partes del cuerpo en sus ensayos fisiológicos adquieren sentido por la funcionalidad en su relación con las otras partes, así cada parte lograda de una obra artística estará en relación de combinación, composición y unión con las demás. De las nociones experimentales y de origen sensible que podemos deducir, las nociones de “orden, proporción, relaciones y armonía”⁶⁴ son los aspectos característicos de lo bello, aquello que produce que esa imitación de la naturaleza que, sin embargo, es intelectual y ficticia logre una peculiar simetría. “Llamo pues, bello fuera de mí, a todo aquello que contiene en sí mismo el poder de evocar en mi entendimiento la idea de relaciones, y bello en relación a mí, a todo aquello que provoca esta idea”.⁶⁵ Pero la modernidad de estas nociones reside, como señala Elio Franzini, en su apertura a la complejidad. “La belleza, recordando a Leibniz, es tanto más grande cuanto más numerosas y complejas sean las relaciones que perceptivamente puedan captarse y que, al mismo tiempo, están presentes *en las cosas mismas*. Sentimiento, placer, realidad y verdad se encuentran en el interior de un único contexto *expresivo*”.⁶⁶

⁶³ Javier Moscoso, *Ciencia y técnica en la Enciclopedia. Diderot y D'Alembert* (España: Nivola/Tres Cantos, 2005), 182.

⁶⁴ Denis Diderot, *Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello* (Buenos Aires: Aguilar, 1984), 127.

⁶⁵ Diderot, *Investigaciones filosóficas*, 129.

⁶⁶ Elio Franzini, *La estética del siglo XVIII* (Madrid: Visor, 2000), 118.

Podemos observar cómo bajo conceptos clásicos se enarbolan nuevas interpretaciones revolucionarias. En el caso de la idea de imitación, resulta no ser una sencilla copia, sino que acaba siendo mucho más, puesto que es una ilusión, una ficción verosímil. Una buena novela de Samuel Richardson, por ejemplo, no sería una simple historia, pues a menudo la historia es una mala novela y la novela debe ser una buena historia, la de un pintor de la naturaleza que no miente. La recreación artística de la realidad es una mentira, pero una mentira que debe ser más verdadera que una copia exacta. Esta ilusión o ficción debe ser capaz de entusiasmar a las personas, de gustar; sólo así puede cumplir con la alta función de ofrecer una lección moral.

La paradoja del comediante o del actor consiste en que alguien lúcido y con la sangre fría pueda representar, imitar y conmover con su arte, que pueda ser un mago creador que produzca una ilusión cuyo efecto, sin embargo, debe hacernos mejores personas. El efecto sobre el receptor no debe aparecer como directo o deliberado, puesto que eso reduce el éxito de la obra; el objetivo moral debe ser lo menos perceptible posible para no estropear la obra. De modo que estamos lejos de cualquier manifestación de realismo ingenuo o moralismo. Diderot comprende bien la relación entre el arte y la sociedad, como afirman Kurt Jung y Zaida Jung: “Diderot fue el primero en ver que lo que se aplica al microcosmos de una obra de arte es verdad porque el macrocosmos en el cual vivimos muestra, él también, esta misma unidad; que de ahí deriva la unidad fundamental de todas las artes, las cuales son sólo maneras distintas de revelar un mismo mundo divisible pero indiviso”.⁶⁷

El artista imita mediante lo verosímil, selecciona lo que vale la pena ser reproducido, sólo así puede superar a la naturaleza mediante la ficción. Se trata de la transposición de un modelo ideal que nos

⁶⁷ Denis Diderot, *Textos para una estética literaria* (Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1972), XVII; *Oeuvres esthétiques* (París: Garnier, 1959).

produce placer, y para eso hay que expresarlo produciendo un *tipo*. El artista embellece una característica al reunir las cualidades dispersas mediante la imaginación y la sensibilidad. Una moral experimental, ligada a la relación de nuestro cuerpo natural con el cuerpo social, se relaciona con un arte experimental, en el que la naturaleza es imitada y es recreada al mismo tiempo.

Como el enciclopedista admiraba tanto las novelas de Richardson, a partir de este modelo deberíamos hablar de la narrativa, puesto que si bien Diderot escribió cuentos, muchos siguen dudando de que haya escrito “novelas” en el sentido propio, como afirma Pierre Charrier.⁶⁸ Cuando habla de la pintura, Diderot alaba el carácter “narrativo” de un cuadro pictórico, lo que significa que tiene más “verbo”, mayor expresividad y energía, más libertad; se trata de recurrir a la narración, como afirma Lydia Vázquez, “para convertir en ficcionales unas obras que en principio no lo eran”.⁶⁹ Así ocurre con los paisajes de Vernet, pero también con las obras de Greuze que prefería, puesto que elevan lo trivial al rango de lo representable y son un buen vehículo de las emociones. El *genio* sería el atributo del artista más capacitado para aprehender las relaciones complejas, pero también la persona que sufre por el carácter no armónico de la vida social, por lo que se refugia en el arte como una expresión superior de la realidad, como un espacio para la crítica y como un elevarse a lo sublime, a lo inconcebible e inabarcable, incluso a partir del horror.

En el *Elogio de Richardson*, Diderot busca otro nombre que el de simple novela para las obras del escritor, porque serían más que un tejido de acontecimientos quiméricos o frívolos. Estas novelas ponen en acción aquello que los moralistas han puesto en máximas; sin embargo, carecen de las imágenes sensibles que la novela imprime en los

⁶⁸ Denis Diderot, *Novelas* (Madrid: Alfaguara, 1979), xxi; *Oeuvres romanesques* (París: Garnier, 1958).

⁶⁹ Denis Diderot, *Salón de 1767* (Madrid: Visor, 2003), 47.

espíritus. En estas obras, el lector quiere tomar un papel y juzgar moralmente, irritarse e indignarse, tomar parte de la discusión, el resultado de esta lectura consiste en sentir que se han tenido experiencias vitales a partir del mundo cotidiano. “Las pasiones que él pinta son tales que yo las siento en mí... las adversidades y las aflicciones de estos personajes son de la misma naturaleza de las que me amenazan. Sin este arte, y, plegándose mi alma con dificultad a ardidés quiméricos, la ilusión sería momentánea y la impresión débil y pasajera”.⁷⁰

Las virtudes desplegadas y la posibilidad del sacrificio de uno mismo por los demás, a partir de la idea que nace de la lectura, “es ya una disposición para inmolarse en realidad”, pues Richardson “siembra en los corazones gérmenes de virtud” que luego podrían florecer en la vida real. Sentirse transportado al bien, experimentar una rebelión frente a la descripción de una injusticia, abrirse a cierta verdad, ser llevado a las cosas importantes de la vida, vivir dentro del mundo social de la ficción y sentirlo como real, distinguir la hipocresía, hacer hablar a las pasiones, todo esto le ocurriría al lector.

Si importa a los hombres estar convencidos de que independientemente de toda consideración ulterior de esta vida, no tenemos nada mejor que hacer para ser felices que ser virtuosos, ¿qué servicio no ha prestado Richardson a la especie humana? No ha demostrado esta verdad; sino que la ha hecho sentir: en cada línea hace preferir la suerte de la virtud oprimida a la suerte del vicio triunfante. ¿Quién quisiera ser Lovelace con todas sus ventajas? ¿Quién no quisiera ser Clarisa a pesar de todos sus infortunios? A menudo he dicho leyéndolo: daría voluntariamente mi vida por parecerme a ésta: preferiría estar muerto a ser aquél.⁷¹

⁷⁰ Diderot, *Textos para una estética literaria*, 92.

⁷¹ Diderot, *Textos para una estética literaria*, 94.

A pesar de los intereses que puedan turbar el juicio, podría distribuir desprecio o estimación “según la justa medida de la imparcialidad”. Gracias a Richardson, en sus novelas también se puede aprender cómo reconciliarse con los males de la vida, una melancolía que place y que dura y una compasión para con los desgraciados. Estas novelas, que a algunos parecerían largas, puesto que describen en detalle la vida cotidiana, son, sin embargo, interesantes; si para algunos parecen descripciones de lo común, para Diderot representan “lo que sucede todos los días bajo sus ojos y que ustedes no ven nunca”; el arte del gran poeta y del gran pintor consiste en “mostrarles una circunstancia fugaz que se les habría escapado”, pues de una multitud de pequeñas cosas depende la ilusión artística.

El gesto es a veces tan sublime como la palabra; y entonces son todas estas verdades de detalles las que preparan el alma para las emociones fuertes de los grandes acontecimientos... Es entonces que aplastado de dolor o transportado de alegría no tendrá usted ya la fuerza para retener sus lágrimas listas a correr, y de decirse a sí mismo: *pero quizás eso no es cierto*.⁷²

Así, se atreve a decirle a Richardson que “la historia más verdadera está llena de mentiras, y que tu novela está llena de verdades. La historia pinta algunos individuos; tú pintas la especie humana”,⁷³ por eso la historia podría ser una mala novela y la novela podría ser una buena historia, una historia verdadera que además pintaría al corazón humano.

Lynn Hunt, en su libro titulado *La invención de los derechos humanos*, describe cómo algunas novelas del siglo XVIII –las de Richardson o *La nueva Eloísa* de Rousseau– generaron “torrentes de emociones”

⁷² Diderot, *Textos para una estética literaria*, 98.

⁷³ Diderot, *Textos para una estética literaria*, 103.

que ayudaron a imaginar la igualdad y prepararon el camino a la *Declaración de los derechos del hombre*, pues los lectores de novelas aprendieron a ampliar el alcance de la empatía. Desarrollar la empatía hacia personas de clase inferior, como los criados, colaboró en la invención de los derechos humanos. “Las novelas hacían que Julia, perteneciente a la clase media, o incluso una sirvienta como Pamela, la heroína de la novela homónima de Samuel Richardson, fuesen iguales, si no mejores, que hombres ricos tales como el señor B., el patrón de Pamela que quiere seducirla”.⁷⁴

Sin embargo, y en aparente contraposición con el *Elogio de Richardson*, Diderot apareció en sus escritos narrativos como poco sentimentalista y más bien frío, con un enfoque naturalista muy incisivo, en opinión de muchos de sus lectores. En su biografía de Diderot, Furbank comenta que lo que se descubre en *La religiosa* y en otros escritos narrativos

quizá con sorpresa, es que apenas exhibe algún rasgo de sentimentalismo. De hecho, esto se aplica a todas sus novelas y relatos. El arte de la ficción evoca en él una frialdad sana e impresionante, un distanciamiento, al estilo de Stendhal, y con ello varias cualidades muy poco richardsonianas: fluidez, enfoque incisivo y economía”. [...] Este punto de frialdad toca algo fundamental en la vida intelectual de Diderot... estaba muy dispuesto a declararse sentimentalista y creía que la virtud tendía a pertenecer al partido de los sentimentalistas. Por otro lado, era imposible acallar la noción de que el sentimentalismo parecía ir de la mano de la mediocridad y constituir la antítesis del genio.⁷⁵

⁷⁴ Lynn Hunt, *La invención de los derechos humanos* (Barcelona: Tusquets, 2009), 38. Cfr. Samuel Richardson, *Pamela* (Madrid: Cátedra, 1999).

⁷⁵ Furbank, *Diderot. Biografía crítica*, 230-231.

Nos encontramos de nuevo con el carácter paradójico, complejo y abierto del pensamiento y de la escritura de Diderot. Elio Franzini considera que la metáfora del viaje y el conocimiento de lo diverso fueron centrales en la época de la Ilustración, pues constituye la primera experiencia del límite y un acercamiento a lo “natural”. “El libertinaje de la época es por supuesto tolerante, cosmopolita, relativista; también sustancialmente escéptico, como Bayle, y cercano a las posiciones de los modernos, imagen laica del virtuoso que ejercita su buen gusto en todos los campos posibles de su existencia, separando la moral de la religión”.⁷⁶ Algunos aspectos de esta metáfora podrían verse en el *Suplemento...*, pero Franzini prefiere hablar de *Jacques el fatalista*.

La novela de Diderot, *Jacques el fatalista*, que presenta una oposición filosófica, la existente entre determinismo y casualidad, es el cuaderno dialogado de un viaje; de un viaje sin una meta precisa, cuyo fin es sólo viajar y dialogar para desenrollar, como lo llama Diderot, el gran rollo de los eventos, de sucesos que, por otra parte, como la propia historia de los amores de Jacques, no concluye jamás y discurre siempre bajo una mirada cuya ironía profunda no es obstáculo para una aguda observación perspectivista.⁷⁷

Tan complicado como el diálogo de *El sobrino de Rameau*, también una estructura abierta, rapsódica e inconclusa en donde parece que no puede decidirse la superioridad del filósofo virtuoso sobre el so-

⁷⁶ Franzini, *La estética del siglo XVIII*, 54. Ana María Holzbacher, en la introducción a su edición del libro, afirma: “Se ha dicho que *Jacques el Fatalista* podía ser una crítica de Spinoza, del mismo modo que *Candide ou l’optimisme* era una crítica de Leibniz. Nos parece difícil zanjar este asunto; opinamos más bien que en las conversaciones que sostienen Jacques y su amo, Diderot, entre bromas y veras, sopesaba las contradicciones de sus creencias, sin imponer al lector una opción ni su contraria, sino la duda y la reflexión”, “Introducción”, en *Jacques el Fatalista* (Madrid: Gredos, 2002), 31-32.

⁷⁷ Franzini, *La estética del siglo XVIII*, 62.

brino parásito y vividor, se muestra aquí palmariamente el carácter paradójico de la cuestión y las contradicciones del pensamiento ilustrado, pues la discusión acaba en tablas, en un empate. Los problemas se plantean sin ofrecer la solución, prefiriendo las preguntas a las respuestas, promoviendo el cuestionamiento reflexivo con una intención antidogmática. Para Diderot, no interesa tanto una conclusión, sino la búsqueda de las posibilidades que se abren a partir de nuevas perspectivas. El lector se ve obligado a formarse su propia opinión, decidir por su cuenta. Agnes Heller opina en *Más allá de la justicia* que la filosofía para Diderot debería permanecer inacabada, incompleta, en un diálogo perpetuo en medio del cual nos elegimos como buenas o malas personas; Jacques Proust, sin embargo, ofrece una visión más política de las estrategias discursivas de Diderot:

[...] una concepción no sistemática y no dogmática de la verdad –particularmente en el terreno moral– y una voluntad de problematizar cualquier asunto mediante el multiforme recurso al dialogismo, implican de forma indirecta, pero inevitable, la crítica de toda autoridad, de toda relación basada en una jerarquía de poderes. El lector se acostumbra a ser interpelado en los *Cuentos* y requerido a decidir por sí mismo de qué manera un determinado caso puede ser resuelto según los parámetros en que se sitúa; ve renunciar al propio narrador al privilegio considerado natural de la *autoridad*, para rebajarse al mismo rango que sus personajes e intercambiar su papel con el de sus interlocutores. ¿Cómo podría al fin entender igual que antes su relación con la realidad y con los demás? ¿Cómo podría aún concebir su autoridad de forma tradicional?⁷⁸

Al ironizar, Sócrates no sostenía verdades definitivas, sino que se limitaba a mostrar la fuente del error. En *Jacques el fatalista* aparecen diversas influencias: los cínicos, la picaresca, Rabelais y Cervantes. El

⁷⁸ Proust, *Diderot o la política experimental*, 11.

ironista ilustrado se sirve de las pasiones a su gusto pero sin verse demasiado afectado por ellas, sino atenuándolas, como aparece en el personaje del marqués. Se va de un argumento a otro de forma inacabada o sin una dirección definitiva, mostrando una extrema conciencia que inmuniza frente al dogmático, reduciendo al ridículo o al sinsentido al oponente y, a partir de allí, construyendo otro discurso más claro y profundo, aunque nada parece ser por completo definitivo. Sócrates no es sólo un modelo en el uso de la ironía, sino también, y ante todo, un modelo ético. Francisco Javier Gómez afirma:

Lo que se pone en cuestión en *Jaques el fatalista*, es la consistencia filosófica y moral de ciertas ideas, arraigadas como dogmas, en la filosofía antigua, sobre todo por influencia teológica. Ello implica renunciar a la seriedad con que han sido tratados temas realmente baladís, como el del finalismo, que conducen siempre a disputas sin término. Con ello, Diderot muestra el sinsentido de todo esfuerzo por explicar de una manera estática e incontrovertible la realidad dinámica y compleja de la naturaleza.⁷⁹

Diderot aprende –como se muestra en sus artículos de la *Enciclopedia*– del método socrático: de la ironía para ridiculizar algunas

⁷⁹ Francisco Javier Gómez Martínez, *Ironía y libertad. Denis Diderot y la novela moderna. Jacques el fatalista en la herencia cervantina* (Madrid: Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2001), 266. Diderot se pregunta qué sería entonces lo verdadero, lo bueno y lo bello, si acaso serían meramente arbitrarios o cambiantes. Entonces habría que buscar un criterio, una medida, un modelo –aunque parezca un simulacro o una quimera, pues es producto de la imaginación y la razón– basado tanto en la naturaleza como en la observación y en la experiencia social, algo que se modifique y se afine según las circunstancias pero que tienda a la universalización a partir de un método probabilista, falibilista y persuasivo, pero no relativista (como un Arcesilao o un Carnéades, pero en el siglo xviii), “Que el literato se haga un modelo ideal del literato más perfecto y que por boca de ese hombre juzgue las producciones de los demás y las suyas propias. Que el filósofo siga el mismo plan”, en *El padre de familia. De la poesía dramática* (Madrid: Publicaciones de la Asociación de directores de escena de España, 2009), 248.

opiniones y de la inducción, dando rodeos, para asumir lo que en principio se había negado, pues se trata de *cambiar la forma común de pensar*. Esta libertad para argumentar más allá del temor y del interés, develar las contradicciones para acabar con los dogmas y los prejuicios, basándose en “la experiencia, la reflexión y la ley de la honestidad” convirtió a Sócrates —a los ojos de Diderot— en el *filósofo por excelencia*, en un modelo del filosofar. Roberto R. Aramayo nos muestra la mezcla peculiar de eclecticismo y de escepticismo que prefería, pues aprendía de todas las posiciones sin adherirse únicamente a una de ellas. Diderot señala que

al ser el escepticismo la piedra de toque del eclecticismo, el filósofo ecléctico debería marchar siempre al lado del escéptico para recoger todo lo que su compañero no hiciera añicos con la severidad de sus pruebas.

El ecléctico es un filósofo que, pisoteando los prejuicios, la tradición, la antigüedad, el consentimiento universal, la autoridad, en una palabra, todo cuanto subyuga al espíritu, se atreve a pensar por sí mismo, a remontarse hasta los principios generales más claros, a examinarlos, a discutirlos, a no admitir nada sin el testimonio de su experiencia y de su razón; y a partir de todas las filosofías que ha analizado sin miramientos ni parcialidad algunos, se atreve a hacerse una particular y doméstica que le pertenezca... la ambición del ecléctico es menos la de ser el preceptor del género humano que su discípulo; menos la del reformador de los demás que reformarse a sí mismo; menos la de conocer la verdad que enseñarla. No es hombre que plante o siembre; es un hombre que cosecha y criba.⁸⁰

⁸⁰ Denis Diderot, *Eclecticismo*, citado por Roberto R. Aramayo en “Diderot, o el apogeo del filosofar”, en *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad* (Barcelona: Proteus, 2009), 25-32.

Un pensamiento complejo y dialógico como el de Diderot, exige que consideremos tanto a lo estético como a lo natural y a lo social bajo el signo de lo *relacional*. Todo fluye y se metamorfosea, se transita de discurrir acerca de la necesidad a discutir el azar, de intentar conocer un orden cuya provisionalidad obliga a pensar en el caos, en un proceso sin finalidad, pero al mismo tiempo en este universo ya no sólo mecánico, sino orgánico y vital, todo está relacionado.

Referencias

- Aramayo, Roberto R. “Diderot, o el apogeo del filosofar”. En Denis Diderot, *Pensamientos filosóficos El combate por la libertad*, 25-32. Barcelona: Proteus, 2009.
- _____. “La plausible *impronta* (política) de Diderot en Kant”. *Ideas y valores*, (2017): 66-163.
- Badinter, Elisabeth. *Las pasiones intelectuales II. Exigencia de dignidad (1751-1762)*, trad. de A. Falcón. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Bello, Eduardo. “Diderot y la modernidad”. *An. Fil.* 2 (1984).
- Benot, Yves. *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo*. México: Siglo XXI, 1973.
- Bolufer, Mónica. “Afectos razonables: equilibrios de la sensibilidad dieciochesca”, en *La cultura de las emociones*, Delgado, L. E., Fernández, P., Labanyi, J. (eds.). Madrid: Cátedra, 2018.
- Crampe-Casnabet, Michèle. “Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII”. En *Historia de las mujeres 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, G. Duby y M. Perrot. Madrid: Taurus, 2000.
- Craveri, Benedetta. *La cultura de la conversación*, trad. de C. Palma. Madrid: Siruela, 2003.
- Diderot, Denis. *Vida de Séneca*, trad. de A. Dorta. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1953.

- _____. *Oeuvres Philosophiques*. París: Garnier, 1956.
- _____. *Oeuvres Romanesques*. París: Garnier, 1958.
- _____. *Oeuvres Esthétiques*. París: Garnier, 1959.
- _____. *Oeuvres Politiques*. París, Garnier, 1963.
- _____. *Oeuvres Politiques*. París: Editions Sociales, 1971.
- _____. *Textos para una estética literaria*, edición y prólogo de Kurt Jung y Zaida Jung. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1972.
- _____. “Sobre las mujeres”. En *Escritos filosóficos*, trad. de F. Savater. Madrid, Editora Nacional, 1977.
- _____. *Novelas*, introducción de P. Chartier, trad. de F. de Azúa. Madrid: Alfaguara, 1979.
- _____. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*, trad. de F. Calvo. Buenos Aires: Aguilar, 1984.
- _____. “Refutación a Helvétius”. En *Escritos políticos*, ed. y trad. de A. Hermosa. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- _____. “Derecho natural”. En *Escritos políticos*, ed. y trad. de A. Hermosa. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- _____. *El sobrino de Rameau. Jacques el fatalista*, trad. de M. Estapé y M. Prieto. Barcelona: Planeta, 1992.
- _____. *Salón de 1767*, introducción y trad. de Lydia Vázquez. Madrid: Visor, 2003.
- _____. *Ensayo sobre la vida de Séneca*, trad. de G. Cantera. Buenos Aires: Losada, 2004.
- _____. *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, trad. y prólogo de S. Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.
- _____. *El padre de familia. De la poesía dramática* trad. de Francisco Lafarga. Madrid: Publicaciones de la Asociación de directores de escena de España, 2009.

- _____. *Cartas a Sophie Volland*, trad. de M. Petit. Barcelona: Acan-tilado, 2010.
- _____. *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*, ed. de G. Pon-tón, trad. de P. Felxas. Barcelona, Pasado y Presente, 2011.
- _____. *Suplemento al viaje de Bougainville*, ed. y trad. de J. Rosal. Barcelona: Sd.edicions, 2013.
- Diderot, Denis, y D'Alambert. "Sociedad". En *Artículos políticos de la Enciclopedia*, trad. de R. Soriano y A. Porras. Madrid, Tecnos: 1992.
- Długach, Tamara. *Denis Diderot*. Moscú: Progreso, 1990.
- Flórez, Cirilo Miguel. *La filosofía en la Europa de la Ilustración*. Ma-drid: Síntesis, 1998.
- Fontenay, Elizabeth de. *Diderot o el materialismo encantado*. México: FCE, 1988.
- Franzini, Elio. *La estética del siglo XVIII*, trad. de F. Campillo. Madrid: Visor, 2000.
- Furbank, Philip Nicholas. *Denis Diderot. Biografía crítica*, trad. de La Valle. Barcelona: Emecé, 1994.
- Ginzo, Arsenio. "El problema de la filosofía y el poder en D. Dide-rot". *Endoxa: Series Filosóficas*, 10 (1998): 257-281.
- Gómez Martínez, Francisco Javier. *Ironía y libertad. Denis Diderot y la novela moderna. Jacques el fatalista en la herencia cervantina*. Madrid: Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Depto. de Filosofía, 2001.
- Guyot, Charly. *Diderot según Diderot*, trad. de J. Escoda. Barcelona, Laia, 1972.
- Holzbacher, Ana María. "Introducción", en *Jacques el Fatalista*. Ma-drid: Gredos, 2002.
- Hunt, Lynn. *La invención de los derechos humanos*, trad. de J. Beltrán. Barcelona: Tusquets, 2009.

- Iglesias, Carmen. “Diderot y la máscara del actor”. En *Razón, sentimiento y utopía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006.
- Israel, Jonathan. *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, trad. de S. Senosián. Pamplona: Laetoli, 2015.
- Jalón, Mauricio. “De Diderot a Roselyne Rey”. En *Mente y cuerpo en la Enciclopedia*, trad. de J. Mateo. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2005.
- Lecourt, Dominique. *Diderot. Passions, sexe, raison*. París: P. U. F., 2013.
- Llorca, María de los Ángeles. “El espacio femenino en los cuentos de Diderot”, en *Espacio y texto en la cultura francesa*. Alicante: Universidad de Alicante, 2005.
- Mendívil, José. “Formación y educación de la ciudadanía: las fuentes republicanas del proyecto moderno y su desenlace actual”. En *El individuo en el horizonte de la modernidad*, 53-63. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2016.
- _____. “Ética y género...”. En *Universidad y bioética*, 85-97. México: Miguel Ángel Porrúa/UMSNH/UAQ/UG, 2017.
- Moscoso, Javier. *Ciencia y técnica en la Enciclopedia. Diderot y D’Alembert*. España: Nivola/Tres Cantos, 2005.
- Pettit, Philip. “Liberalismo y republicanismo”. En *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, F. Ovejero y J. L. Martí (comps), trad. de A. Rosler. Barcelona: Paidós, 2004.
- Richardson, Samuel. *Pamela*, trad. de F. Galván y M. Pérez. Madrid: Cátedra, 1999.
- Roig, Carmen. “El viaje de Bougainville y los comentarios de Diderot”. *Thélème. Revista de Filología Francesa* 3 (1993).
- Schmitt, Eric Emmanuel. *Diderot ou la philosophie de la seduction*. París: Albin Michel, 2013.
- Séneca. *Obras completas*, trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar, 1957.

_____. *Tratados morales*, trad. de J. M. Gallegos. México: UNAM, 1991).

Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. de A. Lizón. Barcelona: Paidós, 1996.

Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. de M. Ubasart. México: Siglo XXI.

Trousseau, Raymond. *Diderot. Una biografía intelectual*, trad. de J. R. Monreal. Barcelona: Acanalado, 2011.

Entre el *hombre natural* y el *hombre civilizado* en Hume y Diderot, para reconstruir y problematizar la idea de progreso

MARÍA DEL ROSARIO DIEZ DE SOLLANO GARCÍA

La idea de *progreso* atraviesa gran parte del pensamiento filosófico, científico y técnico dentro del siglo XVIII ilustrado;¹ de este modo, ni los planteamientos de David Hume ni los de Denis Diderot resultan ser la excepción al momento de cuestionar las implicaciones que devienen de tal postulado. Como otros tantos autores,² su postu-

¹ El *Discurso preliminar a la Enciclopedia* de D'Alembert y Diderot, muestra claramente la creencia en la idea de "progreso", de las "luces" a través del conocimiento y su divulgación, para contener los "excesos" de la sociedad: "Únase a este desorden el estado de esclavitud en que estaba sumida casi toda Europa, los estragos de la superstición que nace de la ignorancia y que la reproduce a su vez, y se verá que nada faltaba a los obstáculos que se oponían al retorno de la razón y del gusto; pues solamente la libertad de obrar y de pensar es capaz de producir grandes cosas, y la libertad sólo luces necesita para preservarse de los excesos", D'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia* (Buenos Aires: Aguilar, 1974), 85.

² Autores como Smith, Ferguson, La Mettrie, Holbach, Mercier, Naigeon, Dupont, Deslandes, Maupertuis, Raynal, Toland, etcétera. Podría consultarse por ejemplo un recuento, algo tosco, de una lista de autores con ideas críticas dentro de la Ilustración de Sylvain Maréchal con su *Diccionario de ateos*. Sin embargo, este texto ilustra bien que dentro de la Modernidad, durante los siglos XVII y XVIII, la mayoría de posturas filosóficas contienen una gran crítica al conservadurismo, no sólo religioso, sino también ético y moral. Cfr. Sylvain Maréchal, *Diccionario de ateos* (Pamplona: Laetoli. Serie de los Ilustrados, 2014).

ra es crítica y no la ciega aceptación de un principio supuestamente demostrable en sí mismo, o en el caso contrario, su mera negación.³ Por suerte, muchos estudios en las últimas décadas han intentado propugnar una comprensión más amplia sobre la idea de *progreso ilustrado* y han desmentido, justificadamente, una preconcepción de ideas que han llegado a aseverar sobre el pensamiento Moderno, más concisamente sobre la Ilustración en el siglo XVIII, un afán idealista y utópico que trabaja específicamente a favor de una sola estructura social en detrimento y utilización de las demás, concepción que se verificaría siguiendo una ingenua credulidad causal en los eventos. Pese a esto, una investigación más amplia y allende a los textos filosóficos, que van más allá de un panorama general para justificar sus propias críticas e intenciones, han calificado de estereotipada esta interpretación histórica acerca de la idea de *progreso* como avance autónomo, necesario, ideal y utopista:⁴ “En los últimos años los críticos han derribado varios estereotipos que habían sido utilizados para caracterizar la filosofía de la Ilustración. Esos clichés en muchos casos se encontraban muy alejados del pensamiento de los filósofos iluministas. No obstante, varios temas no han sido suficientemente revisados”.⁵

³ Respecto a la idea de progreso en Hume: “[...] es un pensador ilustrado. No pretendemos hacer un gran descubrimiento al afirmarlo. Y es propio de un ilustrado creer en el progreso”, David Hume, *Sobre el estudio de la historia y los Apéndices de la Historia de Inglaterra* (Madrid: Minerva/Biblioteca Nueva, 2010), 20.

⁴ Furbank nos invita a realizar una lectura más amplia de la Ilustración evitando clausurarla en una sola lectura, ya que en sí misma, ésta se conformó gracias a una amalgama polifacética de ideas: “Ese ‘La’ que concreta, que convierte ‘ilustración’ en una cosa concreta o en un acontecimiento acabado, no ha sido sino un refuerzo de lo que se podría denominar tendencia *unificadora* –o, en terminología escolástica, ‘realista’– de la Historia de las Ideas”, Philip Nicholas Furbank, *Diderot. Biografía crítica* (Barcelona: Emecé Editores, 1994.), 447.

⁵ Adrián Ratto, “Naturaleza e historia en la obra de Denis Diderot”. *Revista de Filosofía y Teoría política* 41 (2010): 129. Véase igualmente en Bermudo: “Tenneman, por ejemplo,

En mi caso, aprovecho la oportunidad de mostrar la pertinencia de dos propuestas éticas ilustradas que *no han sido suficientemente revisadas* y, en este sentido, abogar por una más justa comprensión alejándome de la complicada tarea de ofrecer un panorama general respecto a todas las ideas ilustradas, sólo enfocándome en dos autores: Hume y Diderot. Por razones evidentes, sus pensamientos en muchos casos llegan a ser sorprendentemente similares, sin embargo, deja de ser una sorpresa cuando nos remitimos a las ideas que heredan ambos autores, que podríamos llamar “herencia ilustrada”, sin por ello decir que carecen de originalidad. Podemos, pues, delimitar ciertas ideas que circundan gran parte del pensamiento de la Ilustración, tanto en Gran Bretaña como en Francia, sin realizar una exégesis, a saber: *a)* crítica al racionalismo,⁶ *b)* materialismo (fatalismo) y crítica al meca-

en 1819, despachaba la filosofía ilustrada en cuatro líneas y bajo el siguiente prisma: en un momento en que las clases altas estaban corrompidas y la religión desacreditada, la filosofía, en lugar de emplearse en corregir el mal, ayudó a extenderlo por toda la nación. Todos los historiadores del momento parecen coincidir en que la *Encyclopédie*, y especialmente Diderot, contribuyeron a minar la religión y la moral, sembrar el germen de la subversión y el caos, abrir las puertas a la revolución”. José Manuel Bermudo, *Diderot. El autor y su obra* (Barcelona: Barcanova: 1981), 150.

⁶ Para seguir desmintiendo la idea “estereotipada” que se tiene sobre la Ilustración, vuelvo a consultar a Adrián Ratto cuando dice que: “Desde el pre-romanticismo del siglo XVIII al marxismo heterodoxo de Adorno y Horkheimer, pasando por las interpretaciones positivistas y liberales de Hyppolite Taine e Isaiah Berlin o el posmodernismo de los herederos de Nietzsche, se han alimentado de esta imagen que identifica al pensamiento ilustrado con un frío racionalismo. Sin embargo, al pensar lo natural, lo real, en términos de ‘flujo constante’, Diderot lleva la racionalidad hasta sus límites, coloca la lógica al borde del absurdo”, Ratto, “Naturaleza e historia”, 14. Aquí sólo se habla de Diderot, sin embargo, en el famoso estudio de Cassirer sobre la Ilustración se dice, respecto al mito de “exceso de racionalidad” Moderno que: “La psicología y ética del siglo XVII descansan esencialmente en esta concepción de los afectos como manifestaciones entorpecedoras, como *perturbationes animi*. Sólo la acción que domina estas perturbaciones tiene valor ético, encarnado en la victoria de la parte activa del alma sobre su parte pasiva, la victoria de la razón sobre las pasiones. [...] [En cambio] El siglo XVIII rebasa esta caracterización y esta valoración negativas de los afectos. No ve en ellos un entorpecimiento: al contrario, trata de mostrar-

nicismo (deísmo),⁷ *c*) crítica al pensamiento especulativo, teológico y metafísico, *d*) crítica al conocimiento allende a la experiencia,⁸ *e*) idea de progreso. El último inciso es el que aquí me interesa, pues ¿qué se entendía con la idea de *progreso*? La respuesta no es unívoca, sin embargo, por el momento y para nuestros fines, tanto en Hume como en Diderot, hay que tener presente que dentro de sus pensamientos se sostiene una *vía intermedia*, tesis que será sostenida a lo largo del presente texto. Por un lado, es una postura que muestra los absurdos que se siguen al sostener una credulidad ingenua y entusiasta sobre el mejoramiento progresivo de la humanidad mediante el conocimiento técnico, científico y moral;⁹ por otro lado, un pesimismo extremo que duda de cualquier avance científico, literario o de las artes, y

los como el *impulso* radical e imprescindible de todo acontecer anímico”, Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* (México: FCE, 2008), 126.

⁷ “[...] todos los pensadores radicales aceptaban la doctrina de la sustancia única, la idea de que el universo opera bajo una sola serie de reglas gobernadas por la “Naturaleza”, y que no hay una segunda esfera reservada de causa y efecto más allá del reino de la racionalidad matemática y, por lo tanto, ninguna dimensión espiritual separada, como Descartes, Leibniz, Newton y Locke, todos de diferente manera sostienen”, Jonathan I. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750* (México: FCE, 2012.), 874-875.

⁸ Sobre los incisos *c*) y *d*), Hume, en los *Diálogos*, apunta lo siguiente: “Sólo la experiencia puede indicarle la verdadera causa de un fenómeno. [...] el arreglo o el ajuste de las causas finales no es de suyo una prueba de designio, excepto en la medida en que hayamos experimentado su procedencia de tal principio. [...] ¿Habría alguien que se atreva a decir seriamente que un universo organizado debe surgir de un pensamiento y un arte semejantes a los del hombre, porque tenemos experiencia de este hecho? Para aceptar un razonamiento así, necesitaríamos como requisito el haber tenido experiencia sobre el origen de los mundos, y no bastaría, ciertamente, que hubiéramos visto que los barcos y las ciudades son un producto del arte y designio humanos”, David Hume, *Diálogos sobre religión natural* (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 50-57.

⁹ Hume niega claramente la relación directa que se le concede a la idea de “perfección” con “progreso”, suceso siempre inalcanzable en cualquier civilización, en su ensayo “Del auge y el progreso de las artes y las ciencias” apunta: “En resumen, las artes y las ciencias, como algunas plantas, requieren un suelo virgen. Y, por rica que sea la tierra, y por más que se dedique arte o cuidado, una vez exhausta no volverá a producir nada que sea

recomienda mejor un regreso a lo “natural” fuera de la “civilización” que llevaría a la degeneración al espíritu humano.¹⁰ Hume llama a lo primero, es decir, a la creencia ingenua en el avance del progreso que de la mano lleva un mejoramiento moral y ético:¹¹ *dignidad*; a su contrario, es decir, a la poca estima relacionada con un movimiento o mejoramiento moral del hombre: *miseria*.

perfecto o acabado”, David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios* (Madrid: Trotta, 2011), 128.

¹⁰ Esta última opinión es claramente la de Rousseau; la contraria, la de un optimismo utilitario en la idea de progreso, la podemos ver en D’Alembert en el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Para el primer caso, consúltese: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en donde Rousseau aboga por una regresión a un estado “natural”, más sencillo y similar al del “buen salvaje”, en donde la diferencia social, paradójicamente, no existe al contrario de la sociedad civilizada; igualmente, vemos una clara opinión retrógrada respecto a que ni las *ciencias* ni las *artes* contribuyen a un mejoramiento social, al contrario, lo combaten. Como respuesta, D’Alembert, directamente contra el ginebrino, dice lo siguiente: “Quizá fuera este el lugar de rechazar las flechas que un autor elocuente y filósofo ha lanzado hace poco contra las ciencias y las artes acusándolas de corromper las costumbres. [...] pero nosotros le rogaríamos que examinara si la mayor parte de los males que él atribuye a las ciencias y a las artes no son debidos a causas enteramente diferentes. [...] Las letras contribuyen ciertamente a hacer la sociedad más amable; sería difícil demostrar que hacen mejores a los hombres y más común la virtud, pero este privilegio puede ser disputado incluso a la moral”, D’Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, 124-125. Al respecto de la famosa querrela Rousseau-Diderot, el último en la *Vida de Séneca* lamentablemente se explaya no muy onerosamente del ginebrino: “Pido perdón por ello a mi primer editor: hago mucho caso de las obras del ciudadano de Ginebra. Me objetará aquí lo que me ha dicho varias veces: que no hay quizá una idea principal, buena o mala, que le pertenezca, que la preferencia del estado salvaje sobre la vida civilizada no es más que una vieja disputa renovada; [...] Pero, después de haber vivido veinte años con filósofos, ¿cómo se hizo Juan Jacobo antifilósofo? Precisamente, lo mismo que se hizo católico entre los protestantes, protestante entre los católicos, y lo mismo que en medio de los católicos y de los protestantes profesó el deísmo o el socialismo”, Denis Diderot, *Vida de Séneca* (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1953), 109-111.

¹¹ Esta idea es sostenida por Condorcet al contrario de la Ilustración escocesa. Cfr. José Montoya Sáenz, “La Ilustración escocesa y la idea de progreso”, en *Anales del seminario de metafísica*, número extra, homenaje a S. Rábade (España: Ed. Complutense, 1992), 10.

Las más notables de esta clase de sectas son las fundadas sobre los diferentes sentimientos con respecto a la *dignidad de la naturaleza humana*, el cual es un punto que parece haber dividido a los filósofos y a los poetas, igual que a los teólogos, desde el principio del mundo hasta hoy en día. Unos elevan nuestra especie hasta los cielos y presentan al hombre como una especie de semidios humano. [...] Otros insisten en los lados oscuros de la naturaleza humana y no pueden descubrir otra cosa que una vanidad en la que supera a los otros animales, a los que tanto parece despreciar.¹²

La opinión de Hume, no sólo en este texto sino sobre todo en el *Tratado*, donde se propone una *moral artificial*, que no está alejada de las inclinaciones *naturales* del hombre, es clara:¹³ el término *deber*, y consigo la idea de *virtud*, combate nuestras *inclinaciones naturales*, y creer que las inclinaciones naturales llevarán a un mejoramiento social por sí mismas, sin recurso, sin ley y sin algo que las detenga, conforma un discurso ingenuo y contradictorio.¹⁴ El caso de Diderot es aún más complejo, al final del *Suplemento al viaje de Bougainville*, se plantea la siguiente pregunta: “Pero en fin, decidme, ¿es necesario civilizar al hombre o abandonarlo a sus costumbres? [...] ¿Qué haremos pues? ¿Regresaremos a la naturaleza? ¿Nos someteremos a las

¹² David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (Barcelona: Anhropos, 1990), 150-151.

¹³ *Resulta más bien un punto medio entre la entera dependencia del egoísmo y la benevolencia supuesta como natural*, no podemos formular una moral enteramente artificial porque: “Conociendo así la naturaleza del hombre, no esperemos cosas imposibles de él”, David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Gredos, 2012), 552.

¹⁴ “En mi opinión, hay dos cosas que han hecho errar a esos filósofos que tanto han insistido en el egoísmo del hombre. En *primer* lugar, descubren que cada acto de virtud o amistad va acompañado de cierto placer; de donde concluyen que la amistad y la virtud no podrían ser desinteresadas. Pero la falacia en esto es obvia. El sentimiento o pasión virtuoso produce placer y no surge a partir de él. Siento el placer al hacer el bien a mi amigo porque lo quiero, pero no lo quiero a causa de ese placer”, David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (Barcelona: Anhropos, 1990), 150 y 171.

leyes?”¹⁵ ¡Sin respuesta! Dentro de este texto, en donde sugiere tanto los inconvenientes de proponer una moral “natural” o “primitiva”, así como los inconvenientes de una regulación exhaustivamente artificial e imposible de seguir, el autor no advierte solución alguna. En esta investigación, sin embargo, no explotaré los textos de Diderot como aquel que sólo plantea “discursos dialécticos” sin explicitar soluciones o como aquel que muestra “paradojas”;¹⁶ al contrario, mi intención es señalar que la postura de Diderot ante estos extremos es, al igual que en Hume, una postura “intermedia” o “moderada”. Entonces, la cuestión reside en contestar si de *hecho* caminamos hacia el progreso (naturalmente) o si más bien porque de *hecho* somos de tal o cual modo es que resulta acuciante un precepto o un *deber ser* para llegar al progreso (artificialmente). Hasta aquí entiéndase “progreso” como un *telos* ético-moral, una tendencia hacia la cual *debemos* dirigir nuestras inclinaciones para evitar *vicios* y degeneraciones sociales. Esto, a su vez, hace que nos replanteemos la idea sobre un *ser natural* y un *ser artificial*, ya que gran parte de la discusión ilustrada –al haber puesto de manifiesto las contradicciones inmersas en los valores propagados por la religión– se pregunta por aquello que constituye al hombre y sus posibles caminos hacia una realización ética en una sociedad concreta con recompensas y castigos mundanos, sobre todo con la intención de divulgar una ética que vaya más allá de la esperanza en la otra vida como recompensa.

¹⁵ Denis Diderot, *Suplemento al viaje de Bougainville. O diálogo entre A y B acerca del inconveniente de añadir ideas morales a ciertos actos físicos que no las comportan* (Barcelona: Sd-edicions, 2010), 96.

¹⁶ Ésta es la opinión de Tamara Dlúgach: “En la mayoría de los casos, la paradoja es para Diderot la discordancia señalada entre el proceso y el resultado del pensamiento (*qué y cómo*), así como la contradicción de todo razonamiento inconcluso en general. Descubriendo tales paradojas, opone entre sí bruscamente los rasgos más contrarios del carácter del individuo, las facetas más contrarias en el objeto, etc.”, Tamara B. Dlúgach, *Diderot* (Moscú: Progreso, 1990), 87.

De esta manera, dentro de las definiciones de lo que es natural (constitutivo del sujeto) y lo que es artificial (que constituye, con base en lo primero, una regulación apegada y en respuesta a un entorno ya definido),¹⁷ encontramos que, supuestamente, previamente se han agotado las posibilidades de un sujeto propiamente dicho, y que sólo posteriormente se puede tratar todo aquello que no le corresponde *naturalmente* para ya hablar en términos de lo “artificial” (que no es constitutivo *de sí*). Igualmente, supone que la definición de lo natural responde de alguna manera a lo artificial, pues no podemos proponer un artificio o norma completamente desapegado a la definición natural del sujeto, como sí lo haría un discurso religioso.¹⁸ La cuestión aquí es: el *ser natural como ser moral en sí mismo* sin el artificio no necesita que se le eduque, que se le norme, ni que agentes extraños o artificiales regulen su conducta, pues sería suficiente el desenvolvimiento moral desde su definición hasta la realización en potencia de sus capacidades. Se supondría que ni siquiera la moral, en un mundo idealizado de agentes *naturales y suficientes*, sería necesaria. Pero *de hecho* no existe una sociedad así, entonces, al parecer es menester hablar de cierto “modelo” creado por el propio sujeto:

¿Cómo va a ser posible que dos hombres tengan el mismo gusto o las mismas nociones sobre lo verdadero, lo bueno y lo bello? La diversidad de la vida y la variedad de los acontecimientos bastarían por sí solos para justificar toda clase de opiniones. [...] Esto me basta, me parece, para sentir la necesidad de buscar una medida, un módulo

¹⁷ Véase en el caso de Hume: “El remedio, (moral) por consiguiente, no se deriva de la naturaleza, sino del *artificio*”, David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 452.

¹⁸ “Por tanto, para nada consistirá la religión de un ilustrado en un sentimiento de religión y de dependencia frente a una instancia externa. En la medida en que la religión supone una actitud de reconocimiento de lo último, se trata de una confianza activa en la propia naturaleza y en la medida que se dan virtudes artificiales, en el propio mundo histórico”, Jaime de Salas y Félix Martín (comps.), *David Hume*, 80.

fuera de mí. Mientras no lo consiga, la mayor parte de mis juicios serán falsos y todos ellos, inciertos. [...] El modelo ideal será tanto más apreciable y severo cuanto más amplios sean sus conocimientos. No hay nadie, y no puede haber nadie, que juzgue que todo es igualmente verdadero, bueno y bello.¹⁹

¿Nos queda, entonces, sólo hablar del *ser artificial*? De ser así, adjudicaríamos a un sujeto la idealización de alguna definición de bien *ad infinitum*, creando una entidad metafísica perfecta, llena de atributos infinitamente buenos, que resulta ser Dios (tan artificial), pero nadie es *de hecho* Dios ni *de hecho* perfecto aunque pretendiésemos responder a la terminación imaginativa de una sola perfección.²⁰ Lo que se sigue es que estas dos hipótesis, llevadas al extremo, son incoherentes consigo mismas y, sobre todo, desafían a la experiencia. Será precisamente el método experimental,²¹ llevado al pie de la letra por Hume hasta sus últimas consecuencias, lo que nos da pauta para hablar de una ética mundana y asequible como empeño de las filosofías de ambos pensamientos:

¹⁹ Denis Diderot, *Esto no es un cuento; Los amigos de Bourbonne, La señora de La Carlière; Autores y Críticos* (Madrid: Alianza Editorial, 1974), 133 y 135.

²⁰ “Sería, por tanto, más juicioso limitar nuestras investigaciones al mundo presente, sin mirar más allá. No puede alcanzarse ninguna respuesta satisfactoria mediante esas especulaciones que exceden con mucho nuestros estrechos límites del entendimiento humano”, David Hume, *Diálogos sobre religión natural e historia natural de la religión* (Salamanca: Sígueme, 1974), 74.

²¹ Casi la totalidad del *Tratado* de Hume tiene como finalidad ofrecer un “método experimental” para el análisis de los asuntos morales y así, conforme a la *experiencia*, poder dictaminar pautas de conducta más probables y realizables: “Por tanto, para nada consistirá la religión de un ilustrado en un sentimiento de religación y de dependencia frente a una instancia externa. En la medida en que la religión supone una actitud de reconocimiento de lo último, se trata de una confianza activa en la propia naturaleza y en la medida que se dan virtudes artificiales, en el propio mundo histórico”, Jaime de Salas y Félix Martín (comps.), *David Hume*, 80.

Por lo común, las promesas y amenazas ultramundanas de los sistemas de religión han producido una especie de falsa moral que se manifiesta en prácticas supersticiosas de escasa o nula utilidad para el género humano [...] Lejos de constituirse en fundamento de la buena ética y del sano comportamiento, la religión suele ser extraña a lo que comúnmente entendemos por cualidades humanitarias dirigidas a procurar la felicidad y el bienestar de nuestros prójimos.²²

Respecto de este *ser natural* y *ser artificial*, del lado de David Hume, tenemos una crítica a Mandeville y a su fundamentación ética en la vanidad, el egoísmo o el interés personal (que de ahí se supondrían beneficios necesarios para el bien general); igualmente, una crítica al modelo hobbesiano respecto a la maldad del hombre y su posterior manipulación paliativa con la creación del Estado;²³ por último, a Rousseau y el hombre de naturaleza benevolente que la sociedad civilizada y el Estado han convertido en odioso y repulsivo en relación con los demás. Diderot, respecto a un supuesto fundamento moral egoísta, se alza en contra de Helvétius y La Mettrie,²⁴ y del caso contrario, en la benevolencia del hombre natural, también contra Rousseau. Para entender más este punto, problematizaré la argumentación de Diderot en el *Sobrino de Rameau* (en donde, como es de esperarse, nos deja sin respuesta). En el diálogo entre “Yo” y “Ra-

²² David Hume, *Historia natural de la religión* (Madrid: Tecnos, 2003), XIX.

²³ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: FCE, 2013)

²⁴ Cfr. Claude-Adrien Helvétius, *El espíritu* (Pamplona: Laetoli, 2012). A pesar de que el propio Diderot realiza una dura crítica contra la fundamentación moral del *Anti-Séneca* o *De la Felicidad* de La Mettrie, este último no argumenta que la *virtud* se realice sólo mediante el *interés propio* o *vanidad*, en esto sólo consiste la felicidad, sin embargo no la *virtud*, concepto estrechamente ligado al *interés general* o *social*: sólo las acciones que sacrifican el *interés propio* por el *interés general* pueden ser calificadas de *virtuosas*. Cfr. Julien Offray De La Mettrie, *Discurso sobre la felicidad* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010), 50-52.

meau”, el último defiende el cinismo y las consecuencias extremas del “egoísmo racional”, a saber, que: *a)* alcanzo la felicidad mediante vicios que me son naturales, *b)* vicios más afines a mis pequeñas necesidades particulares, *c)* es más fácil así, pues no me obligo a ser algo que no soy (una naturaleza ajena a la mía), *d)* una “moral impuesta” es difícil, porque no es natural, *e)* la “moral impuesta” es una moral de hipócritas.²⁵

En efecto, la construcción o propuesta de una *moral artificial* resultaría ser una aspiración al deber imposible de seguir, ocultándonos (teniendo máscaras) de algo que *de hecho* no somos; por tanto, sí de hipócritas y cercanos a la creación metafísica de la ética que ya no trata con individuos inconstantes y concretos, sino sólo con sus potencias e idealizaciones. En el *Suplemento*, se muestra una idea similar a la de Rameau pero con la voz de Orou: “No debes juzgar las costumbres de Europa por las Otaheite ni, en consecuencia, las costumbres de Otaheite por las de tu país: nos hace falta una regla más segura, y ¿cuál es esa regla?” Más adelante: “Pon tu mano en el corazón; descarta esos alardes de virtud que permanentemente están en boca de tus compañeros, pero no en el fondo de su corazón”.²⁶ Nuevamente, Diderot critica la construcción especulativa de una moral generalmente llevada al extremo por la religión, que no obedece a una *naturaleza*.²⁷ Aquí está claro que se relaciona ese *egoísmo* con un despliegue *natural*; esto es, el *egoísmo racional*, en vez de buscar paliativos para el interés, el egoísmo y la vanidad, obtiene ventajas de ello

²⁵ Cfr. Denis Diderot, *El sobrino de Rameau* (Palencia: Nórdica, 2008), 61-80.

²⁶ Denis Diderot, *Suplemento al viaje de Bougainville. O diálogo entre A y B acerca del inconveniente de añadir ideas morales a ciertos actos físicos que no las comportan*, (Barcelona: Sd-edicions: 2010), 71 y 76.

²⁷ En este texto la crítica a los valores no naturales impuestos por un dogma religioso, principalmente tiene el afán de liberar ciertas costumbres recatadas y mojigatas, si les podemos llamar así, relacionadas con la sexualidad, idea más desarrollada en *Los dijes indiscretos* y en *La religiosa*.

para la argumentación. Del supuesto de que todas nuestras acciones son egoístas, pues es difícil conforme a la experiencia demostrar lo contrario, se construye una ética que en vez de contener o reformar ese desenvolvimiento o mera búsqueda de placer instintiva, es un provecho para una finalidad. Ya que todos somos egoístas, saquemos el mejor provecho de ello no con un *artificio*, sino enseñando sólo *las ventajas personales de la práctica de la virtud*, ¿cuáles son esas ventajas?, quedas exento de penalidades, tus acciones se remuneran por la misma fama que buscas (interés); el aprecio por el otro, más que *caritativo* o *piadoso* (desinteresado) es para obtener un beneficio; en suma, que este último es un útil para tu felicidad que excita nuestra *vanidad*.²⁸ ¿Es ésta la opinión de Diderot? Ya que en los dos escritos citados anteriormente Diderot deja al lector elegir entre una opción y otra, citemos un texto con un tinte más político y en donde se ven las conveniencias del *deber*:

Si existe una moral universal, no puede ser el efecto de una causa particular. [...] Basta con que un solo individuo se ocupe de sus propios intereses, ajeno al bien público, exento del deber común con el pretexto de que las acciones de un particular no pueden influir en el orden general, para que otros individuos también ejerzan su voluntad personal. Entonces todos los miembros de la república se convertirán en verdugos y en víctimas. Cada uno de ellos se perjudicará y será perjudicado: cada uno despojará y será despojado; cada uno golpeará y será golpeado.²⁹

²⁸ “Aunque este comercio egoísta comienza a tener lugar entre los hombres y a predominar en la sociedad, no suprime el más generoso y noble comercio de la amistad y los buenos oficios. Debo aún prestar servicio a las personas que quiero y que particularmente conozco, sin ninguna esperanza de ventajas, y ellas se comportan conmigo del mismo modo, sin tener presente otro motivo más que recompensar mis servicios pasados”, David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 485.

²⁹ Denis Diderot, *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados* (Barcelona: Pasado & Presente, 2007), 146-147.

Es precisamente en esta recopilación de ensayos donde Diderot argumenta en contra de la esclavitud y de la colonización Europea (*aprovechamiento utilitario del otro a favor de nuestro interés*).³⁰ Aquí Diderot muestra los inconvenientes, siempre arbitrarios, de aquellos que fundamentan la ética en el interés personal o en el egoísmo: el resultado es que con un cálculo racional no se podría obtener un provecho para sí a través del *otro* y que este *otro* a su vez sea beneficiado. Si, por el contrario, el *otro* no fuera un “flujo constante”, y sobre todo libre, tal vez se podría realizar el cálculo utilitario, pero no es este *otro* algo estático con el que podamos contabilizar para sacar la ventaja más grande.³¹ Esto nos remite a dos conceptos en los cuales, supongo, recae la ética de Diderot: *desigualdad* y *semejanza*. El primero describe una *cuestión de hecho*: “Se ha dicho que, al nacer, todos somos iguales, pero no es verdad. [...] Entre los hombres existe una desigualdad original que nada puede remediar”.³² “Quizá no haya en

³⁰ Otro ejemplo de esto es Montesquieu en sus *Cartas Persas*: “No hay nada tan deplorable como la muerte de un sinnúmero de hombres para sacar del fondo de la tierra el oro y la plata, esos metales absolutamente inútiles por sí mismos, y que sólo son riquezas porque se han elegidos como símbolos de ella”, Montesquieu, *Cartas persas* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992), 205. Y hablando del *exterminio* español en América: “Nunca horrible designio fue tan concienzudamente ejecutado. Vimos un pueblo, tan numeroso como todos los de Europa juntos, desaparecer de la tierra a la llegada de los bárbaros, que al descubrir las Indias, parecían no haber pensado sino descubrir a los hombres cuál era el último periodo de la crueldad”, Montesquieu, *Cartas persas*, 210.

³¹ Ampliando un poco más esta discusión, José Manuel Bermudo apunta respecto de la tesis que relaciona moral y natural: “Formando en las personas el interés personal, viene a predeterminar los vicios. ¿Puede la educación corregir la naturaleza? Si es así, ¿no deja de ser la naturaleza el único fundamento indiscutible de la vida humana, y entonces la educación no tendría en qué sostenerse? Si no es así, de todas maneras, el principio de la educación fracasa, puesto que no es capaz de ‘vencer’ la naturaleza: cuando el hombre es bueno por naturaleza, no hay que educarlo; y cuando es naturalmente malo, resulta imposible educarlo”, José Manuel Bermudo, *Diderot. El autor y su obra* (Barcelona: Barcanova, 1981), 173.

³² Diderot, *Tratado de la barbarie*, 146-147.

la entera especie humana dos individuos que tengan un ligero parecido”.³³ Sin embargo, al hablar de la *semejanza* como un supuesto, nos habla de una *semejanza* social, no de la biológica, que debemos empeñarnos en mantener: “en la semejanza entre las necesidades de los hombres; [...] fruto de la necesidad de la sociedad, o de una lucha común contra los peligros comunes y procedentes de la naturaleza misma”.³⁴ Concluye que es dentro de esta fluctuación de desigualdad (carencia de facultades) y el alcance de la *semejanza* donde reside el origen de los *vínculos generales y las virtudes públicas* y, mucho más importante, *el origen de la noción de utilidad personal y general*. Diderot no aboga por un despliegue moral basado en la igualdad, que en esencia no responde a lo que son los hombres *de hecho*, sino a partir de su desigualdad. Si entendiésemos al *otro* como *igual* y no como *semejante*, supondríamos en el *otro* una respuesta ante sus propias circunstancias del mismo modo en que *yo* lo hago, (si supongo al otro igual a mí, espero que actúe también igual a mí). Más bien hay que entender al otro como mi *desigual*, evitando el juicio moral desde *mis* propios parámetros y juzgarlo desde los *suyos*.

En suma, idealmente comprendería al otro fuera de mi noción de *yo=yo*, en una relación entre *yo* y *otro*; *yo* y el *diferente*, nunca igual. Por extraño que parezca, esto verdaderamente posibilita una argumentación más amplia de la ética, ya que diferencia estrictamente entre una *cuestión de hecho* y un *deber ser*. Ahora bien, el caso de Hume respecto del “egoísmo racional” y un precepto artificial como paliativo de mi mero interés, es mucho más claro que en Diderot:

Muy lejos de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de ellos, opino que, aunque es raro encontrar a alguien que quiera más a otra persona que a sí mismo, sin embargo, es difícil

³³ Diderot, *Esto no es un cuento*, 131.

³⁴ Diderot, *Tratado de la barbarie*, 35.

no hallar una persona en quien todos los afectos reunidos no superen el egoísmo.³⁵ Cuando pronunciamos nuestros juicios acerca de las personas meramente por la tendencia de su carácter hacia nuestro provecho o hacia el de nuestros amigos hallamos tantas contradicciones con nuestros sentimientos en la sociedad y la conversación, y tal incertidumbre por los incesantes cambios de nuestra situación, que buscamos algún otro criterio de mérito o demérito que no puede admitir una variación tan grande.³⁶

Menciono que aquí es más claro que Diderot, pues Hume critica a lo largo de todo su *Tratado* la idea de *egoísmo racional*, así como la idea de *utilidad* como fundamento moral.³⁷ Los términos que emplea para contradecir la idea de Mandeville o Helvétius son *egoísmo* y *benevolencia*, proponiendo que ambos son conceptos *limitados*, no son ni generales ni esenciales, por tanto, naturalmente devenimos en acciones egoístas y también en acciones benevolentes. Sin embargo, su tesis es clara: nuestro *deber* consiste en *tender* hacia las acciones *benevolentes*, a través de una educación de la *simpatía* o de *nuestra capacidad de comprender sentimentalmente a los demás*; en suma, que una de las finalidades de la ética es el cumplimiento del *deber*, y este deber consiste en la *imparcialidad de nuestros juicios morales*.³⁸ Estas

³⁵ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 456.

³⁶ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 537.

³⁷ A pesar de que esta crítica sea más explícita en el *Tratado*, en la *Investigación* sigue una tonalidad semejante: “Obligados por estos casos, tenemos que renunciar a la teoría que da cuenta de todo sentimiento moral acudiendo al principio de amor a uno mismo. Tenemos que admitir un afecto más general y conceder que los intereses de la sociedad no nos resultan, incluso considerados en sí mismo, completamente indiferentes. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin; y es una contradicción en los términos que una cosa nos agrade como medio para un fin, cuando el fin mismo no nos afecta de ningún modo”, David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (Madrid: Espasa Calpe, 2006), 86-87.

³⁸ Esta tesis es defendida a profundidad por Alejandro Ordieres en “Hume y el juicio moral”. Cfr. Alejandro Ordieres, *La acción y el juicio moral en David Hume* (México: Fontamara, 2013).

ideas nos dan pistas para llegar a una idea aproximada de progreso en el pensamiento de Hume, a saber:

[...] no convierte la idea de progreso en dogma incuestionable. Hume tenía una cierta idea de progreso definida, como “un avance acumulativo a través de la historia hacia una norma universal”. Creía en la perfectibilidad humana, pero no aceptaba un determinismo o providencialismo histórico garante, hasta el fin de los tiempos, en su florecimiento en sociedad. [...] Podría decirse que el progreso social es susceptible de ser “medido” con base en el grado de benevolencia y simpatía que una sociedad sea capaz de generar o fortalecer, pues existe desde luego un “natural sentimiento de benevolencia” entre las personas, en medio de circunstancias que tienden a favorecer, más bien el interés privado y a socializar a las personas [...] un cierto optimismo sobre las posibilidades del progreso, ello no significa para Hume renunciar a la creencia en el carácter más bien contingente de los esfuerzos humanos de asociación y convivencia política.³⁹

Por el momento diré que tanto el pensamiento de Diderot como el de Hume no tienen como base la entera consecuencia de nuestra naturaleza sino su *reforma*ción. Abro la discusión primeramente con la opinión de Diderot respecto a la idea de *progreso* para ir conteniendo una imagen del periodo Ilustrado, que conforme a alguna interpretación, el afán de *progreso* euro-centrista tomó provecho de otras sociedades, a favor, en este caso del imperialismo francés; así como la idea de que el concepto de *progreso* implica cierta credulidad ciega ante una causalidad temporal, no demostrable, y que a través de avances técnicos y científicos se podría mejorar moralmente a la sociedad:⁴⁰

³⁹ David Hume, *Ensayos morales y literarios* (Madrid: Tecnos, 2008), 39-40.

⁴⁰ “Por otra parte, en 1932 Carl Becker sostuvo en *The Heavenly City of The Eighteenth Century Philosophers*: ‘a pesar de su racionalismo y de su simpatía por lo terrenal [...] hay más filosofía cristiana en los escritos de los *philosophes* de lo que creeríamos. [...] los *philosophes* demolieron la Ciudad Celeste de San Agustín sólo para reconstruirla con ma-

En todas partes, la libertad es asfixiada por supersticiones extravagantes, por costumbres bárbaras y por leyes anticuadas. Algún día, sin duda, la libertad renacerá de sus propias cenizas. A medida que la moral y la política progresen, el hombre recuperará sus derechos. Pero ¿por qué mientras aguardamos esos tiempos felices, esos siglos de luz y prosperidad, debe haber razas desdichadas a las que se niega hasta el nombre consolador u honorable de hombres libres, a las que se arrebató hasta la esperanza de conseguirlo, a pesar de la inestabilidad de los acontecimientos? No: se diga lo que se diga, la condición de esos desdichados no es la misma que la nuestra.⁴¹

Aquí Diderot es claro, se refiere a los pueblos esclavizados y no, como Yves Benot encarnizadamente sugiere malinterpretando, que se dirige a Francia y a Europa para justificar una “voluntad de subversión total” para “derrocar el orden establecido en Europa” y que la única seguridad de Diderot (aparte de ser un “revolucionario de gabinete”) –cosa que según él ningún intérprete ha podido ver y hemos sido “oportunistas”– es “la insurrección, el levantamiento armado, la sangre, la violencia y la revolución”.⁴² A mi parecer, nada más lejos de Diderot que sugerir en sus tesis un “levantamiento sangriento” para soliviantar Europa. Al contrario de Condorcet, la visión de Diderot respecto del progreso suele ser crudamente realista y pesimista; además, mantiene una esperanza en el “fortalecimiento” de la civiliza-

teriales más modernos’. [...] para él, la idea de progreso no era una noción moderna, ya que consideraba que la misma conservaba, aunque de manera secularizada, la concepción providencialista y escatológica de la historia proveniente del cristianismo”, Ratto, “Naturaleza e historia en la obra de Denis Diderot”, 2. ¿Como si tener una constitución que mire generalmente hacia un “después” haya surgido del cristianismo y no más bien como un defecto o cualidad de la *naturaleza humana*!

⁴¹ Denis Diderot, *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*, 198.

⁴² Cfr. Yves Benot, *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo* (México, Siglo XXI Editores, 1970), 243-260.

ción, que si bien no se conforma en dejarla como está, sí sugiere una *reforma* o un *detenimiento* en la idea de *progreso* para poder, en un futuro, aminorar funestas consecuencias:

Sin embargo, Diderot no es ingenuo, acepta que la marcha de la razón no es lineal. Que las sombras son siempre una amenaza (“las luces pueden cambiar de lugar”). Pero no es pesimista, sabe que los logros de la civilización no se extinguen. [...] Por otra parte, la interpretación de aquellos que atribuyen a *les philosophes* una imagen ingenua, utópica de la historia, no logra dar cuenta en primer lugar del desencanto de las obras de madurez, en segundo lugar, de la prudencia, de las reservas de Diderot respecto del futuro en los tiempos mismos de la *Encyclopédie*.⁴³

El enciclopedista francés no era un detractor o un pesimista extremo en relación con la idea de *progreso* de Rousseau: “digan lo que digan [Rousseau] y los fanáticos enemigos de los progresos del espíritu humano, resulta difícil leer la historia de los siglos bárbaros del pueblo que fuere, sin felicitarse por haber nacido en un siglo ilustrado y en una nación civilizada”.⁴⁴ Si bien es notoria una visión pesimista tanto de la idea de civilización a favor del “buen salvaje”, aquel individuo idílico que cumplía las proyecciones del occidental y una notoria reticencia sobre el mejoramiento social mediante la educación, también deja ver una preferencia sobre las costumbres civilizadas –en el sentido de una moralización– y, sobre todo, en lo que respecta al conocimiento.⁴⁵ Como editor que encabeza el proyecto de la *Ency-*

⁴³ Adrián Ratto, “El pesimismo histórico en la filosofía de Denis Diderot”. Tópicos 22 (Rosario: Universidad Católica de Santa Fe, 2011), 17 y 19.

⁴⁴ Ratto, “El pesimismo histórico”, 21.

⁴⁵ De este talante son las *Cartas Persas* de Montesquieu, relatos de moda con un interés en las costumbres y religión musulmana: “Estas publicaciones y otras más, contribuyeron a hacer de Irán y Persia un escenario para la fantasía de los Occidentales”. Más que un mero relato, al igual que Diderot, esta narrativa pretendía denunciar los excesos provocados por la “civi-

clopédie, así como autor principal de sus artículos, por razones claras, Diderot guardaba esperanzas en una mejoría social, en la educación ética a través del conocimiento y, sobre todo, en intentar que el público lector se formase su propio criterio. Sin embargo, hay que tener presente que en sus textos políticos sobre las colonias europeas, textos anticolonialistas acerca de la *barbarie de los pueblos civilizados*, muestra vías posibles para la insurrección no europea, pero sí de África, de América del Norte y del Sur, aquí sí “violentas y sangrientas”; aunque también detiene una imagen sobrevalorada acerca del *progreso* popularizada en el siglo XVIII. Así, en lo que refiere a la relación entre el *hombre natural* u *hombre primitivo* y aquel *hombre civilizado* algo corrompido por las costumbres, nuevamente, Diderot tiene una postura intermedia:

Estas reflexiones diderotianas quedan enmarcadas en uno de los principales obstáculos con los que debe habérselas el cosmopolitismo ilustrado, cual es la contraposición entre salvajes y civilizados. [...] Sin embargo, eso no significa que Diderot prefiera el estado salvaje al civilizado, convencido como está que el hombre salvaje avanzará gradualmente hacia el estado civilizado y, a la inversa, el hombre civilizado añorará regresar de alguna manera a su estado primitivo, lo cual lleva a concluir que un estado intermedio entre ambos sería el deseable.⁴⁶

De este modo, hay que tener cuidado al decir que su *primitivismo* es notoriamente preferente, como Yves Benot sugiere a momentos,

lización” y el régimen despótico de Luis XIV: “El caso era elegir a personajes de una cultura lo suficientemente alejada del contexto europeo para denunciar a la sociedad de su época, pero sobre todo al régimen de Luis XIV. Desde la perspectiva de los persas, las costumbres de los franceses son ridiculizadas y vistas como absurdas”, Montesquieu, *Cartas persas*, 14.

⁴⁶ Roberto R. Aramayo, “La plausible impronta (política) de Diderot en Kant”. *Ideas y valores* LXVI, 163, (2017): 15-16.

pero que su proclama es más política que metafísica.⁴⁷ Mi opinión es que Diderot tiene reservas al momento de querer relacionar al *hombre salvaje* como un ser ontológicamente bueno, negando también la consecuencia de que es más deseable regresar a ese estado que permanecer en el *civilizado*. Pero analicemos más esta idea: ¿qué es, a fin de cuentas, *regresar a la naturaleza*? ¿Regresar a los instintos o a la distinción básica e inmediata entre el dolor y el placer animalesco? ¿Una regresión a la vida frugal al contrario de la sociedad civilizada que nos hizo avaros y pelearnos todos contra todos? Siendo justos, la idea de “naturaleza”, demasiado explotada y propagada en el siglo XVIII, en muchas ocasiones era empleada indiscriminadamente,⁴⁸ haciendo que se perdieran sus referentes concretos. Heredada por algunos gracias a Spinoza, todo resultaba ser “naturaleza” y a la vez un referente sobre nada; así, se propugnaba: “sigue el código de la naturaleza”,⁴⁹ “Ésta es la suma de las verdades que encierra el código de la naturaleza, éstos son los dogmas que pueden anunciar sus discípulos: son preferibles, sin duda, a los de esa religión sobrenatural que únicamente ha hecho mal al género humano”,⁵⁰ o bien: “Tu atenta madre, la naturaleza, habiéndote proporcionado arte e inteligencia, ha llena-

⁴⁷ “El texto de 1772 concluye sin ambigüedades –y la adición de 1774 lo confirma– la superioridad del estado salvaje si uno quiere situarse en el punto de vista del bienestar del hombre. Sin embargo, cuando se lee la demostración de la desventura del hombre civilizado, se percibe que esas tres grandes páginas no buscan tratar un problema de psicología individual, aún menos metafísica: son ante todo una crítica política”, Benot, *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo*, 219.

⁴⁸ Incluso Hume hace una sátira del empleo indiscriminado del término naturaleza: “Dejando a un lado la cuestión de ¿qué puede ser o no ser? Por la de ¿qué es realmente?, ruego a los filósofos que pretenden que tenemos una idea de la sustancia de nuestras mentes que me indiquen la impresión que la produce y que me digan claramente de qué manera esta impresión actúa y de qué objeto se deriva”, Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 239.

⁴⁹ Diderot, *Suplemento al viaje de Bougainville*, 96.

⁵⁰ Paul Henri Thiry y Barón de Holbach, *Sistema de la naturaleza* (Pamplona: Laetoli, 2008), 517.

do la tierra entera de materiales en los que emplear esos talentos”.⁵¹ Pero ¿a qué se referían con naturaleza? Y para nuestros fines, dejando la discusión sobre el término general para otro momento: ¿qué es eso de un “hombre natural” y qué se presupone de ello? Bueno, en la mayoría de argumentaciones francesas, sobre todo a partir de la publicación de la *Histoire des deux Indes* del abate Raynal, se apunta lo siguiente: que el individuo natural tiene instintos buenos (simplicidad primigenia, como la llama Diderot)⁵² al contrario del hombre civilizado; que tiene el entendimiento suficiente como para manejarse con prudencia y moderación únicamente viendo y obedeciendo a, nuevamente, esta dudosa “naturaleza”; que existe en la “naturaleza” un código de bondad y que, de alguna manera, el hombre natural lo puede alcanzar, siendo que el *hombre primitivo* se encuentra ontológicamente más cerca de ese código que el *hombre civilizado*; que el conocimiento de la “naturaleza” otorga de alguna manera códigos morales, está ahí afuera y, extendiendo la mano, el *hombre natural* lo descubre.

Todas estas cuestiones, claramente no comprobables y fuera de la experiencia, en su mayoría presuponen una idea que sigue siendo tan quimérica y metafísica como la misma religión que tanto critican.⁵³ ¿Es, pues, la idea de “naturaleza” un antídoto y un paliativo

⁵¹ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 642.

⁵² Diderot, *Suplemento al viaje de Bougainville*, 96.

⁵³ Esta manera de materializar el pensamiento de Spinoza se convirtió en un fuerte afán del materialismo ateo de Holbach y Naigeon sin embargo, vemos que por muchos lados, sobre todo si suponen ser “empiristas” es demasiado flaco. Por ejemplo, al inicio de su *Sistema*, el barón intenta esclarecer el término “naturaleza” del modo siguiente: “[...] no pretendo en absoluto personificar a la naturaleza, que es un ser abstracto, [...] Así pues, cuando digo *la naturaleza quiere que el hombre trabaje para su felicidad* es para evitar circunloquios y repeticiones, y entiendo por ello que la esencia de un ser que siente, piensa, quiere y actúa es trabajar para su felicidad.” Pero, mucho más adelante, revierte esa suficiencia conceptual hacia una ensoñación de la “naturaleza”: “¡Oh, naturaleza! ¡Soberana de todos los seres! ¡Y vosotras, sus hijas adorables, virtud, razón, verdad! Sed nuestras

en sí mismo ante todo comportamiento vicioso del hombre? ¿Esta estratificación, respecto a que el hombre natural está más cerca de la “naturaleza” casi como si lo estuviese de Dios, sólo que Dios ya no existe, es la vía moral y ética que debe tomar el hombre civilizado? Rousseau afirmaría, Diderot dudaría y Hume lo negaría. Es sobre la idea de *hombre civilizado* y *hombre natural* en donde la argumentación entre Hume y Diderot se bifurcan profusamente. Hume carece de escritos o de ensayos en donde defienda la causa del *hombre primitivo*, refiriéndome aquí a los habitantes de América, así como de colonias Africanas, incluso en sus *Ensayos políticos* es notorio su desinterés.⁵⁴ A su vez, la ética propositiva de su *Tratado* es la *regulación* de un comportamiento *natural* y animalesco, y en ningún caso, un retorno a lo *natural*: “Es claro que Hume no fue un radical. Sus preferencias políticas eran indudablemente moderadas, pues era bien consciente de las tensiones de la vida política”.⁵⁵ Sin embargo, la Ilustración escocesa, a diferencia de la francesa, exceptuando en este caso a Diderot, se caracterizó por trabajar una idea de progreso histórica, realista y enfocada siempre en lo social, fuera del apelativo de “ingenuidad” que se ve plasmado en el optimismo de Condorcet,⁵⁶ bajo

únicas divinidades, [...] ¡oh, naturaleza!, qué debe hacer el hombre para alcanzar la felicidad que le has hecho desear. [...] Consolad a los hijos de la naturaleza por los males que el destino les obliga a sufrir por los placeres que la sabiduría les permite gozar”, Thiry, *Sistema de la naturaleza*, 519-521.

⁵⁴ Incluso una especie de conformismo político es notorio en Hume, opinión que los críticos aprovechan para marcar su “conservadurismo”: “Con los gobiernos, dice Hume, no ocurre como con las máquinas, en que una antigua puede ser sustituida por una nueva por posibles mejorías. La antigüedad es un grado en el orden social y no pueden realizarse experimentos en la sociedad por supuestos argumentos y filosofía. Aunque puedan hacerse algunas mejoras para el bien público, un magistrado sabio sólo debería realizar suaves innovaciones dentro de la constitución antigua y sus pilares”, Hume, *Ensayos morales y literarios*, 43.

⁵⁵ Hume, *Sobre el estudio de la historia*, 33.

⁵⁶ Amán Rosales Rodríguez, “Historia-moralidad-progreso: apuntes sobre la actualidad filosófica de la Ilustración escocesa”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 20 (2003): 20.

la tesis de *consecuencias no intencionadas* para recrear una temporalidad realista del *progreso* de la humanidad. En su lugar, pensadores como Smith, Millar, Ferguson y el propio Hume, condenaban que: “El paso de la rudeza a la civilización no implica necesariamente un progreso moral, si por ‘moral’ entendemos, como lo hacen los escoceses, un desarrollo de las ‘cualidades amables’ (*amiable qualities*) de las personas”.⁵⁷ A su vez, esta idea escocesa de *progreso*: “no olvida los peligros y límites del avance global de la humanidad”.⁵⁸ Hay que tener esta idea en consideración, ya que Hume forma parte de esta línea de pensamiento en donde el *progreso*, llamémosle para nuestros fines, del *hombre civilizado* como propuesta, no cae en el absurdo de postular los medios para esta finalidad, sino más bien enfatizando los peligros para la civilización misma de un excesivo afán *progresivo*. Diderot es más específico al respecto por su anticolonialismo, ya que gran parte de sus escritos y colaboraciones desmienten la idea de valores y costumbres absolutos centrados en Europa.⁵⁹

En suma, de lo que se trata es de una ampliación de valores que aspiren a un universal más allá de los límites monárquicos de Europa, por ello ocurre que en cierto sentido se justifique su idea de *hombre natural* y del *retorno a la naturaleza*: “La naturaleza es como una línea recta de la que existen cien formas diferentes de alejarse. Los consejos de la naturaleza son cortos y bastante uniformes”.⁶⁰ Pero, nuevamente, los “consejos de la naturaleza”, parecen ser más un recurso “para

⁵⁷ Montoya Sáenz, “La Ilustración escocesa y la idea de progreso”, 3.

⁵⁸ Montoya Sáenz, “La Ilustración escocesa y la idea de progreso”, 2.

⁵⁹ “No solo niega que los europeos sean moralmente superiores, como desde luego niega en redondo su derecho a trasplantar al Nuevo Mundo sus instituciones, religiones y culturas, sino que los acusa de haber olvidado que la moral es la fuente de todas las virtudes públicas, de todos los pactos y todas las leyes, y de haber llevado sus viejos prejuicios sacralizados a las Indias, sembrando en todo el hemisferio occidental de vicios [que atentan sin cesar contra las leyes de la naturaleza]”, Diderot, *Suplemento al viaje de Bougainville*, 16.

⁶⁰ Diderot, *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*, 90.

denunciar los desvíos de la sociedad en ese momento” que un serio compromiso filosófico: “La solución no pasaba por la vuelta a la naturaleza, sino por un fortalecimiento del proceso civilizatorio”.⁶¹

Quedó pues concluido tentativamente mi segundo propósito: entre el *ser natural* y el *ser civilizado*, se aspira a la corrección ética del segundo y, en el caso de Diderot, también a la independencia del primero y la aceptación de su libertad, así como a una contención de la desmoralización del segundo. Pero hay que contextualizar, Diderot todavía, y no sólo Hume, tiene sus dudas respecto a la posible educación del *hombre primitivo o natural*⁶² y es notoria una preferencia por el *hombre civilizado* y el europeo pues, nuevamente, la especulación sobre el *hombre natural* es sólo un recurso: “El elogio al pueblo de Tahití, que, a modo de conclusión, hace el capellán, parece más un guiño de complicidad al lector ilustrado, que una apología del estado de Naturaleza”.⁶³ Esto me sirve, sin embargo, para dar un panorama general sobre sus obras y opiniones, dándome vías para llegar a la conformación de una finalidad ética en su pensamiento, la cual, por

⁶¹ Ratto, “Naturaleza e historia en la obra de Denis Diderot, 18-19.

⁶² Incluso con los foráneos Diderot no tiene muy buenas opiniones: “No obstante, pese a su insistencia en que los europeos no tenían ninguna razón para sentirse superiores a otras civilizaciones, el retrato que hizo Diderot de los pueblos extranjeros rara vez fue halagüeño, y sí, a menudo, muy inexacto. [Todos los pueblos feos son groseros, supersticiosos y estúpidos], opinaba en la *Encyclopédie*. [...] Casi como era de esperar, los europeos eran [el más hermoso y mejor proporcionado] de todos los pueblos de la tierra”, Philip Bloom, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea* (Barcelona: Anagrama, 2010), 367. Igualmente el ateísmo del barón de D’Holbach, según su opinión, no estaba hecho para el “pueblo” pues es demasiado supersticioso y lleno de prejuicios: “Los principios del ateísmo no están hechos para el pueblo, que se encuentra, por lo común, bajo la tutela de los sacerdotes, ni para esos espíritus frívolos y disolutos que llenan la sociedad con sus vicios y su inutilidad, ni para esos espíritus ambiciosos, esos intrigantes, esos espíritus inquietos cuyo interés es provocar desórdenes”, Paul Henri Thiry, Barón de Holbach, *Sistema de la Naturaleza* (Pamplona: Laetoli, 2008), 483.

⁶³ Carmen Roig, “El Viaje de Bougainville y los Comentarios de Diderot”. *Thélème. Revista de Filología Francesa* 3, (1993): 15.

el momento, puede construirse a través de los conceptos de *hombre natural* y de *hombre civilizado*, regulado artificialmente, escogiendo una vía intermedia entre aquellos que abogan por la *dignidad*: que el hombre es bueno por naturaleza y que sólo la civilización, mediante la educación y costumbres, lo hizo odioso; y su extremo la *miseria*: que el hombre es malo por naturaleza o egoísta, y lo que tenemos que hacer es forzarlo a un comportamiento ético o en su caso, tomar provecho y ventajas de ese interés natural. Al concluir, apunto que el concepto de *progreso*, hilvanado por autores ilustrados como Hume y Diderot, si bien no atiende a una definición, sí se construye en una posición intermedia o moderada entre el extremo postulado del *hombre natural*, que obedece a instintos, que no necesariamente son buenos (por el contrario, en la mayoría de los casos serían egoístas) y que por tanto, es menester reformarlos o dirigirlos con la educación.⁶⁴ Así, el *hombre civilizado*, puramente artificial, pero llenado de “máximas” metafísicas, que *tendrían poca influencia, en la medida en que afectan a nuestro gusto y sentimiento* sería insuficiente.⁶⁵ Por tanto, el *progreso* entendido como una tendencia hacia un *deber* que beneficie nuestros intereses tanto *privados* como *públicos*, consistiría más bien en la educación y la orientación de desplantas naturales, comúnmente hedonistas, capaces de consolidar un *deber*; sin embargo, hace de este *deber* una posibilidad allende a lo que *de hecho* somos y de aquí re-

⁶⁴ La idea de una *reforma o modificación* de una organicidad establecida en la naturaleza humana, es común en la argumentación ilustrada. Incluso La Mettrie, injustamente criticado en su tiempo, defiende la idea de que es sólo a través de la educación como *reformamos* hacia la *virtud* el comportamiento naturalmente egoísta del hombre: “Lejos de abandonar a los hombres a su propia naturaleza –demasiado estéril como para dar frutos excelentes–, fue necesario educarlos y en cierta manera insertarlos [...] Si no dejo de insistir en la educación, es porque sólo ella puede proporcionarnos sentimientos contrarios a los que habríamos tenido sin ella. Tal es el efecto de la modificación o del cambio que le procura a nuestro instinto y a nuestra manera de sentir”, Julien Offray De La Mettrie, *Discurso sobre la felicidad*, 78.

⁶⁵ Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, 662.

fiere una plausible asimilación en nuestra conducta ética. Esta lucha antihedonista, contra el realismo crudo de Mandeville y la consecución de la virtud a través del vicio (interés), ayuda a replantearnos una idea de progreso *que puede salvarnos de sus peligros*.⁶⁶ Aquí sólo se mostraron las propuestas moderadas de Hume y Diderot, resaltando que no hacen apología de un *estado primitivo*⁶⁷ como antípoda a la idea de *progreso* Ilustrado, ni tampoco propugnan por un entusiasmo fatalista o ciego hacia el mejoramiento social del *hombre civilizado*.

Referencias

- Aramayo, Roberto R. “La plausible impronta (política) de Diderot en Kant”. *Ideas y Valores* LXVI, 163, (2017): 15-16.
- Benot, Yves. *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo*, trad. de S. Fernández. México, Siglo XXI Editores, 1970.
- Bermudo, José Manuel. *Diderot. El autor y su obra*. Barcelona: Barcanova: 1981.
- Bloom, Philip. *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. México: FCE, 2008.
- D’Alembert. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, trad. de Consuelo Berges, Prólogo de Antonio Rodríguez Huescar. Buenos Aires: Aguilar, 1974.
- Diderot, Denis. *Vida de Séneca*, trad. de A. Dorta. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1953.

⁶⁶ “El elemento energético y antihedonista se nos manifiesta como el elemento que subtiene todo el progreso y que, puede hacernos salvar sus peligros”, Montoya Sáenz, “La Ilustración escocesa y la idea de progreso”, 12.

⁶⁷ “La doctrina que suscribe Diderot no es el primitivismo en absoluto, sino algo más coherente, serio y humano: es una locura crear instituciones que van contra el tejido de la vida y poner a los hombres en guerra contra sí mismos”, Furbank, *Diderot. Biografía crítica*, 369.

- _____. *Esto no es un cuento; Los amigos de Bourbonne, La señora de La Carlière; Autores y Críticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- _____. *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*. Barcelona: Pasado & Presente, 2007.
- _____. *El sobrino de Rameau*. Palencia: Nórdica, 2008.
- _____. *Suplemento al viaje de Bougainville. O diálogo entre A y B acerca del inconveniente de añadir ideas morales a ciertos actos físicos que no las comportan*, ed. y trad. de Jaime Rosal. Barcelona: Sd-edicions, 2010.
- Dlúgach, Tamara B. *Diderot*. Moscú: Progreso, 1990.
- Furbank, Philip Nicholas. *Diderot. Biografía crítica*, trad. de M. Teresa de la Llave. Barcelona: Emecé Editores, 1994.
- Helvétius, Claude-Adrien, ed., trad. y epílogo de José Manuel Bermudo. *El espíritu*. Pamplona: Laetoli, 2012.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. y prefacio de Manuel Sánchez Sario. México: FCE, 2013.
- Hume, David. *Diálogos sobre religión natural e historia natural de la religión*, trad. de A. J. Cappelletti. Salamanca: Sígueme, 1974.
- _____. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, introducción, trad. y notas de José Luis Tasset. Barcelona: Anhropos, 1990.
- _____. *Diálogos sobre religión natural*, trad., prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- _____. *Historia natural de la religión*, estudio preliminar, trad. y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 2003.
- _____. *Investigación sobre los principios de la moral*, ed., trad. y notas de Gerardo López Sastre. Madrid: Espasa Calpe, 2006.
- _____. *Ensayos morales y literarios*, ed., trad. y estudio preliminar de Estrella Trincado Aznar. Madrid: Tecnos, 2008.

- _____. *Sobre el estudio de la historia y los Apéndices de la Historia de Inglaterra*, trad. e introducción de Enrique Ujaldón. Madrid: Minerva/Biblioteca Nueva, 2010.
- _____. *Ensayos morales, políticos y literarios*, ed. pról. y notas de Eugene F. Miller. Madrid: Trotta, 2011.
- _____. *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Vicente Viquera. Madrid: Gredos, 2012.
- Israel, Jonathan I. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, trad. de S. Senosláin. México: FCE, 2012.
- Maréchal, Sylvain. *Diccionario de ateos*, epílogo de Stéphanie Roza. Pamplona: Laetoli. Serie de los Ilustrados, 2014.
- Montesquieu, *Cartas Persas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Montoya Sáenz, José. “La Ilustración escocesa y la idea de progreso”. En *Anales del seminario de metafísica*, número extra, homenaje a S. Rábade. España: Ed. Complutense, 1992.
- Offray De La Mettrie, Julien. *Discurso sobre la felicidad*, trad. y prólogo de Diego Taitán. El cuenco de plata: Buenos Aires, 2010.
- Ordieres, Alejandro. *La acción y el juicio moral en David Hume*. México: Fontamara, 2013.
- Ratto, Adrián. “Naturaleza e historia en la obra de Denis Diderot”. *Revista de Filosofía y Teoría política* 41 (2010): 129.
- _____. “El pesimismo histórico en la filosofía de Denis Diderot”. *Tópicos* 22. Rosario: Universidad Católica de Santa Fe, 2011.
- Roig, Carmen. “El Viaje de Bougainville y los Comentarios de Diderot”. *Thélème. Revista de Filología Francesa* 3, (1993): 15.
- Rosales Rodríguez, Amán. “Historia-moralidad-progreso: apuntes sobre la actualidad filosófica de la Ilustración escocesa”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 20 (2003): 20.

Salas, Jaime de, y Félix Martín (comps.). *David Hume. La religión de un ilustrado*. Madrid: Complutense, 1998.

Thiry, Paul Henri [Barón de Holbach]. *Sistema de la Naturaleza*. Trad. de Nerina Bacín, José Manuel Bermudo, Miguel Estapé y Alín Salóm, epílogo de José Manuel Bermudo. Laetoli, Pamplona, 2008.

Depredación epistemológica y soledad relacional. La argumentación racionalizadora como posición de supervivencia

MARÍA LUJÁN CHRISTIANSEN RENAUD

En algún lugar debe haber un basural donde están amontonadas las explicaciones. Una sola cosa inquieta en este justo panorama: lo que pueda ocurrir el día en que alguien consiga explicar también el basural.

JULIO CORTÁZAR, *UN TAL LUCAS*

Este capítulo tiene como objetivo la deconstrucción de una poderosa idea elevada al rango de certeza tanto en el ámbito filosófico como cotidiano, a saber: que la vía óptima para salir de un conflicto interpersonal es la conversación basada en *razones*, objetiva, neutral. En tanto práctica comunicacional, tal medio se ejecuta en términos de *argumentación*: supuestamente, el éxito en salir airoso de un malentendido tiene que ver, desde esa perspectiva, con la capacidad de realizar un análisis estrictamente *racional* de lo que acontece, y así postular la versión correcta (y definitiva) del problema.

Sin embargo, como se irá proponiendo en este trabajo, la práctica argumental es mucho más que un mero ejercicio epistemológico. La

forma de argumentar tiene profundas implicaciones *relacionales*, ya que supone un particular modo de situarse con respecto al interlocutor. En tal sentido, el acto de argumentar es prioritariamente *social*, y no exclusivamente epistémico. Al interior del campo conversacional se adoptan intercambiabilmente posiciones *top-down* o *bottom-up*, invirtiéndose los roles de formas más o menos anticipables según la naturaleza del vínculo. Entre la multiplicidad de modos de interrelacionarse conversacionalmente, hay uno que, específicamente, presentaré en este texto; lo denominaré “argumentación racionalizadora, epistemicida y depredadora”, aduciendo que la misma emana de formas desesperadas de supervivencia emocional e induce a una suerte de “soledad relacional” que inhibe las posibilidades de una convivencia socialmente nutricia.

¿Qué es una argumentación racionalizadora, epistemicida y depredadora?

Por esto, entiendo una forma de argumentar que:

- Se autoinmuniza respecto de la posibilidad de error señalado por el interlocutor, mediante estrategias gnoseológicas centradas en la pretensión de objetividad (es decir, se insiste en mostrar los argumentos en términos de asepsia valorativa, racionalidad lógica y verdad concluyente).
- Clausura o erradica, de antemano, cualquier idea, razón o argumento que no confirme el propio punto de vista (epistemicidio).
- Minimiza, ignora, descalifica, desconfirma y, por lo tanto, desontologiza a quien asume una postura incompatible o contraria a la defendida.
- Extrae, de dicha superioridad, ventajas, privilegios y ganancias que derivan de haber inferiorizado al rival (depredación).

Algunas de estas nociones tienen importantes raíces que le otorgan una base histórica y conceptual interesante. Tal es el caso del filósofo uruguayo Carlos Pereda,¹ cuando llama *arrogancia neutralista* al esfuerzo por proteger a ultranza el “punto de vista de la tercera persona” (el “punto de vista de nadie”). La arrogancia neutralista es la expresión de una manera de creer, desear, sentir y actuar bajo el mecanismo de un desprecio activo por todo aquello que no pertenece al espacio de la propia validación. Inflado de vanidad objetivista, el sujeto cognoscente se maneja con un exceso de autoafirmación que se complementa con un exceso de devaluación de lo que no encaja en su encorsetado marco de conocimiento; no acepta más que meros confirmadores dóciles y tiende a promover cierto sectarismo social entre quienes encuentra convalidación y adulación, en lugar de cuestionamiento y escepticismo.

La arrogancia neutralista pone sobre la mesa una forma de pensamiento conservadora, que sigue, de acuerdo con Pereda, la “regla de la desmesura”: “siempre es bueno más de lo mismo (y nada de lo otro)”.² Hay, en tal actitud, una especie de blindaje selectivo e invisibilizado, ya que el punto de observación adoptado no se presenta abiertamente como preferencia, sino como “imparcialidad”. Parafraseando a Gregory Bateson,³ el arrogante presenta el mapa como si fuese EL territorio. En la efervescencia de su acalorada argumentación objetivista, deviene militante. Pereda lo describe como un “argumentador vertiginoso”,⁴ dispuesto a recurrir a argucias conversacionales que le aseguren salir triunfante.

¹ Carlos Pereda, *Vértigos argumentales* (Madrid: Anthropos, 1994); Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante* (México: Taurus-Alfaguara, 1999).

² Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, 14.

³ Gregory Bateson, *Pasos para una ecología de la mente* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohl, 1976).

⁴ Cfr. Pereda, *Vértigos argumentales*.

Una argumentación es vertiginosa cuando logra prolongar el propio argumento a fuerzas de no dejar espacio de interlocución para la autocrítica y la crítica externa. Se entra en una especie de aceleración cuyos síntomas son propios del vértigo: sensación ilusoria de que las cosas externas están rotando o desplazándose alrededor de uno, o de que es uno mismo quien está dando vueltas en el espacio; incluso la sensación de mareo propia de mirar un precipicio. Así ejercida, la argumentación no resulta una práctica en la cual los participantes puedan observarse como construyendo su trama fundamentadora.

No obstante, la operación de argumentar supone procesos epistémicos de construcción del observador, aunque no se los reconozca. En efecto, Pereda señala que, al argumentar, lo hacemos desde determinadas parcialidades (*constraints*) que no detectamos como tales. Por ejemplo: 1) utilizamos información incompleta o errónea acerca del interlocutor (aunque asumimos dicha información como si fuese completa y correcta); 2) armamos un relato organizado desde un cierto estilo narrativo (al que no percibimos como “estilo” sino como única forma posible del relato, “apegada a los hechos”); 3) focalizamos nuestra atención sobre lo que consideramos *relevante*, dejando en la penumbra lo que entendemos como no-relevante (aunque tal relevancia la concebimos como “dada”, y no como producto de una selección). En consecuencia, durante la práctica argumental misma, nos arriesgamos a tener que completar o corregir nuestra información sobre nosotros mismos o sobre el interlocutor, a tener que explicitar nuestro estilo narrativo y a que nuestra selección atencional sea cuestionada como inoperante, sesgada, capciosa o injusta. Incluso, al pretender argumentar para combatir estas parcialidades, podríamos volver a caer –involuntariamente– en un *aumento* de la parcialidad y enredarnos en una argumentación cada vez más vertiginosa.⁵

⁵ Pereda, *Vértigos argumentales*, 331.

En un intercambio conversacional con estas características, las premisas de las cuales se parte están dotadas del valor de *axiomas* que funcionan como verdades *autoevidentes*. Por tanto, el argumentador se adjudica a sí mismo el estatus de un representante de “obviedades”. Coloca el debate en el nivel de los *sobreentendidos*: para él, esas ideas que defiende a capa y espada son espejo de cómo las cosas SON. Los vértigos ejercen, sobre su perpetrador, una atracción irresistible: lo arrastran hacia una argumentación que no busca un aprendizaje o un ensanchamiento del campo explicativo, de las ideas y de las prácticas, sino que persigue frenéticamente la *homogeneización* del pensamiento desde una postura racionalizadora (*Top-down*). Ahora, no sólo se pretende que el otro reconozca su error y abdique en favor del objetivista, sino que debería hacerlo amablemente, es decir, dejándose convencer, seducir, colonizar, ningunear.

De la invalidación epistémica al ninguneo interpersonal

Reducidas a su costado epistemológico, tanto la objetividad como la argumentación han sido poco atendidas en lo que concierne a la *pragmática* de sus usos y de sus *consecuencias* interaccionales. Veamos, entonces, algunas de ellas.

Como ya aduje, la argumentación no es sólo un pronunciamiento a favor de la *validez* del conocimiento, sino que es, ante todo, una forma de posicionarse con respecto a los otros. Debemos agregar, así, que es un acto *ético* y *político*.

En el caso de la argumentación vertiginosa, se ha mencionado que está orientada a la imposición de una concepción ya cerrada y sellada: el convencimiento se hace forzoso y el punto de vista del Otro queda *anulado*. Pero, lo que hay que subrayar ahora, es que la devaluación de las razones del Otro implica, a su vez, la desconfirmación del Otro como sujeto diferente: tal como lo expresó el sociólogo Boaventura

de Sousa Santos,⁶ el Otro es menos porque *sabe* menos, y sabe menos porque *es* menos. El “ninguneo” no es sólo de su conocimiento sino de su *persona*: no se lo sitúa (ni se lo trata) en condiciones de horizontalidad: no es un “igual”, ya que carece del conocimiento necesario para pensar del modo *correcto*.

Entre los participantes de una conversación con estos rasgos, no se cumple el “principio de co-presencia radical”, que supondría que los interlocutores se reconozcan mutuamente como simultáneos y contemporáneos en condiciones iguales (es decir, sin que existan razones para clasificar a uno en términos de progreso y al otro en términos de rezago). Dado que el otro no es visto como una fuente de saber *nuevo* (ni siquiera como fuente de saber), la relación puede fácilmente emerger como asimétricamente *pedagogizadora*: el que “sabe” refuta, corrige y enseña al que “no sabe”. El argumentador vertiginoso podría leer la disidencia del Otro como inocencia, como ignorancia, como deslealtad, como traición, como instigación y como muchas otras cosas, menos como auténtica expresión de alteridad y autonomía de pensamiento. Con ese fervor objetivista, probablemente su mundo interaccional se llene de *autovalidaciones vanidosas*, obtenidas tras haber excomulgado a aquellos que se resistieron a su intento de colonización epistemológica.

Monólogos disfrazados de diálogos: la *soledad* relacional

Una conversación vertiginosa tiene un hablante dominante sin un oyente que participe activamente. El Otro no es Otro, sino prolongación del sí mismo, amo y esclavo de una “voz única” que se repite compulsivamente como eco de sí misma. En ese intercambio conversacional, no hay apertura para que se formen nuevas comprensiones,

⁶ Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas* (Madrid: Akal, 2014).

sino una forma de comunicación estática, jerárquica y acabada, que no produce ni conduce a significados novedosos co-construidos.⁷

No ocurre lo que Bajtín⁸ entiende como “polifonía”, ese momento en que una multiplicidad de voces independientes, no fundidas entre sí y totalmente válidas, afloran en el transcurso de un proceso de habla y escucha que evoluciona sincronizadamente en un entrelazamiento de respuesta, anticipación y contestación que está vivo, es recíproco, va y viene.

En el diálogo polifónico hay múltiples centros de subjetividad, o voz y agencia, sin que ninguno de ellos sea dominante; constituye un tipo de proceso comunicativo que, además de intelectual, es emocional y creativo. En el encuentro dialógico hay inocencia: las y los hablantes se permiten a sí mismos estar presentes y vulnerables en un momento vivenciado y sentido, y participan en una experiencia nueva y común que aun cuando es compartida sigue siendo inexorablemente polisémica.⁹

Asimismo, y como lo indicara Bateson,¹⁰ el acto de enunciar opera en dos niveles: comunica (en su contenido, lo que dice verbalmente) y comunica a su vez la forma en que debe ser interpretado lo dicho (ello depende de la relación que se tenga con el interlocutor, y se expresa tácitamente, con lenguaje postural, tono de voz, etcétera.; es una comunicación sobre la comunicación, o, lo que es lo mismo, una metacomunicación). Así, el hablante queda posicionado en el mismo instante en que pronuncia su idea. Recíprocamente, el destinatario del mensaje también queda posicionado al escuchar (ya que

⁷ Mary Olson, Aarmo Laitila, Peter Rober y Jaakko Seikkula, “Del monólogo al diálogo en una sesión de terapia de pareja: investigación dialógica del cambio desde el punto de vista de los terapeutas”. *Fam Proc* 51 (2012): 1-15.

⁸ Mijaíl Bakhtin, *La imaginación dialógica* (Texas: University of Texas, 1975/1981).

⁹ Olson *et al.*, “Del monólogo al diálogo”.

¹⁰ Bateson, *Pasos para una ecología de la mente*.

hay diversas clases de escucha),¹¹ En el caso de la argumentación depredadora, ese otro se posiciona como presa, y será fagocitado por la voracidad del arrogante neutralista que luego podrá explicar “objetivamente” su éxito, bajo pretexto de que la verdad siempre triunfa. Lejos del aprendizaje multiversal que se abre en el horizonte dialógico, el argumentador vertiginoso se queda intacto, extasiado de sí mismo (como Narciso), pero *solo*.

La fuerza de los lemas: estrategias de supervivencia

Las premisas de una argumentación pueden tener la fuerza de una certeza inamovible. ¿De dónde adquiere ese ímpetu? La respuesta es bastante incierta, pero veamos algunas influencias poderosas.

Habitualmente, las formas ninguneantes de pararse ante los demás abrevan en la aceptación ciega de una máxima objetivista que funciona como una trampa mortífera para los encuentros dialógicos constructivos. Se trata del principio según el cual “Dos explicaciones *distintas* de la *misma* situación no pueden ser acertadas. Si una es correcta, *su opuesta* debe estar *necesariamente* equivocada”. ¿Por qué “necesariamente” equivocada? Porque así lo hemos naturalizado a través del uso constante e irreflexivo del *principio de tercero excluido* en nuestra tendencia a construir explicaciones lineales. Según este principio (pilar de la lógica clásica, junto con la ley de identidad y la de no-contradicción), cuando dos juicios se oponen uno debe ser verdadero y el otro falso, quedando excluida una tercera posibilidad. La adhesión indiscriminada y automática a este principio nos induce a querer hallar la respuesta única, la correcta, la concluyente. Un sesgo puede influir de tal modo que llevará a observar aquello que confirme su creencia inicial (al estilo de una “profecía autocumplidora”).

¹¹ Bakhtin, *La imaginación dialógica*.

Tomar como evidencia probatoria lo que se observó desde un conjunto de expectativas perceptuales previas, refrenda un lamentable y frecuente vicio positivista, enquistado en la ceguera sobre el carácter *autorreferencial* del conocimiento humano. Esto remite al hecho de que el observador está incluido en lo que observa, dado que está inmerso en un marco de referencia que le es ineludible (aunque no pueda visualizarse a sí mismo en tal condición). Puesto que construirá su descripción con los recursos que su juego lingüístico le ponga a la mano, no puede decirse que tal descripción represente los hechos en estado *puro*: la pureza observacional propia del empirismo ha perdido su culto, al menos en las tradiciones epistémicas del constructivismo social. Ponderando la pertinencia de este punto, hay que agregar que no es posible, entonces, la descripción avalorativa del Otro. Desde la óptica de la autorreferencia, lo que el observador dice del Otro, habla más de él que del Otro.¹²

Empero, cuando un individuo ya se ha aferrado a una posición *objetivista* (que aboga por esa respuesta única), y está persuadido de que ésta, y sólo esa posición, es *la* correcta, considera que todas las potenciales formas de observar quedan suprimidas “por *default*”. Ya sea que lo exteriorice o que lo albergue en su foro interno, las razones que tal sujeto ha esgrimido en su favor tendrán, para él, un carácter *constrictivo*. Ciertamente, las batallas campales desatadas al momento en que colisionan las explicaciones de cada uno bien podrían tener, en su imaginario, un ideal *democrático*, pero operando, en la práctica, al mejor modo de una *dictadura relacional*. En circunstancias en las cuales un sujeto se siente en posesión de “la verdad objetivamente establecida”, puede estar dispuesto a dar la lucha por ella, porque lo que está bajo escrutinio no es únicamente su idea, sino su *integridad*

¹² Véase María L. Christiansen, “Si quieres saber del agua, no le preguntes al pez. Epistemología de segundo orden en el estudio de la violencia”. *Eidos. Revista de Filosofía*, 26, Universidad del Norte, Bogotá (2017): 121-148.

epistémica. Que le sea negada la razón, podría ser entendido como un error o una imposibilidad, pero también como un insulto, una ofensa o un maltrato, reaccionando en consecuencia.

Esto último confluye con otro aspecto igualmente potente: las creencias fuertemente arraigadas en los grupos de pertenencia (familia de origen, familia nuclear, comunidad) pueden transformar en *dogmas* las ideas que responden o se adecuan a sus valores preferidos. En tal sentido, la amenaza a la idea es, simultáneamente, amenaza a la persona. Si dicha creencia tuvo, en un determinado contexto emocional, una fuerte connotación afectiva positiva, o si la idea resultó fértil para encontrar una explicación que disipara la angustia de lo incierto, o si sirvió a los fines de autoprotegerse ante un potencial estresor, la idea adquirirá un peso acorde a la relación que está en juego, funcionando incluso como mecanismo de afrontamiento o estrategia de supervivencia ante lo temido. Dicho de otra forma, el peso de una idea nunca es absoluto, sino relativo a la significatividad que se le confiera a un vínculo. En tanto acto definicional inapelable, podrá, en el mejor de los casos, “tolerar” la discrepancia. Pero nótese que la tolerancia sigue siendo aliada del “relato único” y mantiene en su seno la convicción de que se posee la verdad, aunque se tenga la laxitud de “aguantar” lo erróneo. En gran medida, el “ser tolerante” sigue siendo un patrón de rechazo no consumado.

De la objetividad a la irreverencia y la curiosidad en las relaciones interpersonales

He planteado que, bajo una dinámica arrogante, el modelo de pensamiento objetivista tiene altos riesgos relacionales, de tipo ético. Como han sostenido Cecchin, Lane y Ray: “una lealtad excesiva a una idea específica hace que la persona no sea responsable de las consecuencias morales inherentes a ella. Si sobreviene un desastre,

el responsable no será el individuo, sino la Idea (con “I” mayúscula) que ha comandado la acción”.¹³

Entonces, si se toma una distancia *crítica* con respecto a la objetividad, y se trata de esquivar su peligroso impacto, ¿cómo debería ser comprendido un encuentro conversacional al interior de un conflicto interpersonal? ¿Qué formas de conversar podrían resultar no depredadoras, no epistemicidas, no arrogantes, no vertiginosas? Por supuesto que la respuesta podría adquirir matices distintos, pero señalemos al menos algunas características importantes.

En primer lugar, hay que mencionar el robusto motor de la *irreverencia* como maniobra epistemológica. Entendida como duda, desconfianza y cuestionamiento hacia la propia Idea y hacia la idea del otro, la actitud irreverente tiene que ver especialmente con dimensionar que el sentido conferido a un fenómeno parte de distinciones validadas y disponibles en una particular comunidad de lenguaje, desde la cual se observa y se significa aquello que llamamos “el mundo”. En consecuencia, ese significado en cuestión no puede generalizarse sin generalizar las distinciones más básicas que le subyacen.

Al poner la irreverencia en este contexto, se la puede ejercer manteniendo una postura *respetuosa* hacia el otro, porque la duda escéptica no está personalizada ni dirigida contra la integridad epistémica del Otro, ni es tampoco unilateralmente aplicada (ya que también es dirigida a sí mismo). Así direccionada, la conversación puede avanzar no hacia la obsesiva búsqueda de encontrar “la Verdad”, sino hacia el entendimiento de ese horizonte de significado que le sirve de base al Otro para “ver lo que ve” (y también para “no ver lo que no ve”). El ánimo de “curiosidad” que mueve a la conversación está muy lejos de la penosa y densa persecución de la Idea “neutralmente correcta”.

¹³ Gianfranco Cecchin, Gerry Lane y Wendel Ray, *Irreverencia: una estrategia de supervivencia para terapeutas* (Barcelona: Paidós, 2003), 26.

El argumentador irreverente puede introducir una idea sin esperar que el Otro la siga, puede incluso enamorarse de ella, pero sin simbiotizarse; no se dará por satisfecho con ninguna descripción presumiblemente “última” y estará atento a cualquier indicio de rigidez explicativa para descartarla. Desgastar la certeza puede ser su faro, invocando el aforismo de Nietzsche cuando afirmaba que los enemigos de la Verdad no son las Mentiras sino las Convicciones.

Hay una suerte de *dadaísmo* argumentativo que el irreverente practicaría con gusto y cierto confort, aunque ello suponga renunciar al efecto balsámico o anestésico de las racionalizaciones. Donde una estructura argumentativa se ha fijado como si fuese una estaca, no quedará espacio libre para dejar nacer nuevas premisas y nuevas alternativas de cambio. Mucha de la frustración que frecuentemente adviene tras intentar fallidamente de resolver un problema está dado, precisamente, de cuestionar todo menos la forma de observarlo y explicarlo. Podemos dar mil vueltas antes de traicionar la idea (por dormitiva que ella sea).

No obstante, como esgrimen Ilya Prigogine e Isabelle Stengers,¹⁴ todos los sistemas (incluso los conversacionales) atraviesan períodos de inestabilidad en los que pueden *transformarse*, y por ello la *flexibilidad* de los interlocutores sería una virtud idónea para poder reconocer esas oportunidades implícitas en los estados caóticos.¹⁵

Ahora bien, el pluralismo de ideas no redundaría en una indiferenciación valorativa de ellas. Diversidad no es equivalente a “Todo vale”, como bien lo aclaró Paul Feyerabend.¹⁶ Podemos, ciertamente, construir infinitos mapas de un territorio, pero no todos ellos serán igualmente rendidores o funcionales para los propósitos que desea-

¹⁴ Ilya Prigogine y Isabelle Stengers, *La nueva Alianza. Metamorfosis de la ciencia* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1984/ 1997).

¹⁵ Gianfranco *et al.*, *Irreverencia*.

¹⁶ Paul Feyerabend, *Contra el Método* (Barcelona: Planeta De-Agostini, 1993).

mos. Lo realmente importante es alcanzar a comprender las implicaciones, los alcances y las consecuencias de la idea elegida. Por ello, desde tal perspectiva, la *responsabilidad* epistemológica desplaza en pertinencia a la exigencia de objetividad.

Reflexión final

Este trabajo ha tratado de ser, él mismo, un ejercicio de irreverencia, y debería ser leído como tal. Ciertamente, en una cosmovisión donde el objetivismo no fuese hegemónico, tendría poca utilidad. Pero el occidentalismo en el cual navegamos nos ha impelido a pensar que las explicaciones y las argumentaciones están exentas de carga relacional. No pocas veces, ese mito de pulcritud nos ha condenado a relaciones distantes, precisamente donde buscábamos proximidad.

La crítica irreverente hacia la idea del pensamiento único ya la abanderó Nietzsche, con su magistral e irreverente escritura aforística. En 1873, iniciaba su implacable escrito *Sobre Verdad y Mentira en sentido Extramoral* con una sentencia fatal: “En algún apartado rincón del universo, desperdigado de innumerables y centelleantes sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más altanero y más falaz de la Historia Universal”.¹⁷ Nietzsche nos recuerda que ese conocimiento “no es sino *humano*, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo”.¹⁸ La soberbia autocentrada de quien cree que puede observar y juzgar por encima de los constreñimientos de la propia perspectiva no puede sino reflejar una pedantería que inhala inseguridad y exhala fanfarronada. Con incisiva mordacidad, alega Nietzsche: “Si pudiéramos

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 1873/1996), 17.

¹⁸ Nietzsche, *Sobre Verdad y Mentira*, 17; el énfasis es mío.

comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo”.¹⁹

Referencias

Bakhtin, Mijaíl. *La imaginación dialógica*, ed. y trad. de Holquist. Texas: University of Texas, 1975/1981.

Bateson, Gregory. *Pasos para una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohl, 1976.

Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*. Madrid: Anthropos, 1994.

_____. *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus-Alfaguara, 1999.

Christiansen, María L. “Si quieres saber del agua, no le preguntes al pez. Epistemología de Segundo Orden en el estudio de la Violencia”. *Eidos. Revista de Filosofía*, 26, Universidad del Norte, Bogotá (2017): 121-148.

Cecchin, Gianfranco; Gerry Lane y Wendel Ray. *Irreverencia: una estrategia de supervivencia para terapeutas*. Barcelona: Paidós, 2003.

Feyerabend, Paul. *Contra el Método*. Barcelona: Planeta De-Agostini, 1993.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 1873/1996.

Olson, Mary; Aarmo Laitila, Peter Rober y Jaakko Seikkula. “Del monólogo al diálogo en una sesión de terapia de pareja: investigación

¹⁹ Nietzsche, *Sobre Verdad y Mentira*, 17,

dialógica del cambio desde el punto de vista de los terapeutas”.
Fam Proc 51 (2012): 1-15.

Prigogine Ilya, y Isabelle Stengers. *La nueva Alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1984/ 1997.

Sousa Santos, Boaventura de, y María Paula Meneses (eds.). *Epistemologías del Sur Perspectivas*. Madrid: Akal, 2014.

Mujeres y ciudadanía en América Latina

ABRIL SALDAÑA TEJEDA
Y MARÍA GUADALUPE MURILLO SAUCEDO

Este trabajo identifica las aportaciones del feminismo al tema de la ciudadanía y evalúa la posibilidad de entender la experiencia de la maternidad y la ética de los cuidados como puntos de partida para el ejercicio sustancial de los derechos sociales, políticos y civiles de las mujeres en América Latina. La primera sección analiza la construcción de las nociones de ciudadanía a partir de una separación de las esferas públicas y privadas y la forma en la que ésta división afecta la forma en la que las mujeres pueden o no reclamar el ejercicio de su ciudadanía como estatus y como práctica. Conceptos como ‘ciudadanía íntima’ toman importancia por su poder para explicar las experiencias y relaciones de la vida íntima como asuntos políticos. Esta sección argumenta que, si la ciudadanía se entiende como una forma de *habitar* un espacio público, la violencia en contra de las mujeres en la región manifiesta una negación *de facto* del ejercicio de la ciudadanía como un sentido de pertenencia, debido a que limita la forma en la que pueden decidir cuándo y cómo usar y habitar los espacios colectivos.

La segunda sección plantea la posibilidad de conceptualizar la maternidad como una experiencia única desde la cual pensar en la ciudadanía. Se analiza la maternidad como una estrategia política para la lucha sufragista y su vínculo con el marianismo. La sección subraya

las contradicciones inherentes de esta estrategia y la ambivalencia con la que el feminismo en la región se acercó al tema de la maternidad y de la reproducción social. Se define la complejidad de entender a la mujer como unidad categórica y se advierte sobre el problema de universalizar la experiencia de mujeres marcadas por la diferencia. Además, analiza la postura de las feministas poscoloniales quienes proponen la inclusión de los efectos del imperialismo, el colonialismo y el racismo en los textos y discursos del feminismo hegemónico occidental. Finalmente, argumenta que si bien la militancia materna en América Latina ejemplifica de forma empírica las tensiones descritas anteriormente, la historia y el contexto específico en el que surgen los movimientos de madres activistas en la región hace visible el potencial político de la maternidad para el ejercicio real de la ciudadanía de las mujeres; es decir, para empoderar a las mujeres como colectividad, para transformar asuntos imaginados como privados en políticos y transgredir algunas nociones tradicionalistas sobre reproducción, feminidad y cuidados.

Al analizar la experiencia de las madres activistas en América Latina se argumenta que, si bien el reto de la diferenciación entre mujeres persiste, la maternidad en la región ha sido una forma efectiva de participación política para las mujeres. La tercera sección expone los argumentos que apuntan hacia una ética del cuidado y contextualiza la forma en la que los cuidados constituyen retos importantes para la región y los cambios demográficos que se presentan. A partir de los nuevos retos y de los cambios en las estructuras familiares de la región, se propone una ética de los cuidados que contraste con la ética kantiana de carácter universal, es decir, una que se centre en lo particular. Esto para entender a los individuos no como seres independientes y racionales sino como interdependientes y subjetivos. Una ética de los cuidados que reconozca las emociones de empatía y solidaridad, para redefinir los cuidados como formas de agencia colectiva y revalorizar

una experiencia que históricamente ha sido silenciada por el imaginario de que su carácter es personal y privado.

Mujeres y ciudadanía: entre lo público, lo privado y lo íntimo

El creciente interés académico por la ciudadanía obedece a los cambios geopolíticos y económicos a nivel nacional e internacional. Fronteras políticas que se desdibujan, movimientos sociales y flujos migratorios masivos han desestabilizado las concepciones teóricas sobre ciudadanía, su práctica y sus significados en la vida cotidiana de las personas. La nueva dimensión global del capitalismo occidental, el avance de las tecnologías de la información así como la creciente movilidad de corporaciones multinacionales en búsqueda de mano de obra barata han servido como un elemento desestabilizador de las identidades, fronteras y tradiciones que conforman la ‘comunidad’ a la que Thomas H. Marshall¹ se refería al definir la ciudadanía como un ‘estatus’ que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad.

La concepción de ciudadanía de Marshall intentaba resolver el problema que tenían la mayoría de las sociedades premodernas, esto es, el de la separación entre la ciudadanía política y la libertad económica. Como explica Chris Armstrong,² la mayoría de las concepciones premodernas de ciudadanía estaban íntimamente relacionadas con el poseer propiedades, la ciudadanía era una categoría tanto política como económica; sin embargo, en las sociedades liberales modernas, ser ciudadano no implica poseer propiedades, esto abre un prospecto de ciudadanía igual para todos, sin importar la riqueza. Este ideal

¹ Thomas H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays* (Nueva York: Cambridge University Press, 1950).

² Chris Armstrong, “The Troubled Life of Social Citizenship: Rawls on Equality”, en *Rethinking Equality: The Challenge of Equal Citizenship* (Manchester: Manchester University Press, 2006), 23.

teórico de igualdad, según Marx, no se da en la práctica, los ciudadanos liberales tienen seguridad política pero no económica. Es decir, aunque parece que existe una supuesta igualdad política que hace ciudadanos liberales, existe al mismo tiempo una brutal desigualdad económica. Según Armstrong, en el discurso liberal esto se repite, pues los ciudadanos tienden a “enfocarse estrechamente en los derechos políticos y civiles de los individuos y no [...] en su igualdad sustantiva”.³ Sin embargo, como Marx señalaba, la ciudadanía sin dimensiones económicas, no es ciudadanía. De este modo la ciudadanía sería solo para unos cuantos, además su finalidad es la protección de la propiedad privada. Mientras que para Marx la solución estaba en eliminar estas divisiones y socializar los medios de producción, para posturas liberales, como la de Marshall o la de John Rawls, la solución tendría que aspirar a la integración de la justicia en un marco liberal.

Rawls en su *teoría de la justicia*, intenta explicar la justicia enmarcada en una explicación liberal de la ciudadanía.⁴ Para ello, el filósofo sigue la explicación de Rousseau sobre la ciudadanía en la que el estatus fundamental en una sociedad política es el de ser ciudadano, un estatus que todos como ciudadanos libres e iguales tienen. Igual que Rousseau, Rawls propone un contrato, pero ‘hipotético’.⁵ En su *Teoría de la justicia*, Rawls intenta identificar las precondiciones sociales y distributivas para modelar las relaciones entre ciudadanos, es decir, elabora una teoría que intenta explicar las precondiciones necesarias para la ciudadanía. Para ello, se ayuda de la ‘estructura básica de la sociedad’ que es, para el filósofo, el objeto primario de la justicia, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los de-

³ Armstrong, “The Troubled Life”, 23.

⁴ John Rawls, *Teoría de la justicia* (México: FCE, 1995).

⁵ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1999), 31.

rechos y los deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social.⁶ Para Rawls, es necesario un punto de vista desde el cual pueda alcanzarse este acuerdo de cooperación, al margen de las circunstancias particulares de los individuos, para ello propone el ‘velo de la ignorancia’. Ésta es una metáfora que el filósofo utiliza para mostrar una situación en la que los individuos no conocen sus características particulares, aquellas que los diferencian de otros individuos, a saber: su clase social, sus capacidades naturales, su fuerza, su inteligencia, su raza, etcétera.⁷ De este modo, las partes en la ‘posición original’ buscarán alcanzar un acuerdo que sea imparcial para todos los participantes. Desde esta posición original se da el reparto de ‘bienes primarios’ que garantizan la ciudadanía, siguiendo dos principios de justicia:

- a) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
- b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (*el principio de la diferencia*).⁸

Estos principios tienen un orden de ‘prioridad lexicográfica’ en sociedades que han adquirido un nivel mínimo de desarrollo. La libertad no puede ser limitada en favor de mayores ventajas, sino sólo en caso de que entre en conflicto con otras libertades básicas. En este sentido, las críticas feministas a la *teoría de la justicia* de Rawls subrayan la

⁶ Rawls, *Teoría de la justicia*.

⁷ Gargarella, *Las teorías de la justicia*, 37.

⁸ Rawls, *Teoría de la justicia*, 73.

forma en la que el ámbito privado y el de la familia, históricamente relegado a las mujeres, es considerado por Rawls como parte de la “estructura básica de la sociedad”, aunque le da un carácter no político.⁹ En ese sentido, problemas como la violencia doméstica o la división del trabajo quedan invisibles, puesto que están fuera de las consideraciones de la justicia. Además, el estatus de ciudadanía de las mujeres queda en entredicho, pues aunque se les considera activas en el contrato social como individuos libres y racionales, se ha invisibilizado el papel, el cual, históricamente, se ha remitido a la esfera privada. A través de un análisis del contrato social, Carol Pateman identifica la transición entre un poder patriarcal, en donde el padre o el rey como figura paterna ejerce autoridad sobre otros hombres y mujeres, a uno de fraternidad en donde los hombres siguen ejerciendo autoridad sobre sus mujeres en la esfera doméstica pero conceden un orden de igualdad entre ellos en la esfera pública y política.¹⁰ Es decir, según Pateman, las mujeres no sólo llegaron tarde a los derechos de la ciudadanía sino que a través de su exclusión se conformó el derecho de los hombres como individuos y como jefes de familia.

La ciudadanía no se puede entender sólo a través de la esfera pública, ya que se encuentra estrechamente vinculada con las condiciones de otras esferas sociales como la familia y la sociedad civil. Según la tipología de Bryan Turner,¹¹ la ciudadanía atraviesa por dos dimensiones: lo público/privado y lo activo/pasivo. A pesar del eurocentrismo y del sexismo con el que se ha calificado tanto el trabajo de Marshall como la tipología de Turner, lo cierto es que el debate entre la división de lo público y lo privado ha servido para problematizar la diferencia, no sólo en la relación hombre/mujer sino también entre

⁹ Susan Moller Okin, “Gender Inequality and Cultural Differences”. *Political Theory* 22. 1 (1994): 5-24.

¹⁰ Carole Pateman, *El contrato sexual*, (Barcelona: Anthropos/UAM, 1995).

¹¹ Bryan S. Turner, “Outline of a Theory of Citizenship”. *Sociology* 24. 2 (1990): 189-217.

mujeres. La división de lo público y lo privado no es neutral o fija sino que parte de un imaginario que separa la vida en esferas supuestamente opuestas en cuanto a las actividades y responsabilidades que en ellas se desarrollan. Como argumenta Susan Moller Okin,¹² lo público y lo privado se refieren a la distinción entre estado/sociedad, entre la vida doméstica/no doméstica y entre los espacios en los que el estado puede o no intervenir.¹³

Las mujeres han sido históricamente imaginadas como naturalmente ‘aptas’ para la esfera doméstica y la privada. Para muchas mujeres, este imaginario ha obstaculizado el ejercicio sustancial de los derechos que otorga la ciudadanía a través de la limitación de su participación en la vida política y a partir de una tercera división, la cual compete al mercado. Como sugiere Susan Boyd,¹⁴ la línea que divide al estado, al mercado y a la familia afecta la vida y la experiencia de las mujeres; por un lado, obstruye los esfuerzos para lograr una igualdad en el mercado laboral en el sector privado (en tanto que el estado no debería de intervenir en el mercado); por el otro, mantiene la subvaloración del trabajo doméstico debido a que el mercado y la familia se colocan en esferas distintas. Además, esta división ha operado en detrimento de la vida y la seguridad de las mujeres debido a que justifica la no intervención del Estado en la violencia doméstica, ya que ésta se entiende como una experiencia de la vida “privada” y de las relaciones familiares.

La falta de acceso de las mujeres a un sistema legal que garantice su derecho a una vida libre de violencia es una negación *de facto* del

¹² Susan Moller Okin, “Gender, the Public and the Private”, en *Political Theory Today* (Stanford: Stanford University Press, 1991).

¹³ Sarah Fenstermaker Berk, *The Gender Factory: The Apportionment of Work in American Households* (Nueva York: Plenum Press, 2012); Frances E. Olsen, “The Myth of State Intervention in the Family”. *J. L. Reform* 835 (1985): 3-32.

¹⁴ Susan B. Boyd, *Challenging the Public/private Divide: Feminism, Law, and Public Policy* (Toronto: University of Toronto Press, 1997).

derecho a la protección ciudadana y de su inclusión en el contrato social. Según la encuesta de *Small Arms Survey*, un proyecto independiente del Instituto de Estudios Internacionales y de Desarrollo en Ginebra, Suiza, en el 2012 más del 50% de los países con mayor incidencia de casos de feminicidio se encontraban en América Latina y el Caribe. El feminicidio es definido como el asesinato de mujeres por razones de género; sin embargo, muchos gobiernos niegan la tipología específica de este delito en sus códigos penales, ya que la violencia intrafamiliar se ha definido históricamente como un asunto privado o como una experiencia de las relaciones íntimas en donde el Estado no puede ni debe interferir. Siguiendo esto, algunas feministas proponen el concepto de ciudadanía íntima como un puente entre lo personal y lo político.

La ciudadanía íntima es aquella que abarca una amplia gama de conflictos asociados con la práctica y los procesos de la vida íntima.¹⁵ Si entendemos la ciudadanía como una forma distintiva de *pertenecer* a una colectividad, debemos cuestionar cómo las experiencias ‘íntimas’ –como la vida familiar, la sexualidad y la reproducción– reafirman o niegan el sentido y la práctica de la pertenencia. El miedo que provoca la violencia sistémica en contra de las mujeres es una negación implícita de los derechos que otorga la ciudadanía, ya que limita el uso del espacio colectivo a través de la prescripción social de las horas y los lugares que las mujeres pueden ocupar según la percepción del riesgo. Como argumenta Tovi Fenster,¹⁶ si pensamos en la ciudadanía como un sentido de pertenencia producida a través de *habitar* espacios colectivos, entonces el ejercicio de los derechos

¹⁵ Ken Plummer Ken, “The Square of Intimate Citizenship: Some Preliminary Proposals”. *Citizenship Studies* 5.3 (2001): 237-253.

¹⁶ Tovi Fenster, “The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday life”. *Journal of Gender Studies* 14. 3 (2005): 217-231.

que otorga la ciudadanía depende de nuestra capacidad de usar esos espacios y de tener el poder de decidir cuándo y cómo usarlos.

La ciudadanía íntima también abarca las experiencias vinculadas a los derechos reproductivos de las mujeres. Por ejemplo, algunos estudios sobre lactancia materna advierten sobre las difíciles condiciones en las que las mujeres tienen que negociar los espacios en los que pueden amamantar debido a la sexualización de su cuerpo y el control social de su comportamiento al habitar el espacio colectivo.¹⁷ Otros trabajos apuntan a los altos índices de mortalidad materna en la región y la forma en la que este fenómeno es estructurado no sólo por el género sino además por la edad, la clase y el origen étnico de las mujeres;¹⁸ encontramos además estudios sobre el acceso seguro al aborto y a métodos de anticoncepción en donde se identifica la contradicción entre los derechos políticos y sociales de las mujeres, es decir, entre una crisis de representatividad en las instituciones que toman decisiones sobre la vida reproductiva de las mujeres y sus derechos como ciudadanas.¹⁹ Aunque estos temas son fundamentales para establecer las condiciones en las que las mujeres pueden ejercer una ciudadanía real es importante analizar la forma en la que las mujeres en la región han logrado un lugar en el espacio público a

¹⁷ Cindy A. Stearns, “The Embodied Practices of Breastfeeding: Implications for Research and Policy”. *Journal of Women, Politics & Policy* 34. 4 (2013): 359-370; Lisa Smyth, “Gendered Spaces and Intimate Citizenship: the Case of Breastfeeding”. *European Journal of Women’s Studies* 15. 2 (2008): 83-99.

¹⁸ Paola M. Sesia, “Women Come Here on Their Own When They Need To’: Prenatal Care, Authoritative Knowledge, and Maternal Health in Oaxaca”. *Medical Anthropology Quarterly* 10. 2 (1996): 121-140; Ana Langer, “Embarazo no deseado: impacto sobre la salud y la sociedad en América Latina y el Caribe”. *Nuevos desafíos de la responsabilidad política, Cuadernos del Foro de la Sociedad Civil en las Américas* 4 (2002).

¹⁹ Juan José Llovet, “Salud reproductiva y sexualidad: el Estado, la sociedad civil y otros actores sociales”. *Desarrollo Económico* 38 (1998): 657-662; Marta Lamas, “El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina”. *Perfiles Latinoamericanos* 16. 31 (2008): 65-93.

través de la reapropiación del significado de la reproducción social, en específico, el de la maternidad.

La maternidad como estrategia política en América Latina: potencialidad, tensión y ambivalencia

Tanto en América Latina como en otras partes del mundo, la maternidad ha representado una plataforma teórica para hacer de la experiencia de las mujeres un asunto público y político. Para algunos, la maternidad puede ser una forma de retar categorías establecidas para mejorar los derechos sociales de las mujeres. Como argumenta Reiger,²⁰ al entender a las madres como una colectividad política con intereses y necesidades distintivas –aunque no homogéneas–, emergen nuevas posibilidades de re-imaginar y re-concebir ideas sobre la ciudadanía, interpretada ésta como una serie de prácticas que fortalecen la participación efectiva de las personas en la vida social y una comunidad política compartida. Mucho se ha discutido sobre la maternidad como estrategia política para lograr el sufragio femenino. En el caso de México, desde principios del siglo xx se formulaba un discurso de igualdad entre los sexos a través de publicaciones como *La Mujer Moderna* (1915-1919), de Hermilia Galindo. El sufragismo de Galindo sustentaba la necesidad del voto a partir de la responsabilidad materna, “las mujeres necesitan el derecho al voto por las mismas razones que los hombres... es decir para defender sus intereses particulares, los intereses de sus hijos, los intereses de la patria y de la humanidad, a *la que miran de un modo bastante distinto que los hombres*”.²¹ Es interesante notar que, desde entonces,

²⁰ Kerren Reiger, “Reconceiving Citizenship: The Challenge of Mothers as Political Activists”. *Feminist Theory* 1. 3 (2000): 309.

²¹ Hermilia Galindo citada en Gabriela Cano, “Las feministas en campaña: la primera mitad del siglo xx”, *Debate feminista* 4 (1991): 269-292.

las feministas latinoamericanas proponían una de las contribuciones teóricas más importantes del feminismo, la teoría en torno al ‘punto de vista’ o *standpoint theory* que unos años después se identificaría con feministas norteamericanas como Dorothy Smith o Donna Haraway. Paradójicamente, el discurso que proponía a la maternidad como experiencia desde la cual luchar por el voto de las mujeres también funcionó para obstaculizar la lucha sufragista. La élite política y legisladora se oponía al voto de las mujeres porque temían que favoreciera a políticas eclesiales y se opusiera a las reformas impulsadas por el Estado postrevolucionario. Por otro lado, se temía que las mujeres abandonaran sus responsabilidades maternas y familiares al incorporarse en los asuntos políticos.²²

La devoción a la Virgen María en América Latina es uno de los fenómenos sociales más emblemáticos del debate en torno vínculo entre la maternidad y la ciudadanía de las mujeres en la región. En el caso de México y Perú, se ha sugerido que la presencia de lo femenino en diosas pre-hispánicas investidas con atributos defensores y guerreros predispuso a la población indígena a valorar la benevolencia y estética del marianismo como intercesora de los vencidos.²³ Para Evelyn Stevens,²⁴ el marianismo, definido por el culto a la Virgen María y a una supuesta ‘superioridad espiritual femenina’, representa una capa protectora para las mujeres en América Latina, la cual les otorga un sentido de identidad y continuidad histórica. En su artículo *Against Marianismo*, Marysa Navarro hace una crítica del trabajo de Stevens por no tomar en cuenta las condiciones estructurales que moldean la experiencia y el comportamiento de las mujeres cuando

²² Apen Ruiz, “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario”. *Debate Feminista* 24 (2001): 55-80.

²³ Linda B. Hall, *Mary, Mother and Warrior: The Virgin in Spain and the Americas* (Austin: University of Texas Press, 2004).

²⁴ Evelyn P. Stevens, “Machismo and marianismo”. *Society* 10. 6 (1973): 57-63.

las describe como pasivas, dependientes y sacrificadas.²⁵ La autora plantea la necesidad de dismantelar los marcos teóricos que han sido impuestos desde afuera para estudiar a las mujeres y el género en América Latina.²⁶ Aunque el marianismo representó una estrategia política para la lucha sufragista, esta estrategia se limitó a defender el lugar de la mujer como “madre del electorado”.²⁷ Para Beverly Skeggs el vínculo entre la maternidad y el discurso sufragista que imponía a las mujeres la tarea de criar *buenos* ciudadanos se podría interpretar como una estrategia de autodisciplina que definía a las madres como agentes del control social de sus propias familias y comunidades.²⁸

La ambivalencia de las posturas feministas con respecto al vínculo entre la maternidad y la ciudadanía no sólo se observa en torno a los derechos políticos de las mujeres sino además a los que atañen a otros sistemas de opresión. El ecofeminismo encuentra un paralelismo en la naturaleza y en la mujer debido a que es el mismo sistema patriarcal el que explica su posición de desventaja y vulnerabilidad.²⁹ Las principales críticas al ecofeminismo advierten sobre los efectos esencialistas al asumir una relación ‘especial’ entre la naturaleza y las mujeres en virtud de su biología, su maternidad y su papel como cuidadoras. Esta visión reduce a las mujeres a una “esencia femenina”, lo cual equivale a postular que la “diferencia” entre hombres y mujeres –y en todo caso, entre otras categorías sociales– es natural y permanente, algo que por mucho tiempo la teoría feminista ha intentado

²⁵ Marysa Navarro, *Against Marianismo. Gender's Place* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2002).

²⁶ Navarro, *Against Marianismo*, 259.

²⁷ Elsa M. Chaney, *Supermadre: Women in Politics in Latin America* (Austin: University of Texas Press, 1979); Mary Nash, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos* (Madrid: Alianza Editorial, 2004).

²⁸ Beverley Skeggs, *Formations of Class & Gender: Becoming Respectable* (Estados Unidos: Sage, 1997).

²⁹ Greta Gaard, “Toward a Queer Ecofeminism”. *Hypatia* 12. 1 (1997): 114-137.

desmantelar.³⁰ Vandana Shiva³¹ responde a esta crítica acusando a las feministas de reducir a la naturaleza y a la nación a simples construcciones sociales del patriarcado y con esto ser cómplices de la erosión de la soberanía nacional.

Una de los efectos que tuvo desmantelar la posibilidad ontológica de ‘la mujer’ como unidad categórica fue el de desacreditar los estudios y teorías sobre la mujer, pues pondrían en evidencia su supuesto carácter universal.³² Esto debilitó el interés académico por la maternidad, por lo menos en la agenda feminista norteamericana, la cual juzgaba los estudios sobre maternidad como un ejercicio inmaduro que alimentaba la idea de una ‘esencia de mujer’ sin tomar en cuenta el tema de la diferencia entre las mujeres según su posición en jerarquías de clase, edad, raza, nacionalidad, entre otras. Ésta es la tensión que las feministas poscoloniales, durante los años ochenta, destacaron, advirtiendo sobre la forma en la que los feminismos hegemónicos se formulaban desde una posición estructural de poder a través de la cual se imponía y validaba una agenda política para la equidad de género que excluía a muchas mujeres. En un sentido teórico, se estableció la necesidad de descolonizar el conocimiento haciendo visible la forma en la que las representaciones textuales de los sujetos, ‘los Otros’, se manifiestan como un colonialismo discursivo en donde no sólo se describe una realidad sino que además se construye.³³

El caso de América Latina es interesante porque nos permite entender estas mismas tensiones dentro de una región con importantes

³⁰ Susan Buckingham, “Ecofeminism in the twenty first century”. *Geographical Journal* 170. 2 (2004): 146-154.

³¹ Vandana Shiva, “Economic Globalization, Ecological Feminism, and Sustainable Development”. *Canadian Woman Studies* 17. 2 (1997).

³² Samira Kawash, “New Directions in Motherhood Studies”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 36. 4 (2011): 969-1003.

³³ Liliana Suárez y Rosalba Aída Hernández, “Descolonizando el feminismo”, en *Teorías y prácticas desde los márgenes* (2008).

vínculos históricos, políticos y sociales pero además con un contexto por demás heterogéneo y complejo. Después de todo, como argumenta Talpade Mohanty³⁴ cuando hace referencia al “feminismo de Occidente” no se refiere a un conjunto monolítico o geográficamente específico, sino hace notar los efectos similares de estrategias textuales que codifican al Otro como no occidental. Al seguir esto “se puede formular un argumento similar en términos de las académicas de clase media urbana en África o Asia que producen estudios académicos acerca de sus hermanas rurales o de clase trabajadora”. Es decir, la crítica de las feministas poscoloniales “también se aplica a académicas del tercer mundo que escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias analíticas”.

Los movimientos de madres activistas que surgieron durante la segunda mitad del siglo xx en América Latina ejemplifican la potencialidad y las contradicciones del vínculo entre la maternidad y la ciudadanía, pero además las tensiones descritas anteriormente. Las madres activistas en la región surgieron como una respuesta al terrorismo de estado durante la guerra sucia y la desaparición forzada de sus hijos. Al utilizar el imaginario tradicional de la maternidad, los comités de madres en países como Argentina, El Salvador y México, rompieron de forma paradójica con las ideas tradicionales que definían la maternidad, exigiendo con esto un lugar en la nación.³⁵ Sin embargo, estos comités representaron un grupo heterogéneo que difícilmente representaba a todas las mujeres. En Argentina, las Madres de la Plaza de Mayo, una organización conformada en 1977 para representar a las madres de los desaparecidos durante la dictadura militar, surgió como una organización civil conformada principalmente

³⁴ Chandra Talpade Mohanty, “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en *Teorías y prácticas desde los márgenes* (2008): 112-161.

³⁵ Westwood Sallie y Sarah A. Radcliffe (eds.), *Viva: Women and Popular Protest in Latin America* (Londres/Nueva York: Routledge, 1993), 1-29.

por mujeres de clase media. En El Salvador, el Comité de Madres y Familiares de Presos, Desaparecidos y Asesinados Políticos (Co-Madres), se creó bajo el auspicio de la iglesia católica por madres de víctimas disidentes durante la guerra civil entre 1979 y 1992.³⁶ En contraste con las madres argentinas, las madres salvadoreñas eran, en su mayoría, mujeres pobres y campesinas que reclamaban, entre otras cosas, el reclutamiento forzado de sus hijos al ejército.

La diferencia en el caso de las madres activistas no sólo estaba estructurada en términos de clase y de la relación con la iglesia sino además con el Estado. Como argumenta Molyneux (2003), en América Latina, los movimientos sociales maternos fueron “asociados con políticas que cubrían un amplio espectro, desde los derechos humanos de las madres de los desaparecidos hasta las madres que apoyaban al general Pinochet” en Chile. Mientras tanto, como argumenta Francesca Gargallo, el feminismo en América Latina intentaba tomar distancia de estos movimientos maternos y establecer límites:

Desde sus inicios el feminismo latinoamericano estuvo preocupado por definir límites indefinibles... acusaciones y retos mutuos fueron lanzados por mujeres contra las mujeres que se negaron a considerar feministas a las organizadas alrededor de los valores familiares (pobladoras, madres de desaparecidos políticos, etc.) y contra aquellas que las consideraron parte de un movimiento de las mujeres, invisibilizando la radicalidad feminista.³⁷

La negación de la diferencia en la política maternal latinoamericana obstaculizó la identificación de muchas mujeres cuyas experiencias

³⁶ Cynthia L. Bejarano, “Las Super Madres de Latino America: Transforming Motherhood by Challenging Violence in Mexico, Argentina, and El Salvador”. *Frontiers: A Journal of Women Studies* 23. 1 (2002): 126-150.

³⁷ Francesca Gargallo, “El feminismo múltiple: prácticas e ideas feministas en América latina”. *Perfiles del Feminismo Iberoamericano* (2002): 105.

eran marcadas por *otras* formas de marginalización social. Sin embargo, según Elizabeth Maier, muchos de los movimientos reconocieron eventualmente la forma en la que otras dimensiones de opresión matizaban la experiencia de género. Este cambio sirvió como un factor de cohesión social que permitió a las muchas mujeres en la región enfrentar al Estado y lograr tener una voz política. Como argumenta Maier, esta colectividad de mujeres confrontaba al Estado/padre autoritario *como a un igual*, “situándose así en la intersección del tradicionalismo y la transgresión, las integrantes de esta expresión colectiva de militancia maternal vivieron transformaciones importantes como resultado de su participación”.³⁸

El feminismo latinoamericano ha sido capaz de entender las diferencias que lo componen sin que ninguna de sus corrientes se considere o se haya considerado como algo diferente al feminismo. Siguiendo a María Luisa Femenías,³⁹ en América Latina, las mujeres que luchan por la reivindicación de la igualdad entre los sexos, aquellas que cuestionan ese mismo concepto de igualdad por la forma en la que se ha construido, las lesbianas organizadas, las teólogas, etcétera “todas se definen así mismas como feministas, aunque agreguen a ese calificativo general subcalificativos”. De aquí que el énfasis en las nuevas nociones sobre ciudadanía se explica por el potencial de estos nuevos significados para acomodar la diferencia en contextos diversos, tanto a nivel local como nacional e internacional. Al seguir el concepto de ‘universalismo diferenciado’, Ruth Lister propone una ‘política de la diferencia’ en donde los diversos movimientos de emancipación se so-

³⁸ Elizabeth Maier y Nathalie Lebon, *Women's Activism in Latin America and the Caribbean: Engendering Social Justice, Democratizing Citizenship* (New Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press/Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2010), 32.

³⁹ María Luisa Femenías, “Esbozo de un feminismo latinoamericano”. *Revista Estudios Feministas* 15. 1 (2007): 110

lidaricen.⁴⁰ Para la autora, la ciudadanía tendría que concebirse más como una práctica que como un estatus en donde el sujeto político deja de ser esencializado y se entiende como fluido, con identidades que reflejen la multiplicidad de grupos diferenciados.

En América Latina, las madres activistas siguen representando una vía de posicionamiento de las mujeres como actores políticos y agentes de cambio. En México, a partir de la creciente violencia de género y los índices de feminicidios en el país, se han conformado una serie de grupos de madres que claman justicia para sus hijas asesinadas o desaparecidas. La conformación de nuevos grupos de madres activistas en Ciudad Juárez es una muestra de que la política maternal sigue siendo un punto de partida desde el cual estudiar la ciudadanía, el potencial y las limitaciones de este imaginario para la inclusión de las mujeres en la vida política, como indica Ravelo. Sin embargo, los imaginarios sobre maternidad no sólo se reflejan en los grupos de madres que buscan a sus hijos sino que forman una estrategia importante para las mujeres en la política contemporánea y su militancia, sobre todo a través de partidos de derecha. Tine Davids analiza la experiencia de las mujeres en la política en México y su militancia con partidos conservadores y de derecha.⁴¹ La autora advierte sobre la necesidad de retar la dicotomía de obediencia/resistencia y argumenta que hacer esto ilumina aspectos importantes de la micro dinámica de la agencia, es decir, de la construcción de la subjetividad política de las mujeres militantes a través de ideas tradicionales sobre maternidad. La contradicción de la maternidad como estrategia para la participación política de las mujeres se explica por la forma en la que se adapta

⁴⁰ Ruth Lister, "Citizenship and difference: Towards a Differentiated Universalism". *European Journal of Social Theory* 1. 1 (1998): 71-90.

⁴¹ Tine Davids, "The Micro Dynamics of Agency: Repetition and Subversion in a Mexican Right-wing Female Politician's Life Story" *European Journal of Women's Studies* 18. 2 (2011): 155-168.

y articula con la tradición y la modernidad. Aludiendo al concepto de Chanley⁴² de ‘súper-madre’ que describe la difícil experiencia de las mujeres que son a la vez madres y profesionistas, Tine Davids argumenta que la maternidad continúa representando una estrategia política importante en América Latina por la forma en la que alude tanto a la modernidad como a la tradición:

La ambigüedad de la imagen de la maternidad hace que sea apta para ser articulada tanto con la modernización y la democratización como con el nacionalismo y la tradición. Al extender lo *super* a la madre, la idealización tradicional de la maternidad de proveer en los cuidados familiares y la crianza se articula con lo moderno, lo *super*: trabajando y participando políticamente de forma simultánea. Al extender lo *super* a la madre además en lo nacional... la ‘Mexicanidad’ se articula con lo internacional en el sentido de la democratización y la participación laboral liberal. La forma en la que esta imagen de género figura en estos procesos es tanto una reinención de la modernidad como de la tradición.⁴³

Aunque el tema de la maternidad no ha alcanzado a consolidarse en el feminismo, existen una variedad de trabajos que muestran que todavía hay un gran interés por el tema, debido a que

el pensamiento contemporáneo sobre las madres y la maternidad ha superado por mucho las limitaciones del pensamiento esencialista. Lo que ha emergido ahora es un trabajo académico que insiste simultáneamente en las particularidades y especificidades de la ma-

⁴² Chaney, *Supermadre*.

⁴³ Tine Davids, “La persistencia de la imagen de maternidad en la representación política mexicana”. *Latitud sur: Revista de Centro de Investigaciones en Estudios Latinoamericanos para el Desarrollo y la Integración* 2 (2007): 147-168.

ternidad mientras rechaza cualquier noción esencialista o fija de la experiencia maternal, el deseo y la subjetividad.⁴⁴

Sin embargo, el vínculo entre la maternidad y la ciudadanía no sólo parece haber superado posturas universales sino que su poder teórico ha tomado una fuerza y un rumbo distinto a través de los cuidados y la ética.

Potencial y retos de una ética del cuidado

La ética del cuidado surge a partir de la apreciación feminista de la importancia de los cuidados y de cómo éstos han sido asignados a las mujeres.⁴⁵ Más allá de considerar la asignación del cuidado como opresiva, busca transformar esta noción apelando a una experiencia común. La ética del cuidado se basa en una experiencia realmente universal que incluye a hombres y a mujeres: el cuidar o haber sido cuidado. Reconoce a los humanos como interdependientes en contraste con las teorías morales kantianas construidas sobre la imagen de un ser independiente, autónomo y racional; a estas teorías podemos sumar la de John Rawls. Esto hace eco con los argumentos del feminismo poscolonialista que desde los años ochenta critican las nociones de igualdad, libertad y racionalidad que se universalizan ignorando que éstas tienen un lugar específico en el tiempo y el espacio. La ética del cuidado atiende a las necesidades particulares de los demás independientemente de los principios universales. Como argumenta Virginia Held:

Aquellos que conscientemente cuidan a otros, no lo hacen por un interés individual, tampoco lo hacen en el nombre del interés de

⁴⁴ Samira Kawash, "New Directions in Motherhood Studies", 972

⁴⁵ Sara Ruddick, "Maternal Thinking". *Feminist Studies* 6. 2 (1980): 342-367.

toda la humanidad en general, pero para preservar o promover una relación humana entre ellos y otra persona en particular. Las personas en relaciones de cuidados actúan por los intereses de un yo-y-otro juntos.⁴⁶

El sujeto kantiano puede ser utilizado para afirmar una ética de la justicia. Para afirmar justicia es necesario contar con un sujeto autónomo racional. Por ejemplo, para Rawls los principios de justicia son imperativos categóricos en el sentido kantiano, es decir, son principios de conducta que se aplican a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre y racional.⁴⁷ La principal crítica de Held sobre la ética de la justicia es que asume una visión atomística de la naturaleza humana al mismo tiempo que define a la esfera pública como la única en donde la ética es relevante. Cuando el cuidado se concibe como actividad privada queda fuera del alcance de las teorías de la justicia, es decir, el cuidado se coloca ‘por encima y por debajo’ de la política.⁴⁸ Mientras que para la ética de la justicia la moralidad es un asunto de individuos que no se relacionan, la ética del cuidado propone que los asuntos morales surgen también entre personas interconectadas, en contextos familiares, de amistad o de grupos sociales. La ética del cuidado pone atención en estas relaciones emocionales y muchas veces involuntarias (*i.e.* uno no elige a sus padres) para después enfatizar cómo estas mismas relaciones suceden en la sociedad. El cuidado no es un asunto privado y tampoco pasa sólo por el ámbito del hogar, es decir, toda sociedad cuenta con un

⁴⁶ Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* (Oxford: Oxford University Press on Demand, 2006).

⁴⁷ Rawls, *Teoría de la justicia*.

⁴⁸ Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (Nueva York: Routledge, 1994).

grado de organización que planifica con algún grado de ‘cuidado’ su economía e industria, su política agrícola, militar o ambiental.⁴⁹

La ética del cuidado responde a la necesidad de dismantelar el binomio “mujer igual a madre” y las ideas que definen a las mujeres madres como naturalmente aptas para los cuidados familiares. Held define a la persona materna como una que puede ser de ambos sexos, la figura madre-hijo alude más a una práctica que a un *ser* madre o mujer. Como argumenta Selma Sevenhuijsen al analizar el trabajo de Held, en la ética del cuidado, la relación madre-hijo se utiliza como metáfora, como el ‘tipo ideal’ de Weber. Lo que se discute es la forma que tomaría la sociedad si el paradigma del hombre económico fuera remplazado por el paradigma de la madre-hijo. Este último paradigma describe una relación caracterizada por la dependencia, el cuidado, el respeto mutuo y la igualdad del valor moral entre las personas. Para la ética del cuidado este paradigma se acerca mucho más a las relaciones entre las personas que los principios contractuales que se basan en la igualdad de derechos legales. Estas relaciones no surgen de forma espontánea y asilada, sino que se construyen a través de condiciones materiales, discursivas e ideológicas moldeadas por la clase, el género, la raza y la sexualidad, entre otros marcadores sociales. Lo que pensamos sobre el cuidado –es decir, a quién se le asigna, quién da o recibe cuidado, en qué términos y condiciones– suele regular las decisiones que se toman respecto al mismo en el hogar, en la comunidad, el estado y a nivel transnacional. La ética del cuidado responde entonces, por un lado, a las ideas que definen a las mujeres como cuidadoras y, por otro, aborda el problema de la tensión de la diferencia entre mujeres, ya que reconoce la forma en la que el ‘yo’ se construye a través de las relaciones con otros, como argumenta Sevenhuijsen:

⁴⁹ Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics* (Nueva York: Routledge, 2003), 15.

Una mejor fuente de inspiración es la idea de la ciudadanía activa en donde la esfera pública es vista como un lugar en donde las personas moldean sus identidades a través de la acción y la interacción, a través del intercambio de narrativas y opiniones, de la deliberación y el debate y en donde, haciendo esto, pueden revisar continuamente y trascender sus imágenes del ‘ser’ y el ‘otro’. Aquí, la identidad depende más en lo que *haces* que en lo que *eres*. En lugar de ser fija, se mantiene abierta al cambio... la naturaleza de nuestra presencia en la esfera pública debe posibilitar el tomar diferentes posiciones para poder así decidir los objetivos colectivos que pueden ser considerados como valiosos y relevantes.⁵⁰

En esta concepción de la identidad como fluida, una ética del cuidado feminista es especialmente relevante para las nuevas concepciones sobre ciudadanía, debido a la forma en la que asume que la gente reconoce y trata a los otros de forma diferenciada y toma en cuenta la visión individual del mundo de las personas y su lugar en el mismo.⁵¹ Es decir, la ética del cuidado feminista no considera como absolutas las necesidades y las narrativas de las personas sino que se interpretan y juzgan en contextos *específicos* de acción y en conexión con prácticas y dilemas concretos y específicos de las mujeres.⁵²

El tema de los cuidados es fundamental al analizar la ciudadanía de las mujeres en América Latina, toda vez que expone elementos importantes de tensión entre los derechos políticos, civiles y sociales y entre la ciudadanía formal y la sustantiva. Uno de los factores que durante los últimos años han alimentado la participación laboral de las mujeres es el incremento de los hogares con uniones consen-

⁵⁰ Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*.

⁵¹ Tronto, *Moral Boundaries*.

⁵² Lorraine Code, “Is Feminist Ethics Possible?”. *Canadian Research Institute for the Advancement of Women* 27 (1991).

suales y con jefatura femenina. Estos últimos representan un tercio de los hogares en la mayoría de los países de la región.⁵³ Sin embargo, los cambios en las estructuras familiares siguen sin estar acompañados de políticas sociales que respondan a las necesidades de los nuevos hogares en cuanto a cuidados familiares, existen intervenciones o programas sociales que están lejos de ofrecer soluciones reales a lo que algunos llaman ‘la segunda ola demográfica’. Los cambios en las estructuras familiares sugieren que el modelo de ‘hogar’ cambia constantemente y las ideas sobre ciudadanía parecen no ajustarse, entre otras cosas, porque las nociones sobre maternidad siguen definiendo a las mujeres como naturalmente adecuadas para la esfera privada y los cuidados familiares. El cuidar debe entenderse como parte de una agencia colectiva en la esfera pública, esto implicaría reconceptualizar los cuidados entendiéndolos a través de su sentido público. Como argumenta Sevenhuijsen, la frontera entre lo público y lo privado ha provocado que históricamente se limite a la esfera privada el potencial moral de los cuidados y esto ha resultado en una repetida negación de su potencial político.⁵⁴ Cuidar es un trabajo de ciudadanos y, por lo tanto, los cuidados tendrían que transformarse en aquello que califica a alguien como ciudadano.

La ética del cuidado propone como valiosos los cuidados para todos, no sólo para las mujeres. No es este un condicionamiento para otorgar ciudadanía a las mujeres. Al contrario, el cuidado se plantea aquí como un valor que ha de ser importante en la construcción de ciudadanía de la población en general. Este trabajo no propone que para merecer la ciudadanía las mujeres deban cuidar, aunque el cuidado ha sido una tarea históricamente asignada a las mujeres. Argumentamos, más bien, por una resignificación de la ética en donde el

⁵³ Teresa Castro Martin, “Consensual Unions in Latin America: Persistence of a Dual Nuptiality System”. *Journal of Comparative Family Studies* (2002): 35-55.

⁵⁴ Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*, 7.

cuidado aparezca como un valor que implica una responsabilidad y preocupación por los otros (pues enfatiza la condición vulnerable de todos los seres humanos, que cuidamos y necesitamos ser cuidados) y, por ello, es valioso para la humanidad en su conjunto. Al respecto, Joan C. Tronto, en su libro *Caring Democracy*,⁵⁵ argumenta que la ética del cuidado enfatiza el cuidado como una virtud. Tronto recomienda como moralmente correcto que los ciudadanos cuiden los unos de los otros y, a su vez, de sus democracias. Según la autora, el darle importancia a esta virtud se puede transformar la vida política. Cuidar de sí mismos y de sus compañeros conciudadanos permite ir más allá de perseguir solamente el interés propio y de procurarse beneficios para sí mismos. A su vez, los ciudadanos han de cuidar de sus democracias. Esta tarea no se presenta como fácil, pues implica ir más allá del propio interés para que ser capaces de cuidar sea un propósito colectivo. El cuidado al que Tronto se refiere tiene un sentido más amplio que sólo hacerse cargo del hogar, por ejemplo, pues es una tarea que tradicionalmente se ha relegado al ámbito privado y, con ello, a las mujeres; se refiere, más bien, a una serie de actitudes que son consideradas como virtuosas y que pueden abonar a la vida conjunta y a la ciudadanía.

La ética del cuidado sigue sin resolver la relación entre las diversas esferas sociales. Si se puede o es deseable hablar o no de una ética del cuidado feminista o bien cómo y cuándo se definen las responsabilidades u obligaciones de los cuidados, es importante enfatizar la forma en la que este acercamiento teórico aporta visibilidad a la maternidad, entendida como una práctica/valor que existe a través del cuidado, la cual sigue teniendo el potencial de cuestionar los principios de la teoría moral, la ética de la justicia y los significados arcaicos

⁵⁵ Joan C. Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice* (Nueva York: NYU Press, 2013), 13.

de la ciudadanía que no se ajustan a las condiciones actuales de las mujeres y las familias en América Latina.

Conclusiones

El tema de la participación cívica de las mujeres en la región a través del activismo maternal sigue siendo una manifestación de la centralidad de los cuidados en su vida diaria y una estrategia política que da frutos. Sin embargo, la política maternal también representa un riesgo cuando la responsabilidad de los cuidados se coloca en los individuos y se promueven servicios sociales que el Estado es incapaz de proveer o no cuenta con la voluntad política de hacerlo. Este capítulo analizó la tensión entre igualdad y diferencia que ha marcado la lucha de los derechos políticos de las mujeres en la región. Se cuestiona hasta qué punto las ideas sobre feminidad y maternidad fueron y siguen siendo estrategias políticas eficientes para las mujeres y el ejercicio de una ciudadanía real.

La discusión sobre mujeres y ciudadanía sigue cargada de tensiones diversas. Existe siempre la necesidad de un feminismo académico reflexivo capaz de posicionarse, dejando claro desde dónde se habla y cuáles son de esta forma los intereses o la agenda que se favorece. Es difícil lograr establecer un feminismo en la región que pueda representar las necesidades y prioridades de *todas* las mujeres, sobre todo en un continente marcado por la desigualdad social. Sin embargo, como se ha argumentado a través de este capítulo, la maternidad durante la lucha sufragista en América Latina o la demanda por los derechos de los desaparecidos o presos políticos durante el siglo xx, sirvieron como plataformas de acción para dismantelar el imaginario de la dicotomía de la vida pública y la privada. La maternidad como estrategia política ha servido, en el peor de los casos, para hacer visible la contradicción de las ideas tradicionales sobre maternidad y,

en el mejor, para llevar a la esfera pública asuntos que históricamente se habían definido como personales y privados. La maternidad como estrategia política para la lucha por una ciudadanía sustantiva ha puesto en entredicho la tensión de la diferencia entre mujeres, pero también el potencial de la solidaridad y el reto del ‘universalismo diferenciado’ o la reivindicación de la diversidad dentro de la diversidad a través de la historicidad y el contexto. Una de las posibles respuestas a la necesidad de distanciarse de la idea de la maternidad como una experiencia universalizante y, por lo tanto, carente de contexto, es la perspectiva de los cuidados y, en específico, las aportaciones de una ética del cuidado a la teoría moral. Al cuestionar la idea del individuo como autónomo y racional, la ética del cuidado –con su atención a las emociones, la interdependencia y la subjetividad– abre una puerta interesante para entender el vínculo entre las mujeres y la ciudadanía. La ética del cuidado propone un proceso de identidad fluida e inestable que se forma a través de la práctica y no del ser. Con esto, propone una nueva forma de definir al ciudadano como un individuo que es a través de los demás y una membresía que necesariamente existe a través de las relaciones de cuidados, del cuidar y ser cuidado, aceptando que estas relaciones no surgen de forma aislada sino que están marcadas por diversas jerarquías sociales que incluyen pero que no se delimitan por el género.

Referencias

- Armstrong, Chris. “The troubled life of social citizenship: rawls on equality”, en *Rethinking Equality: The Challenge of Equal Citizenship*. Manchester: Manchester University Press, 2006.
- Bejarano, Cynthia L. “Las super madres de Latino America: Transforming Motherhood by Challenging Violence in Mexico, Argen-

- tina, and El Salvador”. *Frontiers: A Journal of Women Studies* 23. 1 (2002): 126-150.
- Boyd, Susan B. *Challenging the Public/private Divide: Feminism, Law, and Public Policy*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Buckingham, Susan. “Ecofeminism in the twenty-first century”. *Geographical Journal* 170. 2 (2004): 146-154.
- Cano, Gabriela. “Las feministas en campaña: la primera mitad del siglo xx”, *Debate Feminista* 4 (1991): 269-292.
- Castro Martín, Teresa. “Consensual Unions in Latin America: Persistence of a Dual Nuptiality System”. *Journal of Comparative Family Studies* (2002): 35-55.
- Chaney, Elsa M. *Supermadre: Women in Politics in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1979.
- Code, Lorraine. “Is Feminist Ethics Possible?”. *Canadian Research Institute for the Advancement of Women* 27 (1991).
- Davids, Tine. “La Persistencia de la Imagen de maternidad en la Representación Política Mexicana”. *Latitud Sur: Revista de Centro de Investigaciones en Estudios Latinoamericanos para el Desarrollo y la Integración* 2 (2007): 147-168.
- Fenster, Tovi. “The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday Life”. *Journal of Gender Studies* 14. 3 (2005): 217-231.
- Fenstermaker Berk, Sarah. *The Gender Factory: The Apportionment of Work in American Households*. Nueva York: Plenum Press, 2012.
- Femenías, María Luisa. “Esbozo de un feminismo latinoamericano”. *Revista Estudios Feministas* 15. 1 (2007): 110

- Gaard, Greta. "Toward a Queer Ecofeminism". *Hypatia* 12. 1 (1997): 114-137.
- Gargallo, Francesca. "El feminismo múltiple: prácticas e ideas feministas en América latina". *Perfiles del Feminismo Iberoamericano* (2002): 105.
- Hall, Linda B. *Mary, Mother and Warrior: The Virgin in Spain and the Americas*. Austin: University of Texas Press, 2004.
- Held, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press on Demand, 2006.
- Kawash, Samira. "New Directions in Motherhood Studies". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 36. 4 (2011): 969-1003.
- Lamas, Marta. "El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina". *Perfiles Latinoamericanos* 16. 31 (2008): 65-93.
- Langer, Ana. "Embarazo no deseado: impacto sobre la salud y la sociedad en América Latina y el Caribe". *Nuevos Desafíos de la Responsabilidad Política, Cuadernos del Foro de la Sociedad Civil en las Américas* 4 (2002).
- Lister, Ruth. "Citizenship and difference: Towards a differentiated universalism". *European Journal of Social Theory* 1. 1 (1998): 71-90.
- Llovet, Juan José. "Salud reproductiva y sexualidad: el Estado, la sociedad civil y otros actores sociales". *Desarrollo Económico* 38 (1998): 657-662.
- Maier, Elizabeth, y Nathalie Lebon, *Women's Activism in Latin America and the Caribbean: Engendering Social Justice, Democratizing Citizenship*. New Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press/Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2010.

- Marshall, Thomas H. *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Nueva York: Cambridge University Press, 1950.
- Nash, Mary. *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Navarro, Marysa. *Against Marianismo. Gender's Place*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Okin, Susan Moller. "Gender, the Public and the Private", en *Political Theory Today*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- _____. "Gender inequality and cultural differences". *Political Theory* 22. 1 (1994): 5- 24.
- Olsen, Frances E. "The Myth of State Intervention in the Family". *J. L. Reform* 835 (1985): 3-32.
- Pateman, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos/UAM, 1995.
- Plummer, Ken. "The Square of Intimate Citizenship: Some Preliminary Proposals". *Citizenship studies* 5.3 (2001): 237-253.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1995.
- Reiger, Kerren. "Reconceiving citizenship: The challenge of mothers as political activists". *Feminist Theory* 1. 3 (2000): 309.
- Ruddick, Sara. "Maternal Thinking". *Feminist Studies* 6. 2 (1980): 342-367.
- Ruiz, Apen. "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario". *Debate Feminista* 24 (2001): 55-80.
- Sallie, Westwood, y Sarah A. Radcliffe (eds.), *Viva: Women and Popular Protest in Latin America*, 1-29. Londres/Nueva York: Routledge, 1993.

- Sesia, Paola M. “Women Come Here on Their Own When They Need To’: Prenatal Care, Authoritative Knowledge, and Maternal Health in Oaxaca”. *Medical Anthropology Quarterly* 10. 2 (1996): 121-140.
- Sevenhuijsen, Selma. *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. Nueva York: Routledge, 2003.
- Shiva, Vandana. “Economic globalization, ecological feminism, and sustainable development”. *Canadian Woman Studies* 17. 2 (1997).
- Skeggs, Beverley. *Formations of class & gender: Becoming respectable*. Estados Unidos: Sage, 1997.
- Smyth, Lisa. “Gendered spaces and intimate citizenship: the case of breastfeeding”. *European journal of women’s studies* 15. 2 (2008): 83-99.
- Stearns, Cindy A. “The embodied practices of breastfeeding: Implications for research and policy”. *Journal of Women, Politics & Policy* 34. 4 (2013).
- Stevens, Evelyn P. “Machismo and marianismo”. *Society* 10. 6 (1973): 57-63.
- Suárez, Liliana, y Rosalba Aída Hernández, “Descolonizando el feminismo”, en *Teorías y prácticas desde los márgenes* (2008).
- Talpade Mohanty, Chandra. “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial”. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (2008): 112-161.
- Tronto, Joan C. *Moral Boundaries: A political Argument for an Ethic of Care*. Nueva York: Routledge, 1994.

_____. *Caring democracy: Markets, Equality, and Justice*. Nueva York: NYU Press, 2013.

Turner, Bryan S. "Outline of a Theory of Citizenship". *Sociology* 24. 2 (1990): 189-217.

El cuerpo del tiempo

MARÍA ARGENTINA SANDOVAL DEL CASTILLO VELASCO

El Dasein no es nada más que ser-tiempo.

HEIDDEGGER

Cuerpos enfrentados, cuerpos desnudos, cuerpos danzarines, cuerpos enamorados. ¿Qué hacen sino jugar a la muerte? Los amantes desnudos, se desnudan del mundo que les marca las horas y se aman sin pasado, “ahoras” y futuro, se aman sin tiempo porque ellos se descubren tiempo. Olvidan el momento del nacimiento primigenio porque parece que en cada orgasmo, que es una muerte chiquita, nacen y no saben sino nacer y nacer después de morir poquito. Pero recuerdan la muerte o recuerdan su muerte, ya que el tiempo vestido de finitud se hace presente ante los amantes en cada momento de erotismo. Pues, pareciera que el paroxismo estremecedor de Eros es el tiempo de morir, como si el aliento vital que anima al cuerpo de pronto se exhalara hasta el final en cada gemido y la piel ya no respirara más; aunque la muerte, de pronto, dice que siempre no y todo vuelve a comenzar, un nuevo hálito resucita todo lo que parecía muerto.

Por eso, el erotismo es como la piedra de Sísifo; los amantes se ven envueltos en el trajín que demanda llegar a la cima, sus cuerpos se esfuerzan y trabajan en llegar al clímax, pero éste dura tan poco y, de golpe, todo vuelve a caer, la piedra rueda cuesta abajo y todo vuelve a

comenzar. El cuerpo de nuevo es vestido, perfumado y olvidado. Casi pareciera que en el día a día el cuerpo es una obviedad ramplona. Por ejemplo, ¿a quién le importa su cuerpo mientras conduce? ¿Quién es consciente de su cuerpo cuando tiende la cama? ¿Quién recuerda su cuerpo si no es cuando le duele, le falla, sangra o se duerme? Entonces cuando el cuerpo no está desnudo ni erotizado, sufre el revestimiento del olvido y de la cotidianidad, se ignora potente y se reduce a útil herramienta. Quizá una salvedad sea cuando el cuerpo es sometido a pruebas deportivas y artísticas en las que se le exige controladamente ciertas destrezas que implican fuerza, flexibilidad y resistencia. Pero el cuerpo sigue vestido, dejado por el otro, sin la mirada que introduce un deseo que posibilita el acercamiento y la caricia. Vestido el cuerpo es prisionero del ego, vestido el cuerpo dice “yo soy yo”, vestido el cuerpo es una mónada, vestido el cuerpo ¿quién es?, ¿qué es? Pero todo gira, nada permanece; el cuerpo es seducido por otro, es requerido por otro y ese otro lo desviste, le quita lo pesado del mundo, lo eleva con besos alados, ligeros y las caricias volatizan todo aquello que aún podría ser aprehendido con las manos. Los cuerpos erotizados se van lejos sin abandonar su lecho, cuentan lo imposible.

El cuerpo escribe. Y escribe tantas cosas, crea más historias sobre el demonio Eros, ahí se narra, se relata eróticamente, de manera que, no es en vano la pregunta: ¿qué puede un cuerpo? ¿Quién puede decir con certeza terminada su potencia? Un cuerpo lo puede casi todo, pero (hablando más allá de su flexibilidad, de su tolerancia, de sus transformaciones, de su fuerza, de su control, de su memoria, de su poder de transmisión, sus metamorfosis y sus infinitos, y a pesar de su delicadeza, su fragilidad, su suavidad, su poder de ser afectado, sus vicios, su enfermedad, su dolor y sensibilidad, o su locura) tiene límites y, sin embargo, los excede.

Averiguadamente, en el erotismo el cuerpo se excede y de pronto todo él es artilugio; el esfuerzo que hace en el rapto erótico de mo-

vimientos desbocados que se proyecta a producir todo lo necesario para fluir con el otro, cuando suda y se cansa, cuando gime y grita porque las sensaciones lo rebasan y finalmente cuando desfallece, se convierte por un instante en metáfora de la muerte al representar, de algún modo, un cuerpo inerte, inmóvil y sin aliento. “Si el orgasmo es considerado como una muerte chiquita en la medida que, como la muerte biológica, se ha de lograr una tensión del cuerpo, y se prolongará hasta un apaciguamiento, una tranquilidad, un silencio. La muerte es entonces considerada como un estado de relajamiento de tensiones”.¹ El tsunami de placer que el orgasmo trae consigo, motiva el desfallecimiento momentáneo del cuerpo, la ausencia de movimiento, un síncope. Silencio y quietud que se mimetizan con un cadáver. Sin embargo, la piel del amante permanece lozana, no ha muerto, sigue perfumada, favorecida con el movimiento, con la gracia del cálido compás, con la apertura del gesto, con la delicadeza del meneo y la cadencia del estremecimiento que retuerce, enarca y distiende y hace del cuerpo un arco con su espalda, o quizá un puente, enarca y distiende. Un cuerpo vivo en movimiento es iterativo y recursivo: nace y muere sin biología, sin química y sin certificados, más bien, se reinventa con poesía, con la habilidad del poeta o del loco que crea de la nada.

Todo ese esfuerzo erótico, toda esa acción, no es más que transformación, pues se cruzan los umbrales más secretos de la existencia en los que se pasean la vida y la muerte. El cuerpo se excede a sí mismo, pero no muere, sino que vive más. Está invadido de nueva vitalidad. Cuerpo divino que sabe morir sin dejar de vivir, que explota y se

¹ Angélique Thébert, *Petite mort, philosophie de l'orgasme* (Nantes: M-editer, 2010), 8: “Soit l'orgasme est considéré comme une petite mort dans la mesure où, comme la mort biologique, il succéderait à une tension du corps, et se prolongerait par un apaisement, une tranquillité, un silence. La mort est alors considérée comme un état de relâchement des tensions”.

reintegra, todo en unos segundos, todo en unas manos, todo en un abrazo, todo en la caricia de la pequeña muerte que asfixia con mucha vida. “Si la muerte es la ausencia de tiempo, el orgasmo es una experiencia que le da un sentido de profundidad al tiempo vivido”.²

En ese momento de la *petite mort*, la velocidad del tiempo también transforma, tanto su “detención”, como su lentitud, su demora, su prisa o su encapsulamiento. Cuando uno se siente morir en los brazos del ser amado, el tiempo se torna un invento absurdo, sin finalidad, es baladí. Puesto que ya no hay un “para qué” del tiempo del reloj, de los minutos o de las horas, porque no hay secuencia temporal, no hay un “¿cuándo?, o ¿cuánto?”, no hay repetición cíclica. Así, pues, el reloj no permite la carencia de una duración idéntica, ya que “El reloj mide el tiempo en la medida en que la extensión de la duración de un acontecimiento se compara con las secuencias idénticas del reloj y, a partir de ahí, es determinada en su cantidad numérica”.³ Pero, en definitiva, el raptó erótico es poco susceptible de ser determinado numéricamente, pues ¿qué medida se podría utilizar para medir la extensión de una caricia o de un orgasmo? En el erotismo no existe “el punto de comienzo” porque el roce, el beso, la caricia y el orgasmo no se extienden en el mundo como todo aquello que se mide, éstos no están como las cosas o las situaciones puntuales, sino que son de otra manera, son el modo de su darse. Nada que el reloj pueda contar.

¿Qué nos dice el reloj acerca del tiempo? El tiempo es algo en lo que se puede fijar arbitrariamente un punto que es un ahora, de tal manera que en relación con dos puntos temporales siempre se puede decir que uno es anterior y otro posterior. A este respecto ningún ahora puntual del tiempo se distingue de cualquier otro. Cada

² Thébert, *Petite mort*, 14: “Si la mort est l’absence de temps, l’orgasme est quant à lui une expérience qui donne une épaisseur au temps vécu”.

³ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo* (Madrid: Trotta, 2006), 30-31.

punto, como un ahora, es el posible antes de un después; y como después, es el después de un antes. Ese tiempo es constantemente unitario y homogéneo. Sólo en tanto el tiempo está constituido homogéneamente puede ser medido.⁴

La no homogeneidad del tiempo erótico es el motivo de la imposibilidad de su medición. De aquí que el tiempo del cuerpo erotizado y el tiempo del reloj simplemente no van juntos, son ajenos. Porque las manecillas del reloj se inventaron por el hombre para tener un tiempo unitario, homogéneo, sin desavenencia. ¿Cómo y para qué regular el tiempo del erotismo? ¿Con qué podría homologarse? ¿Aca-so con la hora de una partida de un tren, de la llegada de una visita, de la hora de salida del colegio, con la hora del té? El erotismo no tiene hora, pero sí tiene un tiempo, el cual no es el tiempo de la cotidianidad, de las citas o de la puntualidad, sino del tiempo que pasa y marca un antes y un después, porque algo ha acontecido. Justo ahí se da el cambio, la temporalización. De pronto, descubrimos al tiempo como algo más propio y no como algo que está allá afuera manifestándose para nosotros en fragmentos, puntualizando con números y señalado con manecillas. De esta manera, si el tiempo no está afuera y tampoco es un constructo conceptual, entonces toca la cuestión ontológica y, finalmente, aparece no como aquello de lo que nos servimos, sino como eso que somos. Escribe Heidegger que el *ser-ahí* “no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*”.⁵ El tiempo existe ya que existimos, el tiempo existe en nuestro cuerpo y justo ahí es donde suceden los acontecimientos.

¿Qué explicación tiene el hecho de que la existencia humana ya se haya procurado un reloj antes de todos los relojes de bolsillo y relojes

⁴ Heidegger, *El concepto de tiempo*, 31.

⁵ Heidegger, *El concepto de tiempo*, 47.

solares? ¿Dispongo del ser del tiempo, y me refiero justamente a mí mismo cuando digo “ahora”? ¿Soy yo mismo el ahora y es mi existencia el tiempo? ¿O finalmente es el tiempo mismo el que se proporciona el reloj en nosotros? En el libro XI de sus *Confesiones* San Agustín planteó la pregunta de si el espíritu mismo es el tiempo. Y luego dejó ahí estancada su pregunta. “In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quum res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praetereunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior”. Parfraseando el texto según su sentido: “En ti, espíritu mío, mido los tiempos. A ti te mido cuando mido el tiempo. No te atravieses en mi camino con la pregunta: ¿cómo es esto? No me induzcas a apartar la vista de ti a través de una falsa pregunta y tampoco obstruyas tu camino con la perturbación de lo que pueda afectarte. En ti –repite una y otra vez– mido el tiempo. Las cosas que pasan y salen al encuentro producen en ti una afección que permanece, mientras ellas desaparecen. Mido la afección en la existencia presente, no las cosas que pasan produciéndola. Repito que es mi manera de encontrarme lo que yo mido cuando mido el tiempo”.⁶

En la afirmación “yo soy” está la auténtica enunciación del tiempo, soy temporalidad; preguntarme por mi ser es preguntar por el tiempo. “El tiempo no es nada que nos llegue del exterior del mundo, sino lo que yo mismo soy”.⁷

Ahora, en tanto que seres temporales y atendiendo a la correspondencia del tiempo con el movimiento –ya que el tiempo depende de los movimientos respectivos y de las relaciones entre ellos–, el erotismo de los amantes está inevitablemente ligado al movimiento, en este caso, al movimiento de sus cuerpos que entre sí se destinan uno al otro en

⁶ Heidegger, *El concepto de tiempo*, 33-34.

⁷ Martin Heidegger, *Tiempo e historia* (Madrid: Trotta, 2009), 84.

correspondencia atípica, pues su dinámica tiene una exclusividad en la que ellos no se mueven del modo como lo hacen con cualquier otra actividad cotidiana, como en el acto de levantarse, tomar una bebida, leer un libro o dar una caminata, dado que son actividades en solitario; incluso, el movimiento del cuerpo tampoco es el mismo en los deportes, juegos o danzas, a pesar de que se mueve en relación con otro cuerpo y que está implicada cierta sincronía entre ellos. “Si cada objeto movido en el espacio tiene un tiempo propio en comparación con objetos que se mueven de otro modo, cambia también lo que se llama simultaneidad”.⁸ Pero más allá de la sincronía del movimiento en estas actividades un tanto más ordinarias, el tema en cuestión aquí es el movimiento particular del cuerpo erotizado, el cual también participa de una sincronía de movimientos rítmicos bien emparejados, pero cuya sincronía no termina en el ritmo, sino que se da una simultaneidad del tiempo propio. Lo cual quiere decir que los amantes erotizados llevan el mismo movimiento; así van, son llevados por una misma candencia que marca su vaivén, su ritmo armónico que ha de disponerse en relación al otro y nunca en sentidos contrarios u opuestos. Por eso, se puede decir que en ese momento los amantes reconocidos ontológicamente como tiempo –cuando juntos han sincronizado el movimiento de sus cuerpos, tienen el mismo *ahora siendo*– comparten el mismo tiempo y ante todo, *son en el mismo tiempo*.

Entonces somos simultáneos los unos con los otros. Como si esa palabra (*gleichzeitig*, “simultáneo”) ya no fuera justa con las posibilidades hoy en día alcanzadas, ahora se emplea en alemán la fórmula *zeitgleich*, “tiempo igual”. Por eso compartimos los instantes y lo sabemos.⁹

⁸ Rüdiger Safranski, *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir* (Barcelona: Tusquets, 2017), 168.

⁹ Safranski, *Tiempo*, 168.

Los amantes despojados de pasado y futuro mensurable, gozan de simultaneidad. Logran conquistar la distancia espacio-temporal que en principio aísla a todos, pero el erotismo se da en ese tiempo igual en el que, más que nunca, hay una acogedora bienvenida. Hay reflexiones de la física que señalan un problema con la simultaneidad, pero si éste se ilustra explicando que las estrellas que vemos en este momento en el cielo pero que ya no existen y, sin embargo, su luz sigue viajado durante millones de años a nuestro presente, a nuestra mirada, se puede decir que: “Sólo cuando llega el rayo somos simultáneos con el pasado de ese objeto, no con su presente. [...] y si una de ellas se apagara exactamente ahora, no podríamos verlo hasta millones de años después; sólo entonces ese suceso sería simultáneo para nosotros”.¹⁰ A pesar de todo, esta simultaneidad, aunque con cierto desfase temporal, se debe a las enormes distancias entre las estrellas y nosotros que las vemos. De este modo, la distancia entre los cuerpos determina la simultaneidad o la ausencia de ella.

Hablando de proximidad, no hay mayor cercanía de los cuerpos que en el erotismo, incluso la intimidad del adentro y afuera es traspasada. Rüdiger Safranski retoma nociones de la física para acercarse filosóficamente al tiempo, las cuales, también sirven en este propósito. El alemán apunta que:

Todo objeto, según el posicionamiento en el espacio y según el movimiento (en relación con otros movimientos) tiene su tiempo propio, determinado de manera espacio-temporal. En cada punto del universo, según el movimiento propio y la cercanía a masas gravitatorias, el tiempo pasa de manera distinta, más rápida o lentamente, en comparación con otros puntos. Y así queda disuelto por completo el tiempo absoluto. No hay ningún patrón absoluto para todos los sucesos.¹¹

¹⁰ Safranski, *Tiempo*, 169.

¹¹ Safranski, *Tiempo*, 167.

Cuando dos cuerpos están cerca y se mueven, no existe un estándar temporal, el tiempo absoluto se disuelve. La nueva rapidez o lentitud del tiempo erótico no fluye uniformemente de un punto a otro, apuntando siempre a una dirección mensurable a partir del primer punto de partida hacia un punto de sucesión, en la temporalidad erótica habrá saltos.

Tan pronto se mide el tiempo [...] determinamos una cantidad. Esta indicación de la cantidad reúne en una unidad los puntos del tiempo transcurridos hasta ese momento. Por así decirlo, hacemos un corte en la escala temporal, con lo cual destruimos el verdadero tiempo en su fluir y lo paralizamos. El flujo se congela, se convierte en una superficie, y sólo se puede medir como superficie. El tiempo se ha transformado en una ordenación homogénea de posiciones, en una escala, en un parámetro.¹²

La restitución de la fluidez del tiempo encuentra su asidero en el posicionamiento y movimiento de los cuerpos erotizados entre sí, aunque el mundo siga girando con el tiempo absoluto, el tiempo pasa de manera distinta, se torna musical, es eu-ritmia concertada en el cuerpo que sabe cantar a la muerte. De aquí que, en el erotismo, haya una suerte de reunión de mi ser con el del otro; confluye eso que somos, ese río de tiempo.

“Por ser tiempo y estar hecho de tiempo, el erotismo es, simultáneamente, conciencia de la muerte y tentativa de hacer del instante una eternidad”.¹³ Consciente de su muerte, el hombre abre el espacio temporal sin muros de retención, no experimenta los límites del tiempo impropio cotidiano que todo lo mide con el reloj. No importa lo que ha pasado, no importa lo que pasará; los amantes están

¹² Heidegger, *Tiempo e historia*, 26.

¹³ Joan-Carles Mèlich, *Filosofía de la finitud* (Barcelona: Herder, 2002), 170.

sumergidos en su tiempo presente. “Según Ludwig Wittgenstein, si por eternidad no se entiende una duración infinita del tiempo, sino una atemporalidad, entonces vive eternamente el que vive en el presente”.¹⁴ Los amantes viven el presente; el tiempo del erotismo, lejos del tiempo de la sucesión, ellos ausentes de pasado y futuro, sin la sucesión del reloj, experimentan una suerte de atemporalidad, una eternidad. El reloj se detiene.

[...] en la dicha del amor parece que el tiempo se detiene por unos instantes. En cualquier caso lo olvidamos, y así nos olvidamos a nosotros mismos, junto con nuestros cuidados, intereses, preocupaciones, deberes. Olvidarse a sí mismo es olvidar el tiempo, y a la inversa. Por lo demás, eso no tiene que significar una actividad contemplativa. Significa que estamos metidos por completo en el asunto o en la persona, y no en la pregunta de qué utilidad podemos extraer; y tampoco estamos fijados en un tiempo, que hayamos de rellenar o matar. Actividades que nos acaparan por completo, en las que estamos enteramente en la cosa, hacen que desaparezca el tiempo. Levantamos los ojos y nos admiramos de cuánto tiempo ha pasado.¹⁵

Cuántas veces el tiempo se borra, se deja de hacer presente y nosotros nos hacemos presentes de una manera tan distinta, acto seguido el pasado es un despojo, existe indiferente, como aquello que ya no preocupa ni ocupa, a final de cuentas, ¿qué nos importa cuánto tiempo ha pasado? Qué irrisoria se torna la hora que marcó el reloj con la primera caricia, cuando las bocas se abrieron, cuando el corazón comenzó delirante a bombear sangre, cuando el cuerpo se tornó río, montaña, y la piel en cenizas se elevó como ave fénix transformándose en carne que goza. Pero, desnudos y erotizados, no sólo la piel se muda en carne, sino que se da la metamorfosis del ego a la alteridad.

¹⁴ Rüdiger, *Tiempo*, 226.

¹⁵ Rüdiger, *Tiempo*, 228.

Si olvidamos el reloj, entonces el tiempo se detiene y si nos olvidamos a nosotros mismos, es decir, al ego, el otro avanza. Sin preguntar hacia dónde, los amantes avanzan juntos hacia la desaparición del tiempo. Acaparados por completo uno en el otro, no hay nada más, sólo ese otro. Poco a poco esa frontera que se afirma como un yo, comienza a perecer. Desnudos de mundo cotidiano nos abocamos al cuerpo del otro. Avocación que acerca y aproxima para entrar al puerto del otro para desembocar en un tiempo en común en el que el reloj y las construcciones del mundo pierden vigencia y utilidad. Vamos más ligeros sin el peso del tiempo calculador y la ligereza temporal es favorecedora de la *petite mort*, pues ella es intempestiva, llega sin disciplina de manecillas, es alborotadora, de naturaleza salvaje; pero no es subversiva temporal, porque precisamente ya está fuera de la categoría que encierra al tiempo en la puntualidad. No es que pretenda escapar del tiempo, ella ha nacido lejos, en otro lado, fuera. Aunque el erotismo es propicio a viciarse en sexualidad de la prisa (como aquel que busca llegar al orgasmo lo más pronto posible para economizar los minutos), no es éste el erotismo que nos interesa como punto de investigación ontológica; por el contrario, el erotismo de la demora es aquel que va a atender la pregunta sobre el sentido del ser a través de la exégesis temporal. Por eso queremos acercarnos al tiempo que tiene tiempo de sobra, aquel que no está medido y puede acercarse a lo eterno. “Han de ser el momento de la demora y el momento de entrega los que nos den momentáneamente el sentimiento de eternidad”.¹⁶ Los amantes en el acto erótico experimentan al tiempo como una quimera, nada real, nada que sirva, es algo roto. El orgasmo se da en la atemporalidad, en el riesgo, en la convulsión de la muerte, en el nuevo nacimiento del espasmo, en la inmortalidad del abrazo de dos seres finitos.

¹⁶ Rüdiger, *Tiempo*, 228.

En ese encuentro corpóreo los amantes ponen en juego sus vidas. Porque vivir es arriesgarse, porque la vida es un continuo riesgo, porque vivir es exponerse. Cuando se ama, cuando se ama hasta el límite uno se sabe expuesto al dolor. El amor puede vencer a la muerte, al tiempo, porque los amantes son capaces de vislumbrar en un instante amoroso la eternidad. La eternidad es la ausencia de tiempo, y es esa eternidad, esa inmortalidad, la que los amantes descubren en el momento del amor: lo infinito en lo finito. Sin poder escapar a su condición finita, el acto amoroso, el beso, el mordisco, el aliento sitúan a los amantes frente al infinito.¹⁷

Para resumir, el *Dasein* no es poseedor de un cuerpo ni del tiempo, sino que por el contrario, es corporal y temporal. Su ser le va en ello. Aunque no necesariamente es consciente del cuerpo y del tiempo que es, el erotismo se puede presentar como una posibilidad de atenderse a sí mismo en compañía del otro, cuando siente su finitud en *la petite mort*.

Referencias

Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2006.

_____. *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta, 2009.

Mèlich, Joan-Carles. *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2002.

Safranski, Rüdiger. *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*. Barcelona: Tusquets, 2017.

Thébert, Angélique. *Petite mort, philosophie de l'orgasme*. Nantes: M-editer, 2010.;

¹⁷ Mèlich, *Filosofía de la finitud*, 172.

Sobre los autores

JOSÉ MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ

mendivil61@yahoo.com.mx

Realizó sus estudios de Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Guanajuato, y de Maestría y Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor Investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Su línea de investigación es Ética y *Filosofía Política* en el Cuerpo Académico de Filosofía Social, del que es Representante. Trabaja en proyectos específicos nacionales e internacionales de investigación sobre teoría ética, filosofía política, género, justicia, vulnerabilidad y pensamiento latinoamericano. Ha publicado numerosos artículos, capítulos de libros y libros, por ejemplo: “Ética y contingencia”, “La condición humana: ética y política de la modernidad en Agnes Heller”, “Saber, poder y subjetividad” y “Universidad y bio/ética”. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

MARÍA DEL ROSARIO DIEZ DE SOLLANO GARCÍA

charo_vbv@hotmail.com

Cursa el Doctorado en Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Licenciada y Maestra en Filosofía por la Universidad Veracruzana. Temáticas abordadas a lo largo de sus investigaciones se dividen, por un lado, en David Hume: su pensamiento moral y ético, el

papel de los sentimientos y de la razón en la realización de juicios morales; el mecanismo de simpatía como un modo de comprensión sentimental y una propuesta ética desde la simpatía hacia la benevolencia. Por otro lado, en Denis Diderot: su pensamiento ético y una actualización de los conceptos de autonomía, igualdad y libertad desde una interpretación del sujeto como “agente cultural”.

MARÍA LUJÁN CHRISTIANSEN RENAUD

Mlchris_mex@hotmail.com

Profesora investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Miembro del Cuerpo Académico de Filosofía Social. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, Magister y Doctora en Filosofía de la Ciencia en el Instituto de investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado: *La arquitectura del destino. Análisis de la psicología del carácter desde una historiografía contextualista*; seis capítulos de libros arbitrados y 25 artículos en revistas internacionales arbitradas e indexadas. Ha sido Directora de varios proyectos de investigación y es Coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Guanajuato y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

ABRIL SALDAÑA TEJEDA

abrilsaldana@hotmail.com

Profesora investigadora del Departamento de Filosofía del Campus Guanajuato de la Universidad de Guanajuato. Miembro del Cuerpo Académico de Filosofía Social. Cursó la Licenciatura en Relaciones Internacionales en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM). Estudió la Maestría en

Relaciones Internacionales en la Universidad de Warwick y, con la tesis *Mujeres y trabajo doméstico pagado en México*, se doctoró en Sociología por la Universidad de Manchester (Reino Unido). Es miembro de la red INTEGRA, red temática del Conacyt de estudios sobre racismo en México, y ha trabajado en diversos proyectos de investigación en el Instituto Nacional de Salud Pública (México); la Universidad de Coventry (Reino Unido) y la University of Central England (Reino Unido). Sus temas de investigación han girado en torno al trabajo doméstico, la maternidad, la crianza, el ecofeminismo, el mestizaje y los usos del conocimiento sobre la genómica médica y de poblaciones. Uno de sus proyectos más recientes es “Genomics and Child Obesity in Mexico: the Resignification of Race, Class, Nation and Gender” que tiene un financiamiento de la Newton Fund a través de la British Academy. Su trabajo de investigación se encuentra publicado en revistas como *Biosocieties*, *Ethnic and Racial Studies* y *Women’s Studies International Forum*. Ha publicado en los libros *¡A toda madre!: una mirada multidisciplinaria a las maternidades de México* y en *Universidad y bio/ética*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

MARÍA GUADALUPE MURILLO SAUCEDO
mariaguadalupemurillo@gmail.com

Cursa el Doctorado en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Trata temas de ética, filosofía política y feminismo filosófico. Cursó la Maestría en la Universidad de Guanajuato y se tituló con la tesis *Bases filosóficas del ‘bienestar’ en Amartya Sen*. Hizo una estancia de investigación en la Universidad Jaume I y ha publicado en diferentes revistas. Realizó estudios de licenciatura en la Universidad Autónoma de Zacatecas, también tratando temas de

ética, política y bienestar, esta vez en los utilitaristas clásicos y contemporáneos.

MARÍA ARGENTINA SANDOVAL DEL CASTILLO VELASCO
antiqua.argentina@hotmail.com

Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Querétaro y Maestra en Filosofía por la Universidad de Guanajuato con la tesis *Poéticamente habita el hombre para la muerte*. Actualmente es doctorante en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Ha publicado en diferentes revistas y es miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Ha participado como ponente, asistente y organizadora en más de 25 congresos internacionales, nacionales y regionales.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretario General

Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa

Secretario Académico

Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo

CAMPUS GUANAJUATO

Rectora

Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera

Secretaria Académica

Dra. Claudia Gutiérrez Padilla

Director de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. César Federico Macías Cervantes

Director del Departamento
de Filosofía

Dr. Rodolfo Cortés del Moral

Ética, epistemología y género. Ensayos de filosofía social y política se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2019 en los talleres de Gesta Gráfica, ubicados en Nicaragua 506, col. Arbide, León, Guanajuato. El tiraje fue de 300 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Ernesto Sánchez y los autores.

A partir de nuestra experiencia como universitarios, ciudadanos, usuarios y generadores de discursos, dialogantes enfrentados a situaciones de dominio, cuerpos sexuados y vulnerables, es que nos atrevemos a ejercer la filosofía. No como un simple ejercicio académico, sino como un atreverse a pensar en los límites y a reciclar lo mejor de las tradiciones. Un pensamiento desde las fronteras, híbrido, plural, polifónico, que va y viene entre el sur y el norte buscando en las raíces no sólo las respuestas sino sobre todo las preguntas, repensando a Occidente desde Sócrates y Diderot, examinando lo que se ha entendido por naturaleza y artificio humano, indagando las faltas y los excesos de la razón, renegociando las formas del diálogo y de la argumentación, reubicando o desubicando lo femenino y lo masculino, rescatando al cuidado, diseccionando al amor; en fin, ofrecemos al público lector una antología de aquello por lo que nos esforzamos, esperando que compartan nuestras inquietudes.



Campus Guanajuato

División de Ciencias
Sociales y Humanidades
Departamento de
Filosofía

ISBN: 978-607-441-610-7

