

Cuestiones de filosofía

Revista de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Vol. 6 No. 27-2020
Tunja, Boyacá-Colombia

ISSN 0123-5095

E-ISSN 2389-9441

Cuestiones de Filosofía es una revista institucional de la Escuela de Filosofía y Humanidades, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Fundada en el año 1998, está dirigida a lectores interesados en reflexiones e investigaciones en el ámbito de la filosofía y sus relaciones con otros campos del saber. Publica artículos de investigación originales y reflexiones de carácter conceptual que indaguen sobre diferentes corrientes de pensamiento en el ámbito de la filosofía y su conexión con otras áreas. Con el objetivo de mejorar la calidad científica y editorial de la revista, los artículos son evaluados en la modalidad de doble ciego. Cuestiones de Filosofía acoge los parámetros que consagran la ley y la Universidad sobre derechos de autor.



THE *Philosopher's* INDEX



Publicación semestral

Escuela de Filosofía
Facultad de Ciencias de la Educación
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Vol. 6. N° 27, julio-diciembre de 2020.

Publicación financiada por:

Vicerrectoría de investigación y extensión
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Editor

Iván Darío Muñoz
Jorge Alberto Valcárcel Guzmán
Melissa Espitia Igua
Asistentes Editoriales

Editorial Jotamar S.A.S.
editorialjotamar@yahoo.com

Diseño

Suscripción, adquisición y Canje

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Biblioteca Central Jorge Palacios Preciado
Escuela de Filosofía
cuestiones.filosofia@uptc.edu.co
Oficina C- 325 Edificio Central,
Avenida Central del Norte 39-115 - Tunja
Tel: 57-8-7405626. Ext. 2491
https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia

Diagramación e impresión:

EDITORIAL JOTAMAR S.A.S.
Calle 57 No. 3 - 39
Tunja - Boyacá - Colombia.

ISSN 0123-5095 E – ISSN 2389-9441

Revista indizada en:

DOAJ, The Philosopher's Index; Latindex; Ebsco – Humanities Source; VLex; Sapiens Research Group.

*Cuestiones de filosofía / Escuela de Filosofía.
Facultad Ciencias de la Educación. N° 1 (1993). UPTC
Tunja, Boyacá – Colombia
Periodicidad: SEMESTRAL
ISSN: 0123- 5095 / E-ISSN 2389-9441*

- 1. Filosofía – Publicaciones Periódicas*
- 2. Humanidades – Publicaciones Periódicas.*

Aspecto físico: tamaño 17.5 x 25 papel propalibros 70 gramos a (1) tinta, (1) separador papel propalcote de 150 gramos a (1) tinta, carátula propalcote de 240 gramos en policromía plastificada al mate con parciales UV.



La revista está autorizada por una licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Editor

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre

Editor invitado

Prof. Dr. Gaetano Chiurazzi
Università degli Studi di Torino, Italia

Directivos UPTC

Rector
Oscar Ramírez

Vicerrector Académico
Manuel Humberto Restrepo Domínguez

Director Vicerrectoría de Investigación y Extensión
Enrique Vera López

Directora de Investigaciones
Zaida Zarely Ojeda Pérez

Editora en Jefe
Lida Esperanza Riscanevo Espitia

Decano Facultad Ciencias de la Educación
Julio Aldemar Gómez Castañeda

Directora CIEFED
Claudia Liliانا Sánchez Sáenz

Director Escuela de Filosofía
Patrick Durand Baquero

Comité Científico

Prof. Dr. Adriano Fabris
Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Dean Komel
University of Ljubljana, Eslovenia

Prof. Dr. Emilio Martínez Navarro
Universidad de Murcia, España

Prof. Dr. Gaetano Chiurazzi
Università degli Studi di Torino, Italia

Prof. Dr. Josep Esquirol
Universitat de Barcelona, España

Prof. Dr. Tsunafumi Takeuchi
Ryukoku University, Japón

Prof. Dr. Óscar Pulido Cortés
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Raúl Fonet Betancourt
Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, España

Prof. Dra. Remedios Ávila
Universidad de Granada, España

Prof. Dr. Stefano Bancalari
Sapienza. Università di Roma, Italia

Prof. Dr. Steven Crowell
Rice University, USA

Prof. Dra. Teresa Oñate y Zubía
UNED, España

Comité Editorial

Prof. Dr. Alberto Fragio Gistau
Universidad Autónoma Metropolitana, México

Prof. Dr. Alejandro Tomasini
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Félix García Moriyon
Universidad Autónoma de Madrid, España

Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales
UNED, España

Prof. Dr. Juan Guillermo Díaz
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dra. Marcela Lisseth Brito
Universidad Centroamericana, El Salvador

Prof. Dr. Mario Adrián Bertorello
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Prof. Dr. Miguel Gómez Mendoza
Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia

Prof. Dra. Olga Grau Duhart
Universidad de Chile

Prof. Dra. Rebeca Maldonado
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo
Universidad Estadual de Campinas, Brasil

Comité de arbitraje

ÁRBITROS EVALUADORES CUESTIONES DE FILOSOFÍA VOL. 6 N° 27

Prof. Dr. Adriano Fabris
Università di Pisa, Italia

Dr. Adrian Muñoz
Bauhaus-Universität Weimar, Alemania

Prof. Dr. Ángel Alfonso Centeno
Universidad Centroamericana, El Salvador

Prof. Dr. Ángel Xolocotzi
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Prof. Dra. Carmen Elisa Escobar María
Universidad del Norte, Colombia

Prof. Dr. Cesar Seibt
Universidade Federal do Pará, Brasil

Prof. Dr. Cesare del Mastro Puccio
Universidad del Pacífico, Perú

Prof. Dr. Dune Valle Jiménez
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

Prof. Dr. Einar Iván Monroy Gutiérrez
Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

Cand. Dra. Federica Gonzalez Luna
Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania

Prof. Dr. Fernando García Leguizamón
Instituto Superior de Formación Docente Salomé Ureña, República Dominicana

Prof. Dr. Jelson Oliveira
Pontificia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Prof. Mg. Jesús Enrique Beltrán
Universidad Central de Colombia

Prof. cand. Dr. Jesús Miguel Rodríguez
Universidad de Guanajuato, México

Cand. Dr. Nino Rosanía Maza
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Cand. Dr. Onasis Rafael Ortega Narváez
Universidad del Valle, Colombia

Cand. Dr. Osman Choque Aliaga
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Cand. Dr. Pablo Veraza Tonda
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Prof. Dr. Paulo Hahn
Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil

Prof. Dra. Rebeca Maldonado
Universidad Nacional Autónoma de México

Cand. Dr. Víctor Muriel Martín
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira
Universidade Internacional do Cuanza, Brasil

CONTENIDO

Editorial	9
<i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i>	
Editor	
Franz Overbeck. ¿Sobre la teoría y práctica de un humanismo anti-fundamentalista y anti-cristiano?	17
<i>Prof. Dr. Andreas Urs Sommer</i>	
La ética de la vida más allá del humanismo biocentrado de Hans Jonas	35
<i>Prof. Dr. Eric Pommier</i>	
Comunidad humana y Humanismo	55
<i>Prof. Mg. Marcos Elizondo</i>	
La historia de la humanidad interpretada de manera humanista	75
<i>Prof. Dr. Michele Borelli</i>	
Heideggers Denken. Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte der Philosophie	91
<i>Prof. Dr. Peter Trawny</i>	
Formación (<i>Bildung</i>) y apropiación de la tradición en tiempos tecnológicos	111
<i>Prof. Dr. Rogerio José Schuck</i>	
La orientación en los hombres. Acerca del problema de la antropología	127
<i>Prof. em. Dr. Werner Stegmaier</i>	

CONTENT

Editorial	9
<i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i>	
Editor	
Franz Overbeck: on the theory and practice of an antifundamentalist and antichristian humanism	17
<i>Prof. Dr. Andreas Urs Sommer</i>	
The ethics of life beyond bio-centred humanism of Hans Jonas	35
<i>Prof. Dr. Eric Pommier</i>	
Community human y humanism	55
<i>Prof. Dr. Marcos Elizondo</i>	
The history of humanity interpreted in a humanistic way	75
<i>Prof. Dr. Michelle Borelli</i>	
Heidegger's thinking. Remarks on the history of the reception of philosophy	91
<i>Prof. Dr. Peter Trawny</i>	
Formation (<i>Bildung</i>) and the appropriation of tradition in technological times	111
<i>Prof. Dr. José Rogério Schuck</i>	
Orientation towards individual persons. On the problem of anthropology	127
<i>Prof. Dr. Werner Stegmaier</i>	

Con este volumen de la revista *Cuestiones de Filosofía* se completa la edición de los dos números dedicados al problema del humanismo, tratado en este contexto desde diversas perspectivas con el ánimo de ofrecer al lector una amplia panorámica de la discusión contemporánea en torno a dicho concepto. En esta ocasión, con el apoyo del editor invitado, Prof. Dr. Gaetano Chiurazzi de la Università degli Studi di Torino (Italia), se ha podido reunir un selecto grupo de autores internacionales de las más altas calidades intelectuales.

El primer escrito corresponde al Prof. Dr. Andreas Urs Sommer, uno de los más reconocidos expertos en la filosofía de Friedrich Nietzsche a nivel global y director de la *Forschungsstelle “Nietzsche-Kommentar” der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* en Heidelberg y Freiburg (Alemania). El autor aborda de manera pormenorizada la perspectiva del teólogo alemán Franz Overbeck acerca del humanismo, en la que destaca su distanciamiento de la concepción tradicional de éste, así como su escepticismo ante la propuesta cristiana, a pesar de las apariencias producidas por un primer acercamiento a su pensamiento al respecto.

En su artículo “La ética de la vida más allá del humanismo biocentrado de Hans Jonas”, el Prof. Dr. Eric Pommier (Pontificia Universidad Católica de Chile) busca desvirtuar las críticas a la ética jonásiana en lo tocante a su presumible antihumanismo antropocéntrico. Ante esta concepción distanciada del verdadero objetivo del filósofo alemán, el autor resalta como fundamental en la posición de Jonas la intención de valorar por igual la vida y la naturaleza como expresiones de una ética de respeto por lo humano, para finalizar puntualizando las posibles limitaciones teóricas y prácticas del pensador germano.

Teniendo como hilo conductor de su reflexión un distanciamiento crítico ante el humanismo centrado en el sujeto, distanciamiento que encuentra asidero en la posición antagónica levinásiana respecto al carácter fundante de una subjetividad constituyente de la alteridad, el Prof. Mg. Marcos Elizondo (Universidad de la Serena y Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos CIEL) propugna por

la revalorización de la comunidad humana como alternativa ética y político-cultural –como “centro orientador” en sus propias palabras– de una postura de resistencia ante el predominio del ethos político característico de la época contemporánea.

Por su parte el Prof. Dr. Michele Borrelli, director del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel* y profesor de la Università della Calabria, propone una ética de la responsabilidad planetaria que pueda ir más allá de la ética de la emancipación devenida individualismo moderno –prevalencia del individuo sobre el interés social–, consecuencia de la ruptura de la paideía moderna con la paideía griega, denominada por el autor “humanismo de la pertenencia”. Con su propuesta, el Prof. Dr. Borrelli busca contrarrestar los efectos de la deformación de los valores modernos de autodeterminación y libertad en un humanismo técnico basado en las exigencias del mercado individualista y egoísta, en otros términos, nihilista.

El Prof. Dr. Peter Trawny, director del *Heidegger-Institut (Forschungsstelle)* de la Bergische Universität Wuppertal y editor de la obra completa de Martin Heidegger, entre otros de los muy conocidos *Cuadernos negros* del filósofo de Meßkirch, realiza una lectura del sentido de la filosofía de Heidegger, resaltando su esencia no objetual ni academicista, al moverse en una dirección que contraviene la limitación de la historia de la filosofía a la producción de obras escritas para ser acogidas exclusivamente por la tradición académico-institucional. Por el contrario, el Prof. Dr. Trawny defiende como base de la auténtica filosofía el acontecer mismo del pensar, no limitado por la simple elaboración de conceptos estables, sino determinado por la concepción del filosofar como *Nicht-Sache*. En este contexto se hace comprensible el lema heideggeriano “Caminos, no obras”.

La apropiación de la tradición y su relación con la formación, concebida como *Bildung*, y con la tecnología, es el asunto que interesa al Prof. Dr. Rogerio Schuck, quien procura señalar este vínculo teniendo como base la concepción gadameriana de los dos primeros conceptos. Es por esta razón que en el marco de la noción de ‘comprensión’ se sostiene el peso de la tradición en la formación, entendida aquella como toda configuración de sentido que transcurre incluso ya en el presente dominado por las tecnologías de la información y la comunicación (TICs). En este contexto se deduce de lo sostenido por el autor que la tradición presente ya está indisolublemente marcada por el auge de las nuevas tecnologías y su modo de dar sentido al mundo.

Finalmente tenemos el artículo del Prof. Dr. Werner Stegmaier, emérito de la Greifswald Universität (Alemania), cuya obra se convirtió en el centro de estudio de la *Hodges Foundation for Philosophical Orientation* (USA) fundada recientemente en su honor. El Prof. Dr. Stegmaier inicia su trabajo resaltando la importancia del paso histórico-filosófico de la centración teológica a la antropológica, para señalar posteriormente el giro realizado por Nietzsche, desde la filosofía, y Luhman, en el ámbito de la sociología, desde la concepción tradicional del hombre en términos de esencia, hacia su consideración como experimento en devenir y, en ese sentido, indeterminable. Con este contexto de fondo, el autor incursiona en su propuesta de una filosofía de la orientación vinculada con la teoría de sistemas del sociólogo alemán, describiendo los rasgos y los procesos fundamentales de todo proceso de orientación del cuerpo, la conciencia y la sociedad.

Este volumen está pensado como un sencillo homenaje al colega Prof. Dr. Wilson Alcides Valenzuela, quien decide hacer uso de su derecho de pensión para tomar un merecido descanso de su labor docente. Como tantas experiencias que marcan la existencia humana, el adiós tiene múltiples connotaciones, incluso aun en el caso de un único sentido cargado, por lo general, de un cierto temple de ánimo teñido por la melancolía (*μελαγχολία*). Un adiós puede estar signado, por ejemplo, por el dolor ante una pérdida irreparable o ante la partida considerada como una ausencia definitiva del horizonte de la propia vida que se niega a aceptarla. En este caso se trata del dolor propio de la lejanía parametral que permanece, no obstante, en la más íntima cercanía existencial (Rocha de la Torre, 2007): es un adiós que deja como lastre la desolación propia del recuerdo encarnado de una experiencia real o aparentemente muerta; es la experiencia de la vaciedad propia del quedar sin Dios, del nihilismo característico del a-Dios que conmueve y destruye. Es la muerte o la separación de lo amado, que en tanto pérdida no es más que una y la misma (*das Selbe*) experiencia (Kundera, 1995, p. 88).

Pero un adiós puede ser también la manifestación del paso de un lugar a otro, la metáfora del salto desde un espacio vivido hacia otro por-venir. En este caso el adiós puede ser considerado como una expresión del agradecimiento por la pérdida, por la distancia que se establece con la situación, la vivencia o la persona que afortunadamente queda atrás como un lastre que se arroja al mar. En esta acepción, el adiós ya no designa la caída en la vaciedad de lo ido que permanece encarnado para siempre como el a-diós que derrumba, sino como el olvido radical de lo infecundo, lo grotesco o lo dañino que alegra

abandonar para siempre: es el adiós agradecido del sirviente Gonsuké, símbolo del triunfo de la honestidad y de lo sacro sobre toda forma de manipulación y mentira, descrito en el magistral cuento de Ryunosuke Agutagawa “Sennin” (Bioy Casares, 1997, pp. 17-22). Es sin embargo también lo expresado, por ejemplo, en un “adiós a las armas” que abre y/o culmina un proceso de paz fructífero y duradero: en ambos casos es el alegre adiós del nunca más para siempre.

Pero un “adiós” puede significar también ‘esperanza’. Es el “adiós” de los amigos y de los “amantes” que trasgreden el tiempo (Kundera, 1992) más allá de todo límite establecido por las “convenientes” normas de la razón humana. Ya no se trata de la vacía desesperanza producida por la dolorosa consciencia del no retorno –de la vacuidad del sinsentido que se hace cuerpo–, y que Ernesto Sábado señaló tan gráficamente en obras como *El túnel* (2006a), *Sobre héroes y tumbas* (2001), y *Abbadon el exterminador* (2006b), por ejemplo, ni del olvido experimentado como agradecimiento del ‘dejar atrás’, sino de la esperanza misma (Derrida, 1998) que permanece abierta al reencuentro y al abrazo renovado en los lugares en que se ha jugado la vida y en los que, pese a toda razón, permanece incólume el alma que no envejece y que persiste, a pesar de todo, tercamente en habitar los espacios en los que la vida misma ha dejado su huella. Es este el “adiós” propicio para el amigo y colega que se despide dejando en las manos de cada uno de nosotros, de quienes lo admiramos y apreciamos, la esperanza del retorno y del abrazo renovado del ‘nunca te has ido’, del ‘aún se está aquí’ en aquellos lugares donde se ha entregado la vida. Este “adiós” es la expresión, desde el horizonte de la amistad, de las sabias palabras de Julio Cortázar, ahora dirigidas al querido colega Wilson: “Andábamos sin buscarnos, pero (andábamos) sabiendo que andábamos para encontrarnos” (1984, p. 13).

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Referencias

- Bioy Casares, A.; Borges, J. L. y Ocampo, S. (1997). *Antología de la literatura fantástica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Cortázar, J. (1984). *Rayuela*. Bogotá: La Oveja Negra.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Kundera, M. (1992). *La inmortalidad*. Barcelona: RBA Editores.
- Kundera, M. (1995). *La despedida*. Barcelona: Tusquets.
- Rocha de la Torre, A. (2007). El concepto de cercanía en Martin Heidegger. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 7, pp. 48-86.
- Sábato, E. (2006a). *El túnel*. Madrid: Cátedra.
- Sábato, E. (2001). *Sobre héroes y tumbas*. Barcelona: Seix Barral.
- Sábato, E. (2006b). *Abaddón el exterminador*. Buenos Aires: Seix Barral.



Ilusión

Autor: Johan Sebastián Pinilla

Franz Overbeck. ¿Sobre la teoría y práctica de un humanismo anti-fundamentalista y anti-cristiano?¹

Franz Overbeck: on the theory and practice of an antifundamentalist and antichristian humanism²

Andreas Urs Sommer³

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Recepción: 10 de agosto del 2020

Evaluación: 01 de septiembre del 2020

Aceptación: 20 de noviembre del 2020

¹ Una versión anterior de esta contribución fue publicada como Sommer (2003b, pp. 249-260).

² Traducción del alemán por Mikhail Krasnov, Instituto Internacional de Idiomas, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Revisión conceptual, corrección y complementos a la traducción por Alfredo Rocha de la Torre, Escuela de Filosofía, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

³ Habilitado (*facultas docendi*) en la Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. Dr. en Filosofía por la Universität Basel. Estudios de Filosofía, historia de la iglesia y del dogma, y literatura alemana en la Universität Basel, en la Georg-August-Universität Göttingen y en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Correo electrónico: andreas.urs.sommer@philosophie.uni-freiburg.de.

Resumen

Franz Overbeck, profesor de Teología en la Universidad de Basilea, amigo de Friedrich Nietzsche, desarrolló una versión muy personal del humanismo, mucho más allá de las ilusiones del humanismo tradicional orientado en el ideal de la antigüedad. El humanismo de Overbeck es un humanismo crítico y escéptico, lejos de todo humanismo dogmático. Overbeck protege al hombre ante las imposiciones de la antropología cristiana, así como ante las imposiciones de la convicción nietzscheana de un super hombre futuro de la humanidad.

Palabras clave: Franz Overbeck, Friedrich Nietzsche, humanismo, escepticismo, antifundamentalismo, anticristianismo.

Abstract

Franz Overbeck, professor of theology at the University of Basel, friend of Friedrich Nietzsche has developed a very personal version of humanism, far beyond the illusions of traditional humanism orientated towards an ideal Antiquity. Overbeck's humanism is a critical and sceptical one, far away from all humanist dogmatism. Overbeck defends Man against the impositions of Christian anthropology as well as against the impositions of the Nietzschean belief in a overhuman future of mankind.

Keywords: Franz Overbeck, Friedrich Nietzsche, humanism, scepticism, antifundamentalism, antichristianity.

En la acepción común del término, el humanismo no es precisamente algo que se haya buscado en el ámbito de los destructores del espíritu. Cuando Martin Heidegger sostiene en su *Carta sobre el humanismo (Brief über den Humanismus)* –de la cual se habla nuevamente mucho– que “todo humanismo” está basado “en una metafísica”, o se convierte en la base de ésta” –razón por la cual “todo humanismo sigue siendo metafísico⁴”– (Heidegger, 2000, p. 13), se vincula a través de este diagnóstico al programa de una superación de la metafísica y, en igual medida, del humanismo. Las ideas programáticas de un profesor de filología clásica de Basilea, que confió en una de sus libretas de apuntes de 1875, no fueron menos precisas:

Es cierto que el humanismo y la Ilustración han invocado a la antigüedad como aliada, y es por ello evidente que los oponentes al humanismo sean hostiles a la antigüedad. Pero la antigüedad del humanismo era (en este caso) mal reconocida y completamente falsificada: vista con mayor pureza, es una prueba *contra* el humanismo, contra la intachable naturaleza humana etc. Los destructores del humanismo se equivocan si también destruyen la antigüedad, pues allí tienen un fuerte aliado (Nietzsche, 1988c, p. 58).

Con su primer escrito filosófico de 1872, este cuestionable profesor no había dejado dudas de que estaba dispuesto a ofrecer una comprensión completamente diferente y nueva de la antigüedad, frente a la pulcra apariencia clasicista de la tradición formativa humanista: con *El nacimiento de la tragedia (Die Geburt der Tragödie)* Friedrich Nietzsche se convirtió en un ave de rapiña entre los corderos de aquel humanismo⁵, que creían poder confiar en una tradición ininterrumpida de valores en una antigüedad idealizada y, posiblemente, en un cristianismo igualmente idealizado⁶.

A la sombra del ave de rapiña, Nietzsche se refirió durante mucho tiempo a su amigo más leal, el profesor de teología Franz Overbeck (1837-1905), que parecía definirse a sí mismo como un íntegro “humanista cristiano”⁷ (Lesser, 1952, p. 434). El hecho de que él no se haya definido a sí mismo

⁴ La coyuntura folletinesca actual de la *Carta sobre el humanismo* proviene de Peter Sloterdijk (no hace falta mencionarlo para los lectores de hoy, pero probablemente sí para los de mañana y pasado mañana): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (1999).

⁵ Compárese Nietzsche (1988a, pp. 278ss.).

⁶ Con respecto a la fluidez de los valores, que gustosamente son negociados incluso bajo la etiqueta del humanismo, véase Sommer (2016a).

⁷ Véase también Sommer (1996, p. 41).

muestra con gran claridad no solamente la obra y la edición póstuma de Overbeck –que desde 1994 se hace ver– (Overbeck, 1994ss.)⁸, sino también que las “preguntas a la teología de hoy” planteadas por él, están inconclusas, como Karl Barth ya había advertido en 1920 (Barth, 1928, pp. 1-25; 1990, pp. 58-64). La edición, idéntica a la original, de los textos esenciales del llamado “Léxico eclesial” (Overbeck, OWN 4 y 5). (*Kirchenlexikon*) de Overbeck, su fichero inmensamente extenso, rebate el discurso del inofensivo “humanista cristiano” y, en cambio, expone a un pensador peculiarmente subversivo: a saber, un pensador que nunca permanece en un conocimiento una vez adquirido, sino que inmediatamente lo asocia con otro, lo revisa y lo “falsifica”. Se expresa aquí un estilo de pensamiento que en los escritos sobre cuestiones de la historia del cristianismo, publicados durante su vida, se hace mucho más exigente para gozar la vida en secreto aún de manera mucho más excesiva. Un estilo de pensamiento que aunque teóricamente no desprecia la calma, la opinión irrevocable y la certeza última, sin embargo simultáneamente las invalida. Aunque Overbeck se desempeñó poco como aforista, la fragmentación del pensamiento debida a la lematización alfabética genera agudeza y bordes aforísticos. La inviabilidad del proyecto que no quería en absoluto ser un proyecto, conduce a una fragmentación que debe ser enemiga de todo dogmatismo, tanto religioso como ideológico, simplemente porque no puede haber un cierre conceptual ni una certeza última en esta fragmentación. El carácter referencial y reformador del *Léxico eclesial* parece neutralizar estructuralmente un poder normativo de los orígenes. Estos tienen todavía, a lo sumo, una función heurística.

Pero precisamente el humanismo tiene que ver con tales orígenes normativos y con horizontes asegurados cuando es percibido como un fenómeno histórico del siglo XVI, y en su variante científicamente renovada del siglo XIX, así como cuando en él se percibe una cosmovisión basada en valores inquebrantables, naturales o divinamente garantizados, y en una esencia eterna del hombre. El humanismo laico podría asociarse fácilmente con el cristianismo, así como lo demostró el antepasado del humanismo histórico, Erasmo de Rotterdam. De hecho, uno podría haber esperado que Overbeck, designado por las fuerzas eclesiásticas liberales para una cátedra del Nuevo Testamento y la Historia antigua de la Iglesia en Basilea en 1870, obedeciera

⁸ A partir de ahora los escritos de Franz Overbeck serán citados de acuerdo con la edición de sus obras y póstumos (*Overbeck-Werke und Nachlass* = OWN, seguido del tomo y la página).

al “genius loci” con el que ha dado en el clavo Jules Michelet para Basilea: “*c’est Erasme*”⁹ (Gossman, 2000, p. 13; Journal, 24 agosto 1843). Karl Barth aprehendió el prototipo de teólogo basilense vinculado a estos *genius loci*:

El teólogo basilense que realmente representa este espíritu es intrínseca y fundamentalmente conservador, un hombre esencialmente tímido del *quieta non movere*, y esto se percibirá también siempre, una y otra vez, de alguna manera en él. Pero él tiene también su secreto y misterioso placer por los radicalismos y extravagancias de otros, por ejemplo, por todo tipo de entusiastas forasteros, desde David Joris hasta F. Nietzsche y Fr. Overbeck, y por esta razón los recibe con gusto en casa, aunque sea para crear un efecto de contraste. Sin embargo, al encontrarlos terriblemente interesantes, tendrá cuidado de no apropiarse de ellos. Del catolicismo, pero también de una ortodoxia demasiado estricta, está protegido por un escepticismo innato y levemente humanista, por así decirlo (Barth, 1947, p. 124).

Al principio no era previsible que la inculturación cristiano-humanista de Overbeck no funcionara en Basilea, aunque él no causó una “entusiasta” impresión cuando fue designado, sino que apareció como un erudito basado en el liberalismo teológico tradicional. Inicialmente la emoción vino de Nietzsche, cuyo *Nacimiento de la tragedia* Overbeck, en retrospectiva, sintió como una “lección” esencial en el camino de la vida (Overbeck, OWN 1, p. 269). Esta “lección” le ordenó abandonar en 1873 las cámaras secretas de la erudición, para no solamente lanzar con su *Christlichkeit unserer heutigen Theologie* un “guión gemelo” a la *Primera consideración intempestiva* de Nietzsche contra David Friedrich Strauss, sino también sobre todo para cuestionar la base aparentemente tan firme de la teología contemporánea, independientemente de si es “liberal” o “apologética”¹⁰. En su breve folleto, Overbeck elabora las características decididamente escatológicas y volátiles del cristianismo original. Su “visión de la vida” es incompatible con el mundo moderno. Por otro lado, desde su inicio la teología había aspirado la secularización del cristianismo y, en su forma moderna, es un producto puro de la secularización. De esta manera la teología apologética conservó la cáscara, pero no el núcleo del cristianismo, y la teología liberal ninguno de los dos.

⁹ En su libro, Gossman pinta una imagen grandiosa de los efectos tardíos de este *genius loci* de Basilea.

¹⁰ Para la prehistoria del *cristianismo*, véase el excelente estudio de Peter (1992). Para la temprana “*Waffengenossenschaft*” con Nietzsche confróntese Sommer (1997).

Al fin y al cabo, en la primera edición de su *Cristianismo (Christlichkeit)*, el diagnosticador de la decadencia (*Verfallsdiagnostiker*) aún diseña una “teología crítica” considerada como una fiduciaria neutral de un cristianismo puro, aunque pronto tuvo que admitir que tal proyecto estaba sobre pies de barro, y que para el presente la sustancia de lo cristiano se había perdido irreparablemente. Overbeck no se muestra dispuesto, como el joven Nietzsche, a predicar una restauración de los orígenes normativos: estos orígenes normativos son irrepetibles en todos sus aspectos. Se podría decir que el enfoque de Overbeck, por mucho que utilice los orígenes del cristianismo como una medida normativa para rechazar las teologías modernas que dependen de ellos, es básicamente *antifundamentalista* en la medida en que no existen fundamentos pasados, firmes e inamovibles que determinen nuestros actuales ‘ser y deber’. En contraste con esto, un recurso “fundamentalista” originario define al humanismo como un fenómeno de la época y también como una cosmovisión burguesa culta.

Antes de entrar en esta problemática, es importante llamar la atención acerca del hecho de que en su *Christlichkeit* Overbeck elimina la ilusión de que el cristianismo haya sido siempre el verdadero guardián y portador de las ideas humanistas:

La religión cristiana ha disfrutado siempre el “placer” de lo humano solo en forma de compasión, y en este sentido, en particular, solo en la humanidad de su Cristo, siempre que ésta fuese considerada necesaria para el propósito de la salvación, aunque en caso contrario ha tratado de olvidar a esta humanidad en todos los sentidos (OWN 1, pp. 209s)¹¹.

Lo que en el cristianismo (*Christlichkeit*) permanece aún como algo teórico, lo ejemplifica Overbeck dos años después en sus *Estudios de historia de la iglesia antigua (Studien zur Geschichte der alten Kirche)*, que tratan acerca de en qué medida la iglesia antigua intervenía a favor de la abolición de la *esclavitud*. Hasta ahora se han hecho públicas “opiniones al respecto”, “dadas, por lo general, por teólogos cristianos que opinan a este respecto, aunque se puede pensar que más bien se escucha hablar a zoroastristas [adoradores del fuego: *Feueranbeter*]” (Overbeck, OWN 2, p. 145). Un análisis más detallado muestra que, contra todo tipo de fábulas, los abogados de la iglesia habían sido

¹¹ Un eco tardío y agudo resuena en la burla de las “bendiciones humanitarias del cristianismo” en la última parte del *Anticristo* de Nietzsche (1988b, 1988, p. 252). Cfr. Sommer (2000a, pp. 648-650).

indiferentes ante la esclavitud e incluso enfatizaban los beneficios sociales de ésta. Según Overbeck esta forma cristiana de tratar con los esclavos no puede ser considerada una “actitud humanitaria”, por más que la teología moderna quisiera que así fuera.

Aunque el monacato, como un fenómeno aislado dentro de la iglesia, despidió la esclavitud a la par con el pensamiento de la propiedad, es en sí mismo “un obvio ejemplo de cuán lejos estaba la antigua iglesia del pensamiento del ‘derecho de autodeterminación del individuo’, lo que llevó a la abolición política de la esclavitud” (p. 189). Por el contrario, hay que hablar de una “indiferencia fundamental de la iglesia ante la igualdad política de las personas” (p. 189):

La iglesia no despertó nuevas fuerzas a ese Estado [el Imperio romano] pero si lo privó de muchas de ellas, lo protegió en todas sus instituciones y no tuvo ningún tipo de interés en sacudirlas o al menos cuestionarlas, desde el momento en que ella percibió en él los baluartes de su propio poder. Entretanto la iglesia nunca ha podido tampoco revelar ningún plan de reforma política que hubiera tenido particularmente respecto a la esclavitud. La iglesia, especialmente cuanto estaba unida con el Estado, pudo por mucho llegar a combatir los esfuerzos de emancipación (abolición de esclavitud) que nunca favoreció, y defender una institución que nunca había combatido (p. 200)¹².

Tal afirmación socava la seguridad del cristianismo moderno en sí mismo, que cree que tiene una prerrogativa especial en la humanidad y una inclinación especial hacia ella, pues incluso considera a toda la humanidad como un resultado de sí mismo.

Se puede realmente leer de los teólogos que el “principio de humanidad” tiene sus raíces en la iglesia cristiana, y si esas disposiciones más leves de la ley romana no se basan en la “imitación consciente del comportamiento cristiano”, entonces “las ideas de humanidad [*Humanität und Menschlichkeit*] son tan imponentes y convincentes que una vez pronunciadas, no podrían permanecer sin eco alguno”. ¿Pero realmente no se ha oído hablar nunca de estas ideas en el mundo antes del cristianismo? Si no se supiera en qué máquina de palabras puede convertir la dogmática a un ser humano, ¿qué debería imaginarse uno de la propia humanidad de los escritores, que son

¹² Por cierto, William Edward Hartpole Lecky y Jacob Burckhardt argumentan de manera similar. Confróntese Sommer (2000a, pp. 422 y 618).

capaces de llegar a la idea escandalosa de que la voz de la humanidad todavía no se ha hecho pública hasta la aparición del cristianismo entre la gente? (p. 156)¹³.

Por supuesto, Overbeck no quiere levantar su dedo moral acusador y poner a la Iglesia antigua (*die Alte Kirche*) bajo una sospecha general y ahistórica de inhumanidad. Lo que importa a este analista implacable es *la discontinuidad fundamental entre lo moderno y lo antiguo*, entre la iglesia antigua y el llamado cristianismo moderno. El cristianismo mismo es entendido como un fenómeno completamente antiguo, deducible de la investigación histórica, pero del que no podemos apropiarnos con fines prácticos. La antigüedad y el presente se convierten en medidas inconmensurables:

Para hacer totalmente clara la relación familiar del cristianismo y el mundo antiguo, al ver en este punto [en la cuestión de la esclavitud] las recientes opiniones de los estudiosos, casi podemos observar que con la desaparición de una pieza de la antigüedad de nuestras vidas, el cristianismo también ha perdido algo de comprensibilidad para nosotros (p. 144).

En vista de la brecha insuperable entre la Iglesia antigua y el cristianismo moderno, y la brecha posiblemente aún más grande entre la Iglesia antigua, casi completamente secularizada, y el cristianismo primitivo, es para Overbeck una tarea desesperanzada querer fundar una visión del mundo y de la vida intelectualmente honesta en el presente, (completamente) sobre las ruinas de las visiones de mundo y de la vida cristiana antigua. El tratamiento de la esclavitud por parte de Overbeck tiene como objetivo una legitimación de la Ilustración y de la humanidad, sin ayuda de la moral o de las creencias cristianas. Para él es determinante defender la legitimidad del cristianismo posterior de la edad moderna contra, según su opinión, los apetitos despiadados y omnipresentes de la teología moderna de anexión y usurpación, que considera que puede asimilar incluso a su opuesto¹⁴.

En la medida en que hemos seguido sus formas de pensar, Overbeck se ha descubierto al menos, así como Nietzsche, como un emprendedor de

¹³ La cita proviene de Luthardt (1873, p. 183).

¹⁴ Por ejemplo, Nietzsche. Cfr. Overbeck (OWN 7/2, pp. 195-199 y 251-254). Además, Sommer (2000a, pp. 25s.), pero también Schopenhauer, cuya preocupación puramente filosófica y secular es defendida por Overbeck contra los profesores de filosofía teologizados. Cfr. Sommer (2000b, pp. 192-206), así como aquellos extractos impresos del Léxico eclesial de Overbeck no incluidos en OWN (Sommer, 1997, pp. 140-145 y 147).

demoliciones, como un ave de rapiña con piel de oveja, es decir, de teólogo, que con su tesis de la inconmensurabilidad enfatiza aún más radicalmente que el Nietzsche temprano –quien en *El nacimiento de la tragedia* había reemplazado la normatividad de la época clásica griega por una normatividad de la época arcaica griega– la imposibilidad de referirse a los orígenes normativos en el pasado lejano¹⁵. Overbeck se convierte en el verdadero teórico de la discontinuidad¹⁶, como es evidente, por ejemplo, en su ensayo pionero *Sobre los inicios de la literatura patrística* [*Über die Anfänge der patristischen Literatur*] de 1882, que constata la ruptura insuperable, incluso para los contemporáneos del siglo II, entre la “literatura primitiva” cristiana y la que vino luego con los escritos de los padres de la iglesia, que fueron adaptados a los intereses públicos del “mundo”¹⁷. Si ni incluso los padres de la iglesia pudieron comprender el cristianismo apostólico que estaba tan claro para ellos, cuánto menos nosotros, los hombres modernos, podemos obtener un conocimiento histórico, pero no un saber que nos oriente.

La historia se presenta, de esta manera, como un proceso de permanente reinterpretación y mala interpretación de orígenes mal entendidos: las continuidades afirmadas en retrospectiva son, de hecho, analizándolas con mayor precisión, rupturas, sobreescrituras, arreglos¹⁸. Cualquiera que establezca de una manera absoluta y normativa algunos orígenes contingentes, algunas indestructibilidades, solo pone de manifiesto su impotencia intelectual. Lo que Overbeck demuestra en sus tratados *Sobre la historia del canon* (*Zur Geschichte des Kanons*) de 1880, sobre la canonización de obras escritas, a saber, que “la naturaleza de toda canonización [es] hacer que sus objetos sean irreconocibles” (OWN 2, p. 393; OWN 5, pp. 65s.), puede aplicarse fácilmente a la normatividad canónica del pasado en general. Con esto, sin embargo, Overbeck está igualmente desprestigiado para el neohumanismo solícito de su época, que cree que puede reemplazar las normas cristianas por normas paganas antiguas, así como para el arcaísmo severo del Nietzsche temprano. Parece que no se puede hablar seriamente del “humanista cristiano” ni, en general, de Overbeck el humanista.

¹⁵ Véase detalladamente Cancik (2000) y Schmidt (2012).

¹⁶ Compárese también Peter (1976ss., pp. 563-568), así como Sommer (2016b, pp. 847-859).

¹⁷ Esta concepción se diferencia aún más en estudios posteriores de Overbeck sobre Eusebio von Cesarea y su “invención” de la historiografía de la iglesia. Cfr. Overbeck (1892). De igual manera se puede ejemplificar mediante Agustín. Obsérvese también Sommer (1998b, pp. 125-150).

¹⁸ Difícilmente se equivocará si sospecha en este concepto de Overbeck una fuente de inspiración, obviamente sobreescrita como un palimpsesto. Para el concepto de genealogía de Nietzsche véase más detalladamente Sommer (2003).

No obstante, en los apuntes de las obras póstumas de Overbeck aparece un defensor de la causa del hombre, con todo lo contingente que afecte esta causa. Cuando Overbeck confiesa en sus apuntes autobiográficos que él habría estado “mejor en el siglo XVIII y en su despertar de la humanidad, en su sentimentalismo y en la alienación profunda del cristianismo relacionada con esto” (Overbeck, 1941, p. 167), permite entonces reconocer su afinidad tanto con una Ilustración libre de reliquias teológicas como con la idea de humanidad de esta época, mientras que su interés en el humanismo cristiano al estilo de Erasmus era muy limitado y puramente histórico (Overbeck, OWN 4, pp. 324s.; OWN 5, pp. 555s.).

Pero sería un error suponer que Overbeck era un ingenuo y ferviente defensor del “ideal de la humanidad” del siglo XVIII, ya que aquí también está presente el escepticismo marcado históricamente. Esto es evidenciado en su artículo reservado acerca del tema, escrito a fines de mayo de 1905, un mes antes de su muerte, en el que se ocupa mucho más detalladamente de la desafortunada historia de este “ideal de la humanidad” que de su contenido real: “insensatez e indomabilidad de los franceses (...) interrumpieron el desarrollo del ideal entre la gente” (Overbeck, OWN 4, p. 1). Aunque Overbeck ciertamente reconoce los logros del racionalismo de la Ilustración con respecto a la emancipación del contexto tradicional cristiano, critica sin embargo la imperfección de esta emancipación debido a su carencia de sentido histórico, de tal manera que aún resta mucho por hacer:

El racionalismo del siglo XVIII destruyó desde los cimientos nuestra paz con el cristianismo, a no ser que eso ya hubiera sucedido a través de la división de la iglesia en el siglo XVI. Y si (el racionalismo) careció, sobre todo, de una mayor clarividencia histórica para perturbar esta paz [sic] aún de una manera más profunda, los avances realizados por el siglo XX en el área del conocimiento histórico solo han podido permitir que este siglo apague por completo nuestra fe, que se extinga desde sus raíces o que la arruine definitivamente. ¿O los teólogos modernos creen seriamente hacernos esperar más con su absurda ilusión de que la mejor garantía para la continuación del cristianismo está en su infinita capacidad de transformarse?¹⁹ (Overbeck, OWN 5, p. 271).

¹⁹ Véase también la traducción proporcionada por Ida, la esposa de Franz Overbeck, y sugerida por Nietzsche: Charles-Augustin Sainte-Beuve. *Menschen des XVIII. Jahrhunderts*. Traducido por Ida Overbeck, iniciado por Friedrich Nietzsche. Con apuntes recién descubiertos de Ida Overbeck, reeditado por Sommer (2014).

Sin embargo, antes de tratar de desenmascarar a Overbeck como un firme defensor del ideograma del progreso del *Gründerzeit*²⁰ y de los cuentos de hadas lineales de la emancipación, se deberían mirar mejor sus apuntes sobre el tema de la filosofía histórica, que revelan una actitud totalmente escéptica: “El curso de la historia no es una constante degeneración ni un progreso permanente, sino que es un entrelazamiento de ambos” (Overbeck, OWN 4, p. 373). Ya la pregunta por el sentido de la misma historia cae fácilmente en sospecha de teología: “Pero entre todas las preguntas que la ciencia se hace acerca de la vida, realmente no puede haber casi ninguna otra en la que el imprescindible distanciamiento de todos los elementos teológicos llevado a cabo desde la Ilustración fuera de los límites de la ciencia, pueda ser más difícil que la del significado de la historia. Los descendientes de los Ilustrados ya no pueden tolerar el más mínimo aroma de teología” (p. 384). Finalmente, la pregunta incierta se vuelve problemática:

Preguntar sobre el sentido de la historia es un mal hábito que se ha adoptado a lo largo del período en el que el pensamiento humano estaba bajo el hechizo del cristianismo y aún no estaba “iluminado” (“*aufgeklärt*”) a este respecto. La Ilustración todavía es demasiado joven para que el hábito sea completamente abandonado²¹ (p. 383).

La Ilustración no es, por tanto, nada dado de por sí, nada que pueda establecerse de manera absoluta como un origen normativo al que luego habría que hacer referencia de manera servil. La Ilustración es más bien un proyecto que espera continuar de muchas maneras diferentes, especialmente cuando se trata de la superación de reservas de la tradición que siguen rondando en la cabeza. Pero Overbeck se niega a seguir también un futurismo irreflexivo (y menos la promesa vana de otro mundo, que en el cristianismo acompaña este futurismo), así como también una referencia dogmática a una especie de pasado canónico, sin que nosotros a través de la negación de semejante

²⁰ Etapa económica del siglo XIX en Alemania y Austria, antes de la gran crisis económica de 1873. Nota del traductor.

²¹ Al fin y al cabo, Overbeck admite en el lema “La revelación como una educación de la raza humana” [„Offenbarung als Erziehung des Menschengeschlechts”] haber puesto la “piedra angular de la humanización sistemática de la religión” a la comprensión de la revelación pedagógica y teológico-histórica del “racionalismo moderno” (OWN 5, p. 197), que pone la teología en una base completamente nueva, “al ser reducida a la medida del hombre” (pp. 197s.).

referencia dogmática dejemos de ser “seres históricos” –un hecho que el racionalismo ilustrado, por su parte, ha preferido suprimir²².

Nuestra vida no es suficiente para que nos deje aprender todo lo que ella nos da para aprender. Esa es al menos la sabiduría del cristianismo: la conclusión de nuestra lección solo la podemos recibir en el futuro, más allá de nosotros mismos, y solo tenemos que esperar este futuro, para mientras tanto darnos por satisfechos con lo que el cristianismo nos ha permitido sospechar en esta conclusión. Pero *esta* sabiduría es imposible e impracticable para nosotros los seres humanos, porque contradice los presupuestos básicos bajo los cuales llegamos a la vida y acto seguido también sabemos algo sobre nosotros. Nunca hemos estado tan cerca de una solución más aceptable al enigma que enfrentamos, como en la era del racionalismo, cuando este floreció en los siglos XVIII y XIX y nos distanció de lo más profundo de toda la historia, dejándonos reconocer solo nuestro presente y, por el contrario, haciendo que todo el pasado y el futuro salieran de nuestras mentes²³ (Overbeck, OWN 5, pp. 269s.).

El propio racionalismo de Overbeck, a favor del cual se declara ocasional y enfáticamente (p. 268)²⁴, quiere por el contrario y de manera decidida, tomar en cuenta el ‘pasado’ “al que estamos atados con no menos cadenas de hierro que a nuestro presente” (p. 270)²⁵, no como una dimensión normativa, sino como algo que nos define y no se deja llevar por el sueño racionalista. El racionalismo en el sentido de Overbeck es humanismo, en la medida en que toma en consideración la composición real e históricamente determinada del hombre y no lo extrapola a un ser eterno, a una naturaleza humana estructurada de una vez para siempre. En la terminología de Overbeck, esto significa también un realismo, es decir, “el intento humano de comprender el mundo dentro de las dimensiones de dicho intento conocidas entre los hombres, y

²² Compárese el Lema “Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Allgemeines“ (Overbeck, OWN 5, p. 270).

²³ Compárese también la declaración crítica de Overbeck sobre Nietzsche: “El nuevo cultivo de la humanidad que él emprendió, solo puede llevarse a cabo bajo el signo de la desesperación: Nietzsche prueba esto insistentemente con la idea de identificarse con el superhombre y la implementación práctica que él le otorgó en su vida. Él, entre otras cosas, ha llegado con esto igual de lejos que la teología moderna con su apología del cristianismo, es decir, *esperar* una prueba de su teoría, en el sentido más estricto, *solo del futuro*, ya que su propio presente no la puede aportar” (OWN 7/2, p. 201).

²⁴ Véase el Lema „Rationalismus (Allgemeines)“: “yo como racionalista”.

²⁵ Cfr. Lema „Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Allgemeines“.

que de esta manera éste es un poder que no se supera tan fácilmente en las condiciones dadas de la existencia de nosotros los hombres (...). Todo aquello por lo que el racionalismo realista debe velar es por mantener la cabeza bien arriba y, en su buen camino, no dejarse llevar solamente contra el idealismo a un tonto fanatismo” (p. 272)²⁶. El realismo racionalista con el que Overbeck coquetea, tampoco debería, evidentemente, volverse dogmático, aunque tampoco es, por principio, inmune a volverse fanático.

El lema es, por tanto, mantener la medida humana, aunque humano indique aquí solamente que el hombre en su finitud está condenado a seguir siendo un ser limitado e imperfecto y, en consecuencia, está bien asesorado para no establecer una validez definitiva. Overbeck ve en el *memento mori* la gran y fascinante fuerza del cristianismo, aunque no desee que un afecto exclusivamente cristiano, “dirigir nuestra atención” hacia la muerte, “devalúe el resto de la vida y, por ende, suceda a costa de la vida. Porque existe un *memento mori* que solo beneficia nuestra vida humana”, es decir, que el *memento mori* debe beneficiar la vida humana, sin prestar tanta atención a la muerte (p. 604)²⁷.

Tenemos aquí *in nuce* ante nosotros lo que, con cierta libertad del término, podría ser denominado *el humanismo escéptico* de Overbeck: desde el punto de vista sistemático, en la medida en que Overbeck se orienta al hombre concreto y a sus necesidades; desde el punto de vista histórico en la medida en que él se apoya en la sabiduría del viejo, pero sin repetirla automáticamente solo porque existe una sabiduría tal, sino porque la adapta, la integra a nuevos contextos y la transforma. Por lo tanto, completamente opuesto al cristianismo: “En lugar de tratar de consolarnos a toda costa en relación a la muerte, tratemos ante todo lo más honestamente posible de encontrarnos en ella y mirar más de lo que ella puede llegar a ser para nosotros en *nuestra esfera*, en lugar de mirar lo que la muerte misma destruye. Es mejor que nos proteja de las ilusiones a las que de todos modos estamos expuestos tan continuamente, que nos deje caminar con una ilusión nueva y más grande”²⁸ (pp. 604s.). La nota al pie de página indica lo que la muerte “puede ser” para nosotros: “Por ejemplo, también un acicate en todo lo que hacemos” (p. 605).

²⁶ Cfr. Lema „Realismus moderner (Allgemeines)“.

²⁷ Cfr. Lema „Tod (Vermischtes)“. Véase también Sommer (1997, p. 120).

²⁸ Cfr. Lema „Tod (Vermischtes)“.

De esta manera, el desapego del predominio del pasado se puede sentir como una gran liberación²⁹. Para nuestra orientación en la vida podemos referirnos a motivos individuales, enfoques e ideas del pasado, pero no de manera servil, sino ecléctica, conscientes de que nuestra propia libertad nos hace escépticos ante todas las pretensiones de la metafísica, la religión e incluso la moral³⁰. Siempre se requiere de la capacidad de diferenciar y criticar, que no se aferra a los juicios tradicionales³¹. Estas son las capacidades que deberían haberle sugerido a Thomas Mann para que diera a su narrador Serenus Zeitblom, en el *Doctor Fausto*, algunos rasgos de Overbeck, sobre todo la visión sin ilusiones de los eventos de auto-mitologización en los cuales el héroe de la novela, Leverkühn, igual que el amigo de Overbeck (Nietzsche), eran maestros³². En el diagnóstico de Overbeck, el individuo moderno está entregado radicalmente a su suerte, ha dado un paso atrás en su capacidad de orientarse a sí mismo. No hay más humanismos alegres y contemplativos en los cuales apoyarse. Pero es precisamente la contingencia a la que estamos expuestos la que nos invita a seleccionar de todo lo transmitido aquello que es beneficioso para nosotros. De esta manera, en Overbeck, analógicamente a la moral por disposición [*morale par provision*] de Descartes, en la tercera parte de *Discurso del método* [*Discours de la méthode*], se podría hablar de un humanismo por disposición [*humanisme par provision*].

²⁹ Analógicamente es la “urgencia por la libertad y todo lo que” el siglo XIX “hizo por la humanidad” por lo que Overbeck “arde” (Overbeck, 1941, p. 152). Compárese Gossman (2000, p. 420).

³⁰ “La moral y la moralidad son generalmente consideradas como la garantía más segura de todo crecimiento y progreso en la humanidad. Nada es más problemático que esta creencia y solo puede mantenerse con un grano de sal (*cum grano salis*: uno debe aplicar una capa de sano escepticismo a una determinada afirmación. Nota del traductor) y puede distinguirse de la superstición más tonta”. Lema „Moral und Moralität. Allgemeines“ (OWN 5, p. 174).

³¹ Compárese, en el contexto genuinamente humanista, por ejemplo, también el lema “Heidenthum (griechisch-römisches) Moral und Religion“. “Me gustaría ver esto como el hermoso ‘estándar’ que hizo el paganismo, con el que dio lo mejor de sí, que mantuvo la religión y la moral en su separación original” (OWN 4, p. 595).

³² Véase Sommer (1998a, pp. 61-71; 1996, pp. 38-49). El punto de vista de Overbeck sobre la teatralidad de Nietzsche es característico: “Nietzsche, sin embargo, se desarrolló muy ‘teatralmente’. Jugando consigo mismo, sacó un bastidor tras otro de su depósito de decoraciones hasta que el espectáculo completo estuviera allí (...) Quién estaba cerca de él como yo, pudo ‘experimentarlo’, pero eso no fue fácil, y yo mismo como espectador del espectáculo a veces he sido desviado y estrellado”. Lema „Nietzsche (Friedr.) Allgemeines“ (OWN 7/2, p. 29).

Referencias

- Barth, K. (1928). Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie (1920). *Die Theologie und die Kirche*. Gesammelte Vorträge 2 (pp. 1-25). München: Kaiser.
- Barth, K. (1947). *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, K. (1990). Immer noch unerledigte Anfragen (1922). *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*. Gesamtausgabe 3 (pp. 58-64). Zürich: Theologischer Verlag.
- Brändle, R. und Stegemann, E. W. (Hrsg.). (1988). *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*. München: Kaiser.
- Cancik, H. (2000). *Nietzsches Antike. Vorlesung*. Stuttgart / Weimar: Metzler.
- Gossman, L. (2000). *Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (2000). *Über den Humanismus*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Lesser, J. (1952). *Thomas Mann in der Epoche seiner Vollendung*. Zürich: Artemis.
- Luthardt, C. E. (1873). *Apologetische Vorträge über die Moral des Christenthums*. Leipzig: Dörffling und Franke.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Colli G. y Montinari, M. (Hrsg.). München / Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988a). *Zur Genealogie der Moral (KSA 5)*. Kritische Studien Ausgabe. Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.). (pp. 245-412). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988b). *Der Antichrist (KSA 6)*. Kritische Studien Ausgabe. Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.). (pp. 165-254). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988c). *Nachgelassene Fragmente 1875-1879 (KSA 8)*. Kritische Studien Ausgabe. Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter.

- Nietzsche, F. (2016). *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*. Berlin: Holzinger.
- Overbeck, F. (1892). *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*. Programm der Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel: Reinhardt.
- Overbeck, F. (1941). *Selbstbekenntnisse*. Basilea: Schwabe.
- Overbeck, F. (1994ff.). *Overbeck-Werke und Nachlass* (OWN). Brändle, R.; Stegemann E. W.; Peter, N.; Reibnitz. v. B et al. (Hrsg.). Stuttgart / Weimar: Metzler.
- Overbeck, F. (1999). Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde“. Reibnitz. v. B. und Stauffacher, M. (Hrsg.). *Werke und Nachlass. Band 7/2* (pp. 195-199; pp. 251-254). Berlin: Springer Verlag.
- Peter, N. (1976). Overbeck, Franz Camille (1837-1905). Krause, G., Müller, G. (Hrsg.). *Theologische Realenzyklopädie*. (Vol 25, pp. 563-568). Berlin: Walter de Gruyter.
- Peter, N. (1992). *Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“*. Stuttgart / Weimar: Metzler.
- Sainte-Beuve, C. A. und Sommer, A. U. (Hrsg.). (2014). *Menschen des XVIII. Jahrhunderts*. Berlin: Die andere Bibliothek.
- Schmidt, J. (2012). *Kommentar zu Nietzsches. Die Geburt der Tragödie. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. (Bd. 1/1). *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (Hrsg.). Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Sloterdijk, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sommer, A. U. (1996). Thomas Mann und Franz Overbeck. *Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre*, 46 (1), pp. 32-55.
- Sommer, A. U. (1997). *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*. Berlin: Akademie Verlag.

- Sommer, A. U. (1998a). Der mythoskritische „Erasmusblick“. *Doktor Faustus, Nietzsche und die Theologen. Thomas Mann Jahrbuch*, 11 (1), pp. 61-71.
- Sommer, A. U. (1998b). Augustinus bei Franz Overbeck. Ein Rekonstruktionsversuch. *Theologische Zeitschrift*, 54 (2), pp. 125-150.
- Sommer, A. U. (2000a). *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist". Ein philosophisch historischer Kommentar*. Basilea: Schwabe.
- Sommer, A. U. (2000b). Weltentsagung, Skepsis und Modernitätskritik: Arthur Schopenhauer und Franz Overbeck. *Philosophisches Jahrbuch*, 107 (1), pp. 192-206.
- Sommer, A. U. (2003a). On the Genealogy of the Genealogical Method. Nietzsche, Overbeck and the Search for Origins. *Arion. Journal for Classic Studies and the Humanities*, 46 (79), pp. 87-103.
- Sommer, A. U. (2003b). Franz Overbeck – ein skeptischer Humanist? Faber, R. (Hrsg.). *Streit um den Humanismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Sommer, A. U. (2016a). *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*. Stuttgart: Metzler.
- Sommer, A. U. und Wischmeyer, O. (Hrsg.). (2016b). Franz Overbeck, „Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie“ (1871). *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart* (pp. 847-859). Berlin / Boston: Walter de Gruyter.

La ética de la vida más allá del humanismo biocentrado de Hans Jonas¹

*The Ethics of Life Beyond Bio-centred Humanism of
Hans Jonas²*

Eric Pommier³

Pontificia Universidad Católica de Chile

Recepción: 10 de octubre del 2020

Evaluación: 05 de noviembre del 2020

Aceptación: 20 de noviembre del 2020

-
- 1 Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto de post-doctorado de la Conicyt n° 3130574.
 - 2 Parte de este escrito se encuentra en la versión francesa: La responsabilité de la vie: l'autonomie dans la vulnérabilité (Pommier, 2014, pp. 163-179).
 - 3 Profesor «agrégé» y Dr. por la Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Profesor asociado y director de investigación del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
Correo electrónico: epommier@uc.cl

Resumen

Sostendré, en primer lugar, que tanto la acusación de antropocentrismo como la de anti humanismo formuladas contra la filosofía de Hans Jonas, y que se oponen entre sí, no tienen legitimidad. Ellas suponen una visión abstracta de la existencia humana. Indicaré, por tanto, en un segundo momento, que Jonas funda su ética sobre una ontología de la vida biocentrada, con el fin de destacar el valor superior de la humanidad y de señalar que este valor es compatible con un discurso de respeto a la vida y a la naturaleza. No obstante, pondré el énfasis, en tercer lugar, sobre las verdaderas dificultades que Jonas encuentra en su filosofía. Efectivamente, en primer lugar, no piensa la relación entre los seres vivos y, por tanto, no logra desarrollar una ética ambiental. En segunda instancia, no articula plenamente su ética formal con su ética médica. Esa es la razón por la cual deseo indicar cómo es posible superar estos límites con el fin de abrir la vía a una ética de la vida realmente compatible con el humanismo.

Palabras clave: ética, Callicott, humanismo, Jonas, vida.

Abstract

I will argue, first, that both the charges of anthropocentrism and anti-humanism made against the philosophy of Hans Jonas have no legitimacy. They represent an abstract vision of human existence. Therefore, I will indicate, in a second moment, that Hans Jonas founds his ethics on a biocentric ontology of life in order to highlight the superior value of humanity and to show that this value is compatible with a discourse of respect for life and nature. However, I will emphasize, thirdly, the real difficulties that Jonas encounters. Indeed, in the first place, he does not think about the relationship between living beings and, therefore, he fails to develop an environmental ethic. Second, he does not fully articulate his formal ethics with his medical ethics. That is the reason why I wish to indicate how it is possible to overcome these limits in order to open the way to an ethics of life that is truly compatible with humanism.

Keywords: ethics, Callicott, humanism, Jonas, life.

Introducción

La ética de Hans Jonas es presentada, en primer lugar, directa o indirectamente⁴, como potencialmente peligrosa en la medida en que ella podría justificar un discurso anti-humanista (Apel, 1988; Foessel, 2012, pp. 205-209). Al poner la vida en el primer plano de la reflexión moral, el filósofo alemán correría el riesgo de reducir la humanidad –que se “define” por su razón práctica, por su razón argumentativa o por su apertura al mundo⁵– a su vida biológica. En lugar de asignar un valor a la humanidad, Jonas lo otorgaría a la especie humana y esto significaría una regresión moral. Por otro lado, esta ética es vista como demasiado antropocéntrica o raiocéntrica, ya sea porque no concede importancia a los ecosistemas –de ahí que no pueda servir para definir una ética ambiental, contrariamente al deseo del mismo Jonas– o porque su prolongación en el campo médico toma la forma de una moral “personalista” (Becchi, 2002, pp. 155-182): eso quiere decir que ella no enfatiza en la vulnerabilidad de la vida (del enfermo) y que permanece dependiente del concepto tradicional de autonomía, propio de la filosofía práctica de Kant.

Sostendré, en primer lugar, que estos dos puntos de vista que se oponen entre sí, no tienen sin embargo legitimidad, pues suponen una visión abstracta de la existencia humana. Indicaré, por lo tanto, en un segundo momento, que Hans Jonas funda su ética sobre una ontología de la vida biocentrada, con el fin de destacar el valor superior de la humanidad y de mostrar que este valor es compatible con un discurso de respeto a la vida y a la naturaleza. No obstante, pondré el énfasis, en tercer lugar, sobre las verdaderas dificultades que Jonas encuentra. Efectivamente, en primer lugar, él no piensa la relación entre los seres vivos y, por tanto, no consigue desarrollar una ética ambiental. En segunda instancia, no articula plenamente su ética formal con su ética médica. Esa es la razón por la cual deseo indicar cómo es posible superar estos límites con el fin de abrir el camino a una ética de la vida realmente compatible con el humanismo.

⁴ Cfr. la conclusión de Arendt (1998).

⁵ Pienso en la filosofía de K. O. Apel (1988), de H. Arendt (1998) y, asimismo, de M. Foessel (2012).

La ética de Jonas: ¿biologización de la humanidad o antropocentrismo clásico?

En las páginas finales de *The Human Condition*, Hannah Arendt advierte que aquello a lo que debemos temer en la época contemporánea es a la biologización de la existencia humana. Mientras que históricamente la humanidad se conquistó a sí misma como humanidad al relacionarse con un mundo de significaciones irreductibles a un régimen de sentido de carácter animal o vital, que consiste en un encerramiento en el ciclo del consumo, ahora sucede que esta misma humanidad parece encarcelarse en este ciclo a causa del desarrollo de la técnica: efectivamente obtenemos con ella, sin esfuerzo ni conflicto con la naturaleza, lo que necesitamos. Sin embargo, el tiempo así ganado no contribuye al cultivo de las facultades superiores. Al contrario, lo dedicamos a consumir más. La transformación de la humanidad en una sociedad de empleados carente de horizonte político, en una especie viviente que ya no se preocupa por el mundo es a lo que, por tanto, se debe temer.

Desde este punto de vista podríamos decir que la filosofía de Hans Jonas es un síntoma intelectual de esta sociedad deshumanizada. En *Diskurs und Verantwortung* (1988) Karl-Otto Apel reprocha a Hans Jonas no solamente el hecho de proponer una ontología de la vida, sino también poner la responsabilidad por la vida por encima del cuidado de la justicia que define a la humanidad.

Hans Jonas se equivoca, en primer lugar, al tener una ambición ontológica después de la crítica kantiana que señala que a raíz de la estructura de nuestra subjetividad no podemos tener acceso al ser (de la vida). En segundo lugar, siempre al juicio de Apel, es peligroso querer proteger la vida, aunque se trate de defender la vida del hombre, en desmedro de los derechos humanos. Por ejemplo, si la sobrepoblación provoca polución que pone en peligro tanto la naturaleza como la especie humana, podría ser legítimo reducir la cantidad de seres humanos dejando morir de hambre a los hombres de los países más pobres para con ello mantener la posibilidad de la especie en la Tierra. Es claro que Jonas no apoya un proyecto tan inhumano, pero Apel considera que su sistema legitima este tipo de razonamiento. En consecuencia, si bien es importante tener en cuenta con Hans Jonas los peligros del desarrollo técnico, es imprescindible, sin embargo, conservar la idea de justicia que constituye el horizonte propiamente humano de la humanidad. De allí que el anti-humanismo de Jonas deba ser rechazado (Pommier, 2012, pp. 495-514).

Sin embargo, extrañamente, otros filósofos⁶ destacaron, o podrían destacar, el carácter humanista del pensamiento de Hans Jonas que, en consecuencia, sería fiel al marco tradicional de la filosofía moral contemporánea. Efectivamente, en primer lugar, podríamos afirmar que su ética médica conserva la referencia a la persona autónoma como fuente del valor que debe ser respetado, aunque la situación en la cual la medicina debe tomar a cargo seres humanos que ya no tienen conciencia y autonomía podría ser vista como un problema. ¿Por qué respetarlos si solamente la autonomía es respetable y, en esos casos, no podemos esperar que regresen a la autonomía, por ejemplo, los enfermos de Alzheimer? En segundo lugar, estamos obligados a reconocer que Jonas no ha propuesto una ética ambiental. En efecto, la posible catástrofe ambiental no pondría realmente en peligro a la naturaleza sino a la humanidad (Jonas, 1979, p. 237). Jonas insiste, asimismo, en el mejor de los casos, en el valor de los individuos vivos y no en el de los ecosistemas. En realidad, su interés por el poder técnico indica que Jonas pone en primer plano el rol del ser humano y su valor, y no el valor intrínseco de la naturaleza. Si queremos fundar la ética médica sería necesario, por tanto, dejar de lado la referencia a la autonomía de la persona y centrarse más bien en su vulnerabilidad. Y si queremos fundar la ética ambiental deberíamos preocuparnos del ser humano para hacerlo en beneficio de la valorización de la naturaleza por sí misma, lo que no haría Hans Jonas.

Sin embargo, en primer lugar quisiera aclarar el presupuesto, a mi juicio el presupuesto común, de estas dos críticas opuestas, y en segundo lugar, evaluar la originalidad de la tesis respecto a estos reproches. De hecho, tanto Apel como los que defienden el valor de la vulnerabilidad en el campo de la medicina, o el valor del ecosistema en la ética ambiental, presuponen que el ser humano debe ser concebido separado de la naturaleza, lo que implica que el humanismo tendría un sentido necesariamente abstracto: esto es evidente en el caso de Apel. El valor de la humanidad no tiene nada que ver con la vida y la naturaleza, que no tienen valor en sí mismos sino solamente en relación con el hombre. Y el valor del hombre proviene de la referencia a la justicia y al principio de argumentación que la caracteriza. Apel toma distancia de Kant, puesto que considera que el reino de los fines es un resto de metafísica perjudicable al sistema crítico kantiano. Hereda de Kant, sin embargo, su ideal de justicia. Esta justicia debe ser definida, no obstante, gracias a nuestro poder argumentativo que presupone la posición de valores fundamentales.

⁶ Cfr. por ejemplo Becchi (2002, pp. 155-182).

Pero el argumento de la separación ilegítima entre el hombre y la naturaleza se aplica también a los demás críticos de Jonas que le reprochan su humanismo. Cuando declaramos que Jonas enfatiza la autonomía humana en detrimento de la vulnerabilidad corporal del hombre, suponemos que la vulnerabilidad no tiene nada que ver con la autonomía. Suponemos que hay una separación entre la vulnerabilidad, que sería vital, y el valor de la autonomía que estaría, de una cierta manera, más allá de la vida y sería abstracta. Adicionalmente el médico que deseara ayudar al enfermo en nombre de la vulnerabilidad, correría el riesgo de mantener a éste en una vida indigna si la vulnerabilidad fuera la única fuente de valor. Al querer preservar la vida del enfermo a toda costa, el médico podría comportarse de manera inhumana imponiendo a éste una vida ya no deseada por él. El médico conserva entonces de manera implícita la referencia a la autonomía en el momento de sanar a un enfermo; reintroduce de manera clandestina este valor de referencia cuando se encarga del enfermo, de modo que en realidad no podemos prescindir en este caso del valor de la autonomía. Es por ello que es mejor pensar desde su origen la relación fundamental entre la vulnerabilidad y la autonomía, que remitirse implícitamente al valor de la autonomía sin poder fundarla de una manera que no sea abstracta.

También en el caso de la ética de Callicott parece haber una oposición abstracta entre la humanidad y la naturaleza, entre el valor de autonomía y la vulnerabilidad. Cuando Callicott afirma que el ecosistema tiene un valor, en realidad está concibiendo que eso vale solamente desde el punto de vista humano (Callicott, 1995). Es cierto que según Callicott el ecosistema tiene un valor intrínseco, pero tiene su sentido solamente en relación al hombre, como si éste fuera exterior a la naturaleza contemplándola. Callicott otorga un importante rol al hombre que debe proteger la naturaleza, pero no indica cómo podemos saber que el ecosistema tiene un valor en sí mismo. Solo el hombre puede atribuir este valor, aunque no sepamos por qué razón el ecosistema lo tiene y por qué motivo el hombre tiene este deber. Callicott mantiene firmemente, por tanto, el cuadro del pensamiento moderno respecto a la oposición entre sujeto y objeto como la había establecido Descartes (Callicott, 1995), lo que, sin embargo, desmentiría la descripción del fenómeno de la vida. Podríamos agregar que este poder de valorar propio del hombre parece estar desarraigado del reino de la naturaleza, puesto que este poder y el deber de respetar la vida no provienen de la pertenencia del hombre a la naturaleza, sino solamente de su carácter de ser humano. Es cierto que Callicott intenta proponer una historia natural de la moral, inspirándose en Darwin (Callicott,

1987), pero no pone en cuestión el objetivismo darwiniano, como lo hizo Bergson en *L'évolution créatrice* por ejemplo, lo que permitiría ver cómo podemos articular la noción subjetiva del valor con la realidad supuestamente “objetiva” de la vida.

Callicott no indica la razón por la cual el hombre ontológicamente tiene el deber de proteger esta naturaleza. En consecuencia, estamos obligados a concluir que el hombre es la verdadera fuente de los valores, y que esta fuente tiene un valor sin que el origen de dicho valor sea la naturaleza. Es cierto que Callicott indica que la naturaleza no puede ser ‘amoral’, ya que ella hace surgir al hombre que tiene un valor ético. Sin embargo, Callicott no parece conceder a los seres vivos un valor en sí. Sostiene que podemos atribuir un valor intrínseco a la naturaleza porque provenimos de ella, pero simultáneamente rechaza la idea de un valor *realmente* presente en la naturaleza. De esta manera, el valor del hombre y su deber de proteger la naturaleza no parecen verdaderamente naturales.

En fin, cuando se trata de escapar del riesgo del fascismo ecológico (Callicott, 1995) y de la acusación de antihumanismo, en la medida en que el principio de conservación de la vida y de la naturaleza podría conducir a la violación de los derechos humanos, sin querer abandonar los derechos ecológicos, Callicott pone de relieve, en primer lugar, que la ética de la tierra se *agrega* pero no *substituye* los derechos humanos, ya que los derechos más recientes e impersonales son menos importantes que los derechos personales y más antiguos. En segundo lugar, Callicott resalta que nuestros deberes son más fuertes que otros cuando lo que está en juego en ellos es más importante que aquello que está en juego en otros (Callicott, 1995). Conforme con el primer principio, un deber hacia el hombre es más importante que un deber hacia la naturaleza. Sin embargo, según el segundo principio, este deber hacia el hombre puede ser modificado con el fin de tomar en cuenta un deber hacia la naturaleza. Es mejor proteger la vida económica de los leñadores que la de un bosque, salvo si la destrucción de un bosque y de las especies que viven allí es más grave que el desplazamiento de los leñadores (Callicott, 2010). No obstante, el primer principio, que pone los deberes hacia la humanidad por encima de los dirigidos a la naturaleza, solo es justificado de manera meramente factual al aseverar que el sentimiento de pertenencia a la primera es más antiguo y personal que el sentimiento de pertenencia a la segunda, de modo que la prioridad axiológica de la humanidad es afirmada sin justificación complementaria. El segundo principio que hace posible tomar en cuenta los

derechos ecológicos presupone, además, una cierta arbitrariedad, puesto que no sabemos exactamente cuándo “lo que está en juego” es importante o no. Este principio es gobernado por un subjetivismo de la opinión.

Callicott no explica realmente por qué el hombre tiene más valor que la naturaleza; no indica el origen de este valor. Adicionalmente la afirmación de la existencia de ciertos deberes ecológicos está supeditada a una apreciación subjetiva bastante arbitraria. Tenemos no solamente la impresión de que el hombre es el valor absoluto y el origen del valor, sino también que este valor es independiente de su base natural. A pesar del deseo de Callicott de pensar el carácter intrínseco del valor, todo pasa como si hubiera un dualismo entre el hombre –que tiene una autonomía gracias a la cual se asigna a sí mismo un valor– y la naturaleza, cuya vulnerabilidad motiva la obligación indirecta de ser respetada en nombre de la humanidad. A mi juicio, la razón de tal dualismo proviene de la dependencia de Callicott a la ontología de la ciencia de la cual hereda su representación objetivante de la naturaleza, lo que le impide pensar el valor de ésta, de modo tal que por esta razón el valor sólo existe en el hombre. En lugar de ampliar el humanismo, Callicott le reconduciría, en consecuencia, a su estado tradicional. De manera paradójica, y a pesar de su voluntad de revalorizar la naturaleza en contra de la reducción de ésta a simple objeto sin valor llevada a cabo por los humanistas, Callicott se apoya en el presupuesto de un humanismo abstracto.

El humanismo biocentrado de Hans Jonas

Podremos entender ahora la verdadera originalidad de Hans Jonas, quien rompe radicalmente con este prejuicio. En *The Phenomenon of Life*⁷ (Jonas, 1966), Jonas señala la necesidad de partir de un antropomorfismo positivo, es decir, de la experiencia que el hombre tiene de la vida misma para poder llegar a una conclusión acerca de qué es la vida. No debemos rechazar el testimonio del hombre acerca de la vida puesto que él obviamente hace parte de ella, procede de ella:

⁷ La primera versión alemana es una traducción, en parte de Hans Jonas, de la versión inglesa, y tiene algunas modificaciones respecto a ésta. Su título es el mismo de la primera versión inglesa no publicada de *The Phenomenon of Life*, es decir, *Organism and Freedom: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1973). La nueva versión alemana póstuma de 1994 tiene otro título: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1994). La versión castellana es una traducción de este último libro: *El principio de vida: hacia una biología filosófica* (2000).

el hombre es la medida de todas las cosas (...) en virtud del paradigma de su totalidad psicofísica, la cual representa el máximo de completitud y concreción ontológica que conocemos. Desde ese paradigma, los tipos de ser van siendo determinados reductivamente mediante progresivas sustracciones ontológicas, hasta llegar al mínimo de la mera materia elemental (...) (Jonas, 2000, p. 39).

Los que afirman que no podemos conocer la vida a partir de nuestra propia experiencia, es decir, del antropomorfismo en virtud del cual proyectamos nuestra subjetividad sobre ésta, que en realidad debe ser estudiada como un objeto, presuponen un dualismo de la vida y del hombre, del objeto y de la subjetividad, que no es legítimo, pues el modo de ser de la vida misma, que no es objeto ni sujeto, lo desmiente. Jonas trata de superar este dualismo al afirmar que “el cuerpo vivo, el organismo presenta esa autotranscendencia en ambos sentidos (...) hemos de describirlo como extenso e inerte, y a la vez como capaz de sentir y de querer” (p. 33). Al reconocer la pertenencia del ser humano al ser de la vida, Jonas prepara una comprensión de ésta como apertura al mundo. La vida tiene un grado menor o mayor según se trate de la planta, del animal o del mismo ser humano. Efectivamente, el testimonio humano respecto de la vida permite interpretar correctamente el sentido del metabolismo, que se define por su auto-renovación gracias a sus intercambios con el entorno. En consecuencia, la vida no debe ser interpretada como un sujeto consciente ni como un objeto puramente material, sino como una relación de carácter metabólico, gracias a la cual se construye, al mismo tiempo, un mundo y un ser abierto al mundo. Esta es la razón por la cual no podemos entender de manera independiente a la naturaleza y al hombre: es gracias a su cuerpo que el hombre pertenece a un “mundo natural” al que se proyecta. Esta experiencia de la vida es la clave para entender las particularidades del mundo animal, y quizás también del cuasi-mundo vegetal. Es por esta razón que el antropomorfismo positivo de Jonas conduce a un biocentrismo y a la apertura esencial de la vida, de modo que no podemos entender el surgimiento del sentido a partir de la conciencia, sino más bien a partir del ser metabólico.

Podríamos decir que este biocentrismo es el punto de partida de *Das Prinzip Verantwortung* (Jonas, 1979), escrito más de 10 años después de *The Phenomenon of Life* (Jonas, 1966). En su libro de ética, Jonas muestra cómo la existencia metabólica es una afirmación de sí mismo. Al abrirse al mundo para satisfacerse, el metabolismo elige ciertas opciones más que otras. Al afirmar algunas preferencias de vida, él valora ciertas posibilidades de existencia más

que otras. Al cumplir sus posibilidades de existencia, elige ser en contra de la posibilidad de ‘no ser’ y, por ende, afirma el valor de su vida. Esta afirmación de sí mismo, llevada a cabo por el ser vivo, es también un reconocimiento del valor de la vida en general, y tal constatación vale para todos los seres vivos. Cada uno de los esfuerzos por mantenerse en la vida en contra de la muerte es también una prueba del valor absoluto de la vida. Sin embargo, el hecho de que la vida sea buena no implica que exista necesariamente un sujeto capaz de respetarla. No obstante, Jonas señala que el hombre que tiene la capacidad de destruir la vida y la naturaleza, que puede reificar la apertura al mundo que caracteriza la vida, tiene también la responsabilidad de protegerla. En otros términos, es debido a la opción que tenemos de destruir las posibilidades de la vida, que descubrimos nuestra responsabilidad para con ella. De la misma manera que el *Dasein* heideggeriano descubre su modo de ser auténtico y su responsabilidad para consigo mismo gracias a su relación con la posibilidad de la muerte, “la humanidad” descubre su responsabilidad a través de su posible desaparición. La responsabilidad hace parte del equipamiento ontológico del ser humano. Pero es el hiperpoder de la tecnología que, por primera vez, es capaz de destruir el mundo en su “totalidad”, el que nos conduce a caer en cuenta de nuestra propia responsabilidad. “Puedo, entonces debo” significa que un deber procede de la extensión de mi poder. Este “entonces” no debe ser interpretado en términos de inferencia lógica, puesto que se trata de una intuición ontológica en virtud de la cual la toma de conciencia de la extensión de mi poder tecnológico, como amenaza para las posibilidades de la vida, hace surgir inmediatamente el correspondiente ‘deber’ que me prohíbe ir en contra de tales posibilidades. Esta responsabilidad existe desde siempre e incluye nuestra condición biológica. Es por ello que el principio general de la responsabilidad tiene una importante aplicación en el campo de la medicina y del medio ambiente.

Podemos ahora responder a las críticas dirigidas contra el sistema de Hans Jonas. La crítica jonasiana del humanismo es una crítica al humanismo abstracto, antropocéntrico, y no un rechazo del humanismo biocentrado. Asimismo, la defensa de la vida no es contradictoria con la exigencia de justicia, contrariamente a lo que afirma Karl-Otto Apel. Cuando Jonas nos invita a reconocernos responsables por la vida y la naturaleza, está queriendo decir con ello, en primer lugar, que debemos protegernos a nosotros mismos, puesto que no hay una naturaleza auténtica independientemente de la especie humana. En segunda instancia pretende decir que existimos solamente como seres responsables, como una especie ética, libre y abierta al mundo. Dejar

morir una parte de la humanidad para protegerla sería, en consecuencia, contradictorio con nuestro auténtico destino.

Igualmente es difícil aceptar las críticas que sostienen que Jonas no toma en cuenta el valor intrínseco de la naturaleza y que no abre espacio al fenómeno de la vulnerabilidad como fuente del valor, a causa de un enfoque estrechamente humanista. Al contrario, al mostrar que no hay vida humana separada de su base biológica y natural y, simultáneamente, que no hay naturaleza auténtica sin humanidad, y al señalar que el valor se presenta en la vida misma, Jonas insiste en que la naturaleza merece también protección y que la preservación de la base biológica del hombre es esencial para el respeto de su dignidad. Desde este punto de vista no hay oposición alguna entre la autonomía y la vulnerabilidad. Debemos reconocer entonces nuestra vulnerabilidad – nuestro metabolismo necesita del mundo y de los otros para desarrollarse– para anhelar la autonomía. La preservación de esta esencial vulnerabilidad vital es la condición para que la autonomía sea posible como horizonte de nuestra vida. Jonas rechaza, en consecuencia, la idea de una autonomía abstracta, puramente formal, que ahorraría una reflexión acerca de nuestra vulnerabilidad. Desde mi punto de vista el pensamiento de Jonas ofrece los medios adecuados para pensar una ética de la vida y de la naturaleza, que sea congruente con el humanismo, con la condición de que éste sea renovado al tomar en cuenta su fundamento biológico.

De la ética del individuo vivo a la ética de la relación vital: axiología y deontología

Sin embargo, podemos poner en primer plano una dificultad que compromete la fundamentación de la ética de la vida de Hans Jonas y que nos obliga a resolver este problema. A pesar de su intención de fundar la ética ambiental y médica a partir del principio responsabilidad, se debe reconocer que para cumplir esta ambición la propuesta de Jonas carece de una reflexión acerca de la *relación* entre los seres vivos, tanto para pensar una responsabilidad por la naturaleza como para ejercerla sobre el hombre enfermo. El biocentrismo de Jonas es de hecho contradictorio con la exigencia de respetar los ecosistemas que son irreductibles a los individuos que viven en ellos. ¿Por qué deberíamos respetar la tierra, desde el punto de vista de Jonas, si ella no es un ser vivo? ¿Cómo es posible que en su sistema se condene el desarrollo de una especie que al ser negada pondría en peligro la existencia de un ecosistema global? Jonas piensa asimismo la responsabilidad de la humanidad por la especie humana a partir de su base biológica, lo que sería enteramente adecuado, tal

como ha sido señalado anteriormente, aunque ya esté claro que para superar el humanismo abstracto no basta con “biologizarlo”, sino que es necesario advertir que el nuevo humanismo debe tomar en cuenta a la persona en su singularidad y no en su universalidad. Queda un cierto hiato en el sistema de Jonas entre el respeto general por la humanidad y el respeto por la persona singular, probablemente a causa de una herencia kantiana. Es cierto que Jonas consigue fundar el respeto por las generaciones futuras, es decir por el ser de la humanidad, desde el punto de vista de su ser temporal. Su ética médica, por otra parte, queda sin embargo bastante ambigua. Por una parte, se interesa por el futuro de la humanidad, y de ahí su reflexión sobre la clonación y el eugenismo, por ejemplo, en nombre de las generaciones futuras. Por otra parte, se ocupa de la singularidad de la persona al tratar, por ejemplo, la eutanasia, aunque no podamos saber exactamente a nombre de qué principio, ya que el de responsabilidad no está dirigido hacia una persona en particular, sino hacia toda la humanidad futura.

Esta doble dificultad, tanto en el campo de la ética ambiental como en el campo de la ética médica, tiene un mismo origen. Es necesario poner en el centro de la reflexión ética la relación vital entre los seres vivos, es decir, en primer lugar, entre los animales y los vegetales, ya que estas relaciones son precisamente las que construyen un ecosistema. En segundo lugar, es necesario hacerlo también entre las personas en cuanto seres vivos, puesto que ellas son vulnerables y merecen un cuidado responsable. Reformar el pensamiento de Jonas consiste en poner el énfasis sobre un rasgo dejado de lado por él: la *relación* entre los seres vivos que constituye a éstos, al igual que al mundo, que es su correlato. Está claro que Jonas da un primer paso en esta dirección a través del concepto de metabolismo entendido de manera existencial. Sin embargo, el horizonte de su filosofía biológica queda determinado por la figura del individuo centrado en sí mismo. El otro es visto entonces, en *The Phenomenon of Life*, solamente como un enemigo o como un bien de consumo. Es cierto que para construir su ética Jonas toma en *Das Prinzip Verantwortung* el ejemplo de la responsabilidad paterna, que le permite introducir en su sistema una relación *desinteresada* con el otro, como lo es la del cuidado paterno. Sería necesario, sin embargo, complementar este análisis apoyándonos, en primer lugar, en las relaciones propias del mundo animal y, en segundo lugar, entre los seres humanos que configuran una sociedad responsable, al mostrar que la responsabilidad proviene de un

sentimiento de vulnerabilidad compartida, que implica una interdependencia entre los seres humanos con el propósito de alcanzar la autonomía.

Insistiré ahora sobre la dimensión axiológica de la relación del ser humano con su entorno y también con su cuerpo. Este es un paso previo para presentar posteriormente el deber del ser humano hacia su cuerpo y su entorno. En efecto, no se puede pensar un deber hacia algo sin previamente reconocer, a título de condición necesaria, el valor del objeto del deber. Respecto al enfoque axiológico tenemos que adoptar como punto de partida de la reflexión el método del antropomorfismo positivo, aplicado a la relación del ser humano con su entorno y su cuerpo. Dado que tenemos la experiencia del valor no solamente en la relación con el medio ambiente, sino también en la relación con mi propio cuerpo, es posible deducir el valor no solamente de las relaciones que se presentan en la naturaleza entre los seres vivos, sino también en el “propio” cuerpo de los seres vivos, bien sea de animales o vegetales. La experiencia humana del valor en la relación vital recibe también el nombre de ‘salud’, puesto que este concepto descriptivo es simultáneamente axiológico, ya que el cuerpo que desea la salud la busca como un bien.

Podemos insistir, en primer lugar, acerca del valor de la relación entre el ser humano y su entorno. El hombre esculpe el ecosistema y el ecosistema contribuye al futuro del hombre. La experiencia del valor de este vínculo permite deducir, al descender hasta las formas “inferiores” de vida, el valor de otras relaciones “dentro” de la naturaleza o de las relaciones que constituyen la naturaleza. Puesto que un mundo se constituye gracias a la relación del ser humano con la naturaleza, podemos deducir que otros mundos son configurados en la relación entre otras formas diferentes de vida. Uexküll, por ejemplo, resalta que además del mundo humano hay variedad de mundos animales: la naturaleza es un plexo de mundos, aunque ciertamente hay diferencia entre los centros de valor que son los seres vivos y la naturaleza constituida por el suelo, el cielo o los océanos. Sin embargo, estas realidades materiales son también “lugares de vida”. Su sentido está referido a los seres vivos, y éstos dependen mutuamente entre sí. El suelo, la tierra, es más que un conjunto de partículas físico-químicas. Es una historia; también un rostro que está vinculado a la vida de la especie que ella hace posible (Le Clezio, 2008, pp. 97-98). Hay entonces un valor de la relación entre el hombre y la naturaleza, así como de la relación entre los seres vivos y de éstos con la tierra.

En segundo lugar, el hombre conoce el valor de su encarnación. Su autonomía y su sentido de responsabilidad provienen de su base biológica, de la relación con su nacimiento y con su muerte. Modificarla significaría una modificación de su humanidad. Mientras Miroslav Radman investiga la posibilidad futura de una vida sin muerte (Radman, Morosalv y Carton, 2011), José Saramago indica las consecuencias inhumanas de este tipo de “huelga de la muerte” (Saramago, 2005). También Hans Jonas enfatiza la deshumanización provocada por la desaparición de la muerte, tanto a nivel del desarrollo individual del hombre como a nivel genérico (Jonas, 1994a, pp. 81-101). De hecho, desde el punto de vista del bien para la humanidad, la necesidad de morir ofrece la posibilidad de una renovación continua de las generaciones y de una indeterminación que favorece la creatividad. Desde el punto de vista del individuo, la muerte nos protege de una vida sometida a la siguiente alternativa: vivir eternamente, ya sea perdiendo su pasado y por tanto su identidad para adaptarse a las nuevas épocas, ya sea conservándolo indefinidamente, pero sin capacidad para vivir en el presente. Respecto al otro extremo de la vida humana –la condición del nacimiento– la clonación podría poner fin a su azar, lo que sería una ventaja para acabar con las enfermedades de origen genético. Pero “saberse copia de un ser que ya se ha manifestado en la vida, tiene que asfixiar la autenticidad de la identidad” y ¿qué podría valer una vida sin “la libertad del descubrimiento, la sorpresa para sí mismo y para los otros con aquello que uno alberga”? (Jonas, 1997). Y, una vez más, la experiencia humana del valor de su propia condición encarnada permite deducir, al descender hasta las formas más elementales de vida dotadas de apertura al mundo, el valor fundamental de la encarnación animal y, quizás también, vegetal. Esta última afirmación, que podría parecer ingenua es, no obstante, una base para pensar el respeto hacia el animal y para ofrecer a éste condiciones de vida “dignas” en contra de su explotación o su maltrato. Basados en que las relaciones del hombre con la naturaleza, de los seres vivos entre sí, del hombre y de los animales con su cuerpo, tienen un valor fundamental, podemos sostener que en este caso se trata también del fenómeno de la salud, puesto que tales relaciones apuntan a un bien vital. Estas relaciones son relaciones de cuidado consigo mismas para preservarse en cuanto relaciones, bien sea cotidianas o de carácter excepcional.

Antes de poner el acento sobre las consecuencias deontológicas de este análisis, podemos destacar el carácter unitario de una ética de la relación vital que reúne a la ética ambiental y a la ética médica. Es cierto que debemos diferenciar claramente la medicina, cuyo objeto de estudio es el cuerpo

humano, y la ecología, dedicada al estudio de los ecosistemas. Sin embargo, esta separación, que tiene un valor metodológico al hacer posible el desarrollo de estas ciencias, puede ser superada por el nivel comprensivo de la filosofía. Dicho de otro modo, entre los dos tipos de objetos no solamente hay una analogía, sino también interferencias. Respecto a la analogía, insistimos en primer lugar en las semejanzas antes de presentar las diferencias. En efecto, tanto el cuerpo propio como el ambiente tienen una unidad irreductible al cuerpo mecánico o al alma. Expresan su autonomía en la vulnerabilidad que requiere de “cuidado”, y apuntan a una cierta preservación dinámica de “sí mismos” gracias a la renovación de sus componentes. Sin embargo, la solidaridad intra-orgánica es más “fuerte” que el intercambio entre organismos, ya que la dimensión “subjetiva” del cuerpo propio es muy diferente de lo que podría ser la “subjetividad” del ecosistema.

Más allá de la analogía entre ambos sistemas, debemos poner de relieve sus interferencias. Un ecosistema deteriorado tiene un efecto sobre la salud humana. La superpoblación, reforzada por la perspectiva de la inmortalidad biológica, puede ser perjudicial para la naturaleza y para el hombre. Curar un cuerpo humano no excluye el hecho de cuidarse de su entorno. Asimismo, la salud de un ecosistema depende de la calidad de la actividad humana que se ejerce en su seno. Hay una comunidad de destino entre la naturaleza y el ser humano, una interdependencia en la estructura misma de la realidad. Reconocerse a cargo del equilibrio del vínculo entre la actividad humana y el sistema de la naturaleza significa aplicar el ‘principio responsabilidad’. Tal afirmación supone que ponemos el énfasis sobre la dimensión deontológica de la ética de la relación vital. El paso axiológico era necesario pero no suficiente para justificar la importancia de un deber de responsabilidad que supone el valor del “objeto” respetable, pero que supone también la receptividad y la capacidad del sujeto práctico para respetar tal “objeto.”

Como ser vivo, el sujeto hace la experiencia de la autonomía en la vulnerabilidad, y por ello puede, por una parte, ser receptivo a la vulnerabilidad del otro e identificar su aspiración a la autonomía. Por otra parte, puede intervenir activa (a merced de su autonomía) y cuidadosamente (en virtud de su vulnerabilidad) para cuidar al otro con el fin de ejercer su responsabilidad. Ya que la vida es un tipo de ser relacional cuya autonomía presupone el reconocimiento de su vulnerabilidad, es decir, de su dependencia de otros seres vivos, la responsabilidad humana consistirá en el reconocimiento de la obligación de cuidar del enfermo o del ecosistema, no como si ellos fueran entes cerrados, sino del *vivir*, esto es, de su relación con ellos de cara

a preservar su autonomía haciéndose cargo de su vulnerabilidad. Podemos destacar tres dimensiones de la responsabilidad: la paterna, la ambiental y la dirigida hacia las generaciones futuras.

En cuanto al “objeto” de la responsabilidad paterna debemos reconocer que la precariedad del niño de pecho es el origen del deber que se tiene hacia él. Sin embargo, esta responsabilidad está limitada por el horizonte de la autonomía del niño. El padre es responsable del niño solamente en la medida en que ayuda a éste a cumplir su camino hacia la autonomía. Ésta es también el límite de su responsabilidad. El padre no puede ejercer su autoridad más allá del tiempo fijado por la naturaleza. En cuanto al “sujeto” de la responsabilidad, él puede dedicarse a ésta gracias a su autonomía. Pero el responsable puede entender el sentido de su misión no solamente porque ya ha sido vulnerable, sino también porque permanece vulnerable. El padre ha sido niño y ‘es lo que es’ solamente gracias al cuidado, a la atención que ha recibido. Para ejercer su responsabilidad necesita adicionalmente de una red de solidaridad (la familia, los amigos, la institución médica), que es vital para hacerse cargo del niño. Podemos aplicar este modelo a la figura del enfermo y a todas las existencias frágiles y de esta manera inspirar una ética médica de la responsabilidad.

Igualmente, el deber de responsabilidad implica mantener una cierta autonomía de los ecosistemas. Es cierto que debemos tomar en cuenta sus fragilidades para asegurar las condiciones que permitan a éstos renovar la unidad en que se constituyen, no obstante el hecho de que esta preservación de la naturaleza no debe ser concebida de manera estática, como si debiéramos conservar una reserva natural al impedir, por ejemplo, la penetración de una especie exterior a ella. Se trata más bien, por el contrario, de una conservación dinámica. Debemos preferir una preservación de las lógicas dinámicas que aseguran la vida, la salud de un ecosistema, es decir, la autonomía de la que él es capaz, a una conservación estática de carácter patrimonial, que pone en tutela al ecosistema y niega su capacidad de evolucionar. Es válido recordar que el sujeto se hace responsable porque tenemos una experiencia de la autonomía en la vulnerabilidad, en la que la vulnerabilidad de la naturaleza tiene un eco en nosotros que somos capaces de intervenir para protegerla.

No obstante, estas responsabilidades hacia el niño, hacia el enfermo y hacia el ecosistema suponen una referencia a las generaciones futuras, es decir, al ser del ser humano entendido de manera temporal. Debido a que la auténtica humanidad existe solamente como humanidad responsable, debemos educar

al niño en el horizonte de esta responsabilidad, sanar al enfermo y proteger la naturaleza. La ética de la relación vital conserva una orientación humanista al tomar al hombre como objeto privilegiado de la responsabilidad, pero solamente en la medida en que él es *par excellence* el sujeto de la responsabilidad. El hombre contemporáneo reconoce una responsabilidad por la humanidad del mañana, ya que ésta es frágil y su autonomía depende de las actuales generaciones. Si los hombres de hoy pueden ejercer esta responsabilidad es porque disfrutan de una autonomía condicionada por el legado ético de las pasadas generaciones y, en consecuencia, debido al reconocimiento de su propia vulnerabilidad respecto a los hombres del pasado. Al poner el acento sobre esta dimensión relacional entre generaciones –dimensión que tiene su origen en el vivir, es decir, en el ámbito empírico del hombre, que le conduce a reconocerse responsable de los ecosistemas, de las existencias frágiles– podremos pensar simultáneamente la unidad de la ética médica y la ética ambiental, y la manera como la responsabilidad por las generaciones futuras deja de ser un principio abstracto para convertirse en una responsabilidad concreta, encarnada en relaciones paternas, médicas y ambientales.

Para concluir, es importante señalar que las tradicionales críticas dirigidas contra el pensamiento de Hans Jonas son ciegas a sus propios presupuestos. Que se reproche a Jonas otorgar demasiado o poco valor al humanismo, parece ser en ambos casos solo el fruto de un prejuicio: la creencia en un humanismo abstracto. Desde mi punto de vista, Jonas impulsa la ética filosófica al mostrar que no hay conflicto entre el humanismo y la naturaleza, y que es posible pensar la relación entre ellos dos para cuidarla y reconocerse responsable de ella. Considero, sin embargo, que Jonas no logra ir suficientemente lejos en el análisis de la relación entre ellos dos. Sería necesario profundizar en el tema de las relaciones concretas entre los seres vivos –desde las plantas hasta los hombres, pasando por los animales– para justificar una responsabilidad concreta con los ecosistemas y con los seres humanos vulnerables. A partir de esto sería posible fundar una ética ambiental y una ética médica. Para ello es necesario un proceso de renovación de la biología filosófica de Jonas, su ontología de la vida, tan centrada en el individuo. Es por esta razón que debe ser pensado rigurosamente el acceso al fenómeno de la relación biológica, que implica una reflexión acerca de la intersubjetividad biológica.

Referencias

- Apel, K. O. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Becchi, P. (2002). Technology, Medicine and Ethics in Hans Jonas. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 23 (2), pp. 155-182.
- Callicott, J. (1987). *The Conceptual Foundations of the Land Ethic. Companion to a Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essay*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Callicott, J. (1995). Intrinsic value in Nature: a Meta ethical Analysis. *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 3 (5). In: <https://philpapers.org/rec/CALIVI>.
- Callicott, J. (1999). *Holistic Environmental Ethics and The Problem of Ecofascism. Beyond the Land Ethic*. New York: SUNY Press.
- Callicott, J. (2010). *Éthique de la Terre*. Paris: Editions Wildproject.
- Foessel, M. (2012). *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*. Paris: Seuil.
- Jonas, H. (1966). *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical biology*. Evanston Illinois: Northwestern University Press.
- Jonas, H. (1973). *Organism and Freedom: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1994). „Last und Segen der Sterblichkeit“. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, (pp. 81-101). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética*. (Trad. Fortea. C.). Barcelona: Paidós.
- Jonas, H. (2000). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. (Trad. Mardomingo, J.). Madrid: Trotta.

Le Clezio, J. M. G. (2008). *Ourania*. Paris: Folio.

Pommier, E. (2012). La responsabilité en discussion. Apel-Jonas. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 137 (4), pp. 495-514.

Pommier, E. (2014). La responsabilité de la vie: l'autonomie dans la vulnérabilité. *Alter* 2014 (22), pp. 163-179.

Radman, M. et Carton, D. (2001). *Au-delà de nos limites biologiques*. Paris: Plon.

Saramago, J. (2005). *As intermitencias da morte*. São Paulo: Companhia das Letras.

Comunidad humana y Humanismo¹

Community human y Humanism

Mg. Marcos Elizondo Vega²

Universidad de La Serena, Chile

Recepción: 05 de noviembre del 2020

Evaluación: 15 de noviembre del 2020

Aceptación: 20 de noviembre del 2020

¹ El presente artículo fue escrito en el marco del trabajo de investigación en el Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (CIEL), La Serena, IV Región de Coquimbo, Chile.

² Actualmente es Coordinador de la Cátedra Internacional de Educación Intercultural: Rodolfo Kusch, perteneciente al Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (CIEL) de la Universidad de La Serena. Magister en Estudios latinoamericanos y Magister en Educación.

Correo electrónico: melizondo@userena.cl.

Resumen

El propósito de este trabajo es reflexionar en torno a la experiencia político-cultural del Humanismo, a partir del cuestionamiento levinasiano acerca de la experiencia humana como fuente de sentido. La tesis que el artículo plantea consiste en repensar la novedad de la comunidad humana, que inaugura el tratamiento de la experiencia de sentido que renuncia a la subjetividad como criterio hegemónico del Humanismo del siglo XX. Dicha renuncia nos lleva a reubicar al Humanismo en los márgenes del sentido (frontera) en que se interroga por la experiencia humana como propósito y finalidad fundante de un Humanismo del siglo XXI, sospechando que el concepto de Humanismo queda reducido a la experiencia de un sujeto político hegemónico característico del siglo pasado. En este sentido, la invitación es a repensar el Humanismo como posibilidad para situar a la comunidad nuevamente como centro orientador (ético) de resistencias ante las demandas políticas contemporáneas.

Palabras clave: Comunidad, subjetividad, humanismo, impropiedad, des-subjetivización, exterioridad.

Abstract

The purpose of this essay is to reflect on the political-cultural experience of Humanism, based on Levinas' questioning of human experience as a source of meaning. The thesis that the article raises consists of rethinking the novelty of the human community as it inaugurates the questioning of the experience of meaning that renounces subjectivity as the hegemonic criterion of 20th century Humanism. This renunciation leads us to relocate Humanism from the margins of meaning (frontier) in which human experience is questioned as the founding purpose and purpose of a Humanism in the 21st century, suspecting that the concept of Humanism is reduced to the experience of a hegemonic political subject characteristic of the last century. In this sense, the invitation is to rethink Humanism as the possibility of repositioning the community as a guidance (ethical) center of resistances in the face of contemporary political demands.

Keywords: Community, subjectivity, humanism, impropriety, de-subjectivization, exteriority.

(...) la comunidad es la gran ausente de la metafísica del sujeto, vale decir –individuo o Estado total– de la metafísica del para-sí absoluto: lo que también significa la metafísica del *absoluto* en general, del ser como ab-soluto, perfectamente desprendido, distinto y clausurado, *sin relación*.

Jean Luc-Nancy (2000, p. 16)

La alteración de la experiencia humana

Después de la primera mitad del siglo XX, cuando la “idea de lo humano y el hombre mismo” murieron en un campo de concentración –tal como lo expresara Elie Wiesel (1996)–, todo lo que valorábamos o pensábamos como ‘civilización’ o ‘humanidad’, alteró la comprensión de la experiencia humana al grado de hacernos cuestionar dicha experiencia como fuente de sentido (Levinas, 1993a, pp. 9-13).

La preocupación que surge ya no queda reducida a la acción del Yo y a la pasividad del Tú. La experiencia y la alteridad acontecen antes que la constitución del Tú por parte de nosotros, e incluso antes de la percepción que logramos de ella. En la experiencia se altera el sentido. La incertidumbre y labilidad de la experiencia de la alteridad “contrae el sentido” de un referente, de un significante sin significado; en el decir levinasiano es una ‘huella que orienta’. La experiencia se orienta hacia la alteración, quedando ex-puesta la (in)significante alteridad de ‘lo humano’ que *hay* en ella.

Estas palabras inician con el recuerdo de la crítica de Levinas a la constitución interna del Humanismo. Una crítica a la constitución del “sujeto pensante”; aquél que cifra el mundo en el entendimiento de que “No hay vida alguna que signifique fuera de la verdad que él sirve y en la que se muestra. El resto de lo humano le es ajeno” (p. 12). Toda idea de experiencia humana que posea como sostén la constitución de un sujeto que se refiere a sí mismo para comprender ‘lo ajeno’, devela su particular carácter totalitario, no sólo presente a nivel histórico-social, sino también ético-político.

El Sujeto del Humanismo

Es necesario reubicar al humanismo en torno al cuestionamiento de la experiencia humana, repensar sus propósitos, su finalidad, y comenzar a sospechar que tras la palabra ‘humanismo’ existe solo un actor, un personaje, que alcanzará protagonismo desde la época moderna hasta hoy: hablamos del sujeto político.

Podríamos coincidir con Foucault (2002) y pensar que la construcción de la idea de sujeto es fruto de un *orden epistémico* que “hace posible los conocimientos y las teorías, el suelo de positividad en que asientan los códigos fundamentales de una cultura, así como las teorías científicas y filosóficas que pretenden explicar tales códigos” (Castro, 2008, p. 50). Con este horizonte epistémico de fondo, el pensador francés advirtió que es en la genealogía del binomio saber/poder desde donde el sujeto se constituye socialmente. Ya Hobbes, en el siglo XVII, había señalado que la relación entre el Estado y la sociedad se sostiene sobre la base del binomio poder/miedo (Korstanie, 2009). La relación primaria entre un ser humano y otro, el saber, desde esta perspectiva, será sólo una consecuencia de la Ilustración. Para el político inglés “La vida –primera necesidad– sólo puede asegurarse acumulando poder –la primera pasión. Pero sólo a expensas de los demás puede acumularse poder: a costa de *su vida*” (Esposito, 2003, p. 64).

En este sentido, el orden epistémico no sólo abarca la constitución de la idea de sujeto sino también la idea de sociedad, y “tiene como tema capital la identificación del actor social con sus obras y su producción, ya se trate del triunfo de la razón científica y técnica, ya se trate de las respuestas racionalmente aportadas por la sociedad a las necesidades y a los deseos de los individuos” (Touraine, 2006, p. 36). No ha de extrañarnos que la comprensión de dicho sujeto recaiga sobre la política y la economía, donde la supervivencia es la meta común de todo poder y, por tanto, la ‘situación central’: la subsistencia del sujeto. Esta ‘situación central’ será la órbita desde la cual la ‘calidad de sujeto’ comienza a develar una inconsistencia a nivel de sus fundamentos. Su inicial subjetividad y libertad quedan sustraídas a la condición de sujeto social, desde donde se piensa en la natural sociabilidad del hombre.

Hobbes (2005) llegará a la conclusión de que las sociedades no se han originado en la benevolencia recíproca, sino en el temor mutuo: el miedo a la muerte. En adelante el sujeto será una suerte de ‘condensador sustancial’, es decir que concentra, comprime su subjetividad y libertad en el “poder que articula el miedo”, que se materializa en la invasión política de la vida (individual y social). Ambas situaciones se esgrimen como el fundamento esencial de la constitución de una comunidad humana (sociedad), y se expresan (estratégicamente) en la normalización de la vida, en la que:

el miedo no se debe confinar al universo de la tiranía y del despotismo; por el contrario, es el lugar fundacional del derecho y la moral en el mejor de los

regímenes. En suma, el miedo –al menos potencialmente– tiene una carga no sólo destructiva, sino también constructiva. No determina únicamente fuga y aislamiento, sino también relación y unión. No se limita a bloquear e inmovilizar, sino que, por el contrario, impulsa a reflexionar y a neutralizar el peligro: no está del lado irracional, sino del lado de la razón (Esposito, 2003, p. 57).

El control (poder) racional del miedo es lo que nos recuerda Hobbes (1980). El poder articulado en una “política del miedo” tiene como único correlato una política de la muerte, una tanatopolítica. No ha de sorprendernos, entonces, que para Hobbes sólo disociándose (des-socializándose) es posible un principio de liberación –librarse de la muerte– de todo lo que está ligado; en otras palabras, lo que une a toda sociedad (socio-política) es la desvinculación entre los seres humanos (comunidad), prevaleciendo así el control de la vida/muerte del otro: “El Estado es la des-socialización del vínculo comunitario” (Esposito, 2003, p. 66), en el que se anula la alteridad como un plano vinculante en la experiencia humana: frente al ‘otro’ mi vida está en constante peligro.

La ‘situación central’

El peligro de vivir y la muerte serán los temas histórico-políticos a partir de los cuales se inicia el cuestionamiento de la constitución de este sujeto racional y su conformación social, apuntando a que la experiencia humana (social) sea convertida en una metafísica del sujeto por excelencia. Para Esposito será “un sujeto que deja ser al ser” (2003, p. 66), un sujeto que hace de sí mismo (poder) la medida de todas las cosas. El sujeto que puede ‘hacer ser’, sólo necesita de sí para ser. La experiencia humana no es más que la constitución del sujeto mismo, por lo que la única referencia de experiencia humana es siempre él mismo (prevaleciendo una idea sustancialista –inmanentista– del sujeto). El poder económico de este mecanismo busca simplificar la relación humana a un solo sujeto. Es decir, la relación que niega la relación –al igual que Hobbes–, donde nuestro único sustento en la sociedad (comunidad) es la negación de la relación que establecemos ‘con’ y ‘en ella’, por miedo a la muerte: una unidad social sin vínculo.

La cuestión de la ‘situación central’ (subsistencia del sujeto) es que la relación entre los seres humanos no puede quedar reducida al miedo recíproco. Lo común se ha convertido en un espacio vacío; una fantasmagoría, puesto que la relación entre seres humanos sólo se sostiene sobre la base de la destrucción

de la relación misma: la necesidad de ser sujeto se asienta en el poder de la construcción de su subjetividad. Esta ‘necesidad de ser’ será el gran tema ontológico del siglo pasado, mientras que el ‘poder ser’ será el tema ético-político en el que, sin embargo, la subjetividad seguirá siendo vista como ‘situación central’, tanto política como ontológicamente.

Sin duda que tras lo vivido y experimentado durante y posteriormente a la Segunda Guerra Mundial, la ‘situación central’ adquirió tal banalidad – como bien lo interpretara Hanna Arendt (2003)–, que puso en entredicho todo lo que ha sido construido por el Sujeto. Para Foucault (2000), de esto se desprende no solamente la relación entre saber y poder, sino que también el sometimiento a la obediencia hace que el sujeto se transforme en un cuerpo-individuo, una ‘máquina de producción’. La subjetividad queda reducida a un cuerpo/objeto instrumental, del mismo modo que el cuerpo social a un mecanismo de reproducción (anatomopolítica). La libertad constituyente del individuo es una constante lucha por la *subsistencia sistémica*, como en la antropología hobbesiana, destinada a *continuar* reproduciendo la máquina de la muerte para así “poder seguir viviendo”.

En este plano el Humanismo no es más que otro gran espectáculo de la civilización en torno a una política socio-cultural, que deja a la subjetividad y a la libertad engrilladas a un orden epistémico, al *poder de saber* ‘lo que es bueno para el ser humano’. El Humanismo se reterritorializa (Deleuze, 1985) al pasar del ámbito ético al ámbito de la política, que pasa a gobernar la vida humana y, con ello, a constituirse como *biopoder*. La dinámica del *biopoder* (cuerpo-individuo, cuerpo-especie) presente al interior de la “naturalización (política) del Humanismo” es un conjunto de estrategias de saber y de relaciones de poder que se articulan desde el siglo XVIII: cuando comienza a utilizarse lo biológico como componente de una tecnología política. La construcción del humanismo tiene como finalidad ‘calificar, medir, apreciar y jerarquizar acorde a una norma’. La “norma” demarcará aquello que será comprendido como producción social y como algo constituyente de las relaciones sociales (humanidad).

La interpretación de Foucault nos lleva a pensar que si bien las épocas moderna y contemporánea están insertas en el *biopoder*, esto debe ser entendido como una estructura versátil que fluctúa sobre formas más o menos acabadas de

gobernar la vida (Larraín, 2010, p. 68)³. No será extraño, en este contexto, el nacimiento de la ciencia jurídica, que hará su inserción en la escena política como “garante”, “observador” y “juez” de estas normas: “En otras palabras, la tecnología del poder centrada en la vida se sirve de la norma para realizar una demarcación extensa de los cuerpos y de las poblaciones. Su efecto principal es la articulación de una sociedad normalizadora” (Castro, 2008, p. 327). El Humanismo se desprende de todo trascendentalismo para reducirse a la expresión de una conducta normal, *común a todo sujeto social*. El Humanismo se reduce a una estrategia política de control, y por ello establece los márgenes de seguridad necesarios dentro de los límites biopolíticos que resguardan la integridad (subsistencia) epistémica creada por el sujeto, es decir que la experiencia humana queda reducida a una ‘conducta humana’ regulada por un principio de valoración económica: la utilidad que posee una vida valiosa para la producción de un cuerpo social y otra de menor valor.

El Humanismo del Sujeto

Quizá no existe una mayor evidencia de esto que la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Ella es, sin lugar a dudas, cuando hablamos de Humanismo, el acontecimiento filosófico-político por excelencia del siglo XX. No sólo porque trata acerca de la libertad, la justicia y la paz en el mundo como atributos indiscutibles del desarrollo humano, sino también porque subordina a ellos la dignidad y el valor de la persona. Sin embargo, esto no sería comprensible si dicha declaración no poseyera una “base de legalidad” o de “derecho” que asegure y resguarde dichos principios. Sólo de esta manera los Derechos Humanos pueden convertirse en estandarte de la lucha por una comunidad política que asuma en “propiedad” la idea unificante del ser humano (Humanismo) en el siglo XX.

Lo que señala dicha declaración son los atributos, las determinaciones y los predicados que califican a “alguien” como “valioso”, en la medida en que este ‘alguien’ afirme estas características y se comprenda así mismo poseyendo dichos atributos. De una u otra forma, es un contrato moral, la constitución de una comunidad (humanidad) que tiene como “testigo de fe” a la Moral y al Derecho en la ceremonia civil de la historia humana. En este sentido,

³ El sociólogo chileno Jorge Larraín señala (interpretando a Foucault) que “Desde el siglo XVIII el poder ha cambiado en el sentido de que su ejercicio ya no es más puramente ‘desde arriba’, sino también ‘desde dentro’ del cuerpo social” (2010, p. 68).

parece comprensible pensar que ante la destrucción del ser humano –como lo ocurrido en la Shoa o en las dictaduras latinoamericanas, por dar sólo dos ejemplos–, el único mecanismo político posible era “afirmar” al sujeto político, es decir, afianzar la ‘persona jurídica’ para evitar su destrucción, evitar la muerte del Derecho a ser ‘ser humano’. El Estado y la comunidad internacional serán los garantes, los protectores de dichos derechos. Si ello no se cumpliera, los Derechos Humanos serían inútiles: allí donde el “estado de excepción” es la regla, tal como nos lo dijera Walter Benjamin en su tesis VIII de la historia (2002, p. 53), no sólo se anulan los derechos, sino también el ser humano.

La unificación axiológica y jurídica que se establece, surge con el deseo de no repetir nuevamente la historia y la ‘experiencia (in)humana’. Para ello se hace imprescindible crear un “tratado” que una, ligue o vincule a las naciones, con la intención de apreciar y juzgar el cumplimiento de la idea de ser humano a la que se ha llegado por acuerdo. El Humanismo pasa a ser un dispositivo de poder, en el que la comunidad de naciones *sustancializa* ‘lo humano’, a un sujeto-humano (cuerpo-especie). Con dicha Declaración, el sujeto de Derecho antecede a ‘lo humano’: un sujeto garantista de libertad, justicia y paz para todos –como una consigna eleccionaria–, un sujeto constituyente de valores –como un fundamento histórico-filosófico–, un sujeto que llevará al Humanismo –como un ‘hijo pródigo’– a la trinchera política. El Humanismo se convierte en un simulacro de ‘lo humano’, puesto que agrega sustancialmente al sujeto político el atributo de ‘humano’: “ser humano” –no sólo como especie, sino también socialmente–, será entonces sinónimo de ser ‘más sujeto’: la metonimia de ‘lo humano’.

El sujeto no es ya solamente una entidad individual, sino que pertenece a una entidad mayor, superior o mejor, que se origina en la constitución de dicho sujeto de Derechos Humanos. En otras palabras, este Humanismo no es más que el regreso a lo-mismo que ‘ser-sujeto’. Toda diferencia es un simple agregado en el banquete que celebra el ser ‘más sujeto’. Lo común al humanismo de este sujeto es anteponer la representación de una subjetividad constituyente de verdad. La ‘diferencia’ (lo diferente, distinto, otro), en este sentido, adquiere la forma de una metáfora de la alteridad que adquiere una fuerza simbólica inusitada, puesto que se mueve e irrumpe en la des-constitución de la subjetividad, transformándose (bajo la perspectiva del sujeto constituyente) en un enemigo.

El ‘sujeto humano’ se ‘altera’ en la diferencia, y en esta alteridad se desconstituye. La experiencia humana queda sobredeterminada bajo la condición de amigo o enemigo de la diferencia. Dicha sobredeterminación es la valoración central de la tanatopolítica, que adquiere su carta de ciudadanía con la economía política del sujeto.

Comunidad de Sujetos

Ante la incertidumbre que propicia la alteridad, la trinchera subjetiva dirigió sus esfuerzos al fortalecimiento de un tipo de humanismo, y en ella nos identificamos todos, puesto que en ella establecemos nuestro vínculo identitario (subjetivo), es decir fortalecemos “una comunidad que sigue atada a la semántica del *propium*” (Castro, 2008, pp. 23-24).

La identidad surge en la comprensión de la autoconstitución, lo que es ‘propio de todo sujeto’: “es común lo que une en una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común” (p. 25). No ha de extrañarnos, por tanto, que la “comunidad de naciones”, la “comunidad científica”, la “comunidad ecológica” o la “comunidad filosófica”, asuman este mismo principio de identidad: la *pertenencia de lo común* que los une⁴. En este tenor, una ‘comunidad’ es un ‘contrato’ político-económico entre los

⁴ Roberto Esposito, quien ha trabajado la etimología de esta palabra, señala una paradoja, puesto que el significado que atribuimos actualmente al sentido de ‘lo común’ (que hace al Humanismo, a las comunidades, a los movimientos sociales), difiere de su historia: “En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, «comun» (*commun, comune, common, kommun*) es lo que *no* es propio, que empieza allí donde lo propio termina (...) Es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por lo tanto es «público» en contraposición a «privado», o «general» (pero también «colectivo») en contraste con «particular»” (Esposito, 2003, pp. 25-26). Sin embargo, Esposito pondrá más atención a un segundo significado que, según él, “traslada a su interior la complejidad semántica mayor del término [común] del que proviene: *munus* (arc. *moinus, moenus*) compuesto por la raíz *mei-* y el sufijo *-nes*, que indica una caracterización social” (p. 26). Dicha caracterización social provee el significado de este término de acuerdo a su uso contextual; por esta razón no se trata de un significado homogéneo, aunque pueda remitirse a la idea de “deber”. Las caracterizaciones son “*onus, officium, donum*” (p. 26). Será precisamente esta última caracterización la que orientará la reflexión de Esposito hacia la “especificidad del don que expresa el vocablo *munus*” (p. 26), pues según su perspectiva, cumple una doble función. 1) Tiene “el efecto de reducir la distancia inicial” (p. 26), refiriéndose a la distancia que se observa en la yuxtaposición entre lo público/privado de la primera definición; 2) nos permite “realinear también esta significación con la semántica del deber” (pp. 26-27). Esposito señala al respecto: “una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*)” (p. 27), mientras que en la tercera acepción (*donum*) se hace referencia al “don que se da porque *se debe* dar y *no se puede no dar*”, es decir, a una pérdida que “No implica de ningún modo la estabilidad de

intereses y las necesidades de la subjetividad, y de la satisfacción y seguridad del desarrollo de ella misma. La comunidad es un mecanismo de subsistencia (defensa) ante la alteridad, hasta llegar a transformar este principio en una filosofía política *sobre* la vida.

Para Roberto Esposito “La comunidad no es un modo de ser –ni menos aún, de ‘hacer’– del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto” (2003, p. 32). El *munus* contenido en la base de la *communitas*: “No es una posesión sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar” (p. 30). Es decir, lo que está en juego no es la propiedad de nuestra subjetividad, sino más bien su donativo. En una comunidad no somos dueños de nosotros mismos, “no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro– lo que caracteriza a lo común” (p. 31). En este sentido, no encontramos un principio de identificación, sino el extrañamiento que nos hace estar ausentes de nosotros mismos. Somos una entidad ausente de lo propio, es decir, impropios (impropiedad radical): una ‘filosofía de la intemperie’, en el decir de Nerva Bordas (1977), que se presenta y “penetra en su común no-pertenecerse” (Esposito, 2003, p. 32): lo común “empieza allí donde lo propio termina” (pp. 25-26).

Es por esto que se puede afirmar que la comunidad comienza en la desconstitución del sujeto: en ‘algo que tiene que darse’, un ‘don-a-dar’ que altera nuestro existir. La subjetividad pierde existencia y, por tanto, consistencia, quedando solo ‘lo existente’ ex-puesto a un mero “estar vivo”. Entre la existencia y lo existente se extiende el paisaje de la diferencia: “el desierto de lo real”, donde lo existente se haya deshabitado de existencia.

Comunidad sin sujeto

Para Emmanuel Levinas, la radicalidad de la experiencia humana comienza en el hecho de que seamos arrojados a la existencia, cuando sólo *hay* existente: “Es como si al existente no apareciese más que una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de su

una posesión –y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia–, sino pérdida, sustracción, cesión: es una ‘prenda’, o un ‘tributo’, que se paga obligatoriamente” (p. 28).

propia existencia” (Levinas, 1993b, p. 83). En el *hay*, no somos dueños de nuestra propia existencia, sino que más bien, *hay* abandono y desamparo. La soledad en la que se ve envuelto nuestro existir, será el centro orientador de la problemática levinasiana: ligar lo arrojado (existente) al mundo (existencia).

El existir sin existente es

algo sin intencionalidad, sin relación” (p. 80); es la “unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir (...) La soledad procede del hecho mismo de que hay existentes. Concebir una situación en la que la soledad fuera superable significaría experimentar el principio mismo del vínculo que liga al existente a su existir (p. 82).

En otras palabras, ¿esto significaría que no sólo hay existir o existentes, sino que también *hay* acontecimientos en los cuales el existente contrae la existencia? El llamado del pensador lituano es a cuestionar la idea de identidad que el sujeto esgrime en su existir, aquel “existir que es controlado por el existente idéntico a sí mismo, es decir, solo. Pero la identidad no es únicamente una salida de sí, sino también un retorno a sí mismo (...) La identidad no es una relación inofensiva consigo mismo, sino un estar encadenado a sí mismo” (p. 93).

Acorde con lo anteriormente señalado, podríamos aventurar a sostener que la comunidad no es constitutiva de sujetos, sino de ‘existencia humana’; el ámbito donde el existente contrae la existencia. El existente se encuentra en un estado de indeterminación (‘todavía-aún-no’), en una “lógica vital de sentido inconfesable”⁵ como la esperanza kafkiana, aquella que nos dice que

⁵ Es pertinente señalar la relevancia concreta y simbólica que adquiere el testimonio (la palabra del testigo). La ‘lógica vital del sentido’ de la que se habla, responde al momento de indeterminación en el que su existencia queda en cierta forma al margen de la lógica racional del sentido y, por tanto, ‘desterritorializada’ de la existencia que da sentido, en una suerte de ‘intemperie ontológica’, donde “hay sentido de la existencia” pero no para el existente. El testimonio, en consecuencia, no da cuenta de evidencias (existencia de evidencias) sino de realidad, no da cuenta de hechos sino de acontecimientos. El lenguaje es insuficiente: tiene demasiado sentido para decir lo que se vivió, no hay alfabeto para decir lo que no se sabe. Testimonio y testigo no sólo encarnan singularmente el valor de la memoria, sino que también el de la justicia, puesto que en ellos se condensa la situación última de un acontecimiento ‘(in)humano’. En Chile, por ejemplo, la “figura” del testigo ha sido el gran referente de verdad y de justicia una vez que se recupera la democracia (marzo de 1990) y comienzan a ser esclarecidas las vulneraciones a los Derechos Humanos durante la Dictadura Militar (1973-1990). De hecho, serán los informes de la Comisión Valech, (Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, 2010), y de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (Informe Rettig), creada con el objeto de contribuir al esclarecimiento global de la verdad sobre las

hay infinitas existencias de esperanzas, sólo que no para nosotros: la crisis de la esperanza.

El existente es la contracción del sentido, un espasmo en la existencia. La ‘contracción que contrae’; ‘lo arrojado’ que perturba la existencia que contrae a la experiencia histórica en ‘lo común que hay en lo existente’. La experiencia histórica y “el mundo de la vida” se remontan al acontecimiento común de lo existente, alterarse para contraer existencia. Y es en esta “contracción”, cuando:

(...) en la vida experimentada por los humanos sucede –de ahí es donde comienza lo humano propiamente dicho, pura eventualidad pero al mismo tiempo eventualidad pura y santa– el consagrarse-a-otro (...) ¡De otro modo que ser! Esta ruptura de la indiferencia (...) es la posibilidad del uno-para-el-otro que constituye el acontecimiento ético (Levinas, 2001, p. 10).

Desde esta perspectiva, la comunidad no es un acontecimiento político, social ni histórico, sino que su orientación (sentido) será ética: el llamado a “recuperar” lo humano de la experiencia.

Des-subjetivización del humanismo

Según el pensamiento levinasiano un humanismo está decantado en la existencia humana que no lo funda. En el humanismo levinasiano, en consecuencia, hay una alteridad que pesa como experiencia de lo humano que se abre a la exterioridad de lo otro, donde la propia subjetividad queda expuesta y afectada por el Otro, una experiencia que subjetivamente no le es propia porque no la funda (Levinas, 1995, p. 244).

La tradición ha convertido al humanismo en “igualdad y semejanza” en torno al sujeto constituyente, remitiéndose a sí mismo en un eterno presente y cargando con el temor de la proximidad. El mundo deja de ser residencia y el tiempo es un presente que no hace acto de presencia; el humanismo es una existencia sin portador. En cierta forma es estar condenado a un ‘mundo sin amor’, de la misma forma como podría estar condenado un esquizofrénico (Dörr, 1996, pp. 99-117): la calidad de ser sujeto consiste en suspender ‘la relación humana’ de su propia subjetividad. La extrema soledad que nos

graves violaciones a los derechos humanos cometidas entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990. En ambas investigaciones serán los testimonios el principal sostén para pensar la reinterpretación oficial de este horizonte histórico.

domina, es la soledad intrascendente, la soledad metafísica: quizá por este motivo, todos los esfuerzos de Levinas estaban inclinados a intentar ‘reubicar’ la metafísica en el plano de la ética, puesto que es en ella donde ‘lo humano significa’ la liberación del ‘Sí mismo’.

En esta perspectiva, si la construcción de la subjetividad se im-pone en el mundo, no sólo señala una cuestión de estrategia político-histórica, sino también un dispositivo de poder en términos éticos. La ética se convierte en una im-posición subjetiva, transformándose de esta manera en un dispositivo de poder político-económico, en el que la totalidad de la existencia queda reducida a términos instrumentales. Es quizás aquí donde surge la idea de una liberación del humanismo (su des-subjetivización).

El humanismo levinasiano se dirige al Deseo ético de lo humano, y tiene su inicio en la experiencia del “estar ex-puesto al existir”. Su pretensión no es que el sujeto decida autorrealizarse a través de una libertad absoluta (al modo de Hobbes). La libertad –del mismo modo que el Sujeto– no existe en la liberación, más bien queda ex-puesta en el Deseo del Otro; “uno-para-el otro” o en este ‘don’ que goza el *cum* de lo común –según la interpretación de Esposito–. Y es en este ‘común deseo’ donde surge la experiencia humana.

La significación que entrama el ‘uno-para-el-otro’, “Entre el uno que soy yo y el otro del que respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es, también, la no-indiferencia de la responsabilidad, significatividad de la significación, irreductible a ningún sistema. No-indiferencia que es la proximidad misma del prójimo, a través de la que se perfila solamente un fondo de comunidad entre el uno y el otro (Levinas, 1995, pp. 12-13).

En otras palabras, ‘lo humano’ (no-indiferencia) hace la existencia humana (proximidad), del mismo modo como la ‘liberación de Sí mismo’ hace el ‘uno-para-el-otro’. De acuerdo con lo anterior, tanto para Levinas como para Esposito, la discusión en torno al humanismo se ha escindido en dos interpretaciones, en las que no sólo se debe sospechar de la ‘condición de sujeto’, sino también cuestionar los fundamentos ‘constitutivos’ del ‘ser sujeto’: la construcción de una tanatopolítica (política de muerte), la indiferencia frente al mundo y su relación, la instrumentalización de la realidad concebida como cosa, el encadenamiento a sí-mismo, la ‘apropiación’ (‘lo que pertenece al sujeto, o exclusivamente es ‘propio de él’). La negatividad de un humanismo construido sobre la base del yo considerado como principio de identidad, igualdad, libertad. Es un humanismo que se fundamenta en la indiferencia de lo humano.

Desde otra perspectiva, el humanismo comienza con el cuestionamiento acerca de la experiencia que le otorga su propio sentido. Este cuestionarse se orienta a juzgar la subjetividad constituyente del ser humano para abrirla al establecimiento de vínculos. Para Levinas el humanismo es un ‘estar-en-relación’: una experiencia de sentido de lo humano abierta a la exterioridad de lo otro, en la que esta exterioridad (lo Otro) demanda mi participación como responsabilidad. Para el pensador lituano el humanismo no se sostiene basado en la libertad o la verdad del ser humano, sino en la justicia, es decir, en la responsabilidad que nos compete a cada uno de nosotros. ‘Estar-en-relación’ es la responsabilidad que demanda el Otro. Y en este ‘estar-en-relación-con-Otro’ se esconde el deseo de ‘un-más-allá-de-ser’: ‘lo humano’ es lo ‘absolutamente Otro’, la ausencia misma del sujeto.

Considero que en este punto Esposito coincide con la concepción de la ruptura que se establece en el ámbito de la alteridad, y que constituye la posibilidad de la comunidad. La comunidad es la base de la política-humanista de Esposito. Bajo el concepto de *communitas* se esconde lo impolítico (el vaciamiento del espacio político, la desubjetivización del poder), que asume la realidad como conflicto (el poder del conflicto). El conflicto de la comunidad comienza antes de ser comunidad, es decir, en el instante en que dos seres humanos coinciden en que ‘no hay nada en común’. Esto implica que la comunidad surge en la medida en que un ‘existente cobra existencia’ –en el sentido levinasiano. La instancia de la comunidad como estructura social o política, histórica o antropológica, es decir, como construcción epistémica a través de las perspectivas del conocimiento humano acerca de un fenómeno de nuestra realidad que definimos como comunidad, adquiere una distancia inusitada cuando la comunidad se convierte en un acontecimiento (vivencia) fundamental de la experiencia humana. En la comunidad se altera nuestra experiencia existencial, no somos dueños o propietarios de la comunidad para llegar a pensarla de esta manera. Según Esposito, la comunidad exige una ‘donación’, ‘el precio que hay que pagar’: la subjetividad, la prevalencia del yo sobre el otro.

Desde esta perspectiva el Humanismo es un cuestionamiento de la experiencia que hace posible ‘lo humano’, una experiencia que ad-vierte su contenido en la incertidumbre de la presencia. Con ‘lo humano’ no sabemos qué pasará. La significación de ‘lo humano’ precede a la subjetividad y sus datos, abriéndose a lo numinoso de la experiencia. El significado del humanismo no puede ser comprendido como un resplandor, sino más bien como la carga, el peso de toda

la historia que se hace presente en él. Puesto que ya no reside sustancialmente en el yo (sujeto), sino en la exterioridad, ‘lo humano’ se mueve al “estar-fuera-de-sí”, en la liberación de Sí mismo, en la experiencia que recobra el sentido de la liberación. En Levinas a la manera de una ética-metafísica; en Esposito bajo la forma de una teoría política.

El sentido que encarna la significación de ‘lo humano’, y que por tanto ‘orienta’ las relaciones humanas, “no indica un impulso, un fuera de sí hacia *lo otro que sí*, puesto que la filosofía insiste en absorber todo Otro (*Autre*) en Lo Mismo (*Même*) y en neutralizar la alteridad” (Levinas, 1995, p. 37). Esto lleva a pensar que “el ser se aligera de su alteridad” (p. 38) para poder constituir de esta manera su existencia. Lo que diagnostica Lévinas es el ‘oscuro contrapunto de la historia de la civilización’, que –a pesar de todo– ‘nos mantiene unidos’: “La grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos: no el Origen, sino su ausencia, su retirada. El *munus* originario que nos constituye, y nos destituye, en nuestra finitud mortal” (Dörr, 1996, p. 34).

Si la subjetividad no colma el deseo de lo humano, sino que más bien lo ahonda: ¿Es quizá al interior del *munus* donde puede exponerse de la mejor manera la concepción de ‘lo humano’ en el pensamiento levinasiano? ¿En qué medida la comunidad es un acontecimiento tan radical que su experiencia antecede a la construcción de sociedad e incluso de ser humano?

La ausencia del Humanismo (a modo de conclusión):

Lear.

¿Dónde estoy? ¿Dónde he estado? ¿Pleno día?

Estoy tremendamente confundido.

Moriría de lástima si viera a otro

En el estado en que me encuentro yo.

Realmente no sé qué decir. (...)

Cómo poder saber lo que ocurre (Parra, 2004, p.168).

Entre la ‘ausencia de sentido’ y la ‘pérdida de sí mismo’ se sitúa la metafórica existencial de un Rey que podría ser cualquiera. ‘Lo que ocurre’ es el hecho de no-saber. No es suficiente todo lo que hay: hay más realidad que suficiencia de sentido. En ‘lo que ocurre’ hay más indeterminación que determinación. Entre el ¿“cómo poder saber lo que ocurre”? de Lear y el “¿qué me ha sucedido?” de Gregorio Samsa tras el despertar de un sueño, hay sólo eufemismo, la última y lábil peripecia del lenguaje antes de su retirada, de su ausencia: reírse de sí

mismo; un gesto, una mueca, un guiño que intenta salvar –de algún modo– lo que queda de las circunstancias, como diría Ortega y Gasset en *Meditaciones del Quijote* (2001).

No sólo Lear o Samsa, Shakespeare o Kafka, sino que ‘cualquiera’ se encuentra expuesto a este gesto de lo que ocurre; la raspadura de nuestra existencia hasta gastarla en algo indefinido, indeterminado, impensado: el eufemismo de ser ‘cualquiera’, ‘sea el que fuere’, ‘alguien’, instala la tachadura de todo lo definido (legal, social, político, filosófico) del fundamento: ausencia de saber, ausencia de lenguaje, ausencia de sí; el margen –cualquiera– de todo humanismo.

Entre la incógnita de lo humano y la trinchera del poder, encontramos hoy al humanismo (tal vez siempre fue así), quizá esperando la última bala en un campo de batalla o en ‘cualquiera’, quizá esperando su salvación en la redención de un último eufemismo. Ambas perspectivas han sido el diapasón con el que se han afinado las palabras que suenan a ‘humanismo’, ‘humano’, ‘comunidad’. De su significado aún no sabemos nada, sino sólo intenciones. No se sabe nada, ni de lo que pueda pasar e incluso de lo que ha pasado, puesto que aun en el pasado irrumpe el no-saber: *damnatio memoriae*, la tachadura de la memoria, el último y primer refugio del Humanismo.

La ausencia (la tachadura) de sentido (significado, fundamento, dirección) ante ‘lo que ocurre’, convierte la tachadura en un estado radical en el que el sentido se quiebra en lo in-humano’: lo inabordable del humanismo, la radical ausencia del humanismo. Lo ‘in-humano’ habla ‘en torno a un referente’ (en torno a ‘lo que ocurre’, como si la única manera de decir lo que ocurre fuese desde los márgenes, allende el habla, allende el ser, allende la experiencia humana) antes del acontecimiento humano. No es la contradicción ni la oposición a ‘lo humano’: lo ‘in-humano’ es un estado que está más allá del bien y del mal –como bien afirma Nietzsche–, no es un atributo o un predicado que se deriva de ‘lo humano’ (ético o político), sino su ausencia radical, más indeterminada que la diferencia óntico-ontológica o que la existencia auténtica e inauténtica de Heidegger (1997), en la que ser y ente son meros referentes ante la ‘ocurrencia de la nada’. No una ausencia en el sentido de falta o de ‘incompletud de lo humano’, sino ausencia de existencia en la que ‘lo humano’ no tiene aún existencia (o excusa de existir), en la tabula rasa de lo existente; una suerte de orgánica vegetalidad que nada sabe de sí, sin ton ni son, sin intencionalidad ni relación: la indiferencia imposible en el horizonte de una comunidad imposible (Blanchot, 1999).

¿Quizá sea este ‘in-humano’ la preocupación central de Levinas, y por ello su intento de salvar ‘lo humano’ de la ausencia (lo in-humano, lo imposible)? ¿De ahí el llamado a la liberación de Sí Mismo, que en el fondo es liberarse de la indiferencia para situarse en el acontecimiento que posibilita la no-indiferencia que constituye la experiencia de ‘lo humano’? ‘Lo humano’ para Levinas comienza con la ‘experiencia de relación’, la no-indiferencia de estar ‘el-uno-para-el-otro’, la comunidad como ‘otro-modo-que-ser’.

Por su parte, para Esposito la base de la constitución de la comunidad no sólo implica renunciar a lo propio (lugar de lo impropio), sino que opera también sobre el fondo de la ausencia (un simulacro de ausencia). Si en Levinas el trabajo es la liberación de Sí Mismo, en Esposito es en primer lugar la renuncia de lo personal, lo propio, la identidad, y luego la donación de sí. Sin embargo, el acto de renuncia es también un acto de donación (sacrificio, renuncia).

En la pérdida de la subjetividad ‘se pone en común’ la pérdida de la existencia subjetiva. Esto quiere decir que sólo tras el acto de renuncia deviene la donación (lo único que me queda para dar): si es lo existente ‘lo que se da’ para abrirse a su donación, ello sucede sólo posteriormente, tras la renuncia de la subjetividad. De acuerdo con Levinas, el existente vive en un constante conflicto que lo determina: frente al ‘ya no-poder dar nada más’, el existente “cae” en el espacio de lo impolítico, se arroja al conflicto de su existencia sin nada más que su vida, la ausencia subjetiva de poder. En el fondo, la donación queda determinada (marcada) por la finitud de la subjetividad, convirtiéndose en una consecuencia de la pérdida para dar forma a una comunidad que nace ante el rechazo (renuncia, rechazo del significante fundamental: el poder subjetivo) de la hegemonía de la subjetividad.

Al parecer lo que nuestros autores se han esforzado en señalar es que estamos sujetos a una situacionalidad en la que la incertidumbre sobredetermina todas nuestras preguntas y pensamientos. ‘Lo humano’ (del mismo modo que el lenguaje) no-sabe de su experiencia y simplemente se pierde en la banalidad del mundo (lo real), desprendiéndose de toda intencionalidad, de toda pretensión, de toda diferencia; convirtiéndose así en una simple palabra que evoca en su ‘infinita trascendencia’ un exceso, que no podríamos señalar si es de sentido o sin sentido, si es ‘humano’ o ‘in-humano’. ¿Es el trasfondo de esta insuficiencia y su desproporción (exceso) lo que está en tensión en el juego de la incertidumbre de lo humano, o será el cuestionar la experiencia de sentido de lo humano como nos lo plantea el pensamiento levinasiano, donde

el cuestionar la experiencia de sentido no solo nos orienta a la interrogación acerca de ‘la experiencia humana’, sino que también nos puede llevar a perderla en el sin sentido, convirtiendo a ‘lo humano’ en ‘lo ausente’. Es probablemente debido a la “ausencia de humanismo”, y no a su presencia – lo cual resulta sintomático–, que creamos principios morales en la figura de Derechos Humanos, o cuestionamos la experiencia de sentido de ‘lo humano’ o de la *communitas*.

Lo relevante es observar que todo humanismo se sustenta en la indefensión de la idea que construimos del ‘ser humano’; una idea que al tornarse más compleja a lo largo de los procesos históricos, políticos y culturales, tiende a apreciarse utilitariamente en función de las ideas positivistas de progreso y desarrollo humano. Y es quizá esta situación estructural (paradigmática) la que interfiere en el despliegue de nuevas interpretaciones que permitan comprender la ‘experiencia humana’, no como un sistema de relaciones (organización socio-política o cognitivista-conductual), sino como un acontecimiento que se abre a la comprensión y problematización de dichas relaciones. En este sentido, la comunidad es la instancia en la que dicha experiencia se ex-pone y conduce hasta el límite (márgenes) del lenguaje y del pensamiento; un desafío no sólo de carácter intelectual, sino también vivencial.

Referencias

- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalem*. (Trad. Ribalta, C.). Barcelona: Lumen.
- Benjamin, W. (2002). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. (Trad. Oyarzún, P.). Santiago de Chile: LOM.
- Blanchot, M. (1999). *La comunidad inconfesable*. (Trad. Herrera, I.). Madrid: Arena.
- Bordas, N. (1997). *Filosofía a la intemperie*. Buenos Aires: Biblos.
- Castro, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad*. Santiago de Chile: LOM.
- Deleuze, G. y Guatari, F. (1985). *El Anti Edipo*. (Trad. Monge, F.). Barcelona: Paidós.

- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. (Trad. Delpy, M.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Dörr, O. (1996). *Espacio y tiempo vividos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. (Trad. Molinari M. R.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2000). *Un diálogo sobre el poder*. (Trad. Morey, M.). Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2002). *Arqueología del saber*. (Trad. Garzón del Camino, A.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. (Trad. Rivera, J.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hobbes, Th. (1980). *Leviatán o la invención moderna de la razón*. (Trad. Escohotado, A.). Madrid: Editora Nacional.
- Hobbes, Th. (2005). *Elementos de Derecho natural y político*. (Trad. Negro Pavón, D.). Madrid: Alianza.
- Korstanje, M. (2009). El temor en Thomas Hobbes como organizador político: notas preliminares sobre la paradoja profesional. *Revista Internacional de Filosofía*, XV (2010), pp. 167-186.
- Larraín, J. (2010). *El concepto de Ideología: Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo*. Santiago de Chile: LOM.
- Levinas, E. (1993a). *El Humanismo del Otro Hombre*. (Trad. González R. A.). Madrid: Caparrós Editores.
- Levinas, E. (1993b). *El tiempo y el Otro*. (Trad. Pardo, J.). Barcelona: Paidós
- Levinas, E. (1995). *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*. (Trad. Pintor, R. A.). Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. (Trad. Pardo, J.). Valencia: Pre-textos.
- Nancy, J. L. (2000). *La Comunidad Inoperante*. (Trad. Garrido, J. M.). Santiago de Chile: Arces-LOM.

- Ortega y Gasset, J. (2001). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- Parra, N. (2004). *Lear. Rey & Mendigo*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Touraine, A. (2006). *Crítica de la modernidad*. (Trad. Bixio, A.). México: F.C.E.
- Wiesel, E. y Baptist Metz, J. (1996). *Esperar a pesar de todo*. (Trad. Gauger, C.). Madrid: Trotta.

La historia de la humanidad interpretada de manera humanista¹

The history of humanity interpreted in a humanistic way²

Michele Borrelli³

Universitá della Calabria, Italia

Recepción: 25 de octubre del 2020

Evaluación: 19 de noviembre del 2020

Aceptación: 20 de noviembre del 2020

¹ Este artículo fue realizado en el marco del trabajo investigativo llevado a cabo en la Universitá della Calabria (Italia).

² Traducción del alemán por Mikhail Krasnov, Instituto Internacional de Idiomas, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

³ Estudió antropología, romanística, ciencia política y ciencias pedagógicas en la Universitá della Calabria (Italia) y en la Justus-Liebig-Universitát Gießen (Didaktik der Sozialwissenschaften). Magister Artium (summa cum laude) y Doctor en Filosofía (magna cum laude) en la Justus Liebig-Universitát Gießen.

Correo: michele.borrelli@unical.it

Resumen

Este escrito parte del distanciamiento ante las lecturas idealista y materialista de la historia de la humanidad, para proponer como primera tesis que esta historia debe interpretarse de manera humanista. En este contexto se lleva a cabo un análisis de dos tipos de humanismo: el griego o de la pertenencia, y el moderno o de la emancipación. El primero trata de la pertenencia del hombre a la *polis*, al cosmos y al marco regulativo de lo considerado como bueno, bello y verdadero, por ejemplo. El segundo resalta los valores de la autonomía, la autodeterminación y la libertad del individuo, que bajo el dominio del mercado cayeron lentamente en un individualismo subjetivista y egoísta, que impide vincular armónicamente pertenencia y emancipación. Se habla entonces de un humanismo del predominio técnico caracterizado por el lucro y el dinero. Este nuevo enfoque marca la ruptura de lo que constituye la segunda tesis de este escrito: emancipación y pertenencia se integran en un humanismo de responsabilidad planetaria, que se configura como contracorriente del nihilismo contemporáneo (tercera y última tesis).

Palabras clave: Humanismo, paideía, pertenencia, emancipación, responsabilidad planetaria, nihilismo.

Abstract

This writing starts from the distancing of idealistic and materialistic readings of the history of humanity, to propose as a first thesis that this history must be interpreted in a humanistic way. In this context, an analysis of two types of humanism is carried out: Greek humanism or of belonging, and modern humanism or of emancipation. The first deals with man's belonging to the *polis*, the cosmos, and the regulatory framework of what is considered good, beautiful, and true, for example. The second highlights the values of autonomy, self-determination and freedom of the individual, which slowly fell under the dominion of the market in a subjectivist and selfish individualism, which prevents the harmonious linking of belonging and emancipation. One speaks then of a humanism of technical predominance characterized by profit and money. This new approach marks the rupture of what constitutes the second thesis of this writing: emancipation and belonging are integrated into a humanism of planetary responsibility, which is configured as a counter-current to contemporary nihilism (third and final thesis).

Keywords: Humanism, paideía, belonging, emancipation, planetary responsibility, nihilism.

Como explicó Marx convincentemente en la undécima tesis sobre Feuerbach (Marx & Engels, 1948), la historia de la humanidad puede interpretarse de diferentes maneras. Puede interpretarse de manera idealista, como lo hizo Hegel con brillantez y nitidez. También puede ser interpretada de manera dialéctico-materialista, como demostró el mismo Marx –invirtiendo a Hegel– con la misma brillantez y nitidez. Tanto Hegel como Marx han sacado a la luz algo importante, incluso fundamental, sobre la historia humana. Al concepto hegeliano de ‘espíritu objetivo’ debemos el desarrollo de las humanidades. Al concepto marxista de ‘materialismo dialéctico’ debemos, por su parte, una nueva antropología, es decir, una nueva interpretación del ser humano: el *ser* (el trabajo, la estructura económica) se torna aquí central, y no la *conciencia* (lo pensado o las representaciones que los hombres tienen de sí mismas y del mundo). Pero Marx también añade: no se trata solo de interpretar el mundo, sino de transformarlo. Me interesa el significado, el humanismo de esta transformación.

Todos estamos y seguiremos inmensamente comprometidos con el pensamiento de Hegel y Marx y, sin embargo, cuando se trata de la historia humana (del sentido de la historia humana y del significado del hombre como tal), creo que debemos atrevernos a usar otra categoría.

Mi primera tesis es, por tanto, que la historia de la humanidad no debe interpretarse de manera (solamente) idealista o (exclusivamente) materialista, sino de forma humanista. Por supuesto, esto plantea inmediatamente el ámbito problemático de las siguientes preguntas: ¿qué significa humanista? ¿Qué es el humanismo? ¿Qué es el hombre? ¿Se puede interpretar la historia de una manera humanista? Y ¿de qué imagen del hombre debemos partir en esta interpretación?

No me atrevo a abrir la caja de Pandora acerca del concepto de hombre, acerca de la historia humana. Solo quiero decir, lisa y llanamente, y con modestia, si mi análisis histórico está bien fundado, que Occidente ha producido fundamentalmente dos tipos importantes de humanismo: el humanismo griego (con eso me refiero al humanismo del pensamiento griego), que yo llamo ‘humanismo de la pertenencia’, y el humanismo de la modernidad, que me gustaría denominar como ‘humanismo de la emancipación’.

Sobre el primer humanismo: sobre el humanismo en el horizonte de la pertenencia

El primer humanismo se basaba en el presupuesto de la unidad de *mito* y *logos* (racionalidad), y se justificaba en el horizonte normativo de la correspondiente *pertenencia*, por un lado, a la *polis* y al cosmos, y, por otro lado, a un marco categorial del *indagar conjunto* por lo correcto, lo bueno, lo bello, lo verdadero, etc.

El humanismo de nuestros comienzos (y es aquí donde se muestra su grandeza) se difundió también en el doble sentido antropológico de la investigación acerca de cómo el dolor, el sufrimiento, el pesar, la desesperación, la muerte (pensemos en Sócrates) deben ser soportados, y también en la exploración de valores como el coraje, la felicidad, la virtud, el eros (o el amor), sobre todo en la lucha intelectual por la verdad como principal tarea de la filosofía (pensemos, por ejemplo, en Platón). El tan diferenciado ‘conócete a ti mismo’, en el doble sentido antropológico, plantea la cuestión de la *esencia* del ser humano, especialmente en su dimensión moral y ética.

Esa *esencia*, que hace que seamos seres humanos no solo *per definitionem* (y consecuentemente a priori), sino porque lo seremos realmente en el proceso *ad infinitum* de la *paideía* (por *autoformación*, *aposteriori*, véase Hegel) u ontológicamente, en el sentido de Aristóteles.

En esta perspectiva antropológica se inaugura de varias formas la dialéctica griega entre el cuidado del cuerpo y el cuidado del alma (de Sócrates a Platón). En el humanismo de la pertenencia, el proceso de tornarse humano no significaba el aislamiento del ser humano al nivel de un individualismo egoísta. La preocupación por uno mismo representaba un concepto ideal concreto con el que se conectaba el espíritu cívico tanto a la conducción de la familia como al gobierno de los asuntos públicos. La suposición era que alguien que no podía cuidarse a sí mismo (especialmente cuidado de su propia alma) tampoco podía ocuparse de los asuntos públicos, es decir, ocuparse de la administración del bien común y no estaba, por tanto, apto para ello.

Con todas estas transiciones del cuidado del cuerpo al cuidado del alma, del cuidado de uno mismo al cuidado del bien común, el horizonte normativo es doble: por un lado, se trata de *pertenencia* a la comunidad (o *polis*) y, por otro, de pertenencia al mundo de las cosas (o *cosmos*).

En cuanto a la vida en la *polis* –la ciudad Estado–, las prioridades vinculantes son las normas y leyes de la comunidad. Aquellas normas y aquellas leyes que (mientras sean válidas) sean válidas incondicionalmente a todos los ciudadanos y se apliquen y respeten sin excepción. Prioridades que Sócrates se sintió obligado a respetar, tanto que aceptó su sentencia de muerte, aunque la encontrara injusta e inapropiada.

Sobre el segundo humanismo: Humanismo en el horizonte de la emancipación

El segundo humanismo, el humanismo moderno, apunta a la emancipación (Ruhloff, 2004) del individuo. También se refiere a un marco normativo, pero ya no al de *pertenencia* (como valor de la colectividad y de la vida en común), sino a un marco de separación y liberación, cuyos valores fundamentales son la autonomía, la autodeterminación y la libertad del individuo. Estos son valores que la *paideía* de Occidente, desde la Ilustración en adelante, reconoce y otorga a priori a cada individuo en su calidad de persona.

Valores que en general se extendían cada vez más, probablemente impulsados no solo por el *sapere aude* de Kant y la Ilustración de Occidente, sino sobre todo bajo el ímpetu desenfrenado de una burguesía ambiciosa y agresiva, que asociaba sus propios intereses con el desarrollo de un mercado cada vez más orientado al capitalismo que influyó en la iniciativa privada, en las inversiones de empresarios individuales y en el libre empresariado. El mercado capitalista vive de la iniciativa del individuo o, mejor aún, de la lucha de los individuos entre sí por el lucro privado. En este sentido, la *autonomía* y la *autodeterminación* son categorías que el mercado capitalista dicta independientemente de cualquier Ilustración.

Es así como la desaparición del humanismo de pertenencia va junto con el *exploit* de un humanismo más radical, con la entronización de una *paideía* del subjetivismo, que bajo el hilo conductor de la lógica de los mercados se dirige enteramente al *tener* y no al *ser*. La pérdida del horizonte común de *pertenencia* ha sumido el sentido de la tradición y su cultura en una crisis, sin que Occidente pueda sustituirlo por un nuevo horizonte de sentido. A la destrucción de los “viejos” ideales le siguieron la vaciedad de los valores del mercado y una razón que dificulta la reflexión o incluso teme a ésta y, en consecuencia, no tiene el coraje de pensar para evitar llegar a la conclusión de estar aún conectada con el dogmatismo de la metafísica tradicional (Borrelli, 2010).

La *paideía de Occidente* no logró unir los dos tipos de humanismo en su tradición (esta es su miseria); los dos tipos de humanismo que de suyo tenían sus buenas razones: la pertenencia a la comunidad y el respeto a la ley no excluyen de hecho la libertad, la autonomía o la autodeterminación del individuo (la emancipación deseada). En una *polis* responsable la *pertenencia* y la *emancipación* pueden hoy convivir y reconciliarse.

La emancipación no es *per se* un desprendimiento de todo y de todos, sino más bien una garantía que regula (debe regular) los derechos del individuo frente a los derechos de los demás y del propio Estado. La pertenencia a la comunidad prevé las libertades (es decir, la emancipación de la dominación innecesaria) del individuo en la libertad de la comunidad y en la búsqueda del *bien común*.

La emancipación no tenía y no tiene por qué significar hoy en día necesariamente la ruptura de todos los lazos de pertenencia, y solamente favorecer a un individuo o a los intereses privados de individuos o de grupos. Pero la lógica del interés privado es dominante y, ciertamente, de manera incondicionada. No hubo simbiosis entre el humanismo de pertenencia y el humanismo de emancipación. Los caminos no se cruzaron, se mantuvieron estrictamente en paralelo, para luego (y en última instancia) degenerar en un humanismo singularizado, cuya prioridad es el bienestar del individuo, que de ser necesario deberá hacerse cumplir por todos los medios posibles aun en detrimento de la comunidad.

Teniendo en cuenta esta reducción destructiva de los potenciales presentes en las dos formas del humanismo de Occidente, ciertamente se puede hablar de la grandeza, pero también de la miseria de nuestra *paideía*, si entendemos ésta no solo como educación en las escuelas (asumiendo que ella existe allí), sino también como la cultura y el ideario de Occidente en general.

La emancipación no es *per se* un concepto que contradiga al humanismo de la *physis*. Es precisamente la *physis*, la idea ontológica, la que *permite* que las cosas sean como son. Para la *physis*, todo ser es él mismo y para ser él mismo debe tener la oportunidad de explicarse tal cual es en su esencia (o a su manera), y esto es válido (y debe valer) tanto para el ser general como para el ser en particular. El ser no puede ser subyugado por ningún otro ser.

Por tanto, *physis* y emancipación no son conceptos contradictorios. El ser, relacionado con el ser humano, puede ser un ser real si es ser por sí mismo. En

otras palabras: la idea del ser humano en su autonomía y autodeterminación no es *per se* lo contrario de la idea de la *physis* del humanismo de nuestros inicios.

Si aceptamos la idea de la *physis* como idea reguladora del ser social, nos percatamos de que la emancipación, que sólo se entiende como desapego, y no como pertenencia (a la sociedad, al mundo, al cosmos), se convierte en un problema. Liberada de todo y de todos, la idea de emancipación se transforma en lo contrario de la *physis*: el ‘ser uno mismo’ prevalece sobre el interés de la comunidad, el interés privado sobre el interés público (o bien común).

En el mismo momento en que esto sucedió (y sigue sucediendo) nos hemos despedido (y nos estamos despidiendo) del humanismo de nuestros inicios. El humanismo de la emancipación de la modernidad es una prueba clara e inconfundible de este proceso de ruptura radical con el humanismo de pertenencia.

Mi segunda tesis reza así: pertenencia y emancipación se incluyen mutuamente y conducen al humanismo de la responsabilidad planetaria. El humanismo de la emancipación se opuso al humanismo de la pertenencia no solo como modelo cultural, sino también, y ante todo, como modelo económico. La libre empresa para el libre mercado ha desvanecido la noción del bien común, o del bien en sí mismo (del *agathon*); la noción que formó la grandiosidad de la paideía de los albores de Occidente.

Las leyes del mercado, completamente abandonadas a sus propios dispositivos, y bajo el control de los procesos más salvajes y no regulados, han hecho y están haciendo cumplir la anarquía tanto a nivel estrictamente económico como a nivel cultural, profanando y desmitificando toda la tradición de las ideas de los albores como si ésta fuera una mera tradición de inconvenientes y oscurantismo (Horkheimer y Adorno, 1974, p. 20).

De hecho, la modernidad no solo se ha opuesto injusta e incorrectamente al legado de ese gran ideario y esa gran tradición cultural, sino que también ha transformado gradualmente el humanismo de la emancipación en un humanismo aún más estricto y radical: en el humanismo del dominio técnico con sus más importantes consecuencias, como la ganancia, el lucro y el dinero.

¿Qué humanismo se afirma ahora? El *humanismo individualista*, es decir, un concepto de emancipación como autonomía del individuo, libertad del

individuo, disfrute del individuo, riqueza del individuo, vida del individuo (Horkheimer, 1969, p. 113). No fue el iluminismo de Kant, sino el humanismo del pensar en sí mismo lo que prevaleció. No es sorprendente, entonces, que en la cultura de la emancipación individualista, la autoafirmación y la autorrealización tengan prioridad sobre los intereses y necesidades comunales y la humanidad en general. Esto también explica por qué ahora en el mundo contemporáneo no sólo existen aquellos que mueren de hambre, sino también aquellos que mueren por haber comido demasiado.

Y la *paideía* (no solo la que existe en la cultura global general, sino también aquella que se limita a los salones escolares, o aquella que está expuesta en las hegemonías sociales particulares) apoya este escándalo de desigualdad total, promoviendo el concepto de emancipación individualista y singularizada como motor del progreso social. En esta situación no cabe duda de que las leyes del mercado del Occidente capitalista han logrado llegar a todas las áreas espirituales de su *paideía* integral.

Ahora todo tiene que partir de la iniciativa del individuo, todo se desarrolla en torno a la iniciativa individual y se justifica por un interés individualizado, mientras el Estado, observador solitario y mudo, no debe interferir en la libertad de quien toma y ofrece más, de quien explota mejor y acumula más, de quien no da nada y lo roba todo. Sin embargo, el sentido original de la libertad del humanismo en Occidente no significa en absoluto tomar todo y no dejar nada para los demás. Algo completamente diferente es cierto: Occidente habló y sigue hablando enfáticamente de la dignidad humana en el sentido universal. La dignidad de todos era y sigue siendo de hecho un imperativo. Para Kant racionalidad y moralidad, ciertamente, no son sinónimos por casualidad y, en consecuencia, coinciden a priori.

Después del colapso del sentido de pertenencia como horizonte colectivo en el que se podía conocer, y con el cual el hombre podía identificarse, la reivindicación de la emancipación del individuo se transformó potencialmente en motivo para la guerra de unos contra otros por el bienestar del individuo y no por bienestar de todos. Una prueba clara de esta lógica de las armas se puede ver en el daño que muchas veces la libre empresa causa sin impedimento alguno al medio ambiente. Guiados por el interés del lucro, destruyen, si es necesario en nombre del dios del lucro, el territorio, el espacio vital de todos.

Territorio común vinculado a los derechos que las generaciones futuras también deben exigir y poder reclamar. Fragmentado y singularizado, el

humanismo de la emancipación no es un horizonte en el que el individuo y la colectividad se reconozcan como una *totalidad* que lucha por el bien común. El bien común, por otro lado, corre el riesgo de convertirse en una miseria común. La pregunta es: ¿de qué debería emanciparse la comunidad (o la humanidad) en su conjunto? ¿Seguramente no de sí mismo? ¿De la naturaleza? “No podemos emanciparnos de la naturaleza” (Spämann, 1987). La humanidad debe a la naturaleza todas sus posibilidades de existir. Por decirlo con prudencia, es una paradoja que haya surgido una ruptura tan profunda entre el humanismo de pertenencia y el humanismo de emancipación, de tal manera que haya creado paradigmas antitéticos.

Pertenencia y emancipación son épocas fundamentales de la *paideía* de Occidente, épocas significativas que no merecieron y no merecen esta guerra fratricida. Más que una exclusión mutua, estos dos paradigmas deben gozar del reconocimiento mutuo en una relación de integración y colaboración. La emancipación, cualquiera que sea su definición, presupone de hecho un marco de pertenencia.

Incluso en su singularidad, el hombre no puede emanciparse de todo y de todos. Necesita a los demás si quiere ser él mismo. Aristóteles habló correctamente de *zoon politikon* (Aristóteles, 1988; 1993) y entendió con esto la pertenencia del hombre a la comunidad o *polis*; pertenencia, *per definitionem*. Sin un marco de pertenencia dejarían de existir también las formas de convivencia comunitaria, dentro de las cuales puede hablarse de emancipación en singular, en el sentido de la *paideía* de nuestro segundo humanismo; una emancipación que este último humanismo cree (erróneamente) que puede avanzar imperturbablemente rompiendo todos los lazos.

De hecho son las formas de la vida organizada en común las que garantizan las diferencias y peculiaridades individuales. Sin embargo, estas formas requieren en su interior un punto de referencia común, un acuerdo sobre reglas y principios: una ética mínima. Basándome en la idea de una ética mínima global necesaria, considero que es posible afirmar que no hay *paideía* sin pertenencia y tampoco hay emancipación que pueda eludir a esta última e, independientemente de ésta, reclamar un sentido con vigencia universal.

La tercera tesis puede sintetizarse sosteniendo que el humanismo de la responsabilidad planetaria es la respuesta al nihilismo. En lugar de cultivar este espacio común de encuentro, el segundo humanismo de la *paideía* de Occidente se sometió al largo camino de la anarquía propia de la racionalidad técnica, con el riesgo de convertirse en su medio y su fin.

El segundo humanismo (en la transformación en tecnología) también ha quemado las últimas condiciones de su esencia: con esencia me refiero a la unidad de *mythos* y *logos* (razón) del primer humanismo. Lo decible y lo indecible no eran (y todavía no son) polos que se excluyen a sí mismos, sino que formaron y siguen formando un concepto de razón de gran alcance (de una razón problemática, en el sentido de Vico y no solo de Vico) (1847), que es capaz de satisfacer no solo las necesidades técnicas y materiales de la vida, sino también de preservar la totalidad de las necesidades espirituales del hombre en su integridad y amplitud. En este sentido amplio, el mito es una parte esencial de la razón, y lo es incluso allí donde la razón escapa a éste, donde es incompleta y abreviada.

La ilustración racionalista de Occidente, que se extiende íntegramente a la desmitización y profanación de la tradición, favoreció la puesta en práctica de una concepción técnica del progreso y, en consecuencia, renunció a su identidad, que ciertamente no era solo la cuestión de lo útil (individualizado), sino también la cuestión de lo bello y, lo que es más importante, la del bien común.

No satisfecha con eso, la *ciencia técnica* del segundo humanismo impuso la idea de una *paideía* sin sentimiento, sin corazón, sin empatía. El fin último de esta *paideía* se resume en la expresión: razón calculadora, un modelo que Horkheimer y Adorno definieron como razón instrumental y lo han separado del modelo reflexivo de la razón (Horkheimer, 1969).

En efecto, en el humanismo moderno se desvaneció el pensamiento reflexivo; la forma de pensamiento que evidentemente no niega lo útil, sino que lo integra en las esferas simbólicas y normativas de la vida comunitaria. Estas últimas son esferas que el hombre ha incorporado en sí y que configuran su antropología más profunda. En consecuencia, el hombre técnico no debe oponerse al hombre simbólico (Cassirer, 1961).

Hay aún otra autoridad que no debe omitirse, sin embargo, en el sentido antropológico que es esencial aquí: el hombre ético. Y, de hecho, la orientación hacia normas, principios y reglas siempre ha sido un requisito fundamental de la historia de la humanidad occidental y de cada uno de sus progresos posteriores. El progreso mismo, como concepto, remite a una idea ética (desde Sócrates, pasando por Aristóteles, a Hegel y Apel), a un horizonte y a una idea regulativa (Kant) que fue considerada como una medida, como una guía en la historia humana, y no precisamente en la historia de la tecnología.

Y si una idea de comunidad (tanto a nivel local como global) es impensable sin un mínimo acuerdo sobre los principios que regulan la convivencia, se comprende aún menos cómo en Occidente la razón instrumental pudo asumir esa superioridad sobre la razón reflexiva. Pascal señaló el hecho de que también es posible pensar de manera diferente, insistiendo en la razón del corazón como el camino ulterior de acceso a la realidad humana, partiendo así del supuesto de que el corazón posee una razón que no conoce la razón (*ratio*). El propio Kant hizo la brillante, aunque quizás problemática, distinción entre razón teórica, práctica y estética. La razón técnica, como la hemos experimentado y la seguimos experimentando en su dominio absoluto, no es necesariamente una ley de la historia humana.

El pensamiento occidental, pensamiento que originalmente vivió de la conexión indisoluble entre *mythos* y *logos*, ha prescindido del componente (quizás) más importante de su *paideía*: el *mythos* (sentimientos, emociones, creatividad, arte), el eros, el bienestar de todos y de las cosas. Quizás esto explique la otra razón por la cual Occidente ha creado un nuevo mito, ya que no pudo ni puede llenar el vacío que este componente vital dejó y sigue dejando en el hombre: reemplazó la destrucción del mito por el mito de la destrucción (Borrelli, 2000, pp. 50-69).

Conclusión: nuevo humanismo o nihilismo: la *paideía* del humanismo de la responsabilidad como retorno al ser

¿Cómo se puede responder a una antropología que contra su voluntad corre el riesgo del nihilismo? ¿Se puede volver de ‘una *paideía* del tener’ a una nueva ‘*paideía* del ser’ todavía posible? Para quienes se orientan hacia esta última, es obvio que hay que redefinir nuestra actual situación histórica y luego repensarla nuevamente de manera radical. Tendríamos que volver a invertir nuestra antropología (ya invertida) según la fórmula que Hegel (1986) y Marx (2018) denominaron ‘dialéctica de la negación de la negación’. Las condiciones para la inversión de una realidad invertida, o la transición del ser al tener y un nuevo retorno al ser (inversión de la inversión) no son fáciles, sino que todo depende de la construcción de un nuevo humanismo, del deseo de abrirse a una nueva concepción del hombre; lo que significa un retorno al ser.

Pero el regreso al ser no es el acontecimiento del que habla Heidegger. El hombre no puede vivir a la espera de un acontecimiento que pueda ocurrir o no, como piensa Heidegger. No se retorna al ser apelando a un

acontecimiento que es él mismo y en el que se puede participar solamente a modo de escucha. El ser del humanismo futuro no podrá estar fuera del hombre en lo que respecta a su posibilidad e historicidad. Este ser no es producido por iniciativa propia (independiente de las decisiones del hombre) como piensa Heidegger. No está guiado por algún poder misterioso o por el hado de la historia. Si consideramos adecuado orientarnos hacia la escucha del ser, nos encontramos ya ante el ser que somos nosotros mismos y ante la responsabilidad que nosotros mismos representamos y que nunca debe delegarse a un destino fuera de nosotros.

El ser que postulamos no es un acontecimiento que pueda venir de sorpresa y sucedernos sin que nosotros lo sepamos, y que guíe nuestros destinos sin nuestro consentimiento, sino que es ese *encuentro* de pertenencia y emancipación que ha separado épocas de nuestra *paideía*, y en el que ahora depende de nosotros consolidar este ser nuevamente con rigor en el signo del horizonte normativo del humanismo de responsabilidad planetaria. El ser como encuentro dialéctico que sirve para pensar nuevamente acerca de la humanidad (en su diversidad y singularidad). ‘Ser’ como una nueva percepción del mundo y de nosotros mismos.

Una percepción que toma posesión del ser bajo la guía de la responsabilidad. Todo ser humano pertenece al ser (de sí mismo) y al ser (de lo común) que es la humanidad. Si este es el horizonte compartido, en parte es como retroceder al tiempo en que existían la belleza y el asombro, y los seres humanos percibían la maravilla de la existencia de las cosas. Escalar de nuevo al asombro que estaba relacionado con la pregunta: ¿qué es el ser? Retornar con el pensamiento que se remonta al tiempo atrás, en el que se preguntaba por el fundamento de este ser y se buscaba sus causas y principios. Uno estaba asombrado y fascinado por la infinidad de la totalidad. En este sentido, un nuevo humanismo es también un humanismo viejo, incluso antiguo; humanismo auroral.

Un humanismo en el que la representación de la vida, y una buena vida bajo el signo de ese asombro original, significa pertenencia a las cosas y no emancipación o desapego de todo debido a una autarquía individualista de uno contra otro. Una vida que nos retrotrae lejos en el tiempo a la idea original de *physis*, un concepto que, en contraste con el subsiguiente concepto de naturaleza, conserva intacta la autenticidad del ser (cada ser); concepto que permite que el ser (es decir, el ser de todos y de todas las cosas) permanezca en su constitución y esencia de lo que es (y lo es) y, por ende, en su unicidad, si queremos, también original y siempre actual.

Un humanismo no inspirado en la nada nihilista, sino en la concepción reguladora de la vida y el buen vivir como derecho del ser de los pueblos y, por tanto, del ser (o existencia) de cada uno de nosotros. La buena vida no es un derecho de unos pocos, sino el concepto regulador que debe guiar a la humanidad en su continuo e infinito camino de humanización.

Pero cada trayecto de la humanidad tiene lugar en el espacio de la casa común que representa la tierra con sus muchos lugares reales, sus muchas historias, sus muchos idiomas y sus muchas contradicciones y conflictos. Es deber del nuevo *humanismo de la responsabilidad* llevar adelante la dialéctica de la *diversidad en la unidad* (Apel y Borrelli, 2011) de lo común para el bien de todos.

Orientarse hacia este nuevo humanismo significa un nuevo replanteamiento en el que el humanismo de la pertenencia y el humanismo de la emancipación se reencuentran bajo el signo del nuevo pensamiento (responsable) sobre nosotros y las cosas. Nuevamente: reflexionar significa volver a pensar, retornar al ser como una responsabilidad planetaria. El pensar que no es solo ‘ser’ heideggeriano que se abre en anonimato.

Es el pensar que por el contrario significa *reflexión (Nachdenklichkeit)* en el marco de la responsabilidad para con nosotros mismos y con las cosas. Un pensamiento que hemos perdido durante siglos con la imposición del ‘tener’ sobre la esencia original del ‘ser’ (de todas las cosas). Una esencia que es también moralidad si pensamos que la vida y el buen vivir son categorías éticas y no el ‘nada biológico’ físico del mero vivir al día en convivencia e incluso en detrimento del otro.

Volver a apropiarse (*aneignen*) del com-partir (*Mit-Teilen*), de la com-pasión (*Mit-Leiden*), de la co-responsabilidad (*Mit-Verantwortung*) es un imperativo ineludible. El retorno al pensar significa la vuelta al ser responsable (y no al misterio de un ser en sí). Del doble concepto de conocimiento-responsabilidad proviene el objetivo de poder-pensar. Incluso decimos que éste es el imperativo para el humanismo de la *paideía* del futuro (Apel, 2014). Poder-pensar, reflexionar responsablemente sobre la vida, el sentido de la vida, sobre lo que importa en la propia vida y en la vida de los demás, son las tareas de la *paideía* como revolución antropológica en la forma de pensar pedagógica, es decir, en las escuelas y en general en la sociedad de todo el mundo contemporáneo.

Imaginar la *paideía* en términos de sabiduría y no solo como una acumulación de conocimientos, tiene como objetivo reflexionar en torno a la propia vida y acerca del sentido que se quiere dar a la propia existencia. Todo ello invita a una reflexión que emprende y debe emprender sobre sí misma la autoconciencia individual y colectiva, al repensar el propio horizonte ético, los propios deseos, el propio estado de ánimo, la emocionalidad etc.; reflexión que nos impulsa (individual y colectivamente) a amar u odiar y actuar de una o de otra forma.

Una *paideía* también de la pasión y del corazón. Estos son precisamente dos términos esenciales que nos conectan con el otro y con nosotros mismos (y nos conectan a cada uno de nosotros por todo el mundo), y en ausencia de los cuales se cae en la indiferencia y la apatía, así como también en el desánimo y el abandono de la búsqueda de una mejor vida para nosotros y para los demás (Galimberti, 2013).

El camino opuesto a esta nueva *paideía* (este nuevo humanismo del hombre completo), a este regreso al ‘ser’ en el doble sentido antes mencionado (relativo a nosotros y a las cosas), a esta revolución en la forma de pensar pedagógica y socialmente, es el vacío insensible y lúgubre de la falta de sentido. En última instancia, la alternativa a la *paideía* planetaria del *humanismo de la responsabilidad* es la reintroducción del principio del *homo homini lupus*, “el hombre es un lobo para el hombre” (Hobbes, 2008). En otras palabras: la alternativa es comerse unos a otros por la propia supervivencia, la pérdida de todos los valores, de todos los horizontes normativos, de cada dios (Nietzsche) como idea reguladora: la alternativa es el nihilismo (Borelli, 2017).

Referencias

- Apel, K. O.; Borrelli, M.; Fernet-Betancourt, R. e Panikkar, R. (2011). *L'intercultura: Filosofia e pedagogia*. Cosenza: Pellegrini.
- Apel, K. O.; Borrelli, M.; Burkhart, H.; Colombo, A.; Cortina, A. e Fernet-Betancourt, R. (2014). *La fondazione dell'etica e la responsabilità per il futuro*. Cosenza: Pellegrini.
- Aristóteles (1988). *Política*. (Trad. Garcia, M.). Madrid: Gredos.
- Aristoteles (1993). *Ética Nicomaquea*. (Trad. Pallí Bonet, J.). Madrid: Gredos.

- Borrelli, M. (2010). *Postmodernità e fine della ratio*. Cosenza: Pellegrini.
- Borrelli, M. (2017). *Nuovo umanesimo o nichilismo – Grandezza e miseria dell'Occidente*. Trieste: Asterios.
- Cassirer, E. (1961). *Filosofia delle forme simboliche*. Firenze: La Nuova Italia.
- Galimberti, U. (2013). *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*. Milano: Feltrinelli.
- Hegel, F. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Moldenhauer, E. und Michel, K. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Helmer, K.; Meder, N.; Drawe, K. M. und Vogel, P. (Hrsg.). (2000). Spielräume der Vernunft – Jörg Ruhloff zum 60. Geburtstag. *Von der Zerstörung des Mythos zum Mythos der Zerstörung*, (pp. 50-69). Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Hobbes, Th. (2008). *Leviathan*. Gaskin, J. (Ed.). UK: Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1969). *Eclissi della ragione*. Turin: Einaudi.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1974). *Dialettica dell'illuminismo*. Turin: Einaudi.
- Marx, K. und Engels, F. (1948). *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Hajek, H. (Hrsg.). Leipzig: Meiner Verlag.
- Marx, K. (2018). *Das Kapital*. Engels, F. (Hrsg.). Hamburg. Severus Verlag.
- Spämann, R. (1987). *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München: Piper Verlag.
- Ruhloff, J. (2004). „Emanzipation“. *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*. Benner, D. und Oelkers, J. (Hrsg.). Weinheim / Basilea: Beltz Verlag.
- Vico, G. (1847). *Principi di Scienza Nuova*. Firenze: Tipografia di Alcide parenti.

Heideggers Denken. Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte der Philosophie¹

Heidegger's thinking. Remarks on the history of the reception of philosophy

Peter Trawny²

Bergische Universität Wuppertal, Deutschland

Recepción: 01 de noviembre del 2020

Evaluación: 12 de noviembre del 2020

Aceptación: 20 de noviembre del 2020

¹ Este artículo fue escrito en el marco del trabajo investigativo realizado en el Martin Heidegger-Institut (Martin Heidegger-Forschungsstelle) de la Bergische Universität Wuppertal.

² Estudió Filosofía, música e historia del arte en la Ruhr-Universität Bochum y en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Dr. por la Bergische Universität Wuppertal. Posdoctorado y habilitación en la misma Universidad.

Correo electrónico: petertrawny@aol.com

Resumen

El presente artículo parte de la afirmación de que la historia de la filosofía se ha objetualizado en escritos, obras y discursos, que constituyen la base de su recepción. Se indaga en segundo lugar si esta recepción permite captar lo más propio de lo que es la filosofía y no solamente la comprensión de la misma desde la perspectiva europea. Con base en este punto de partida se reflexiona en torno al carácter propio de la filosofía en Martin Heidegger, resaltando la influencia de ésta más allá de su recepción académico-institucional (caso de los *Cuadernos negros*, por ejemplo). Los puntos fundamentales que se enuncian al respecto son: a) no se puede decir que Heidegger tenga una filosofía, pues él mismo no admite etiqueta alguna, b) si la actividad filosófica se convierte en una profesión –se institucionaliza–, cuya técnica consiste en poner simplemente en relación la lectura de textos, se pierde allí lo que realmente debe acontecer: el pensar mismo, c) es por ello que con el pensar mismo no se trata de resultados alrededor del conocimiento, sino de caminos y encaminamientos (*Be-Wegung*), d) tal pensar no produce conceptos estables, sino términos que en el movimiento del pensar se transforman y conducen a neologismos, e) de esta manera el asunto del pensar es un *Nicht-Sache* o un *Un-Sache*, algo no señalable, f) en la pregunta por el sentido del ser se despliega el espacio y el tiempo en el que se puede encaminar el pensar.

Palabras clave: Heidegger, objetualización de la filosofía, pensar, encaminar (*Be-Wegung*), *Nicht-Sache*.

Abstract

The present paper starts on the affirmation that the history of philosophy has been objectified in writings, works and speeches, which constitute the basis of its reception. The second point inquires if this reception allows us to grasp the most characteristic of what philosophy is, and not only the understanding of it from the European perspective. Based on this starting point we reflect around the character of philosophy in Martin Heidegger, highlighting its influence beyond academic-institutional reception (the case of the black notebooks, for example). The fundamental points that are enunciated in this matter are: a) it cannot be said that Heidegger has a philosophy, since he himself does not admit any label, b) if the philosophical activity becomes a profession -it is institutionalized-, whose technique consists of simply putting in relation the reading of texts, what really must happen is lost there: c) that is why thinking itself is not about results around knowledge, but about paths

and routes (*Be-Wegung*), d) such thinking does not produce stable concepts, but words that in the movement of thinking are transformed and lead to neologisms, e) in this way the matter of thinking is a *Nicht-Sache* or an *Un-Sache*, something not to be pointed out, f) in the question of the sense of being unfolds the space and time in which thinking can be directed.

Keywords: Heidegger, objectification of philosophy, thinking, *Be-Wegung*, *Nicht-Sache*.

Die Geschichte der Philosophie ist –auf den ersten und zweiten Blick gesehen– eine der Texte und Rezeptionen. Philosophen und seit ungefähr einem Jahrhundert Philosophinnen sind auf das Medium der Schrift verwiesen, um ihre Gedanken vor dem Vergessen zu sichern und zu archivieren. Platons Schriftkritik bzw. Sokrates' Schriftverweigerung haben zwar ein kritisches Bewusstsein in Bezug auf die Schriftlichkeit des Denkens ermöglicht, doch die institutionalisierte Philosophie kann ohne Texte und ihre philologische Bearbeitung –ohne das Archiv ihrer Geschichte– nicht existieren.

Das ist nicht unwichtig: Philosophie, welche auch immer, anerkennt die Notwendigkeit, sich in Texten zu manifestieren. Nur so kann sie dauerhaft und unverändert einer beliebigen Leserschaft zugänglich sein, nur so via Übersetzungen jeweils in anderen Ländern, auf anderen Kontinenten, in anderen Sprachen rezipiert werden. Nicht zu Unrecht spricht Marx an exponiertester Stelle von der Entstehung der „Weltliteratur“ (Marx und Engels, 2010)³. So wäre zu fragen und wurde gewiss schon gefragt, ob nicht die Kolonisierung der Welt von Europa her auch eine Kolonisierung durch Schrift gewesen ist (Derrida, 1983) –und welche Rolle die philosophischen Texte bei dieser Kolonisierung gespielt haben. Überhaupt wäre zu fragen, welche Bedeutung der Text, das Buch, für die Verbreitung einer bestimmten Auffassung von Geist und Bildung in der Welt hatte oder noch hat. Inzwischen ist die Diskussion zur Frage nach den Vorzügen oder Nachteilen der Digitalisierung übergegangen. Zweifellos ist das World Wide Web ein anderes Medium als die Schrift und das Buch. Die Veränderungen in der Rezeption von Philosophie und Literatur sind noch diffus, aber spürbar. Doch das ist anderswo zu reflektieren.

Die Festlegung der Geschichte der Philosophie als eine von Text und Schrift bedeutet in sich die Favorisierung des „Werks“ oder auch des „Diskurses“ als ihre zentralen Erscheinungsformen. Philosophie *vergegenständlicht* sich demnach, muss sich vergegenständlichen, um überhaupt das Objekt einer Rezeption werden zu können. Diese Tendenz der Philosophie zu ihrer eigenen Verobjektivierung ist ein Problem. Es erinnert an die Frage, was Philosophie sei.

³ „Die Bourgeoisie hat durch die Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. (...) Die nationale Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur“.

Mich interessiert, welche Rezeptionshaltung und -gewohnheit sich aus diesen Verobjektivierungen für die Philosophie ergab und ergibt, wie sich also schon seit Jahrhunderten ein Zugang zur Philosophie sedimentiert, der die Schrift(en), den Text, das „Werk, den „Diskurs“, in ihre Mitte stellen. Darüber hinaus möchte ich fragen –naheliegender Weise–, ob das Innerste der Philosophie selbst, das, was sie nicht nur sein will, sondern *eigentlich* auch sein muss, um sie selbst zu sein, in dieser Rezeptionssedimentierung erfasst oder auch nur berührt wird. Ich möchte dabei keineswegs allein auf das europäische Verständnis einer zum Wissen (*epistème*) tendierenden Philosophie hinaus. Mir ist bewusst, dass die Redeweise von einem „Innersten der Philosophie“ –gleichsam von ihrer Seele– nicht unproblematisch ist. Doch ich möchte an ihr festhalten.

Um diesen Fragen näher zu kommen, möchte ich mich auf einen Vorgang beziehen, der in der Geschichte der Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts gewiss nicht allzu häufig zu finden ist. Es geht mir um die vor allem institutionelle Rezeption der Philosophie Martin Heideggers; allerdings eine Rezeption, die auch über die Grenzen der institutionell-akademischen Wahrnehmung hinaus eine Wirkung entfaltet hat. Meine These ist die, dass die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* und auch der vielen Anmerkungen zu *Sein und Zeit* (vor allem im Band 82 der Gesamtausgabe) (Heidegger, 2017) auf einzigartige Art und Weise die Rezeption dieser Philosophie verändert haben. Dieser Vorgang oder diese Veränderung wirft wiederum ein Licht auf das angesprochene Problem der Art und Weise, wie Philosophie überhaupt rezipiert wird und werden kann.

Als 2013/14 die ersten später von Heidegger selbst so genannten *Schwarzen Hefte* erschienen, drehte sich die hektische Diskussion vor allem um die in ihnen befindlichen antisemitischen Äußerungen. Sie spaltete die Diskutierenden mehr oder weniger in drei Lager: Da waren die orthodoxen Heidegger-Apologeten, die, wie Friedrich-Wilhelm von Herrmann⁴ (von Herrmann und Alfieri, 2017), überhaupt den Status der *Schwarzen Hefte* als ernstzunehmenden Werkteil im Heideggerschen Denken bezweifelten und die sich auf Juden und Judentum beziehenden Passagen nachgerade für berechnete „Juden-Kritik“⁵ (Vietta, 2015) hielten; dann gab es die

⁴ Bereits der Titel verkündet ein Dogma, das nichts mit Heideggers Denken zu tun hat.

⁵ Um einen Überblick über die verschiedenen Positionen in der mehr oder weniger aktuellen Diskussion zu gewinnen, sei auf die Aufsatzsammlung Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger (2016) hingewiesen.

orthodoxen Heidegger-Kritiker, die, wie Emmanuel Faye (2005) schlechthin Heideggers gesamtes Denken im Antisemitismus und Nationalsozialismus kulminieren ließen; ein dritter Zugang versuchte, die antisemitischen (oder nicht-antisemitischen)⁶ (Chighel, 2020) Gedanken ernstzunehmen, ohne sie zum Kriterium einer Generalabrechnung zu erheben. Er wurde von den beiden anderen Auslegungen jeweils der gegnerischen Seite zugerechnet. In beiden dogmatischen Positionen sind ideologische Momente unübersehbar. Nicht unwahrscheinlich, dass sie zu einer größeren gesellschaftlichen Spaltung gehören.

Der Streit um Heideggers Positionierung zum Judentum selbst hatte einen Einfluss auf die akademische Rezeption dieses Denkens. In Zeiten von „Political Correctness“ und „Cancel Culture“ ist es unwahrscheinlich, dass die zunächst öffentliche Abkanzlung eines Philosophen ohne Effekt auf seine akademische Rezeption bleibt. Es ist daher in Deutschland schwieriger geworden, Heideggers Denken jenseits moralisch-politischer Vorurteile oder Urteile zu studieren. Das mag in anderen Ländern, anderen Universitäts-Kulturen anders sein. In China haben Antisemitismus-Diskussionen eine andere Bedeutung als in Europa.

Ich bin jedoch der Ansicht, dass die Heidegger-Rezeption weniger durch die moralisch-politischen Stellungnahmen des Philosophen, sondern mehr noch durch den in den *Schwarzen Heften* neu erprobten Stil des Denkens, seine neue, bisher unbekannte Äußerungsform, erschüttert wurde. Denn mit der Veröffentlichung der neun Bände *Schwarze Hefte* in Heideggers Gesamtausgabe (sowie seinen Selbstaussagen von *Sein und Zeit*) wird deutlich, dass die Positionierung des Heideggerschen Denkens um ein oder zwei Hauptwerk(e), um *Sein und Zeit* und die *Beiträge zur Philosophie*, dem Charakter dieses Denkens nicht entspricht.

Dabei hatte Heidegger schon früh begonnen, seine Rezeption zu kritisieren. In der Vorlesung *Der Anfang der abendländischen Philosophie* vom Sommer 1932 teilt er mit:

Ich habe keine Etiketete für meine Philosophie, und zwar deshalb nicht, weil ich keine eigene Philosophie habe; ja überhaupt keine Philosophie, sondern es handelt sich bei meinen Bemühungen nur darum, den Weg dahin zu erobern

⁶ Wer meine Auslegung von Heideggers „seinsgeschichtlichem Antisemitismus“ verstehen und kritisieren will, muss dieses ausgezeichnete Buch, das ich aus dem Englischen übersetzte, lesen.

und zu bereiten, daß Künftige vielleicht wieder mit dem rechten Anfang der Philosophie anfangen können (Heidegger, 2012)

Heidegger habe nicht nur „keine eigene“, sondern „überhaupt keine Philosophie“. Das sagt er ein halbes Jahrzehnt nachdem er sich mit der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* an die Spitze nicht nur der deutschen und europäischen Philosophie katapultiert hatte. Auch in Südamerika und im fernen Asien begann man, Heidegger zu rezipieren.

Dass ein Philosoph „überhaupt keine Philosophie“ vertrete, klingt zunächst rhetorisch. War Heidegger nicht der berühmte Professor der Philosophie an der Freiburger Universität, deren Rektor er im nächsten Jahr werden sollte? Saßen nicht Massen von Studenten und Studentinnen in seinen Vorlesungen und Seminaren, die seinen Worten folgten? Waren seine Vorträge nicht Ereignisse eines nachgerade öffentlichen Interesses? Heidegger gehörte zur Institution der deutschen Universität, zum „Establishment“, und doch sind seine Worte, er vertrete „überhaupt keine Philosophie“ nicht falsch. Sein Hinweis, er arbeite dafür, „daß Künftige wieder mit dem rechten Anfang der Philosophie anfangen können“, dass also „überhaupt“ wieder mit der Philosophie angefangen werden könne, bezieht sich auf jene Differenz im Denken, von der beiläufig am Beginn des Textes die Rede war.

Heidegger wurde nicht nur Anfang der Dreißigerjahre häufig mit Karl Jaspers in einem Atemzug als „Existenzphilosoph“ bezeichnet. Dass Heidegger im Sommer 1932 darauf verweist, „keine Etikette“ für sein Denken zu haben, kann eine Reaktion auf die Publikation der dreibändigen „Philosophie“ von Jaspers im selben Jahr sein. Inzwischen wird allgemein anerkannt, dass Heideggers und Jaspers' Projekte stark divergieren. Doch Heidegger will mehr als sich einem modischen Diskurs zu entziehen. Er betont, dass die Vergegenständlichung der Philosophie im Text ein Problem darstellt. Mit ihr entsteht ein Objekt, ein „Werk“, das im Prozess der Lektüre angeeignet werden kann. Wenn nun diese Tätigkeit zu einem Beruf wird und die Technik dieses Berufes darin besteht, Lektüren von Texten miteinander zu verbinden, geht verloren, was sich jeweils vor und nach der Sedimentierung des Gedankens im „Werk“ ereignet: *das Denken selbst*.

Das war es ja, was Platon mit seiner Schriftkritik im *Phaidros* sagen wollte:

O kunstreicher Theut. Einer weiß, was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebären; ein Anderer zu beurteilen, wieviel Schaden und Vorteil sie denen bringen, die sie gebrauchen werden. So hast du auch jetzt als Vater der

Buchstaben aus Liebe das Gegenteil dessen gesagt, was sie bewirken. Denn diese Erfindung wird der [sic] Lernenden Seelen vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelt fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden (Platon, 2017, 274e-275a).

So berichtet Sokrates eine ägyptische Geschichte von der Begegnung zwischen dem Gott Theut und dem König Thamos, ohne Zweifel ein ehrwürdiger Mythos für den griechischen Philosophen. Die Schrift bringt Vergessenheit (*léthe*), sie behindert das Erinnern (*anámnesis*) –und was ist das Denken anderes als Erinnern? Wäre dann nicht die „Seinsvergessenheit“ eine Art von „Denk-Vergessenheit“, ein Missverständnis des Denkens, das so früh schon, am Anfang der Philosophie, zu wirken begann?

Erstaunlich ist, dass in jener Äußerung von Heidegger aus dem Sommer 1932 en passant schon das Wort erscheint, das er später auf vielfältige Art und Weise zur Charakterisierung seines Denkens verwendet hat: es handele „sich bei meinen Bemühungen nur darum, den *Weg* dahin zu erobern und zu bereiten, daß Künftige vielleicht wieder mit dem rechten Anfang der Philosophie anfangen können“ (kursiv von mir). Ungefähr seit Mitte der Fünfzigerjahre beginnt Heidegger, das semantische Feld des „Weges“, der „Bewegung“, auch des „Gehens“ und des „Gangs“ zu bearbeiten. Das Motto der Gesamtausgabe, „Wege – nicht Werke“ (Heidegger, 1978), verweist zurück auf eine lange Beschäftigung und einen ausgiebigen Gebrauch dieser Entgegensetzung.

Was ist die, wie es in „Winke I“ vom Ende der Fünfziger Jahre heißt, „innerste Be-wēgnis des Denkens“? (Heidegger, 2020a, p. 43) Heidegger hat die Bedeutungen des „Weges“ bis in die Titel seiner „Werke“ hinein sehr ernst genommen (*Holzwege, Wegmarken, Der Feldweg, Unterwegs zur Sprache* etc.). Das auch graphisch markierte „Be-wēgen“ (Heidegger, 1985, p. 199) eröffnet Wege des Denkens, die nicht durch Ziele definiert werden. Heidegger ist sich der Besonderheit einer solchen Auffassung von Philosophie bewusst, wenn er schreibt:

Wege –Vielleicht ist die Blindheit für dergleichen wie *Wege* des Denkens für das Denken, das *als* Denken *unterwegs*– und *wege*-bauend ist –das ärgste Hindernis für ein fruchtbares Gespräch mit meinen Denkversuchen. Man bringt es nicht über sich, sich auf den *Weg* zu begeben–. Man will Ergebnisse und zwar nach irgendwelchen Kriterien der Sicherung (Heidegger, 2019, p. 190).

Tatsächlich scheint die Rede von „Wegen“, so einleuchtend ihre Rückführung auf die griechische Bedeutung der Methode ist, nicht unproblematisch zu sein. Zunächst ist es nicht zu übersehen, dass Heidegger von „Wegen“ und nicht einfach, wie ein in der Forschung bekannter Buchtitel es tut, von dem „Denkweg“ (Pöggeler, 1963) spricht. Das Denken bildet nur insofern eine Kontinuität aus, als es synchron verschiedene „Wege“ bildet und verfolgt. Dieser Aspekt der konkreten philosophischen Arbeit hat sich bei Heidegger darin niedergeschlagen, dass er häufig an verschiedenen Manuskripten gleichzeitig gearbeitet hat, die oftmals stilistisch große Unterschiede aufweisen.

Zudem hebt die Differenzierung von „Weg“ und „Ergebnis“, d.h. Ziel, das Denken in eine eigentümliche Schweben. Warum denken wir überhaupt, wenn es nicht darum geht, bestimmte Denkprobleme zu lösen? Das ist es nämlich, was Heideggers Denken immer wieder betont. Es geht nicht um Resultate, um Erkenntnisse, sondern um die „Be-Wegung“ (Heidegger, 2019, p. 214) selbst:

An meinem Weg verkennt man bisher immer wieder –wissentlich oder unwissentlich– zwei wesentliche Be-stimmungen:

1. daß dieses Denken überall und stets sich als *vor-läufiges* versucht;
2. daß in dieser innegehaltenen Vorläufigkeit die ständig ursprüngliche Selbstkritik verankert ist (p. 55),

schreibt Heidegger in einem der späteren *Schwarzen Hefte*. Ein „vor-läufiges“ Denken ist eines, das sich „vor“ bewegt, dass in diesem Sinne vor-denkt. Zugleich ist es stets revidierbares, niemals vollendetes Denken. Das kann dieses Denken sein, weil es in einer „ständig ursprünglichen Selbstkritik verankert“ ist. Die Kritik kommt demnach nicht später zum Denken hinzu, sondern bildet schon seinen Anfang. Offenheit, von der Heidegger so häufig spricht, ist kein Ziel des Denkens. Sie ist seine Realisierung, sein Vollzug. Und wenn das Denken von Beginn an Kritik ist, dann ist sie Offenheit. Und was sollte Kritik anderes sein?

„Innerste Be-wēgnis des Denkens“ ist gedankliche Bewegung als intellektuelle Intimität. Dieses Denken befindet sich immer „kritisch“ in Distanz und Differenz zu sich selbst, es nimmt seine sprachliche Äußerungsweise als Feld jener Bewegung. Daraus entspringt übrigens die offenbare Unbegrifflichkeit dieses Denkens. Es schafft keine stabilisierenden „Begriffe“, sondern arbeitet

sich an „Worten“ ab, die in der Bewegung des Denkens eine Veränderung erfahren. Dieses Arbeiten in und an den Bedeutungen, die sich wiederum als „Worte“ manifestieren, erscheint zuweilen als eine sinnlose Produktion von Neologismen, in der jeglicher *Gegenstand* des Denkens verloren geht. Doch *dieses* Denken hat von vornherein keinen Gegenstand.

Heidegger hat die von Husserl formulierte Parole „Zu den Sachen selbst!“ modifiziert, indem er von der „Sache des Denkens“ (Heidegger, 2007) spricht. Der Genitiv ist zweideutig. Er besagt, dass es eine vom Denken bearbeitete „Sache“ gibt, wie dass diese „Sache“ das Denken selbst ist. Wie auch immer Heidegger sonst noch die „Sache“ erläutert hat, so scheint die Redewendung doch eine Bedeutung zu konstatieren, die es in Heideggers Denken nicht geben kann.

Wenn man ernstnimmt, was Heidegger über das „Be-wägen“ des Denkens sagt, dann kann *Sein und Zeit*, können die „Beiträge zur Philosophie“ kein „Hauptwerk“ sein, sondern eben „Wege“ unter vielen. Dennoch kommt dort, in *Sein und Zeit*, jene Trope von der „*Frage nach dem Sinn von Sein*“ (Heidegger, 1977, p. 1) zum ersten Mal zum Vorschein. So sehr diese Frage gleichsam dogmatische Bedeutung hat, da sie z.B. in akademischen Kontexten als „Heideggers Frage“ gelehrt werden kann, so wenig ist jemals deutlich geworden, was sie besagt.

Zwar wurde in *Sein und Zeit* selbst mit dem Hinweis auf die „Zeitlichkeit“ des „Daseins“ eine Antwort angedeutet. Doch schnell wurde klar, dass diese nur provisorisch war. Gewiss hat der Philosoph versucht, die Frage zu erläutern, indem er den „Sinn“ als die „Wahrheit des Seins“ bestimmte. Doch haben wir die „Frage nach dem Sinn von Sein“ verstanden? Hat er sie verstanden? Geht es in diesem Denken ums „Verstehen“? War nicht gerade die Dunkelheit der Frage derartig produktiv, dass sich ein Denken Jahrzehnte lang an ihr abarbeiten konnte? Es geht nicht nur darum, zu verstehen, dass das Denken „unverständlich“ ist (Heidegger, 2015, p. 373)⁷, sondern dass es in der „Seinsfrage“ um etwas anderes als die Verständlichkeit geht. So schreibt Heidegger: „Die Seinsfrage in *Sein und Zeit* sucht als Erfragen der Wahrheit des Seins nicht eine Antwort auf eine Frage, sondern sucht das fraglose eigentliche Antworten als Gehören in die ‚Wahrheit‘ als dem *Seyn* des Seins“ (p. 274).

⁷ Heideggers Bestreitung der „Verständlichkeit“ es Denkens ist notorisch.

Das Denken bezeugt seine Zugehörigkeit zu dem, was es denken lässt. Die Zugehörigkeit ist „fraglos“, weil sie das Denken erst ermöglicht. Um diese Ermöglichung geht es im Denken beinahe allein. Sie erweist sich demnach als „Wahrheit“ im Sinne jenes zusammengehörenden Wechselspiels von Verbergung und Entbergung. Gerade das Verborgene (die *léthe*) –was niemals zur Erscheinung kommen kann– gibt Denken frei. Was schon verstanden ist, blockiert das Denken. Was zu verstehen sein wird, wird es blockieren. Nur das Unverstehbare lässt gänzlich ungehindert denken.

Ein weiterer Lehrgehalt dieses Denkens ist die aus der „Seinsfrage“ selbst folgende „ontologische Differenz“. Das „Sein selbst“ sei „nichts Seiendes“. Über Jahrzehnte hinweg wurde diese „Differenz“ zum Angelpunkt des Heideggerschen Denkens erklärt. Die Rezeption von Heideggers Philosophie drehte sich nicht selten einzig um sie (Trawny, 2016, pp. 59-68). Doch auch diese Denkfigur hat Heidegger später kritisiert, wenn auch offen gehalten: „Also ist der Weg durch die Differenz irrig und darum vergeblich. Gleichwohl wurde der Gedanke an die Differenz als solche zum Anlaß, den Denkblick für ganz Anderes –in der ‚Seinsfrage‘ dunkel Gesuchtes– zu öffnen und frei zu halten“.

Das „Sein selbst“ als das „ganz Andere“ zu denken, führt zu einer Philosophie, in der „Verdinglichung“ notwendig ein zentrales Thema wird. Schon sehr früh, noch vor Lukacs’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“, warnt Heidegger in einer Vorlesung vor der wissenschaftlichen „Verdinglichung“ des ungegenständlichen Lebens (des biographischen, nicht biologischen) in seiner stets selbstbezogenen Verwirklichung. Wie ist eine notwendig verobjektivierende Wissenschaft vom Leben möglich, wenn dieses niemals Gegenstand sein kann? Die Denkfigur ist bereits aus der „Negativen Theologie“ vertraut. Das „Leben“ oder „Sein selbst“ ist –weil jenseits aller Gegenständlichkeit, jenseits des Seienden– *namenlos*. Jeder Sinn verstellt es, entfremdet es von sich selbst⁸.

⁸ Heidegger fragt sich, was Wissenschaft als Denk- und Sprachform notwendig voraussetzt. So findet er eine „Leitidee der Wissenschaft überhaupt und jeder Wissenschaft“. 1919/20 nennt er sie: die „Idee der Dinglichkeit“ oder, besser, „Verdinglichung“ (Heidegger, 1993, p. 127). Vgl. auch Martin Heidegger: Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (1999, p. 66). „Verdinglichung“ –es ist ein historisches Rätsel, woher Heidegger im Winter 1919 diesen Begriff hat. Er verwendet ihn auch in „Sein und Zeit“. Man hat einen Einfluss von Lukacs’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ angenommen, doch das Buch erscheint erst 1923. Sollte Heidegger 1919

In seiner Antrittsvorlesung von 1929 „Was ist Metaphysik?“ hat Heidegger der Wissenschaft vorgeworfen, keine Ahnung vom „nichtenden Nichts“ zu haben (Heidegger, 1976, p. 106)⁹. Das ist natürlich nur allzu richtig. Eine Wissenschaft vom Nichts würde schnell an ihr Ende gekommen sein. In der positivistischen Ausrichtung der modernen Wissenschaft hat eine solche Formulierung geradezu etwas Komisches, sie lädt zu absurden Ausschweifungen ein (Drittmittelforschung zum oder auch für Nichts...). Für die Philosophie gilt das Gegenteil. Sie thematisiert das Nichts im eminenten Sinne.

Heideggers Denken bewegt sich im Ungegenständlichen und findet dafür immer wieder neue Sprech- und Schreibfiguren. Die „Sache des Denkens“ ist demnach ohne Zweifel eine Un- oder Nicht-Sache, nichts, worauf das Denken zeigen oder aufbauen könnte. Es liegt auf der Hand, zwischen der „innersten Be-wēgnis des Denkens“ und dieser Ungegenständlichkeit seiner „Sache“ einen Zusammenhang zu sehen. Das Denken kommt deshalb nicht zu Resultaten, weil jedes Resultat zum Gegenstand gerinnt. Nicht auf Resultate gerichtet, sind die „Wege“ dieses Denkens ziellos.

Man kann fragen, ob dieses gegenstandslose Denken sich darum dreht, die „Bedingungen der Möglichkeit“ des „Seienden“ zu erfassen. Das scheint letztlich ein metaphysische Denkform zu sein, die Heidegger gerade unterlaufen wollte. Eine solche „transzendente“ Begründung des Philosophierens hat er in *Sein und Zeit* angetroffen, um sie zu kritisieren. Ein Denken, das auf „Bedingungen der Möglichkeit“ aus ist, bleibt gegenstandsbezogen. Heideggers Denken destruiert solche Begründungsfiguren.

Vielleicht nicht überall. Doch ich würde dafür votieren, dass dort, wo Heidegger z.B. zu massiven kulturkritischen Bemerkungen kommt, er hinter seinen eigenen Anspruch, das ungegenständliche „Sein selbst“ (in welcher Bedeutung auch immer, z.B. in der des „Ereignisses“) zu denken, zurückfällt.

schon eine Marx-Lektüre hinter sich gehabt haben? Wenig wahrscheinlich. Unbezweifelbar aber ist, dass er den Begriff recht oft benutzt und wichtig findet. Übrigens ist Heidegger natürlich nicht der Einzige, der auf den primär ungegenständlichen Charakter der Philosophie hingewiesen hat. All jene Philosophen wie z.B. Pierre Hadot oder heute anscheinend Giorgio Agamben, die Philosophie als „Lebensform“ charakterisieren, sind wie Heidegger Kritiker der Vergegenständlichung des Philosophierens. Dennoch setzt Heidegger seine Kritik anders an – wenn auch das „Leben“ bei ihm von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt hat. Vgl. Trawny (2019).

⁹ „Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen“. Bei solchen Sätzen beginne ich daran zu zweifeln, dass Heidegger kein Ironiker gewesen sein soll.

Denn wie sich das „Sein selbst“ (oder das „Ereignis“) in spezifischen Kulturgestalten manifestiert, ist eine Frage, die auf jene „transzendente“ Denkfigur, die Heidegger ablehnt, angewiesen bleibt. Das „Sein selbst“ kann keine Kultur oder ihren Zustand „begründen“.

Heideggers Denken ist ergebnis- und gegenstandslos. Das bedeutet nicht, dass es keine Themen bespricht. Die späten Themen des „Ge-Stells“ und des „Ge-Vierts“ beanspruchen dieses Denken über Jahrzehnte hinweg. Doch die „innerste Be-wēgnis des Denkens“ verhindert und verweigert eine Dogmatisierung etwaiger Resultate dieser Thematisierungen. Wer bei Heidegger Lehren finden will, ignoriert die Ziel- und Gegenstandslosigkeit dieses Denkens. Die einzige Lehre, die es möglicherweise gibt, wäre die, dass es keine gibt und geben kann.

Ein Einwand liegt nahe. Der Gegenstand des vorliegenden Textes sind Heideggers Überlegungen zu einem gegenstands- und ziellosen Denken. Schließlich hat Heidegger sie niedergeschrieben, demnach eine gegenständliche Spur hinterlassen. Hätte Heidegger „nur“ gedacht und wie Sokrates die Schrift vermieden, darüber hinaus auch keinen Platon gehabt, würde das Denken erst wahrhaft gegenstands- und ziellos sein. So lange es sich äußert, bleibt es gegenständlich.

Heidegger hat sich mit der Schrift und ihrer Bedeutung für sein Denken vor allem in den *Schwarzen Heften* beschäftigt und die „Schrift der dichtenden Sage des ‚Seyns‘“ als das „Handwerk des Denkens“ bezeichnet (Heidegger, 2015, p. 118). Diese Schrift ist für Heidegger die „Handschrift“ (p. 347); ein Gedanke, der ohne Zweifel mit dem Sachverhalt zusammenhängt, dass Heidegger alles, was er verfasste, mit der Hand schrieb. Eine Schreibmaschine benutzte er nie.

Ich will mich auf die Diskussion über die Eigenschaften und etwaigen Vorzüge der Handschrift –jenseits der Graphologie selbstverständlich–, oder über die technischen Eigenschaften der Maschinenschrift nicht einlassen. Wichtiger ist, dass Heidegger hinzufügt: „wenn sie der Nachschrift des Seyns in die Sprache hilft“ (p. 347). Indem die Handschrift „Nachschrift des Seyns“ ist, entzieht Heidegger ihr die Eigenständigkeit. Der schreibende Philosoph „entspricht“ einer anderen Schrift: „Jede echte Schrift ist Nachschrift. Sie schreibt nicht eine andere ab, doch sagt sie, indem sie der Sache entspricht“ (p. 346). Und dann heißt es weiter: „Vielleicht ist die wesenhafte Schrift sehr selten; nicht weil der Mensch sie selten leistet, sondern weil die Nach-schrift als Sage des Seyns im Seyn selber gespart bleibt“.

Die „Sache“, der die Schrift des Denkens „entspricht“, ist das „Seyn selber“. In ihm bleibe die „Nach-schrift als Sage des Seyns gespart“. Die „Nach-schrift“ ist so nicht nur keine Abschrift. Sie ist zudem auch niemals erschöpfend in dem Sinne, dass das „Seyn selber“ zur Schrift werden könnte. Das „Seyn selber“ ist unerschöpflich in seinem Sinn, in seinen Bedeutungen. Dass Heidegger es in so vielen graphischen Formen darstellen konnte, ist ein Hinweis darauf.

Daraus entsprang für Heidegger ein ganzes Schrift-Feld, auf dem (sich) sein Denken in allen Richtungen „be-wägen“ kann. In allen Bewegungen bedeutet, dass Heidegger sein Denken nie nur in eine Richtung schriftlich entfaltet hat. Er arbeitete zuweilen an auch verschiedenen Manuskripten gleichzeitig; dieses Arbeiten, das in der Tat mehr mit der Gestaltung eines Feldes als mit der Gestaltung eines „Werkes“ zu tun hatte.

Die Gegenstands- und Ziellosigkeit des Denkens antwortet auf die Unerschöpflichkeit der Bedeutungen im „Seyn selber“. Es „be-wägt“ sich in ihm, indem es seine Unerschöpflichkeit „nach-schreibt“. Dieses „Be-wägen“ ist so offen, dass Heidegger sogar dem „Grammatischen“ seinen regulierenden Einfluss auf die Schrift streitig macht (p. 358)¹⁰. Heideggers Forderung der Offenheit des Denkens und Schreibens lässt sich selbst an der Grammatik, dieser für ihn römischen Regulierung der Sprache, nicht begrenzen. Die oft belächelten Eigentümlichkeiten der Heideggerschen Sprache entspringen einer bewussten Entscheidung gegen dieses Regelwerk.

Wenn das „Seyn selber“ alle möglichen Schriften in sich „spart“, ist jede gegenständliche Schrift nichts weiter als „vor-läufig“. Sie als eine endgültige Bedeutung des Gesparten zu verstehen, wäre ein gewaltsamer Fehler, eine nicht zu rechtfertigende Behauptung. Und weil das gegenstands- und ziellose Denken über die Schrift sich ihrer Unerschöpflichkeit überlässt, neigt es zur Hyperbolé. So heißt es einmal in Heideggers Idiom:

Schreibt die Sage des Denkens ihr Gedachtes für die Leser? Oder ist ihre Nachschrift anfänglich die Inschrift des Seyns?, als welche es sich in die eigentliche Vergessenheit des Brauchs einschreibt? Die Inschrift weste dann selber als die Enteinis im Unter-schied (p. 401).

¹⁰ „Dem Grammatischen bleibt das Wesen der Schrift als der Nach-schrift des Seyns gerade verborgen“.

Die philosophische Schrift adressiert sich nicht an „Leser“, sondern vielmehr ans „Seyn selber“, dessen „anfängliche Nachschrift“ die „Inschrift des Seyns“ sei. Die „Inschrift“ aber schreibt sich nicht in irgendeinen öffentlichen Diskurs ein, sondern „in die eigentliche Vergessenheit des Brauchs“, d.h. in die Verborgenheit des „Ereignisses“, in die „Enteignis im Unterschied“. Diese extreme Überspitzung des gegenstands- und ziellosen Denkens als „Inschrift des Seyns“ jenseits aller „Leser“ ist eine jener Gesten der Heideggerschen Philosophie, die scheinbar unbemerkt von ihm in einen Dogmatismus umschlagen; in den Dogmatismus des einzigen lebenden Denkers, der von der „Inschrift des Seyns“ weiß – Heidegger, der Pseudo-Prophet. Und doch muss gerade für die hyperbolischen Ausbrüche dieses Denkens betont werden, dass sie dem Charakter des „Be-wëgens“ nicht widersprechen. Auch die Hyperbolé ist ein Weg. Heidegger wählt ihn bewusst und verlässt ihn wieder.

Aus der „Frage nach dem Sinn von Sein“ ist das „Ereignis“ und das „Seyn selbst“ und das „Seyn“ und noch anderes entstanden. Sie entfalten den Raum und die Zeit, in dem und der (sich) das gegenstands- und ziellose Denken „be-wëgen“ kann, in der es rhetorisch und antirhetorisch, destruktiv und dogmatisch, poetisch und antipoetisch, exoterisch und esoterisch, wissenschaftlich und antiwissenschaftlich, metapolitisch und apolitisch, christlich und antichristlich, ethisch und antiethisch sowie philosophisch und antiphilosophisch erscheinen kann. Diese Offenheit des Denkens versucht Heideggers Philosophieren zu praktizieren und praktizierend deutlicher werden zu lassen.

Zurück zum Anfang. Die Geschichte der Philosophie ist eine der Vergegenständlichungen von Bedeutung. Sie manifestiert sich in Texten, die zu „Werken“ werden, „Diskurse“ mit „Argumenten“ beliefern. Daraus ergibt sich eine institutionelle Form der Philosophie und des Philosophierens, die sich auch in ihren Popularisierungen fortsetzt. Wenn im akademischen Studium das „Werk“ als Studien- und Forschungsgegenstand dient, so in der Popularisierung der Philosophie als Ware. Das alles gibt der Philosophie eine materielle Plattform, auf die sich das Denken beziehen kann, indem es selbst an ihr baut¹¹.

¹¹ Heideggers Idiosynkrasie im Verhältnis zur Öffentlichkeit ist bekannt. So schreibt er einmal: „Das Kesseltreiben gegen mein Denken, d.h. gegen die Vorstellung, die man sich davon gemacht hat, verstärkt sich überall her und nimmt die Form der Organisation an. Die Einkesselung muß bei solchem

Diese Tendenz der Philosophie zum Gegenstand schlägt sich nicht nur in der Reflexion, Lehre und Rekonstruktion ihrer Text-Geschichten nieder, sondern darüber hinaus in der Anknüpfung des Philosophierens an bestehende gesellschaftliche und politische „Diskurse“ wie dem Vormarsch der KI- und Gehirn-Forschung, dem Rassismus, der Geschlechtertheorie oder dem Corona-Virus etc. Hier nun wird die Philosophie zu einem sich verobjektivierenden Kommentar von Objekten, der wiederum in Texten seine eigene Geschichte verobjektiviert. Das massivste Objekt einer solchen Philosophie scheint übrigens die Gesellschaft zu sein, in der „Debatten“ entstehen und vergehen.

Es wäre zu einfach, diese Materialisierung der Philosophie als Verfallsphänomen oder als narzisstische Schwäche zu interpretieren. Das Begehren nach Präsenz und Permanenz hat tiefere Ursachen als die Ökonomie des Narzissmus, die allerdings ihr Resonanzraum ist. Heidegger hat das in seinen Auslegungen der von ihm als „Metaphysik“ bezeichneten Epoche des Philosophierens herauszubekommen versucht. Aber trotz seiner Hinweise auf das „Ge-Stell“ bleibt die Frage nach dem Vorrang einer bestimmten Auffassung der Wirklichkeit (Realität) und ihrer Bedingungen bestehen. Warum integriert sich die Philosophie so mehr oder weniger unreflektiert in die bestehenden Strukturen?

Dass all dem ein nichtgegenständliches Ereignis –das Denken– vorausgeht, weiß jeder und jede –und doch wird ihm als solchem philosophisch kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Gewiss, Platon oder Hegel haben „gedacht“, bevor und indem sie ihre Texte produzierten, aber das scheint wie eine Banalität keine Rolle zu spielen. Doch ist es wirklich *nur* eine Banalität? An diesem Punkt setzt Heideggers Verständnis des Denkens an. Er versucht, genau dieses vor aller Verobjektivierung liegende Geschehnis zu betonen, indem er es –so weit als möglich– von jener abzulösen versucht.

Damit gerät eine bestimmte, sehr mächtige Form der Philosophie ins Wanken. Jede Sedimentierung des Denkens in „Werken“ und „Diskursen“ erweist sich als eine Verstellung und als ein Abbau von Offenheit. Ein Philosophieren, das sich in Resultaten von Erkenntnisprozessen darstellt, hat sich den

Umtrieb gelingen. Aber man wird den Kessel –leer finden“ (Heidegger, 2020a, p. 29). Ob es eine Jagd auf Heideggers Denken gegeben hat, mag dahingestellt bleiben. Doch der Hinweis auf die Unmöglichkeit, sein Denken gleichsam dingfest zu machen, ist bemerkenswert.

Notwendigkeiten der Institutionalisierung und der Ökonomie unterworfen. Wo man Studenten und Studentinnen Denken lehren sollte, lehrt man sie scheinbar feststehende Kenntnisse aus der Geschichte der Philosophie. Selbst wo zurecht eingeräumt wird, dass Beides zusammengehört, wird das Denken selbst nicht weiter thematisiert¹².

Andererseits dürfte die Radikalität, mit der Heidegger jede Vergegenständlichung des Denkens, ja auch nur jede Verknüpfung mit bestehenden Institutionen und Öffentlichkeiten (jedenfalls im Denken der *Schwarzen Hefte* und der zu seiner Zeit unveröffentlichten „seinsgeschichtlichen Abhandlungen“) das bleiben, als was sie sich selbst auch häufig beschrieben hat, nämlich als „einzigartig“¹³. Die Entscheidung, das Denken in dieser Weise dem gegenstands- und ziellosen „Be-wägen“ zu überlassen, ist zu individuell, als dass sie unmittelbar übernommen werden könnte. Zudem würde eine solche Mimesis Heideggers eigentliche Motivation der Entscheidung konterkarieren: Ihr antidogmatischer Charakter würde zum Dogma.

Und dennoch legt Heideggers Denken den Finger in die Wunde. Die Auffassung, in der Philosophie ginge es vorzüglich um zu lehrende und zu studierende „Werke“, arbeitet der Institutionalisierung *und* Ökonomisierung bzw. Popularisierung der Philosophie vor. Diese wiederum fördern jene Auffassung, so dass das Innerste der Philosophie, das „Denken selbst“, immer mehr in Vergessenheit gerät. Das wird sich schließlich auf ihre Vergegenständlichungen im „Werk“ selbst auswirken. Inzwischen scheinen die „Werke“ selber nur noch eine Reminiszenz dessen zu sein, was sie einmal waren. Die Philosophie ist ein „Schatten in einer Höhle“ (Nietzsche, 1980, p. 467) geworden.

¹² Man könnte das hier dargestellte Problem auch im Kontext der von Heidegger immer wieder thematisierten „Logik“ aufzäumen. Heidegger arbeitete früh an einer Destruktion der traditionellen Logik, um mit der Dichtung eine andere zu formulieren (Heidegger, 2020b, p. 10). Die späteren Erläuterungen zum „Denken“ bilden –objektiv betrachtet– mit diesen früheren Gedanken zur „Logik“ einen Zusammenhang.

¹³ „Denken ist in dem einzigartigen Sinne; denn es ist das, was dem Wesen des *Seyns*, dem Ereignis des Brauchs ent-springt und innerhalb seiner in den Brauch, ihn hütend, und für ihn ein-springt“ (Heidegger, 2015, p. 398).

Verweise

- Chighel, M. (2020). *Kabale. Das Geheimnis des hebräischen Humanismus im Lichte von Heideggers Denken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Derrida, J. (1983). *Grammatologie* (Übers. Rheinberger, H. J. und Zischler, H.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Faye, E. (2005). *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel.
- Heidegger, M. (1976). Was ist Metaphysik? von Herrmann, F. W. (Hrsg.). *Wegmarken* (GA 9). (pp. 103-122). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2). von Herrmann, F. W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften* (GA 1). von Herrmann, F. W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). von Herrmann, F. W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (GA 58). Gander, H. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Heimbüchel, B. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens* (GA 14). von Herrmann, F. W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2012). *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (GA 32). Trawny, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2015) *Anmerkungen I-V* (GA 97). Trawny, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2017). *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82). von Herrmann, F. W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2019). *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957)* (GA 100). Trawny, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2020a). *Winke I und II (Schwarze Hefte 1957 bis 1959)* (GA 101). Trawny, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2020b). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 36). Trawny, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Marx, K & Engels, F. (2010). *Manifest der Kommunistischen Partei. Grundsätze des Kommunismus*. Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, F. (1980). *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3). Kritische Studien Ausgabe. Colli G. und Montinari, M. (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter.
- Platon (2017). *Phaidros*. (Übers. Schleiermacher, F.). Altenmünster: Jazzybee Verlag.
- Pöggeler, O. (1963). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Günther Neske.
- Trawny, P. (2016). *Martin Heidegger – Eine kritische Einführung*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Trawny, P. (2019). *Heidegger-Fragmente. Eine philosophische Biographie*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.
- Vietta, S. (2015). „*Etwas rast um den Erdball...*“. *Martin Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierungskritik*. Paderborn: Fink Verlag.
- von Herrmann, F. W. und Alfieri, F. (2017). *Die Wahrheit über die „Schwarzen Hefte“*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Zimmermann, H. D. (2016). *Martin und Fritz Heidegger*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.

Formación (*Bildung*) y apropiación de la tradición en tiempos tecnológicos¹

Formation (Bildung) and the appropriation of tradition in technological times²

Rogério José Schuck³

Universidad del Valle de Taquari UNIVATES, Brasil

Recepción: 03 de noviembre del 2020

Evaluación: 19 de noviembre del 2020

Aceptación: 24 de noviembre del 2020

¹ El artículo deriva del proyecto de investigación Aprendizagem e Ferramentas Digitais no Ensino Superior.

² Traducción de Ingrid Schroeder

³ Doctor por la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Magister de la misma universidad y licenciado por la Facultad de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (FAFIMC). Profesor de la Maestría y Doctorado en Docencia - PPGENSINO y Maestría y Doctorado en Docencia de Ciencias Exactas – PPGECE.

Resumen⁴

El artículo busca discutir el concepto de formación (*Bildung*), siguiendo las sendas de Hans-Georg Gadamer y las conexiones con autores presentes en sus discusiones, como es el caso de Apel y Hegel. Señalando algunas aproximaciones con el proceso de apropiación de la tradición, Theunissen (2001) afirma que se trata fundamentalmente de percibir el comprender actual en cuanto acontecimiento de la tradición viva. En un segundo momento, el texto vincula las tecnologías de la información y la comunicación (TICs) con la formación (*Bildung*), conduciendo a la idea de que estamos viviendo un tiempo del acontecimiento del comprender de nuevas posturas, que lentamente están configurando también una tradición, al lado de aquellos que nacen en este contexto. De este modo, nos resta despejar esa prehistoria de la nueva era que vivimos, a partir de la inmersión en el lenguaje, para lograr traer a presencia el modo de ser virtual y tecnológico que desde el nacimiento ya se hace presente en las nuevas generaciones –los llamados nativos digitales. Es por ello que es posible afirmar que es improbable tener algún tipo de formación (*Bildung*) fuera de la tradición en la que ésta se encuentra inmersa.

Palabras clave: Formación, comprensión, tradición, lenguaje, TICs.

Abstract

This article aims to discuss the concept of formation (*Bildung*) according to Hans-Georg Gadamer and the interconnections with authors present in his discussions, such as Apel and Hegel. By approaching the issue of appropriation of tradition, Theunissen (2001) enables one to state it occurs much prior to perceiving the current understanding that is taking place in the live tradition. Subsequently, this article connects Information and Communication Technologies (ICTs) with formation (*Bildung*), which leads to the perception that we are living a time of the occurrence of understanding and of new postures that gradually also form a tradition to those born within this setting. Our role is unveiling the pre-history of this age we are living, based on immersing in language, so that we may bring to the surface this way of being virtual and technological that has already been part of the new generations, the digital natives, since their birth. For this reason, one may attest that it is impossible to have some type of formation (*Bildung*) outside the tradition in which it is constituted.

Keywords: Formation, understanding, tradition, language, ICTs.

⁴ Traducción del portugués de José Joaquín Romero Basallo

Introducción

Para iniciar esta reflexión es necesario hacer algunas consideraciones a fin de evitar malos entendidos. Aun sabiendo que “humanismo” fue usado por primera vez en alemán (*Humanismus*) por el maestro y educador bávaro F. J. Niethammer (1808)⁵, el sentido en que este término es abordado en el presente escrito sigue la perspectiva de la hermenéutica filosófica propuesta por Hans-Georg Gadamer. De esta manera nos aproximamos a la tradición alemana que buscó en el término *Bildung* el horizonte de reflexión en torno a esta problemática.

En un segundo momento el texto se concentra en el concepto de “apropiación de la tradición”, y busca establecer algunas interfaces con el contexto contemporáneo, reflexionando brevemente acerca de los tiempos tecnológicos en los que estamos insertos, más específicamente con relación a la llegada de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información.

Consideraciones en torno al concepto de formación (*Bildung*)

Al hacer referencia al concepto de formación en el contexto contemporáneo, es inevitable una aproximación a la problemática de la educación y el conocimiento. Como bien sabemos, la educación pasó por un proceso de formalización intensificado en la modernidad. La más grande expresión de esta situación puede ser percibida en la organización de escalafones curriculares que buscan permitir un verdadero acercamiento al conocimiento.

Delineamos y dividimos, de modo que damos la impresión de que existe un proceso lineal o secuencial hacia el conocimiento. No se trata de un proceso natural, espontáneo, sino ante todo de una construcción racional, minuciosamente pensada, que lleva a profundas transformaciones, que evidentemente no son transformaciones extremas. Podríamos considerar, por ejemplo, el caso del cambio en la apariencia de un cuerpo, en la formación de sus miembros. La cuestión tiene que ver, sin embargo, ante todo, con el cambio espiritual, que desde la perspectiva de las ciencias del espíritu tiene que ver con la “manera específicamente humana de perfeccionar sus aptitudes y facultades” (Gadamer, 1996, p. 39).

⁵ Cfr. Ferrater Mora (2001, p. 1391).

Avanzando en esta línea argumentativa es inevitable seguir el camino legado por Kant. Como es sabido, en la filosofía kantiana no se recurre al término ‘formación’ tal como si sucede en el contexto descubierto por Hegel, ya que en Kant se apela es al concepto de “cultura”, ligado a la idea de aptitud natural. En Hegel, por su parte, *Bildung* tiene connotaciones diferentes a las del término cultura, pues posee el sentido de formación del espíritu. Al citar a Humboldt, Gadamer aclara que con este concepto de formación se trata de algo mucho más elevado y más íntimo, aproximándose de esta manera a la expansión del carácter y de la sensibilidad o de la reconstrucción de la imagen de Dios que el hombre posee en sí mismo (Gadamer, 1996).

En *Das Verstehen* esta caracterización está claramente expuesta:

Los hombres se comprenden los unos a los otros no porque ellos de hecho hagan señas/símbolos de las cosas, no porque ellos se determinen recíprocamente, trayendo el mismo concepto exacto y completo, sino porque ellos alcanzan el mismo eslabón de la cadena de su idea interior y de la formación del concepto interior, tocan la misma tecla de su instrumento espiritual, del cual, por su parte, no vierten los mismos conceptos en cada uno. Solo en esa oscilación y con esos límites llegamos a la misma palabra (Apel, 1955, pp. 169-170).

Gadamer denomina esta situación como ‘transferencia del devenir por el ser’. Con ello quiere decir que la *Bildung* es la consecuencia de un proceso interior de (re)formulación y formación que no se encierra en sí mismo, sino que se mantiene en apertura para un cambio constante en dirección a una evolución y perfeccionamiento (Gadamer, 1996, p. 40). El concepto de ‘formación’ (*Bildung*) nos conduce, en consecuencia, a pensar en la ‘imagen’ (*Bild*). Como bien sabemos, la palabra *Bild* puede ser traducida como imagen, figura, cuadro, pintura, grabado, estampa, retrato, fotografía, pero al ser vertida en el término *Bildug* llega a significar ‘formación’, ‘constitución’, ‘educación’, ‘instrucción’. De este modo podemos constatar que algo se produce, se hace efectivo, allí donde se lleva a cabo un proceso de carácter formativo. Gadamer rescata la concepción hegeliana, afirmando que “el ser del espíritu está esencialmente vinculado con la idea de formación” (Gadamer, 1995, p. 47), de modo que lo que ocurre en la formación tiene que ver siempre con el carácter de universalización. En palabras de Gadamer, “La esencia universal de la formación humana es volverse un ser espiritual, en el sentido universal. Quien se entrega a la particularidad es inculto (*ungebildet*); es el caso de quien cede a una ira ciega sin medida ni postura” (p. 47), y concluye afirmando: “La formación como elevación a la universalidad es, pues, una tarea humana. Exige un sacrificio de lo que es particular en favor de lo universal” (p. 48).

Hay un aspecto intrigante que merece ser discutido con mayor detenimiento. Si la formación es un proceso, nunca puede ser un acontecimiento solipsista. La formación, ya en su esencia, apunta hacia algo que tiene que ver con un movimiento intersubjetivo, que envuelve necesariamente la apropiación de algo. Este es uno de los aspectos que estimula la presente reflexión, ya que permite reconocer que previamente a pensar la formación como tal, es necesario pensar acerca de las condiciones de posibilidad de ésta. Para hacerlo, estamos obligados a reconocer que hemos nacido en un mundo ya dado, que nos sobrepasa en tanto punto de partida. Es por esta razón que se hace necesario adentrarnos en una reflexión acerca de nuestra tradición.

¿Qué es tradición?

Una metáfora puede contribuir a aclarar mucho más lo que estamos pensando en este momento, y de esta manera puede ayudar a evitar malos entendidos. Al observar una pintura, una imagen (*Bild*), no es común olvidar que podemos contemplarla solamente porque la luz cae sobre ella. Debido a la presencia de la luz nos es posible percibir los colores y tonalidades que dan expresión a la imagen. La luz es la condición *sine qua non*, la condición de posibilidad para que al observar la imagen ésta pueda ser percibida en la pantalla o en la fotografía y sea posible interactuar con ella. Si nos aproximamos al concepto de formación a partir de la vertiente en lengua alemana, es decir, al concepto de *Bildung*, queda en evidencia que hay condiciones de posibilidad para que éste haga su aparición. Yendo más a fondo podemos sostener que somos llevados a pensar que de la misma manera como la luz permite ver la imagen, la apropiación de la tradición nos permite el acceso a la *Bildung*.

Tradición no debe ser confundida con costumbre(s), ya que éstas no se hacen efectivas por una libre determinación que sustente su validez, sino que la tradición es el fundamento de validez de las costumbres. En una posible indiferenciación de estos dos conceptos reside uno de los principales motivos para muchos malos entendidos. La comprensión de la tradición no debe ser vista, entonces, como reproducción de costumbres. Esto quiere decir que:

En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad con respecto a lo transmitido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones, y nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para

nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición (Gadamer, 1994, p. 350).

Estamos siendo constantemente interpelados por la tradición, que no obstante el hecho de manifestarse racionalmente, de manera simultánea contiene elementos ante los que la propia racionalidad, condicionada por la situación específica en que se encuentre, no da abasto. Es decir que el sujeto se encuentra en un contexto en el que los límites de su situación en el mundo, de su ser en el mundo –imperceptibles en un primer momento– conducen hacia situaciones que no son posibles de ser traídas a la conciencia crítica como punto de partida. Expresándolo de otra manera, con esto se apunta hacia las insuficiencias que limitan en un primer momento la posibilidad de tornar “reflexibles” esos elementos, aunque esto no signifique que haya una ausencia de reflexividad.

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no solo de lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento (p. 348).

El propio Gadamer, en “Historia del universo e historicidad del hombre” (1995, pp. 206-224), publicado originalmente en la *Gesammelte Werke* (B. 10), *Hermeneutik im Rückblick*, pregunta: “¿Qué es propiamente tradición?” ¿Qué es legado? ¿Qué significa ser entregado a la tradición? ¿Una información?”. Ante esto responde: “No se trata manifiestamente aquí de un mero proseguimiento de la transmisión de una información sobre algo que sucedió o del descubrimiento de sus rastros con base en residuos. Al contrario, se trata de monumentos” (Gadamer, 2007, p. 192). Tal vez la traducción de „Was heißt da Tradiertwerden?“ por “¿Qué significa ser entregado a la tradición? no alcance a expresar su pleno sentido. Considero que sería más apropiado comprender tal enunciado de Gadamer como “¿Qué significa recibir el ser de la tradición?” o, con otras palabras, “¿Qué significa volverse a la tradición?”. “Se trata de monumentos”. He aquí su respuesta. Monumentos que eternizan, podríamos enfatizar, y que hablan por sí mismos en diversos espacios y tiempos.

Es por lo menos curioso que Gadamer concluya su texto sobre “El modelo de lo clásico” (1994, p. 360) afirmando que “El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un insertarse (*Einrücken*) en

dirección a un acontecer de la tradición”. La pregunta que se plantea es, pues, cómo insertar (o insertarse) la subjetividad, el sujeto, en el acontecer de la tradición.

¿Qué significa apropiarse de la tradición?

En las ciencias naturales la motivación y el interés del investigador reposan en el objeto, en una relación en la que el sujeto busca imponer las condiciones con las cuales pretende extraer del objeto aquello que busca conocer de él. En este sentido, “(...) el romanticismo entiende la tradición como contraria a la libertad racional y ve en ella un dato histórico tal como puede serlo la naturaleza (p. 349).

La hermenéutica filosófica, por su parte, hace presente el momento de la tradición en el comportamiento histórico, llamando la atención acerca de la posibilidad de poder tomar la historia como objeto, ya que “carece de sentido hablar de un conocimiento completo” de ésta (p. 353). Por otra parte, la investigación histórica permanece sustentada siempre por el movimiento histórico en el cual se encuentra la vida. En este contexto, en diferentes momentos, entra en juego el asunto que se representa históricamente sin llegar a agotarse: “Lo que satisface nuestra conciencia histórica es siempre la pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado” (p. 353). Gadamer complementa: “Este solo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición en la que participamos y queremos participar” (p. 353).

Participamos en la tradición de tal manera que es en ella donde se produce el movimiento histórico en que se despliega nuestra vida. No hay manera de salir de esta situación, no hay forma de sustentar una perspectiva que postule una subjetividad intacta ante el peso que la tradición ejerce sobre ella. Tiene razón Theunissen al sostener: “El pensamiento fundamental y más innovador de Gadamer es que cada comprender actual pertenece al acontecer de la tradición viva” (Theunissen, 2001, p. 81).

La racionalidad es desde siempre immanente a la tradición. Hablar de tradición presupone, por tanto, la existencia de esta racionalidad intrínseca a ella, en cuanto modo de ser mientras el ser humano vive simultáneamente los desafíos del presente siempre abierto⁶. En otras palabras, esto significa

⁶ El cerramiento del presente significa que hemos perdido la perspectiva del diálogo con la tradición y que pasamos a repetir, de modo tautológico, lo que juzgamos que es lo verdadero.

reconocer que la tradición viva, en cuanto “ser ahí” de la comprensión, exige el encuentro del sujeto con las tradiciones consideradas como contexto en el cual se lleva a cabo la comprensión.

Podemos decir, por tanto, que no hay formación (*Bildung*) fuera de la tradición. No hay entonces manera de escapar al peso que la tradición ejerce sobre el sujeto que vive en ella. Siempre está presente un acontecer que supera, en mucho, lo que comprendemos. A título de ejemplo, si contextualizamos esta reflexión en el ámbito de la enseñanza, podemos sostener en conformidad con Charlot (2000, p. 78), que la relación con el saber “es relación del sujeto con el mundo como conjunto de significados, pero también como espacio de actividades”.

Pensada desde la tradición, la relación con el conocimiento entra en una dimensión epistémica y comprende el hecho de aprender a dominar una actividad o utilizar un objeto de forma adecuada, y a expresar de forma articulada esa actividad y/o su representación.

Pero cualquier relación con el saber comporta también una dimensión de identidad: aprender a hacer sentido por referencia a la historia del sujeto, a sus expectativas, a sus referencias, a su concepción de la vida, a sus relaciones con los otros, a la imagen que tiene de sí y a que quiere dar de sí a los otros (Charlot, 2000, p. 72).

Inseparable de la dimensión de identidad está la dimensión social, puesto que no es posible pensar en un sujeto sin mundo y fuera de las relaciones intersubjetivas, de tal modo que existe identidad porque existe el otro (Charlot, 2000). Al analizar el saber y las figuras del aprender, Charlot afirma que la cuestión del aprender es distinta de la cuestión del saber, ya que ella es mucho más amplia que la del saber. Paralelamente a su búsqueda del saber, el ser humano no logra escapar a los vínculos con su propia historia, con su cultura y con aquellos que habitan en su propio mundo de la vida. En otras palabras, al adentrarnos en la propia tradición se lleva a cabo un proceso de apropiación de ésta, que es a partir de la cual configuramos nuestro ser.

El fenómeno de la ‘apropiación’ en Gadamer señala el modo como el pensador alemán se adentra en la problemática de la tradición. Theunissen aborda esta consideración al sostener que “habrá que tener en cuenta algo más que una marcha a través de un pedazo de historia del espíritu, a saber, un proceso de auto-constitución de la hermenéutica filosófica” (Theunissen, 2001, p. 84). Para el desarrollo de esta tesis Theunissen describe cuatro niveles.

El primer nivel se caracteriza por una aproximación creativa al diálogo judío-alemán, que de acuerdo con el propio Gadamer fue muy prematuro. De aquí proviene la proximidad con Buber, Rosenzweig, Jacobi, Herder, Hamann y Wilhelm von Humboldt, así como con Schleiermacher. De esta relación de pensamiento tenemos la proximidad entre lenguaje y diálogo.

Gadamer concibe un texto transmitido –y en última instancia, las mismas tradiciones vivas– como un tú. También es una herencia dialógica que no busca el tú, como Schleiermacher, en el sujeto del cual procede el texto. El mismo texto es el tú. También lo es en el modo dialógico, de un interlocutor que me habla. La dialógica puede servir de modelo de un comprender que se pone frente a la pretensión de las tradiciones vivas, porque al interpelar a alguien lo presupone un *ser* interpelado (p. 85).

Aunque el texto sea el ‘tú’, esto no significa necesariamente el retroceso a la subjetividad del otro, aunque sí quiera decir que la experiencia hermenéutica conduce hasta la comprensión de que “la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú (Gadamer, 1994, p. 434). El ‘tú’ no puede ser tomado como objeto, sino que, por el contrario, es sujeto de su propia experiencia con otro ‘tú’. Esto pone en claro, postulado en el medio, como dicen los griegos, que en la experiencia hermenéutica se abre el espacio mismo de la tradición.

La tradición habla desde sí misma, pues no puede ser dominada y conocida por la experiencia. Es lenguaje y mantiene su autonomía frente al comportamiento moral de un tú: “Es pura ilusión ver en el otro un instrumento completamente dominable y manipulable” (p. 436). En este contexto queda en evidencia que es equivocado pensar el proceso de aprendizaje como un sistema cerrado de actividades o de competencias y habilidades particulares. Por el contrario, lo que se aprende se aprende durante toda la vida y asume contornos singulares que trazan los rumbos de cada persona en el ejercicio de sus funciones profesionales, sociales e individuales.

Theunissen (2001) divide el segundo nivel de la auto-constitución de la hermenéutica en dos partes. En la primera parte se constata que comprender un texto significa acopiar lo que él dice acerca del asunto tratado, yendo mucho más allá de los interlocutores. Se trata de traer a colación la perspectiva dialéctica socrático-platónica, que busca lo verdadero más allá de las opiniones sobrepasando las apariencias: “En el diálogo del mundo de la vida, comprender era un comprenderse de las personas, entre las cuales

reinaba, de antemano, un acuerdo del que no tendría sino que afirmarse (*sic*) en el transcurso de su conversación” (Theunissen, 2001, p. 87).

De la misma manera como ocurre en el diálogo vivo, se persigue aquí también el acuerdo mediante la afirmación y la réplica, los gestos, el *énfasis* etc., que ayuden al interlocutor en su proceso de comprensión. Esto también ocurre cuando interpretamos las Sagradas Escrituras e incluso un texto jurídico. No se trata de una fijación del sentido, sino ante todo de abrir en el mismo texto un horizonte de interpretación y comprensión que conduzca al lector a una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Hay algo más, por tanto, un potencial de alteridad que está más allá *del sentido común*.

Esa imposibilidad para dominar el espacio, que ya sobrepasa la subjetividad, se convierte en prueba de la necesidad de conducirnos en serio a la cuestión de la apropiación de la tradición en el proceso de producción de sentido: “La participación de las ideas se convierte en una participación de las tradiciones, tanto por parte del texto como por parte del intérprete” (p. 88). Ambos, sujeto y objeto, van entrando en sintonía alrededor de la cosa misma, en torno a algo que permanece marcado por ambos para un intercambio mutuo.

Ya en otro nivel podemos reconocer un nuevo giro dado por Gadamer en el pensamiento hermenéutico. Theunissen lo expresa al sostener que es “Hegel quien unifica la dialéctica socrática con la filosofía de los primeros griegos y el platonismo tardío” (2001, p. 88). Eso es claro también en la afirmación de que “(...) si consideramos más conveniente guiarnos por Hegel que por Schleiermacher, tendremos que acentuar de una manera distinta toda la historia de la hermenéutica” (Gadamer, 1994, p. 225).

Hay una expresión hegeliana, a saber, “hacer de la cosa misma”, que para Gadamer está relacionada con el proceso de “desvelamiento” de una verdad que se muestra al intérprete, quien hace una búsqueda previa del todo de sentido y lo somete a prueba a través de las partes. De esto resulta que la aproximación al sentido verdadero del texto se muestra como conformidad de lo particular con el conjunto. Es una característica universal de la formación mantenerse abierta a lo diferente para acceder de esta manera a otros puntos de vista más universales (Gadamer, 2007).

No podemos perder de vista que Gadamer no permanece atado a la perspectiva hegeliana. La cuestión central gira en torno a la no aceptación del acontecer fundamental como auto-mediación total de la razón, pues el concepto de

experiencia es lo que separa ambas perspectivas. En la hermenéutica no existe el culmen (*Vollendung*), ya que en ella la apertura a nuevas posibilidades es una constante. Esto quiere decir que una experiencia no culmina ni se alcanza en la más alta configuración de un saber acabado. La experiencia que se hace efectiva es propiamente el ahí (*Da*) (Heidegger, 1998). Ella mantiene siempre un estrecho vínculo con el espacio, que es el ‘ahí’ donde se hace efectivo el conocimiento, pues de lo contrario tendríamos una consumación (*verenden*) de la experiencia en el saber absoluto.

Nuevas tecnologías: breves contextualizaciones

El contexto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TICs) y la facilidad en el acceso a la información han producido un cambio significativo en la postura humana en relación al conocimiento. Es sabido que la modernidad buscó seguridad en el modelo lineal de construcción del conocimiento, impulsando una perspectiva de rígida separación entre el sujeto y el objeto, perspectiva que se constituyó en el paradigma predominante en el ámbito científico. Se trata del modelo que tiene antecedentes desde Descartes y que fue adoptado en muchas áreas del saber como “el modelo” por excelencia para la construcción del conocimiento.

Actualmente, con el advenimiento de nuevas herramientas tecnológicas, como es el caso del computador y de la internet, crece la preocupación relacionada con las nuevas posturas en torno al conocimiento. No se trata de cuestionar la utilidad de las nuevas herramientas tecnológicas, sino más bien de percibir en qué medida ellas hacen parte de nuestra vida, e indagar también acerca de la comprensión que tenemos hoy en día de las tecnologías de la información y la comunicación. De acuerdo con Máttar Neto (2003), la evolución de la humanidad en relación con la comunicación y la trasmisión de información puede ser dividida en cuatro grandes partes: la sociedad oral, la sociedad escrita, la sociedad de la imprenta y la sociedad electrónica (la aldea global).

En las sociedades anteriores a la escritura, comenta Lévy (2000), el saber práctico, mítico y ritual es encarnado por la *comunidad viva*. Cuando un anciano muere, es una biblioteca que parte junto con él. Con el surgimiento de la escritura el saber empieza a ser transmitido a través del *libro*, y el intérprete es quien se convierte en referencia en relación con el conocimiento. Después de la invención de la imprenta la ciencia moderna encontró una buena posibilidad para afirmarse como modelo para la construcción del conocimiento. En un lenguaje figurado podríamos sostener que el saber pasó

a ser transmitido por la biblioteca. Hoy vivimos una especie de regreso en espiral a la oralidad original. El saber puede ser nuevamente transmitido por las comunidades humanas vivas, visto a partir de otro lugar, en el *ciberespacio*. Es en esta nueva configuración que las comunidades descubren y construyen sus objetos y se conocen a sí mismas como colectivos inteligentes (Schuck e Neuenfeld, 2010).

Conforme a esto:

El ciberespacio (que también llamaré 'red') es el nuevo medio de comunicación que surge de la interconexión mundial de computadores. El término no refiere solamente a la infraestructura material de la comunicación digital, sino también al universo oceánico de informaciones que él abriga, así como a los seres humanos que navegan y alimentan ese universo. En cuanto al neologismo 'cibercultura', éste refiere aquí el conjunto de técnicas (materiales e intelectuales), de prácticas, de actitudes, de modos de pensamiento y de valores que se desarrollan conjuntamente con el crecimiento del ciberespacio (Lévy, 2000, p. 17).

Hoy en día hay una creciente presencia de la tecnología de la información en los más diversos ámbitos, y el hombre contemporáneo está habituado a convivir con ella en su cotidianidad. Esta situación impacta directamente en el aula de clases. Percibimos que a partir de los años 90 se ha facilitado el acceso a equipos de computación capaces de soportar gran cantidad de información gráfica y textual, consolidándose de esta manera las redes de computadores, el uso de correos electrónicos (*e-mail*) y la publicación electrónica.

En este nuevo contexto hay dos elementos que caracterizan claramente el fenómeno de la internet: el hipertexto y la hipermedia:

Al contrario de la estructura estática del texto tradicional, el hipertexto se caracteriza por la metamorfosis y la constante mutación. Con el hipertexto fueron introducidas formas de escribir performativas, substituyendo las formas de escribir estructurales de los medios escritos e impresos (Máttar Neto, 2003, p. 109).

La hipermedia puede ser definida como una simultaneidad de medios que se organiza a través de enlaces. Ella es, por naturaleza, múltiple y heterogénea, ya que en ella confluyen imágenes, sonidos, palabras y textos organizados por diversas relaciones y conexiones que posibilitan flujos variados de "lectura" (Máttar Neto, 2003).

La era de la informática significó una nueva ruptura en relación con la sociedad de la imprenta. De la estabilidad del lenguaje representada estáticamente en los libros, pasamos a la inestabilidad del lenguaje electrónico, de los escribas a los internautas (Máttar Neto, 2003). Con la revolución microelectrónica las capacidades intelectuales del hombre son ampliadas y sustituidas por autómatas. La información se presenta ahora digitalizada y en versión virtual. Pasamos del texto impreso a la posibilidad del texto procesado, del libro impreso al libro electrónico y, con ello, al fácil acceso a los medios electrónicos, a documentales disponibles en *Youtube* etc.

No hay manera de negar que en hoy en día el acceso al conocimiento ha sido impactado fuertemente por las nuevas tecnologías. Las representaciones en escalas lineales y paralelas, en pirámides estructuradas en “niveles”, organizadas por la noción de pre requisitos y convergiendo en saberes “superiores”, serán sustituidas por la imagen de espacios de conocimiento emergentes, abiertos, continuos, en flujo, no lineales, reorganizados de acuerdo con los objetivos y otros contextos (Lévy, 2000).

Los resultados de los estudios realizados (Schuck, 2010; Neuenfeldt, 2008) acerca de la comprensión de las investigaciones en estudiantes de Educación Media y Superior en Univates (Brasil) llamó la atención de los estudiosos del tema. En una investigación realizada con 373 alumnos del tercer año de Educación Media de Lajeado, Estrela, Arroio do Meio e Encantado, en Brasil, en el año 2008, acerca del uso de la Internet como fuente de investigación y en torno al modo como debe ser utilizada ésta para la elaboración de trabajos escolares, se evidenció que:

(...) predomina la tendencia a la reproducción del conocimiento, pues 9% de ellos aceptan directamente que copian y pegan y 52% que juntan diversos textos copiando y pegando lo que les interesa; actuaciones que no difieren mucho entre sí. Leer e interpretar reescribiendo, es citado por 14% de los estudiantes, y leer y escribir un nuevo texto a partir de las ideas presentadas es llevado a cabo por un 21% (Neuenfeldt, 2008, p. 10).

En relación con la Educación Superior se constató que hace falta reflexionar en torno a la investigación en estudiantes universitarios, encontrando fuertes indicios de una conexión directa entre la escuela básica y la falta de comprensión metodológica en investigación, así como una postura pasiva frente a ésta (Neuenfeldt, 2011). Al intentar comprender el modo como se introduce la investigación en la Educación Superior por parte de los

profesores de las disciplinas relacionadas con esta área en la Univates, se constató el interés por la comprensión de la ciencia y de la investigación, así como también la necesidad de desarrollar la autonomía y la capacidad de escribir en los estudiantes.

Si es verdad la frase de Pierre Lévy en su conferencia realizada en la Univates, de que ha llegado una nueva era y que estamos en la pre-historia de esa nueva era, es urgente tomar aún más en serio la discusión respecto a la formación y a la apropiación de la tradición. ¿Se trata de una nueva tradición? Respondo: imposible, pues no hay posibilidad, por lo ya señalado anteriormente, de iniciar una tradición a partir de cero. Todo el pensar acerca de un determinado asunto, todo intento de comprender se hace efectivo solo al interior de una tradición.

Consideraciones finales

Queda evidenciado, por tanto, que no es posible ser sujeto de la historia sin llevar a cabo la apropiación de la tradición: “Solamente un ser-ahí que obedece a sus propias tradiciones, esto es, aquellas que le son propias, sabe y puede tomar decisiones que hacen historia” (Gadamer, 2007, p. 143). Evidentemente no se trata de una obediencia ciega, sino de la posibilidad del encuentro más profundo con las propias raíces; lo que podríamos denominar como cierto grado de autoconciencia.

Si quisiéramos comprender o comprender efectivamente, entonces, no hay manera de hacerlo por fuera de la apropiación de la tradición, pues siguiendo los caminos de Gadamer podemos decir que el ser que puede ser comprendido es lenguaje. Y el lenguaje es la condición de posibilidad para que el mundo se torne significativo. Podemos afirmar, entonces, que es en la tradición viva donde reside la posibilidad de que algo pueda ser traído por el lenguaje a presencia, y de esta manera ser comprendido: las nuevas tecnologías de la información y la comunicación pueden ser valiosos instrumentos de apoyo en este camino.

Referencias

- Apel, K. O. (1955). *Das Verstehen: eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte*. Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie. Bonn: Bouvier Verlag.
- Charlot, B. (2000). *Da relação com o Saber: elementos para uma teoria*. Porto Alegre: Artmed.
- Ferrater Mora, J. (2001). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola.
- Gadamer, H. G. (1994). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1995). *Gesammelte Werke* (B. 10): Hermeneutik im Rückblick. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H. G. (1996). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. (Trad. Aparicio, A. y de Agapito, R.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2004). *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenéutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- Gadamer, H. G. (2007). *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lévy, P. (2000). *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34.
- Máttar Neto, J. A. (2003). *Metodologia Científica na era da informática*. São Paulo: Saraiva.
- Neuenfeldt, D. J. et al. (2008). A cibercultura e os alunos do ensino médio: apontamentos e reflexões. *Lecturas: educación física y deportes. Revista digital*, 13 (126), pp. 1-1. Acesso em: 19 março de 2014, disponível em: <http://www.efdeportes.com/efd126/a-cibercultura-e-os-alunos-do-ensino-medio.htm>.
- Neuenfeld, D. J., et. al. (2011). Iniciação à Pesquisa no Ensino Superior: desafio dos docentes no ensino dos primeiros passos. *Ciência e Educação*. 17 (2), pp. 289-300.

Niethammer, F. J. (1808). *Der Streit des Philanthropismus und der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*. Jena: Fromman.

Schuck, R. J. e Neuenfeldt, D. J. (2010). Cibercultura e iniciação à pesquisa: desafios frente ao uso de novas tecnologias. Simpósio hipertexto e tecnologias na educação: redes sociais e aprendizagem. *Anais eletrônicos*. Acesso em: 20 outubro 2020. Disponível em <http://www.nehte.com.br/simposio/anais/Anais-Hipertexto-2010/Rogério-Schuck&Derli-Juliano-Neuenfeldt.pdf>

Theunissen, M. (2001). *La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición. El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis.

La orientación en los hombres. Acerca del problema de la antropología

Orientation towards Individual Persons. On the Problem of Anthropology¹

Werner Stegmaier²
Greifswald Universität, Alemania

Recepción: 27 de octubre del 2020

Evaluación: 27 de noviembre del 2020

Aceptación: 30 de noviembre del 2020

¹ Traducción del alemán por Adrián Muñoz, Bauhaus-Universität Weimar, Alemania.

² Realizó su trabajo de habilitación en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität (Bonn). Doctor por la Eberhard Karls Universität Tübingen y estudios de Filosofía, Germanística y Latinística en la Eberhard Karls Universität Tübingen y en la Universität Wien.

Correo electrónico: stegmai.pr@gmail.com

Resumen

La antropología padece el dilema de hablar del hombre en general, aunque siempre se tiene que tratar, sin embargo, con el hombre particular. Ella surge de aquello que Nietzsche denomina la ‘muerte de Dios’: cuando Feuerbach sustituye la teología por la antropología, cuida la imagen del hombre de tal manera que éste se convierte en ideal y norma. De esto buscan apartarse Darwin, Nietzsche, Freud, y también parte de la antropología filosófica del siglo 20: desde la perspectiva de la evolución, el animal humano es un constante experimento que a lo largo del tiempo trasciende todo intento de definición esencial e intemporal. Un siglo después de Nietzsche, Luhmann desidealiza y desnormativiza ‘al’ hombre: descompone la aparente unidad del hombre en tres sistemas –físico, psíquico y de comunicación de la sociedad, que sin determinarse uno al otro, se examinan y reaccionan mutuamente. Los márgenes que permanecen en la relación de los sistemas, que son entorno de uno para el otro, pueden ser concebidos de la mejor manera a través del concepto de ‘orientación’: todo lo que se orienta, sea el cuerpo, la conciencia o la sociedad, es un sistema de observación que se orienta en su entorno y reacciona con él. Entre los hombres y los animales no existen diferencias de principio, sino solamente graduales y de modo. Las orientaciones se orientan con más fuerza en otras orientaciones. Son las más beneficiosas unas para otras, pero también las más peligrosas. Son individuales, tienen ya sus propios puntos de vista, horizontes, perspectivas, puntos de referencia, señales y mundos de orientación. En lugar de iniciar con antropologías generales y doctrinas acerca del hombre en cuanto tal, que aparentan validez general, se debe comenzar con las orientaciones de hombres particulares hacia otros hombres particulares, en las que siempre permanecen márgenes de decisión, también en contra de definiciones generales.

Palabras clave: Idealización/desidealización, normalización/desnormalización, orientación en el otro, Feuerbach, Nietzsche, Luhmann.

Abstract

Anthropology suffers from the dilemma that it generally speaks of human beings, whereas we are always dealing with individual human beings. It arises in the course of what Nietzsche calls the ‘death of God’: When Feuerbach replaces theology with anthropology, he embellishes the image of man, which thus becomes an ideal and a norm. Darwin, Nietzsche, and Freud, and to some extent also the philosophical anthropology of the 20th century, seek to depart

from this: From the point of view of evolution, the animal human being is an ongoing experiment that overcomes every attempt to define a timeless being over the course of time. One century after Nietzsche, Luhmann de-idealizes and de-normalizes ‘man’: He dissolves the apparent unity of man into three systems, the physical, the psychical and the societal system of the communication, which observe each other and react to each other without determining each other. The leeways that remain in the relationship between the systems, which are each other’s environment, can best be grasped by the concept of orientation: Everything that orients itself, whether body, consciousness or society, is an observation system that orients itself in its environment and reacts with it. There are no differences in principle between humans and animals, but only gradual and modal differences. Orientations orient themselves most strongly to other orientations; they are most helpful for each other, but also most threatening. They are individual, always have their own points of view, horizons, perspectives, clues, signs and worlds of orientation. Instead of general anthropologies, seemingly universally valid teachings about human beings in general, one must therefore begin with the orientations of individual people in relation to those of other individual people, in which there is always room for decision, even in relation to general provisions.

Keywords: Idealization/de-idealization, normalization/de-normalization, orientation to other, Feuerbach, Nietzsche, Luhmann.

Necesidad de la antropología

Se cae en un dilema cuando se practica antropología, antropología filosófica. Si se entiende ‘antropología’ en sentido amplio, según el cual se trata de un discurso (*lógos*) acerca del hombre (*ánthros*), toda la filosofía puede ser enmarcada en ella, pues sea como sea, siempre se trata es acerca del hombre y, ante todo, son siempre hombres quienes filosofan, y filosofan a su manera³ (Kant, 1962, AA IX, 25). Evidentemente se tiene que contar, aún en las más elevadas generalizaciones filosóficas, con lo humano, demasiado humano, como lo llamó Nietzsche, y por esa razón se distinguen filosofías según nombres propios como, por ejemplo, aristotélicas, kantianas o heideggerianas. Pero si se delimita la antropología filosófica como disciplina de la filosofía, se debe dar forma a un concepto de hombre junto a conceptos de otros objetos de la filosofía tales como ‘ser’, naturaleza, conocimientos, espíritu, moral, arte, religión, etc. ‘El hombre’ se vuelve entonces un concepto que se separa de los demás y se tiene que definir de manera universal⁴ (Heidegger, 1929, p. 201). A causa de su subjetividad, se prescinde de los contextos ‘del hombre’ en su mundo y de los hombres individuales que lo definen y que son definidos a través de él. Lo que queda es una abstracción aislada y, sin embargo, fue visiblemente grande la necesidad de una antropología en los siglos XIX y XX.

Esto se hizo manifiesto cuando Kant fundamentó críticamente toda objetividad en la subjetividad y al mismo tiempo mostró que la existencia de Dios era incognoscible, cuando a finales del siglo XVIII la ‘muerte de Dios’ estaba a la vuelta de la esquina, y con ésta el ‘nihilismo’, un concepto ya acuñado por Friedrich Heinrich Jacobi (Müller-Lauter, 1984, pp. 846-853). Schleiermacher reaccionó ante esto mediante su teología de ‘religión-aun-sin-un-Dios’ en el sentimiento de ‘total dependencia’ del hombre, y de esta manera también puso la filosofía de la religión en un nuevo camino. Rousseau propagó una ‘religión civil’, una religión de la ciudadanía de los ciudadanos y coronó de esta manera a la filosofía política. Kant mismo creó,

³ “Pero, en el fondo, todo esto se podría incluir en la antropología [las preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre?], porque las tres primeras preguntas se remiten a la última”.

⁴ “La antropología filosófica se convierte, entonces, en una ontología regional del hombre, y como tal queda asociada a las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total del hombre”. Así pues, para Heidegger ella no es originaria y tampoco es filosóficamente suficiente.

por incitación de Moses Mendelssohn, una filosofía de la orientación (“¿Qué significa: orientarse en el pensamiento?”) y satisfizo de este modo una necesidad de la misma filosofía crítica. Todo esto presuponía un concepto de hombre aún determinado por su referencia a Dios, pero que ahora se encontraba en una tensión no resuelta con él. Solo a mitad del siglo XIX Feuerbach resolvió esta tensión con un programa que declaraba hacer nacer de la teología del Dios ahora muerto, una nueva antropología, y hacer su Dios al hombre mismo que hasta entonces había proyectado su mejor cara en un más allá de carácter divino⁵. En Dios, el omnisciente y todopoderoso, habría de conocerse el hombre a sí mismo y de esta manera no avergonzarse más de su corporalidad, degradada durante milenios por las antiguas religiones, sino gozar completamente de ella, y de esta manera estar pleno en el mundo. A partir de esto habría que pensar el resto. La antropología se convirtió en una disciplina fundamental de la filosofía, pues fue al mismo tiempo una disciplina y la filosofía en su conjunto; el dilema parecía disipado.

Sin embargo, desde entonces se multiplicaron constantemente las antropologías filosóficas. Aquello que ‘el hombre’ es, siguió siendo problemático, y tanto más creció entonces la necesidad de asegurarse por sí mismos de la ‘muerte de Dios’. El concepto de hombre que fue necesario crear para dar este paso debió estar, pues, tan saturado de experiencia como fuera posible, y tener en cuenta integralmente a las correspondientes ciencias empíricas. Simultáneamente se continuó buscando al hombre en las huellas de las definiciones esenciales de Aristóteles, según las cuales él debería estar comprendido en algo que autónoma (*chooristón*), separada e independientemente de otro, no estuviera expuesto a sus influencias y tampoco estuviera sujeto al tiempo. Pero la definición metafísica de la esencia tenía, por su parte, su medida más alta en la esencia del Dios absolutamente autosuficiente. De este modo surgió un nuevo dilema: el hombre, expulsado de la *scala naturae* aristotélica, del ordenamiento en la escala secuencial de las plantas y los animales hasta Dios, fue concebido *instar Dei*, a imagen de Dios. Lo que pretendió Feuerbach, la definición esencial del hombre a partir de la esencia del Dios antiguo, se

⁵ Esto a lo cual alude Odo Marquard en su legendario artículo sobre antropología (1971, pp. 363 y 367), se abrió paso desde el siglo XVI y con ello se invirtió el sentido del concepto de ‘antropología’: significó ante todo ‘hablar del hombre como de Dios’. En tal sentido este concepto fue desplazado por el de ‘antropomorfismo’ “y –ya sin empleo– quedó libre para un nuevo significado”, el significado ‘hablar del hombre como de Dios’. Debemos prescindir aquí de la competencia de la antropología con la filosofía de la historia en el siglo XIX, donde Marquard pone el acento.

hallaba ya en la lógica de la definición de la esencia. Sin embargo, como ella condujo a conceptos esenciales del hombre tan diversos como polémicos, sólo quedó renunciar a ella, como hizo por ejemplo Heidegger, o bien configurar de forma normativa el concepto de esencia, tal como especialmente ocurrió. En consecuencia, el concepto ya no debería corresponder al objeto, sino el objeto al concepto: un concepto normativo es resistente al desengaño, de manera ‘contrafáctica’ pasa libremente por alto las ‘realidades’ a las que luego de la transformación de la teología en antropología querría asegurarse en conexión con las ciencias empíricas. Y las éticas no tienen lugar de una manera menos diversa que las antropologías. El dilema de las contradictorias definiciones esenciales del hombre se mantuvo y creció.

Esto ya fue un error de nacimiento de la antropología filosófica. El Dios no sólo concebido, sino también objeto de creencia en la tradición judeocristiana, había ofrecido durante milenios a la orientación humana el más alto sostén en Europa. Sin embargo, en la medida en que él negó expresamente al hombre una imagen y un concepto de sí mismo, permaneció al mismo tiempo imprevisible para ellos, y tal como la teología tenía que hacer a Dios entendible y previsible⁶, al menos hasta un cierto grado, así tenía que hacerlo ahora la antropología con el hombre. La teología había suprimido paulatinamente los rasgos duros y crueles de Dios referidos por la biblia hebrea, dejando sólo un Dios bueno y amoroso. Algo similar sucedió entonces con el hombre. Si para Aristóteles el hombre había sido, por un lado, el ser vivo más noble pero, por otro lado, el más imprevisible y capaz de lo peor (1988, I 2, 1253a32-37), por lo cual debería precisamente tomar medidas en la naturaleza ordenada por Dios, cuando se derrumbó progresivamente en la Modernidad la creencia en un orden de la naturaleza verdadero, bueno y bello, el hombre se volvió, en consecuencia, cada vez más peligroso, y el humanismo tomó en consecuencia su impulso: el gran programa estético-moral de educación hacía del hombre malo uno bueno, del hombre indigno uno digno.

El verdadero concepto de hombre, ahora venido abajo respecto a la altura de Dios, de ningún modo fue afirmado como realidad presente, sino apenas prometido al futuro. Sólo si larga e insistentemente se muestra al hombre la imagen más buena posible de sí mismo, la imagen de un ser que busca la

⁶ Nota del traductor: *(un)berechnbar* significa tanto *(im)previsible* como también *(in)calculable*. En adelante el término se traduce optativamente según el contexto. Lo mismo vale para *Berechenbarkeit*: *calculabilidad* o *previsibilidad*.

verdad, practicante de justicia y viviendo en amor, él se ajustará con el tiempo cada vez más a ella. La norma limitante se convirtió en ideal prometedor⁷ (Rölli, 2005, p. 358). Precisamente las democracias modernas, en la medida en que renuncian a fundamentaciones religiosas, tienen una profunda necesidad de este tipo de antropología naturalista, cuando no de una religión civil. Si los hombres no tienen ya para ‘el hombre’ ninguna medida fuera de sí (el bello cosmos) y/o más allá de sí (el buen Dios), deben procurarse ellos mismos una medida, una norma o, mejor aún, un ideal para poder convivir de acuerdo con él. Pero entonces la medida del hombre ya no es su ‘naturaleza’ –la que originalmente tenía presente la antropología–, sino un orden social. Ella se convierte en antropología política.

Sin embargo, normas e ideales siempre hacen recordar cuánto se desvían de ellos los hombres, qué tan mal y feo se pueden comportar éstos, comparados con sus normas e ideales. Ellos tornan mucho más interesante lo malo y lo feo. Desde la distancia segura de la propia medida ideal, esto ya había sido explorado desde hace mucho tiempo en pueblos considerados ‘exóticos’ y ‘primitivos’. Pero cuando después de Feuerbach se tornaron viables también las famosas ‘afrentas’ de Darwin, Nietzsche y Freud a los hombres, apareció la antropología humanista haciendo metafísica, de modo tan dudoso que el concepto de ‘antropología’ fue apropiado cada vez más por ciencias empíricas. La “antropología filosófica” del siglo XX, asociada en particular a los nombres de Scheler, Plessner y Gehlen, se quedó en un estadio intermedio⁸ (Fischer, 2008, p. 516). Hacia finales del siglo XX, después de que lo más malo de la humanidad aflorara de la peor manera, lo ‘racional’ en la definición aristotélica del ‘animal rationale’ (*zóon lógon échon*) fue cada vez menos comprendido en el sentido de que el hombre *tenga* razón, ya sea de Dios o de la naturaleza, y que por ello siempre *sea* calculable para todos los demás, pues evidentemente no lo es. En cambio, cada uno en su situación

⁷ Indica que Kant comete “una ‘falacia naturalista’ en sentido inverso: no concluye sobre el deber a partir del ser, sino sobre el ser a partir del deber”

⁸ Acerca del intento de “restaurar las intuiciones correctas de la filosofía de la razón en el medio de los descubrimientos correctos de la crítica de la razón” en Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker y Portmann, cfr. Joachim Fischer (2008, p. 516). Él distingue la “antropología filosófica” (escrita con minúsculas) en calidad de disciplina filosófica, de la “Antropología filosófica”, como nueva “manera de pensar” (*Denkansatz*), es decir, como nueva filosofía fundamental (p. 488). Nosotros asumimos tal distinción. Nietzsche, cuyo diagnóstico –“Dios ha muerto”– rápidamente se convirtió en eslogan y pareció hacer que una Antropología filosófica fuera casi obligatoria para la reorientación, permanece completamente al margen junto a Fischer.

particular debe mirar cómo puede, del modo más expedito, contar con los otros con los que tiene que tratar, cómo puede *hacer* la relación con ellos tan calculable como sea posible⁹ (Hoffmann, 1992, pp. 52-66). Bajo la condición básica de su imprevisibilidad, los hombres buscan, o crean, una y otra vez, márgenes de maniobra para su previsibilidad. Lo que se intenta a través de la antropología filosófica es asegurarse mutuamente, mediante idealización contrafáctica, un ser común. En el trato mutuo cotidiano tales definiciones esenciales ayudan poco y pueden, por el contrario, perjudicarlo, como en el caso de que la otra persona no las comparta. Estas definiciones provocan, entonces, confrontaciones ideológicas y de esta manera la antropología filosófica se vuelve contraproducente.

Entretanto, las democracias modernas, evidentemente, se han afianzado tanto que uno se puede permitir ver la parte imprevisible ‘del hombre’, considerada peligrosa, sin desacreditarla de entrada como irracional, mala o malvada (“... no merece ser un hombre ...”). Los precursores más enérgicos de este ‘poder-ver-también-el-otro-lado’ fueron Friedrich Nietzsche, a finales del siglo XIX, y Niklas Luhmann al final del siglo XX. Ellos insistieron en liberar del bien y el mal el discurso acerca del ‘hombre’. Nietzsche empuñó el ‘poder-ver-también-el-otro-lado’ bajo el lema ‘perspectivismo’; Luhmann bajo el lema ‘observación de segundo orden’. En lugar de preguntar por esencias permanentes de los objetos y buscar su definición universal, en una perspectiva aparentemente sin alternativa o una observación de primer orden, en las cuales los objetos aparecen como objetos en sí, aislados de sus contextos, ellos observaron: por quién, cuándo, por qué tales preguntas fueron planteadas y con qué diferenciaciones de por medio se hicieron, para ver qué alternativas aparecen –en este caso, otras posibilidades del ‘ser humano’. Ellos querían (independientemente uno del otro, Luhmann apenas se refería a Nietzsche) desmontar el aislamiento metafísico y la idealización moral ‘del hombre’ y, en cambio, con la clara conciencia de los dilemas mencionados, averiguar qué función o funciones cumple realmente el concepto o el término ‘hombre’ en la comunicación de la sociedad. Me adhiero inicialmente a Nietzsche y Luhmann, pero sin permanecer posteriormente tras sus huellas. Por el contrario, abordaré en un tercer momento la pregunta por la ‘orientación

⁹ Ya para Max Weber ‘racionalidad’ recibió, además del sentido de racionalidad, el de calculabilidad, “ponderación de medios”, “planeación metódica”, “ejecución eficiente”, “explicación suficiente bajo circunstancias determinadas”, que pueden –aunque no deben– culminar en “transparencia lógica” y “justificación plenamente razonable”.

en el hombre’ a partir de la filosofía de la orientación y responderé con la ‘orientación *en* los hombres’, hombres en plural¹⁰ (Stegmaier, 2008). Al mismo tiempo la necesidad de la antropología se vuelve así explicable y reductible. Teniendo en cuenta la extensión de este trabajo, sólo será posible desarrollar aquí un esquema aproximado a este asunto.

Desidealización y desnormalización del hombre en Nietzsche y Luhmann

Nietzsche se hizo famoso también por su ruptura declarada con el aislamiento y la idealización de una esencia humana. En su obra habla siempre del ‘hombre’, lo ‘humano’ y lo ‘demasiado humano’, frecuentemente de lo ‘antropomorfo’ y de ‘antropomorfismos’; sin embargo, excepcionalmente de lo ‘antropológico’ y los ‘antropólogos’¹¹ (Nietzsche, Nachlass 1872/73, 19[91], KSA 7, p. 449), y absolutamente nunca de ‘antropología’. De modo evidentemente consciente, Nietzsche no escribió algo así como una antropología¹². Con toda la estimación de Feuerbach, no participó de su transformación de la teología en antropología y renunció, en general, a doctrinas en apariencia universales (Stegmaier, 1995, pp. 214-239; Gerhardt, 2000, pp. 191-224), a una doctrina acerca del hombre. En su lugar, desde su primera aparición entre los hombres en la plaza, Nietzsche hizo polemizar a su figura de Zaratustra contra los

¹⁰ “Luhmann encuentra a Nietzsche. Orientación en el nihilismo”.

¹¹ “Toda ciencia natural es sólo un intento de entender al hombre, lo antropológico: más exactamente aún, por vía de los más monstruosos rodeos, regresar siempre a lo humano. El abotargamiento del hombre hacia el macrocosmos para al fin decir ‘tú eres al fin, lo que tú eres’”, y *Götzen Dämmerung* (“Das Problem des Sokrates”, § 3): “Los antropólogos, entre los criminalistas, nos dicen que el criminal típico es: monstrum in fronte, monstrum in animo”).

¹² No obstante, Heinz Heimsoeth esboza una “antropología de Friedrich Nietzsche” (1943), en el apogeo de la antropología filosófica y, a la vez, en la época del nacionalsocialismo. Aunque sin remitirse a ellos, sino solamente concentrado en textos de Nietzsche, Matthias Schlossberger (1998, pp. 147-167) señala a distancia histórica en qué lugar Scheler, Plessner y Gehlen están próximos a Nietzsche y dónde siguen estrategias propias. Mientras la antropología filosófica vuelve a preguntar por la esencia del ‘hombre’, lo que elevaría a éste sobre ‘el animal’, Nietzsche renuncia tanto como sea posible a tal definición esencial y, en consecuencia, también a una antropología. Geisenhanslücke (1999, pp. 125-140) corrobora esto mediante la fábula del inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Consideraciones intempestivas I*, en las cuales Nietzsche elude de entrada toda antropología que insista en un determinado concepto de hombre. Mas recientemente Schacht (2006, pp. 115-132) debe, sin embargo, ganar a Nietzsche para la antropología, en tanto revisa cronológicamente su obra en busca de enunciados antropológicamente relevantes en ella. Él sigue la tesis según la cual la antropología de Nietzsche sería estrictamente ‘naturalista’, presuponiendo la ‘naturaleza’ como dada, y sólo debería abrirse sin prejuicio y metódicamente (Schacht, 2005, pp. 277-294). Schacht sostiene entonces la tesis según la cual la antropología de Nietzsche sería “conceptualmente más aguda, metodológicamente más concluyente, científicamente más exigente” que la de Kant. A través de ella la antropología filosófica se vuelve “intelectualmente respetable” (p. 285).

‘últimos hombres’ (Nietzsche, 1988, KSA 4, § 5)¹³; Meckel, 1980, pp. 174-208; Gillespie, 1999, pp. 141-155). El ‘último hombre’ es un hombre interesado en una definición última de la esencia del hombre, válida igualmente para todos y para todo tiempo. Él hace esta definición a la medida de sí mismo, se toma a sí mismo como escala, con la necesidad de sacar de ello el mejor partido. La evolución ‘del hombre’ debe haber llegado en él –en su mediocridad– a su término. Por el contrario, Nietzsche planteó su famosa ‘anti-definición’: “hombre” sería “el animal aún no fijado” (2018, § 62; Gehlen, 1971¹⁴). Nietzsche consideró a los humanos como unos animales entre otros y los ordenó en la evolución junto al resto: la conciencia, la condición de razón e inteligencia, promesa de la más alta humanidad, se vuelve entonces la adquisición más tardía y, comparativamente, aún muy inestable (Nietzsche, 1882, § 11). Ella podría resultar en el futuro tan peligrosa para la vida como favorecedora para ella, tan amenazante para la moral como fomentadora de ella. Su otra cara, la unión de los instintos, tan poco valorada frente a ella, podría resultar, en cambio, conservadora de la vida, mientras el mal –la contracara del bien que se atribuye a él–, podría ser acrecentador de la vida (Constâncio und Mayer, 2011). De todos modos, así habrían crecido vigorosamente culturas antiguas como la griega y la romana. Lo cobijado con el término ‘hombre’ sería tan abismal como insondable en sus complejas conexiones, mucho más que el

¹³ Para la exposición de la crítica nietzscheana a la antropología productora de metafísica me limito a los apartes correspondientes al “Prefacio” a *Also sprach Zarathustra*. Meckel (1980, pp. 174-208) incluye todo *Also sprach Zarathustra*, mientras Gillespie (1999, pp. 141-155) el discurso “De las tres transformaciones”, con el cual comienza la parte I. No me puedo adherir a su asociación de (la crítica a) la antropología y el nihilismo. Según las interpretaciones fundamentales de Meckel la “antropología de Nietzsche” gira en torno al hombre, que en la creación, el amor y la lucha contra el espíritu de la pesadez, va más allá de sí.

¹⁴ Gehlen ha destacado el equívoco en la fórmula: “Eso quiere decir, primero, que no hay aún una constatación de aquello que realmente sea el hombre y, segundo, que la esencia humana es, de algún modo, inacabada, no está ‘establecida con firmeza’”. Porque la ‘esencia’ del hombre sólo puede consistir en su definición, ambos son inseparables. Tal como Michel Foucault lo mostró luego detalladamente, la ‘esencia humana’ misma es una “invención reciente” del discurso filosófico y científico de los siglos XIX y XX, a la cual uno se aferró en vista de la “muerte de Dios”, y de la cual también se desprenderá de nuevo (“fin del hombre”) cuando esta última se haya asimilado, preparada ahora por la propia “arqueología” foucaultiana de la evolución del “orden” de estos discursos (Foucault, 2003, pp. 460-462). Acerca del contacto del primer Foucault con Darwin y Nietzsche cfr. Erb (2010, pp. 137-148). La ‘arqueología’ de Foucault siguió igualmente, a su manera, el método del ‘poder-ver-también-el-otro-lado’. De esta manera se habría desarrollado el pathos de la razón en el rechazo de la locura que amenaza permanentemente (Foucault, 1961). Junto a Nietzsche, para quien esto era claro, resultó de ello luego, según Erb (2010, p. 145) “un (...) tipo de ‘contra-antropología (...) dionisiaca’”. No es posible proseguir aquí con la conexión de Foucault y Nietzsche en lo que respecta a la (contra-) antropología.

cuerpo, ya demasiado complejo, y que podría servir de momento, al menos, como hilo conductor del acceso a esta complejidad (Schipperges, 1975; Lemm, 2009; Figl, 1982, pp. 124-139). Nietzsche siguió explícitamente el programa de una desidealización y una desnormalización, de una “naturalización” *del hombre*; programa de disolución de la antropología aún próxima a la metafísica, mediante una tipología histórica y cultural de la diversidad *de los hombres*¹⁵, y con ello también fue más allá de la lógica aristotélica de la definición: “definible es sólo Eso que no tiene historia” (Nietzsche, 1887, II § 13). En tanto determinaciones últimas, las definiciones prescinden de la evolución o la tratan como concluida.

Desde el punto de vista de la evolución el animal humano es, por el contrario, un experimento constante. Quien lo sepa puede entender también su propia humanidad de esta manera y, si es filósofo, con una observación de segundo orden buscará o creará diferenciaciones que permitan entender esto del modo correspondiente. Él pasará de unidad a diferencia y de esencialidad a temporalidad y esperará, bajo las respectivas nuevas circunstancias, la necesidad de un nuevo ‘ir-más-allá-de-sí’, ya no en el sentido de un progreso hacia un fin, sino sólo en el sentido de la apertura de otros márgenes de maniobra para ulteriores despliegues. Para eso necesitó Nietzsche la fórmula del superhombre¹⁶ (Visser, 1999, pp. 100-124).

Con esta fórmula Nietzsche ofreció tal doctrina –superficialmente, ‘exotéricamente’, como él la llamó (Nietzsche, 2018)– a quienes esperan y necesitan una doctrina general del hombre, para mostrársela ‘esotéricamente’ como insostenible a quienes han aprendido a leerlo más detalladamente y

¹⁵ Cfr. Nietzsche (1882, § 109) y Nietzsche (2018, § 230), y más frecuentemente y con ese fin, Bertino, especialmente el pasaje 2.5.2: Nietzsche: “Die Überwindung der Anthropologie zugunsten der Typologie” (2011, pp. 207-210).

¹⁶ A partir de la fórmula ‘superhombre’ Visser pregunta nuevamente por el sentido del ‘hombre’ en ella, con el resultado (desde mi punto de vista, correcto), de “que para Nietzsche, en el fondo, no se trataría del hombre” (1999, p. 103). Él remite para ello a los *Nachgelassene Fragmente* (1883/1884, 24[16], KSA 10, pp. 655s.): “al fin y al cabo no se trata del hombre: él debe ser superado”. Por el contrario, no puedo seguir la tesis de Visser según la cual la separación de la antropología que hace metafísica llevaría al criterio exclusivo de lo orgánico y con él al racismo (p. 105), tampoco sus otras declaraciones sobre “los secretos del ser-humano” (p. 117). Cfr. finalmente, para la discusión sostenida aún con intensidad acerca del sentido de la figura del “superhombre” de Nietzsche, en contraposición con el “último hombre” (Skowron, 2013, pp. 256-282, especialmente 270-273), quien también añade, entre las divergencias, los tipos nietzscheanos de los hombres ‘ordinarios’, ‘reales’, por una parte, y ‘superiores’, por otra. Sobre el sentido múltiple del ‘super-’ en ‘superhombre’ cfr. pp. 274-277.

se han liberado de la necesidad de conceptos metafísicos esencialistas¹⁷, pues el superhombre, por su parte, no es un tipo, un género con su esencia común, sino siempre un individuo, y la evolución, que se puede contemplar en retrospectiva como “acrecentamiento de la especie ‘humana’” (Nietzsche, 2018, § 44) o “del tipo ‘humano’” (§ 257), es impulsada siempre por individuos, por individuos que bien pueden cooperar de muy diversa manera, pero que no están obligados a colaborar con ello (Nietzsche, 2016, § 4). Es por esto que Nietzsche no asoció con la fórmula ‘superhombre’ ningún darwinismo social, ningún programa para la imposición de los ‘más fuertes’, sea un estamento, una clase o una raza. Para él fue claro que, en primer lugar, se debía señalar en cada caso qué, cuándo y dónde se constituye ‘fuerza’ en la evolución (Stegmaier, 1987, pp. 264-287). Un ‘superhombre’ únicamente es, entonces, un hombre que va más allá de las posibilidades actuales del resto de los hombres y es superior a ellos, por ejemplo, como descubridor, artista, científico, político, transmutador de valores o fundador de una religión. Sin embargo, en otros aspectos puede ser inferior y, por ello, también hundirse fácilmente bajo ellos, como lo muestra Nietzsche en el Zarathustra cuando permite que éste se marche con los ‘últimos hombres’. Especialmente cuando se trata de moral, de transmutación de valores, parecerá malvado según los valores vigentes y, en consecuencia, estará en mayor peligro que los otros.

La fórmula ‘superhombre’ actúa así, con su particular “luminosidad”, como “contraconcepto¹⁸” (Nachlass 1888, 23[3], KSA 13, p. 603) frente a todo concepto fijo y último ‘del hombre’. En tal sentido, ni siquiera es un concepto: Nietzsche no lo introdujo en conceptos definitorios (lo que a menudo es deplorado), sino en una red de metáforas que siempre mantiene abiertos nuevos desarrollos conceptuales (Stegmaier, 2010, pp. 145-179). Nietzsche rechazó una antropología del autoaseguramiento que se hace mediante la

¹⁷ Así como él, exotéricamente, propuso con la fórmula ‘eterno retorno de lo mismo’ toda una metafísica (no existe, expresamente, ‘lo mismo’ según Nietzsche, y como ‘eterno’ deberían valer justamente las esencias metafísicas), para volverla paradójica esotéricamente mediante la introducción del tiempo en la eternidad (‘retorno’). Algo similar vale para la fórmula ‘voluntad de poder’. Las tres fórmulas están dirigidas a la destrucción de conceptos metafísicos esenciales –siempre para lectoras y lectores necesitados de metafísica. Nietzsche beatifica expresamente con ellos a sus lectoras y lectores. Ellos debieron ‘comprometerse’ con una nueva comprensión metafísica de su destrucción de la metafísica. Esto le ocurrió al mismo Martín Heidegger. Cfr. Werner Stegmaier (2011b, pp. 160-170).

¹⁸ Así es como se tiene que entender también su fuerte sobrevaloración retórica, detrás de la cual no se debe perder de vista su sentido objetivamente factible.

inmovilización conjunta de todo bajo *un* concepto¹⁹ (Nachlass 1880, 6[158], KSA 9, p. 237). En lugar de eso, con su ‘psicología’ y su ‘genealogía’ exploró críticamente el trasfondo de las determinaciones precedentes para negar su aparente certeza. Asoció, en suma, su anti-antropología con su planteamiento en torno a la certeza:

(...) nosotros tomamos una posición distinta frente a la ‘certeza’. Porque durante mucho tiempo el miedo ha sido cultivado en el hombre y toda existencia soportable comenzó con el ‘sentimiento de seguridad’, así continúa obrando esto todavía ahora en los pensadores. Pero tan pronto la ‘peligrosidad’ exterior de la existencia retrocede, surge un placer por la inseguridad, inmensidad de la línea de horizonte. La fortuna de los grandes descubridores en el afán de certeza podría transformarse ahora en la fortuna de demostrar que hay por doquier incertidumbre y riesgo (Nachlass 1884, 26[280], KSA 11, pp. 223s.).

Cien años después el sociólogo Niklas Luhmann prosiguió con la pregunta por ‘el hombre’ en esa misma dirección, precisamente con la objetividad moral y filosófico-moral por la cual Nietzsche siempre luchó y que ahora encontró una mayor resistencia por parte de antropologías humanistas aún más afirmadas. La frescura, incluso frialdad, de sus observaciones y concepciones teóricas es para la mayoría aún más difícil de soportar que la ‘ciencia jovial’ de Nietzsche. Luhmann igualmente había estudiado con intensidad la filosofía y la incorporó con maestría en su sociología: pues aquella es también parte de la comunicación de la sociedad y ha contribuido por milenios a su semántica. Desde este punto de vista también Luhmann preguntó por ‘el hombre’: cómo sería éste como partícipe en la comunicación de la sociedad y cómo estaría determinado por ella. Incluso desidealizó y desnormalizó ‘al hombre’ de este modo e insistió, a distancia de todo lo ‘contrafáctico’, en la observabilidad estricta –y pudo entonces echar mano de otros cien años de investigaciones antropológicas empíricas. Dejó atrás,

¹⁹ “Tan pronto como queramos determinar la finalidad del hombre, anteponeamos un concepto de hombre, aunque sólo hay individuos. A partir de lo hasta ahora conocido, el concepto sólo se puede obtener excluyendo lo individual –es decir, establecer la finalidad del hombre significaría imposibilitar a los individuos en su devenir individual y llamarlos devenir común. ¿No debería ser cada individuo, a la inversa, el intento de alcanzar un género más alto que el de los humanos mediante sus cosas más individuales? Mi moral sería la de tomar del hombre cada vez más su carácter general y especializarlo, hasta el punto de hacerlo más inentendible para los otros (y así objeto de experiencias, de asombro, de instrucción para ellos)”. Visser (1999, p. 107), sostiene correctamente: “Así pues, el fin del hombre para Nietzsche es el fin del concepto ‘hombre’”.

como Nietzsche, la vieja intención ontológica de querer determinar en conceptos universales lo aparentemente fijo en sí y siguió decididamente la opción teórica de la diferencia: de una u otra manera diferenciar lo que de una u otra manera es diferenciable, observar los conceptos como partes de diferenciaciones que siempre tienen otro lado, uno alternativo. Las diferenciaciones no son entonces reproducciones de lo comprendido, sino decisiones de quien comprende. Entendido de esta manera, todo comprender que deba crear certeza engendra a la vez incertidumbre, porque siempre sería posible decidirse también por el otro lado de la diferenciación. No obstante, dicha incertidumbre puede ser siempre el impulso para una comprensión más amplia. De este modo, también el concepto ‘hombre’ permanece abierto a sorprendentes evoluciones: “la fórmula ‘hombre’ [es] solamente aún un concepto de unidad o concepto marco para una complejidad manifiesta, pero ya no un objeto sobre el que se puedan formular enunciados directamente”²⁰ (Luhmann, 1995b, p. 269).

Diferenciaciones son operaciones de observaciones y las observaciones, por su parte, presuponen la diferenciación entre un observador y un observado. Luhmann concibió esta última en su teoría de sistemas como diferenciación entre sistema y entorno. Los ‘sistemas’ son sistemas de observación que, para poder observar su entorno, para estar ‘abierto’ a él, deben diferenciarse de él, delimitarse, cerrarse y, en este sentido, al mismo tiempo estar ‘clausurados’.

Por esta razón el entorno observado es siempre más complejo que el sistema, que debe escoger y de esta manera reducir la complejidad²¹. Para el sistema, en sus observaciones, se trata entonces siempre de una complejidad reducida,

²⁰ En gran medida Luhmann es un pionero en la sociología, como Nietzsche lo fue anteriormente en la filosofía. La semántica humanista se afirma también aquí empecinadamente, e incluso resulta difícil a los sociólogos “desistir del hombre” (Luhmann, 1995b, p. 273). Sobre la función de la semántica humanista de “orientar la desorientación” en un “período de tránsito” (desde una diferenciación social estratificadora a una funcional), y transformar las “condiciones de posibilidad” (en tanto des-teologiza cuidadosamente lazos religiosos duraderos), cfr. Niklas Luhmann (1980, pp. 170 y 173). Uwe Schimank (2005, pp. 265-284) proporciona una revisión crítica de la crítica de Luhmann a la teoría –particularmente humanista– del hombre desde una perspectiva sociológica. Sin embargo, su declarado “individualismo metodológico” (p. 275) lleva a crasas distorsiones, según las cuales Luhmann se limitaría sólo a la coordinación y pasaría por alto el conflicto (p. 269), y las personas individuales serían para él “socialmente insignificantes e intercambiables” (p. 271). Al final lo atribuye a la juventud de Luhmann en la era nazi (pp. 281s.).

²¹ En esto se puede ver, según Schimank (2005, p. 268), un enunciado antropológico, una “antropología mínima”. Sí, sólo que no una antropología ‘humanista’ apoyada en la razón.

nunca puede asirla completamente y observar (en observaciones de segundo orden) que otros sistemas de observación observan de otra manera, no sólo en la vida cotidiana, sino también en la ciencia. En cada sistema de observación es todo diferente, pero esto no es lo que debe ser explicado, sino el hecho de que la improbable creencia en la igualdad se vuelva, sin embargo, factible y se acredite, y cómo sucede eso. Con ello se alcanza el perspectivismo de Nietzsche.

Según la vieja intención ontológica con la cual estamos aún habituados a pensar, ‘el hombre’ es el elemento de la sociedad, aquello de lo que ésta se construye. Es por ello que la antropología humanista, que hace metafísica, piensa al hombre idealmente conforme a la sociedad (Luhmann, 1984, p. 286). Aunque en realidad todo lo que en el hombre es llamado tradicionalmente ‘cuerpo’ y ‘alma’ –y que todavía Nietzsche denominó así–, los complejos y complejamente entrelazados sistemas fisiológicos que posibilitan su vida biológica, no es parte de la vida social, tanto menos lo es aquello que desde William James y Edmund Husserl es denominado ‘flujo de conciencia’, el decurso de representaciones inicialmente desordenado. No obstante, ambos son, por su parte, sistemas de observación autónomos y observan cosas diferentes: el cuerpo, que por esta razón Luhmann llamó ‘sistema físico’, es lo relevante para el desarrollo de la vida corporal (por ejemplo, la temperatura exterior fluctuante para mantener la temperatura corporal o el suministro de alimentos para la homeostasis de las células, los órganos de la circulación o los peligros exteriores mediante la activación de los reflejos), mientras el alma, la conciencia o el ‘sistema psíquico’, es lo perceptible del entorno del cuerpo. Sus procesos fisiológicos permanecen principalmente inconscientes; la conciencia reacciona a ellos sólo eventualmente, en sensaciones como dolor o placer, pues con todo lo demás irremediabilmente se sobrecargaría, se desbordaría y se desdibujaría el flujo de conciencia²² (Gehlen, 1971, p. 70; Loukidelis, 2012, pp. 117-127). En lugar de eso, los procesos fisiológicos, en particular cerebrales, provocan percepciones a través de las cuales son aislados (tal como Luhmann siempre recalca, el cerebro mismo no siente) ‘objetos’ del entorno, entre ellos también hombres y señales de sus conciencias. Las estructuras de orden de tales señales, en las que estas últimas logran tener

²² “De la increíble complejidad y perfección de las ejecuciones mismas, vegetativas y motoras, no tenemos conocimiento y la conciencia, evidentemente, no está allí para instruirnos al respecto”. Loukidelis (2012, pp. 117-127) señala nuevamente la cercanía de Gehlen a Nietzsche (no sólo) en este punto. Una “antropología en Nietzsche” está allí presupuesta, mas no expuesta.

sentido para diferentes sistemas psíquicos, de modo que nuevamente puedan ser respondidas por señales con sentido, presuponen a los sistemas psíquicos en un tercer tipo de sistema: el sistema de comunicación de la sociedad con sus múltiples subsistemas. Dichos procesos solo ‘hacen partícipes’ a estos sistemas, solo desencadenan su operar y lo mantienen en marcha. Se actúa por motivos físicos y psíquicos, y se justifica la acción en caso de que sea necesario, por razones que el sistema social ofrece y admite, pues el sistema físico y el psíquico no tienen razones. Por ello los sistemas de comunicación deben ser considerados autónomos también ante los comunicadores, que deben ser vistos por esa razón como entorno de dichos sistemas. Por su parte, los comunicadores se diferencian según inclusión o exclusión de la comunicación, conexión en la comunicación o expulsión de ella, y también observan en dirección a tales diferenciaciones. Independientemente de la conciencia individual, aquellos determinan cómo se debe hablar y qué se puede decir, cómo se tiene que actuar y cómo no hacerlo, qué roles o funciones tomar, qué se puede reivindicar, gozar o esperar y qué no, qué se tiene que compartir y justificar, etc. Así como el sistema físico (se puede respirar más rápido arbitrariamente, pero no digerir más rápido), también el psíquico puede influir en lo social sólo de manera puntual (aquí o allí se puede separar de sus reglas y también contribuir a sus transformaciones, pero no se puede luchar contra todo el sistema o ignorarlo), y, por su parte, también el sistema social frente al sistema psíquico y al sistema físico. Los sistemas, mutuamente autónomos, siguen jugando su propio juego en su interacción, lo que ya había motivado a Nietzsche a ponerlos a jugar unos contra otros.

De esta manera la teoría de sistemas ha logrado en medio de estos (sistemas) la libertad de maniobra que (aquí) se puede apreciar. Los hombres pasan de ser partes de la sociedad a ser el entorno de la sociedad, la que a su vez está compuesta exclusivamente de comunicación. Ella ‘existe’ sólo porque comunica y, como sociedad, sólo porque se comunica (algo) acerca de ella, según diferenciaciones no de individuos, sino nuevamente de la misma sociedad. Como hombres, o más exactamente como sistemas psíquicos o conciencias, ‘toman parte’ en la sociedad. Cómo se tiene que explicar que la comunicación se dirige a ellos y como parte de ellos, son cuestiones que deben quedar de momento abiertas, así como el proceso que posibilita que la conciencia genere el comportamiento corporal (que la mano se levante cuando ella ‘quiere’) (Luhmann, 1995a, pp. 37-54). Sin embargo, se puede observar que la comunicación “fascina y ocupa” la conciencia mediante el lenguaje y la escritura en los que ella se lleva a cabo. Esto sucede de

manera manifiesta porque lo mismo ocurre con todas las cosas perceptibles, con incomparables objetos de la percepción (pp. 40ss.). La conciencia es “penetrada”, según Luhmann, por la comunicación; incorpora las estructuras de esta última en las propias, pone a disposición de ella un “espacio libre” en el que el sistema social puede operar y construir su propia complejidad (p. 41). La comunicación emplea estos espacios libres, lo que entonces se puede concebir teóricamente como “medio” fluido (¡flujo de conciencia!), en el cual ella configura “formas” fijas que, por su parte, saltan a la vista como tales y son recordadas en consecuencia (p. 44), mientras, por lo demás, el flujo de conciencia cae rápidamente en el olvido. Es por ello que un individuo (un sistema psíquico individual) sólo puede decir aquello que puede decir sobre sí mismo en estructuras del sistema social de comunicación, y no precisamente de modo individual, tal como Nietzsche²³ señaló (1882, § 354). Cuando un individuo habla, habla también acerca de sí para sí mismo, habla ya dentro de los ordenamientos del sistema social. Pero él no solamente está “fascinado y ocupado” por el sistema, sino que tiene también la “posición privilegiada para poder interferir, estimular, irritar la comunicación”, empezando con estimular la comunicación de sus percepciones –para las que, a su vez, es estimulado por el sistema físico– que permanecen siempre como sus percepciones singulares. Los mismos sistemas de comunicación tampoco pueden percibir, ya que sólo procesan “campos de percepción” de sistemas psíquicos. En este sentido, los sistemas de conciencia y de comunicación mutuamente implicados, aunque autónomos unos de otros, desencadenan operaciones mutuamente respectivas, sin determinarlas, sin embargo (Luhmann, 1995a, p. 45) –precisamente por eso deben ser tratados como sistemas distintos y la unidad ‘del hombre’ debe ser disuelta²⁴.

De lo anterior puede sostenerse, primero, que un sistema psíquico está ligado a uno físico, porque los procesos psíquicos no transcurren sin procesos cerebrales, ni los procesos cerebrales sin los procesos fisiológicos restantes. El yo está “siempre allí donde su cuerpo está, y desde allí puede ocuparse de todas las cosas posibles sin perderse en el mundo exterior a sí mismo. Él sabe siempre dónde está y en qué lugar centra su percepción y su pensar” (Luhmann, 2011, pp. 422s.). En segundo lugar, se plantea que un

²³ O incluso ya Friedrich Schiller: “¿Por qué no puede el espíritu viviente aparecer al espíritu? / *Habla el alma, así habla, ay! Ya no más el alma*” (Schiller, 1797, p. 177).

²⁴ Sobre las objeciones desde la perspectiva tradicional de la *scala naturae* aristotélica como la expone, por ejemplo, Ralf Dzierwas (1992, pp. 113-132), cfr. la postura de Luhmann en Dzierwas (p. 385).

sistema social sólo se puede formar y operar gracias a hombres concretos y, tercero, que psíquica y físicamente los hombres concretos “[pueden] ser tan complejos como son (Luhmann, 1984, p. 304) solo gracias al sistema social de la sociedad (...)”. Sin embargo, ya no es necesario considerar la ‘definición del hombre’ como ser o devenir un miembro bueno y noble de una sociedad buena y noble, ni tampoco asumir esto bueno y noble como predeterminado por la naturaleza o prescrito por la razón. Luhmann distinguió al ‘hombre concreto’ (como sistema físico y psíquico) de la ‘persona’ en la comunicación de la sociedad; ‘persona’ entendida como un “símbolo de la capacidad de participar en la comunicación”, como “marca de identidad” social.

Por inclusión en la comunicación se inculca “calculabilidad” a la persona y en adelante le es supuesta esta “calculabilidad”, pero por lo demás, el hombre sigue siendo para la comunicación (y con ello también en gran parte para él mismo) una “caja negra” en el entorno del sistema social (Luhmann, 2011, pp. 90-92). Sin embargo, ya que el entorno es “en comparación con el sistema, precisamente, aquel campo de diferenciación que presenta mayor complejidad y menor ordenamiento”, por parte de la teoría de sistemas se conceden a esta caja negra que es el hombre “mayores libertades en relación con su entorno, en particular libertades de comportamiento irrazonable e inmoral” (Luhmann, 1984, p. 289), que él, en fin, *tiene* como observables, aun cuando no se le quieran reconocer (y eventualmente aun cuando él tampoco las quiera reconocer). Como unidad “guiada por diferencias” (p. 328), de diferentes sistemas autónomos, el hombre sigue siendo sorprendente para el sistema social, así como para cualquier otro sistema psíquico; un experimento incesante, en el sentido de Nietzsche. Aún para Luhmann, los individuos no se insertan fácilmente en el orden social, sino que por el contrario “ellos aportan su vivacidad, por así decirlo (...) su contribución es precisamente la inestabilidad, la que posibilita construir otro sistema, es decir, un sistema social mediante procesos de selección (Luhmann, 2008, p. 84). En lugar del contraconcepto del superhombre, Luhmann pone a salvo el espacio de la libertad humana a través de la teoría de sistemas.

Orientación en los hombres

Como teórico declarado, Luhmann observa desde un punto de vista teórico para poder encontrar y discutir en torno a él, incondicionalmente, decisiones teóricas, libre de condiciones ‘humanas, demasiado humanas’. Nietzsche cuestionó siempre la posibilidad de un punto de vista teórico semejante, en el que uno creería sustraerse de los contextos de la propia vida y comprender

‘desinteresadamente’ sus estructuras generales de modo universal, pues de hecho si esto fuera posible, uno saldría por completo de la vida para abandonarse, como los metafísicos lo habrían hecho durante bastante tiempo, a una visión de conjunto divina, desde un más allá ficticio de construcciones ilusorias. Nietzsche mismo, de modo consecuente, no desarrolló un ‘sistema’ en el sentido de una teoría que encontrara su justificación en su propia coherencia (1889, § 26), sino que exploró en contextos ‘vivientes’, en el incesante cambio de perspectivas de sus aforismos, tales contextos. Con ello hizo posible experimentar su propia perspectiva humana, demasiado humana; entró en relación con sus lectores y lectoras mediante un trato personal (‘¡oh, amigos míos!’) y siempre les dirigió la palabra desde las propias perspectivas de ellos. De la misma manera, en sus abstractas tematizaciones filosóficas, puso visiblemente en perspectiva ‘a los hombres’ a través de los hombres²⁵. Luhmann conocía, por supuesto, los problemas del punto de vista teórico y, sin embargo, también reflexionó en torno a ellos desde su punto de vista teórico, con el argumento convincente de que la condición de la ciencia sería, pues, prescindir de las propias condiciones de vida humana y de las circunstancias personales, toda vez que estas deberán ser comprendidas en general y reconstruidas teóricamente, y de esa manera deben ser abiertas alternativas funcionales para ellas.

Las correspondientes perspectivas humanas interesan aquí sólo en cuanto pueden menoscabar la teoría. Incluso Nietzsche puede evitar seguir hablando de modo abstracto acerca ‘del hombre’. Así, en el caso ‘del hombre’, la teoría como tal plantea un dilema que, precisamente porque ella misma está implicada, ya no puede resolverse a través de ella. Sin embargo, el dilema se disipa si se retrocede hasta el concepto que desde Moses Mendelssohn e Immanuel Kant pasó de geográfico a filosófico y, desde entonces, atraviesa todos los debates filosóficos, científicos y cotidianos (y también los escritos de Luhmann), sin que generalmente sea reflexionado expresamente: el concepto de orientación²⁶. La orientación que precede a toda teoría, puede ser descrita

²⁵ Por eso uno debe también atenerse, finalmente, a la obra de Nietzsche publicada o destinada a publicarse, no a las notas póstumas, en cuya versión preliminar aun prescinde, la mayoría de las veces, de esta puesta en perspectiva.

²⁶ Luhmann rechaza la objeción según la cual “al fin y al cabo serían pues siempre hombres, individuos, sujetos, los que actúan o bien comunican” (Luhmann, 2000, p. 42), refiriéndose expresamente a la teoría más fructífera, es decir, la teoría de sistemas. Su consecuencia es dejar atrás en su teoría de sistemas los conceptos de humano, individuo, sujeto, acción, a favor del concepto de comunicación.

como el trabajo (*Leistung*) de orientarse (*zurückzufinden*) en una situación para vislumbrar (*ausmachen*) posibilidades de acción a través de las cuales la situación sea manejable²⁷ (Stegmaier, 2014, p. 268). En situaciones que en principio son poco claras, nunca totalmente accesibles, y por eso permanecen inciertas, la orientación proporciona tanta certeza que se cree poder actuar (lo cual incluye también formular teorías) y, sin embargo, siempre se mantiene abierto decidir de otro modo en razón de nuevos indicios. La orientación no se basa en una teoría (tampoco en una filosofía de la orientación), pero puede valerse de teorías. Por el contrario, las decisiones teóricas siempre suponen orientaciones que aquellas ya no pueden alcanzar mediante teorías, pues también éstas presupondrían de nuevo orientaciones.

La orientación está siempre vinculada a puntos de vista, horizontes y perspectivas. Siempre es orientación *en [in]* una situación *acerca de* esta situación, es decir, es autoreferencial o *autológica*: obtiene sus resultados dependiendo de sí misma. En el miedo, por ejemplo, uno se orienta de modo diferente que en la calma. La orientación es *recursiva* o *autopoietica*: toma la orientación alcanzada como punto de partida para una nueva orientación, se reproduce a sí misma continuamente; incluso una situación sobre la que uno se ha orientado es una situación nueva, la que otra vez requiere de nueva orientación. Se tiene que partir igualmente, como Luhmann en su teoría de sistemas, de una diferencia entre orientación y situación. Esta es además una diferencia entre sistema y entorno, y también la orientación es un sistema de observación. Sin embargo, ésta no es sencillamente la orientación de hombres individuales, pues los que se orientan no son simplemente hombres que se orientan y en absoluto conscientemente: la orientación puede operar conscientemente, psíquicamente, pero asimismo (y empíricamente, en gran medida) física e inconscientemente. También las plantas y los animales se orientan y, en muchos aspectos, mejor que los hombres. Ella también incluye sistemas sociales (evidentemente también en animales), pero tiene un modo muy propio de lograrse y de fallar: por ejemplo, tal como ya lo constató Kant

Se puede proceder así, pero entonces obviamente la teoría misma se torna un problema. Para plantearla, por su parte, como problema, recurrimos al concepto de orientación.

²⁷ También para Luhmann el “problema del orientar-se (*Sich-Zurechtfinden*) en un mundo ante todo sin sentido, que está poblado por otros seres humanos errantes, igualmente desorientados” era lo “más originario”. Él abordó este problema en conexión con Talcott Parsons, con el teorema de la doble contingencia, que aquí debemos dejar de lado. Cfr. para lo que sigue también Werner Stegmaier (2011a, pp. 63-73; 2015 y 2021).

(1997, AA IV, p. 484), uno no puede percibir, definir ni observar –como se diría con el concepto de Luhmann– derecha e izquierda; una diferenciación que está en juego en cualquier orientación y, sin embargo, puede uno orientarse hacia allá y ocasionalmente también equivocarse (uno puede ver hacia la derecha, pero no puede ver allí la derecha). De esta manera, como sistema de observación, la orientación es igualmente autónoma. En su constitución autológica, autopoietica, autónoma, ella puede describirse bien con ayuda de la teoría de sistemas de Luhmann. Y, a la inversa, se pueden entender los sistemas de la teoría de sistemas como sistemas de orientación.

La orientación no sólo es *primaria*, porque toda observación inevitablemente comienza con ella, sino también *singular*, no generalizable. Ninguna orientación puede ocupar o ‘compartir’ el punto de vista de otra, no sólo local, sino también ‘mentalmente’, en tanto que, como resulta común, entre humanos pertenece al punto de vista aun todo lo que determina sus concepciones y opiniones (incluso en la ciencia cada uno tiene su punto de vista), al fin y al cabo toda su historia de vida y formación, que sólo es la suya. Como singulares, también las orientaciones mentales son y permanecen *separadas* unas de otras: no sólo no se puede mirar en ‘el interior’ de otros, saber lo que piensan en lo que hacen o dicen, sino que aun cuando uno cree entenderse recíprocamente bien, esto no es verificable, sea en palabras o signos que de nuevo otros pueden entender de manera diferente; los horizontes de orientación no se dejan ‘fusionar’ en el sentido de Gadamer (Gadamer, 1960, pp. 289ss.). La orientación singular es, pues, *solitaria*: está sola consigo misma, siempre puede orientarse respecto a otras orientaciones solamente en la suya propia.

Precisamente por esto la orientación es la más profunda necesidad: obtener apoyo en otro y otros no obstante la incertidumbre y el aislamiento de la propia situación. Sin orientación nada es posible, pues la desorientación es insoportable, pues más aún que el dolor, persiste, se acrecienta hasta el miedo y la desesperación. Cuando gana terreno una desorientación en alto grado, como en la ‘muerte de Dios’, la antropología puede tornarse una necesidad de orientación, tal como se esbozó junto a los dilemas ya descritos a los que ella conlleva. Entran aquí de nuevo en escena los hombres, no tanto en la forma de un concepto general y universalmente válido de ‘hombre’, sino como otras orientaciones humanas. Es evidente que mayoritariamente las orientaciones humanas se apoyan recíprocamente en la orientación –así como también pueden desorientarse unas a otras del modo más amenazante– y

también reaccionan unas contra otras con la mayor fuerza. En esto se perciben recíprocamente como humanos concretos, completos, individuales. Por lo general, los humanos concretos, completos, individuales, no pasan inadvertidos en una situación, y su aparición puede de forma inmediata modificar totalmente la orientación, pues, finalmente, para bien o para mal, la orientación humana depende normalmente de hombres individuales y concretos. El lenguaje y la escritura, tal como Luhmann sostuvo, no son ante todo ‘medios de comunicación simbólicamente generalizados’, tal como él los denominó, y que inmediatamente fascinan, estimulan y ocupan la orientación humana, ni tampoco personas en roles sociales conocidos, sino hombres individuales, ‘aún no fijados’, según la fórmula de Nietzsche, de los cuales aún no se sabe qué se puede esperar. Ellos exigen orientación rápida, alta atención, observación aguda. Esto lo muestra del modo más manifiesto el cara a cara, la situación llena de tensión entre hombres (por así llamarlos ahora nuevamente)²⁸. Esta tensión se puede observar hasta en los complejos procedimientos de búsqueda y evitación de la mirada, arraigados inmemorialmente: se decide de manera veloz y apenas consciente, pero con amplias consecuencias para el trato mutuo en el futuro y aun en roles sociales definidos, si se ‘podrá mutuamente’ o no, y además ‘si’ y ‘cómo’ se abrirá para ello uno al otro. Así pues, dicho en lenguaje sociológico, se decide sobre inclusión y exclusión. Por lo demás, para la orientación humana nada es tan interesante como los otros hombres concretos, sus destinos e historias, sus singularidades y caracteres, sus intereses y motivos, sus expectativas y esperanzas. Ellos son objeto constante de nuevos diálogos, noticias, relatos, dramas, películas, que proveen con posibilidades de acción la orientación propia para situaciones (más o menos) comparables, y siempre son tratados como hombres concretos y completos. Es por ello que uno se formará ciertas representaciones y conceptos de estas otras personas, pero mantendrá flexibles sus conceptos para poder modificarlos frente a eventuales sorpresas y para no abstraerlos demasiado, porque de lo contrario aportan muy poco para el trato concreto con las personas respectivas. Tanto menos resisten la prueba los conceptos abstractos y fijos de ‘hombre en general’, si uno no quiere ver cómo los hombres individuales en situaciones individuales terminan desviándose de ellos.

²⁸ Fue Emmanuel Levinas quien puso el *face-à-face* en el centro de la pregunta por el hombre, y extrajo radicalmente de allí nuevas consecuencias para la ética. Las antropologías humanistas, por el contrario, parten de hombres ya distendidos, prudentes, desprovistos de todo interés y pasión, completamente entregados a la razón, quienes luego con tanta más pasión deben desarrollar mutuamente un interés ‘noble, beneficioso y bueno’.

Sin embargo, más que orientarse *acerca de* [über] otros, uno se orienta *en* [an] otros^{29*} –y la mayoría de las veces imperceptiblemente. La orientación *en* (...) es un modo de orientación específico, su tipo característico. Este modo predomina en ella, particularmente en lo que respecta a otros hombres, y no es alcanzable por la teoría. Orientación *en* (...) significa orientación en *puntos de referencia*. Cada orientación busca y elige *sus* puntos de referencia en *su* situación, según *sus* necesidades y en virtud *de sus* experiencias. Sin embargo, en la incertidumbre de la situación ella se atiene a éstos sólo provisionalmente, es decir, con reserva y transitoriamente, para buscar otros puntos de referencia adecuados, que la apoyen para actuar a pesar de la incertidumbre. La orientación *en* (...) diferencia constantemente puntos de referencia, decide su durabilidad y de esta manera mantiene siempre abiertos márgenes de acción para probar alternativas cuando surgen nuevos puntos de referencia. Ella decide bajo una incertidumbre permanente, que se reajusta siempre de nuevo; opera, experimenta en el mismo sentido en la dirección que Nietzsche y Luhmann indicaron, y puede, cuanto mejor resultado produzca, experimentar la incertidumbre no sólo como necesidad, sino también como felicidad. Alegra y a veces enorgullece poder orientarse bien.

También cuando uno se orienta *acerca de* otros hombres, sucede esto en gran medida *en* [an] puntos de referencia que son muy heterogéneos y pueden permanecer latentes, y rara vez sobre conceptos explícitos y consistentes. Cuando termina provisionalmente la orientación *acerca de* (...) se decide si se llega a un nuevo modo de orientación *en* (...); orientación, pues, en los hombres, sobre los cuales uno se ha orientado de momento. Pues como conjunto, los hombres se convierten en puntos de referencia de la orientación propia; uno se adhiere a ellos en lo que dice, hace, piensa, pero tampoco de manera incondicional, sino siempre dentro de márgenes de acción, porque las orientaciones están separadas y las situaciones son diferentes y, entonces, si se produce el ‘acaso’, no sucede simultáneamente en todos los aspectos: puede ser un camino que alguien toma, y que uno sigue porque no se conoce a sí mismo, o bien una indicación o un consejo que se pide a alguien, o bien el vestido y la conducta con los que también uno podría sentirse bien, o la actitud moral con la que alguien marca una señal, etc. Se creció así, con la

²⁹ *Nota del traductor: el autor distingue aquí dos usos reflexivos del verbo *orientieren* [orientar] según la preposición que lo acompaña: *sich orientieren über* (orientarse sobre): informarse de, ponerse al corriente. *Sich orientieren an* [orientarse en]: mirarse en algo o alguien; guiarse por.

orientación *en [an]* otros –padres, maestros, amigos, grupos, ídolos. Luego, en la pubertad, se logra una orientación intelectual acentuadamente propia, pero en la mayoría de asuntos se presenta también una orientación en otros, aunque ahora más firmemente con observaciones y decisiones propias acerca de ‘a quién’ preferiblemente se puede y quiere seguir. Esto ocurre también en gran parte de modo latente, rutinariamente, mucho más que a través del convencimiento consciente de las normas e ideales de orden social, en los que uno se inserta de esta manera. Definitivamente, las decisiones propias de orientación (por ejemplo, fundar una empresa, comprometerse políticamente para cambiar ordenamientos sociales o para salir de ellos) o tales como aquellas que se considera son, por el contrario, comparativamente riesgosas, requieren, si han de abrir posibilidades prometedoras de orientación, particular cautela y reflexión, y por ello son más bien raras –y tanto más se comunican y discuten. Tales decisiones saltan a la vista más intensamente, mientras la orientación *en (an)* otros pasa por normal, ya que aquí también se ofrecen por demás decisiones de orientación que otros ya han encontrado y que se pueden adoptar dentro de los propios márgenes de acción.

Así sucede también en orientaciones separadas que se presentan en segmentos muy extensos de comportamiento colectivo y de consenso, sin que para ello se tenga necesidad de especiales esfuerzos conceptuales. Sin embargo, siempre quedan márgenes para comportamiento alternativo, que luego puede ser discriminado moralmente como divergente, pero también puede ser apreciado económica, política o artísticamente como creativo. La orientación tampoco se deja limitar mediante delimitaciones conceptuales, también contra éstas se mantienen abiertos márgenes de maniobra *en [an]* los que uno también se orienta, porque siempre se debe evaluar primero hasta qué punto son ellos de importancia en la respectiva situación, si ellos son aquí los ‘correctos’ y, de ser así, qué peso se les debe otorgar, qué tan seriamente se los debe tomar. También *deben* ser reservados márgenes de orientación como márgenes de decisión contra ellos, también contra leyes y normas, ideales y teorías, pues de lo contrario uno no podría desenvolverse.

Y cuando uno se orienta en conceptos, leyes, normas, teorías ideales, que sobrepasan una cierta complejidad, pero sobre todo cuando se tiene que ver con organizaciones que a partir de cierto tamaño se vuelven complejas para un observador externo, tanto más se atiene uno de nuevo a los hombres individuales. Estos pueden convertirse entonces en ‘rostros’ de aquellos, ‘modelos’ de la observancia de normas y leyes, y de la vida según ideales

(o también en ejemplos de su desacato), en ‘representantes’ de teorías, en ‘rótulos’ de organizaciones, en ‘símbolos’ de pueblos y Estados, y hasta en ‘signos’ de una época y, de momento, aun ante cualquier pregunta de poder y rango, resultan entonces decisivos respecto a saber si y cómo uno se comporta frente a aquello de lo que se trata. Una médica amigable y preocupada puede hacer soportable un hospital, que de lo contrario sería insoportable, y un médico fraudulento puede desacreditar todo el sistema hospitalario. Números, como los de las víctimas en una guerra civil, sólo ‘dicen’ algo cuando ellos hacen ver a los hombres concretos y sus destinos. Los individuos son el problema más grande de la orientación humana, pero también los puntos de referencia más indispensables y útiles para todo lo demás. En lugar de antropologías, en apariencia doctrinas universales del hombre en general, se tiene que comenzar, entonces, con la orientación en la orientación humana, que finalmente es siempre la de hombres individuales en otros hombres individuales, a los cuales siempre, incluso contra todas las teorías y doctrinas, les quedan márgenes de decisión. Una filosofía de la orientación va más allá de una antropología que la puede fácilmente distorsionar.

Referencias

- Aristoteles (1998). *Politik*. Schwarz, F. (Hrsg.). Leipzig: Reclam.
- Bertino, A. C. (2011). „*Vernatürlichung*“. *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Constâncio, J. and Mayer, M. (Eds.). (2011). *Nietzsche on Instinct and Language. Nietzsche Today*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Dziewas, R. (1992). Der Mensch – ein Konglomerat autopoietischer Systeme? Krawietz, W. und Welker, M. (Hrsg.). *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, (pp. 113-132). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Erb, M. (2010). Evolution, Genealogie und ‚Gegen-Anthropologie‘. Michel Foucaults Frühe Auseinandersetzung mit Darwin und Nietzsche. Reschke, R. und Gerhardt, V. (Hrsg.). *Nietzsche-Forschung*, 17 (1), pp. 137-148.

- Figl, J. (1982). *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Fischer, J. (2008). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Foucault, M. (1961). *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. (Trad. Köppen, U.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2003). *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. (Trad. Köppen, U.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gadamer, H. G. (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gehlen, A. (1971). *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940)*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Geisenhanslücke, A. (1999). Der Mensch als Eintagswesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung. *Nietzsche-Studien*, 28 (1), pp.125-140.
- Gillespie, M, A. (1999). Nietzsche and the Anthropology of Nihilism. *Nietzsche-Studien*, 28 (1), pp. 141-155.
- Heidegger, M. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Cohen.
- Heimsoeth, H. (1943). *Zur Anthropologie Friedrich Nietzsches*. Berlin: Junker und Dünhaupt Verlag.
- Hoffmann, Th. S.; Rolke, L. und Gosepath, S. (1992). Rationalität, Rationalisierung. Ritter, J. et al. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (B. 8), (pp. 52-66). Basel / Darmstadt: Schwabe & Co.
- Kant, I. (1962). *Logik*. Weischedel, W. (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1997). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. (Übers. Pollock. K). Leipzig: Meiner.

- Lemm, V. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham University Press.
- Loukidelis, N. (2012). Anthropologie bei Nietzsche und Gehlen. Mit einem Blick auf Trendelenburg. Reschke, R. und Brusotti, M. (Hrsg.). „*Einige werden posthum geboren*“. *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, (pp. 117-127). Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Luhmann, N. (1978). Soziologie der Moral. Stephan, H. (Hrsg.). *Theorietechnik und Moral*, (pp. 8-116). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1980). Frühneuzeitliche Anthropologie. Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1995a). Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt? *Soziologische Aufklärung: Die Soziologie und der Mensch*, (pp. 37-54). Wiesbaden: Sozialwissenschaften Verlag.
- Luhmann, N. (1995b). Die Soziologie und der Mensch. *Soziologische Aufklärung: Die Soziologie und der Mensch*, (p. 265-274). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (2000). *Was ist Kommunikation? Vortrag auf dem Symposium „Lebende Systeme. Konstruktion und Veränderung von Wirklichkeiten und ihre Relevanz für die systemische Therapie“*. Gente, P.; Paris, H. und Weinmann, M. (Hrsg.). (pp. 41-63). Frankfurt a. M.: Grin Verlag.
- Luhmann, N. (2008). *Die Moral der Gesellschaft*. Horster, D. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2011). *Organisation und Entscheidung*. Wiesbaden: Sozialwissenschaften Verlag.
- Marquard, O. (1971). Anthropologie. Ritter, J. et al. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (B. 1), (pp. 362-367). Basilea / Darmstadt: Schwabe & Co.

- Meckel, M. (1980). Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im „Zarathustra“. *Nietzsche-Studien*, 9 (1), pp. 174-208.
- Müller-Lauter, W. (1984). Nihilismus I. Ritter, J. et al. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (B. 6), (pp. 846-853). Basilea / Darmstadt: Schwabe & Co.
- Nietzsche, F. (1882). *Die fröhliche Wissenschaft*. Chemnitz: Ernst Schmeitzner.
- Nietzsche, F. (1887). *Zur Genealogie der Moral*. Leipzig: C. G. Neumann Verlag.
- Nietzsche, F. (1988). *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen. Nachgelassene Schriften 1870-1873* (KSA 1). Kritische Studien Ausgabe. Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988) *Also sprach Zarathustra* (KSA 4). Kritische Studien Ausgabe. Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter
- Nietzsche, F. (1988). *Nachlas 1872-1873* (KSA 7). Kritische Studien Ausgabe. Colli G. und Montinari, M. (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988). *Nachgelassene Fragmente 1880-1882* (KSA 9). Kritische Studien Ausgabe. Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988). *Nachgelassene Fragmente 1882-1884* (KSA 10). Kritische Studien Ausgabe. Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1889). *Götzen-Dämmerung oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Leipzig: C. G. Neumann Verlag.
- Nietzsche, F. (2015). *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Sina, K (Hrsg). Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, F. (2016). *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*. Berlin: Holzinger.
- Nietzsche, F. (2018). *Jenseits von Gut und Böse*. Tegernsee: Boer Verlag.
- Röllli, M. (2005). Anthropologie im Widerstreit. Eine Konfrontation von Kant und Nietzsche. Himmelmann, B. (Hrsg.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, (pp. 346-359). Berlin / NewYork: Walter de Gruyter.

- Schacht, R. (2005). Kant, Nietzsche und „der Mensch“. Die Idee und Aufgabe einer Philosophischen Anthropologie. Himmelmann, B. (Hrsg.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, (pp. 277-294). Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Schacht, R. (2006). Nietzsche and Philosophical Anthropology. Pearson K. A. (Ed.). *A Companion to Nietzsche*, (pp. 115-132). Oxford: Wiley Blackwell.
- Schiller, F. (Hrsg.). (1797). *Tabulae votivae*. Musen-Almanach für das Jahr 1797, (p. 152-182). Tübingen: Cotta.
- Schimank, Uwe. (2005). „Gespielter Konsens“: Fluchtburg des Menschen in Luhmanns Sozialtheorie. Runkel, G. und Burkart, G. (Hrsg.). *Funktionssysteme der Gesellschaft. Beiträge zur Systemtheorie von Niklas Luhmann*, (pp. 265-284). Wiesbaden: Sozialwissenschaften Verlag.
- Schipperges, H. (1975). *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Klett Verlag.
- Schlossberger, M. (1998). Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie. *Nietzsche-Forschung*, 4 (1), pp. 147-167.
- Skowron, M. (2013). Posthuman oder Übermensch. War Nietzsche ein Transhumanist? *Nietzsche-Studien*, 42 (1), pp. 256-282.
- Stegmaier, W. (1987). Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution. *Nietzsche-Studien*, 16 (1), pp. 264-287.
- Stegmaier, W. (1995). Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida. Simon, J. (Hrsg.). *Distanz uns Verstehen*, (pp. 214-239). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stegmaier, W. (2000). Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra. Gerhardt, V. (Hrsg.). *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, (pp. 191-224). Berlin: Walter de Gruyter.
- Stegmaier, W. (2008). *Philosophie der Orientierung*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

- Stegmaier, W. (2010). Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches. *Nietzsche-Studien*, 39 (1), pp. 145-179.
- Stegmaier, W. (2011a). Der Mensch als Orientierungswesen. Anthropologie zwischen Alter und ego. Dalferth, I. und Hunziker, A. (Hrsg.). *Seinkönnen. Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit*, (pp. 63-73). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stegmaier, W. (2011b). *Nietzsche zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Stegmaier, W. (2014). *Philosophie der Orientierung*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Stegmaier, W. (2015). Subjects as temporal clues to orientation: Nietzsche and Luhmann on Subjectivity. Constâncio, J. (Ed). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, (pp. 63-73). Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Stegmaier, W. (2021). Orientierung am Andern. Rocha de la Torre, A. (Hrsg.). *Die Frage nach dem Anderen in der gegenwärtigen Philosophie* (Proceso de edición).
- Visser, G. (1999). Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen. *Nietzsche-Studien*, 28 (1), pp. 100-124.

INDICACIONES PARA AUTORES /AS

Cuestiones de Filosofía es una publicación que nace desde la Escuela de Filosofía y Humanidades, de la Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Fue fundada en el año 1998; está dirigida a lectores interesados en reflexiones e investigaciones en el ámbito de la filosofía, la educación y las ciencias humanas.

Cuestiones de Filosofía es de periodicidad semestral. Publica artículos de investigación originales, teorizaciones y reflexiones de carácter conceptual que indagan sobre diversos campos del saber y corrientes de pensamiento de la filosofía, la educación y las ciencias humanas y tiene por objeto difundir y visibilizar procesos investigativos, en apoyo al fortalecimiento de redes académicas a nivel regional, nacional e internacional, de esta forma, contribuir a la comprensión de nuestras sociedades y del pensamiento humano.

Los textos pueden ser presentados bajo modalidad de artículo de investigación científica, artículo de reflexión o artículo de revisión. También se tienen en cuenta otras modalidades de publicación, tales como artículo corto, reporte de caso, revisión de tema, cartas al editor, editorial y traducción. Actualmente se publican artículos y reseñas en español, portugués y, en determinadas ocasiones, inglés en todas las áreas de la filosofía. También se reciben traducciones al español de textos que hayan perdido los derechos de autor o cuyos derechos de publicación hayan sido comprados o cedidos por quien los posee al traductor y, por extensión, a *Cuestiones de Filosofía*.

Con el objetivo de mejorar la calidad científica y editorial de la revista, los artículos son evaluados en primera instancia por el comité editorial, en cual garantiza la pertinencia del tema y del objeto de la investigación, así como el cumplimiento de los requisitos exigidos para cada modalidad de publicación. Una vez efectuado este proceso, los artículos son enviados a dos (2) evaluadores externos quienes valoran su aporte conceptual, teórico y metodológico al campo de estudio. Aquellos que sean aceptados por los evaluadores y corregidos por los autores, serán publicados en un plazo de tres meses contados a partir de la fecha de aprobación final. La presentación de textos, reseñas y demás son totalmente gratuitos.

Nota:

- a. Se entiende que las opiniones de los autores son responsabilidad exclusiva de estos y que, por ende, no representan la posición frente a un tema ni de *Cuestiones de Filosofía*, ni de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

- b. La aceptación de publicidad no implica la aprobación ni el respaldo de los respectivos productos o servicios por parte de Cuestiones de Filosofía o de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Nota sobre costos y derechos de autor:

Cuestiones de Filosofía no cobra a los autores el trámite de evaluación ni el proceso de preparación editorial de los manuscritos. Los autores conservan los derechos de autor sobre su producción y pueden reproducir y difundir su documento siempre y cuando otorguen el debido crédito a la revista.

Secciones de la revista

Filosofía del arte; trabajos de autor; filosofía clásica y contemporánea; humanidades; ética y filosofía política; educación; epistemología, filosofía de la ciencia y del lenguaje y reseñas. Todas las secciones están directamente ligadas a un desarrollo conceptual filosófico.

Estética y Filosofía del arte: La sesión busca dar cabida a las reflexiones en torno a la belleza, el fundamento de ésta, así como el quehacer artístico en sus múltiples manifestaciones. Lo anterior desde un horizonte que involucra interpretaciones hechas a este respecto desde la antigüedad hasta nuestros días.

Filosofía clásica y contemporánea: En lo que atañe a ésta sesión, conviene subrayar que ésta tiene como objetivo hacer visible las consideraciones hechas por los autores a propósito de los problemas tratados al interior de la filosofía clásica y contemporánea.

Autor: Esta sesión está abierta a todas las reflexiones cuyo eje central lo constituye el pensamiento de un autor en particular. Lo anterior con el objetivo de profundizar en la obra y los temas relevantes del dicho autor.

Epistemología, filosofía de la ciencia y del lenguaje: Aquí lo que se pretende es publicar artículos que tengan como fin la reflexión acerca de las dinámicas propias de las ciencias, las investigaciones en torno al conocimiento humano y los problemas del lenguaje.

Ética y Filosofía Política: esta sección busca dar a conocer las reflexiones más recientes entorno al ámbito de la ética y la filosofía política desde las perspectivas más diversas. Lo anterior en una época en la que muchos buscan dar respuestas a los problemas más enunciados de la humanidad, tomando como punto de partida, precisamente, la pregunta misma por el Ser humano.

Si bien es cierto la revista *Cuestiones de Filosofía* es una publicación que tiene como fin la divulgación de los resultados alcanzados en investigaciones llevadas a cabo en el ámbito de la filosofía, acoge otro tipo de reflexiones provenientes de otros ámbitos. Tal es la razón de que la revista tenga una larga tradición en la

publicación de artículos procedentes de otros campos ligados con las humanidades y la educación.

Humanidades y educación: Esta sección propone publicar resultados de investigaciones en torno a la filosofía de la educación, así como conceptualizaciones inscritas en el ámbito de las humanidades.

Reserva de derechos y propiedad intelectual

La recepción de un artículo no implica su aprobación ni un compromiso respecto a la fecha de publicación; sin embargo, el autor será informado permanentemente acerca del proceso de selección y edición de su propuesta. El texto presentado a la revista será de carácter inédito.

En cuanto a los derechos de propiedad intelectual, el autor autoriza, por medio de la firma de la carta de cesión de derechos de la revista, a copiar, reproducir, distribuir y publicar el artículo objeto de la cesión por cualquier medio digital o reprográfico. De igual modo, el envío de los escritos a la revista *Cuestiones de Filosofía* implica que sus autores ceden los derechos patrimoniales de ellos a la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, que a su vez podrá cederlos a terceros con fines no lucrativos.

En cuanto a lo que respecta los derechos de propiedad intelectual de terceros, el autor manifiesta que respeta y se compromete a responder por cualquier acción de reivindicación, plagio u otra clase de reclamación que al respecto pudiera sobrevenir.

Cuestiones de filosofía, tiene la obligación de respetar los derechos morales de autor contenidos en el artículo 30 de la ley 23 de 1982. El editor se reserva el derecho de realizar modificaciones menores de edición, para una mejor presentación del trabajo.

Esta revista científica se encuentra registrada bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento no comercial 4.0 Internacional. Por lo tanto, esta obra se puede reproducir, distribuir y comunicar públicamente en formato digital, siempre que se reconozca el nombre de los autores y a la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Se permite citar, adaptar, transformar, autoarchivar, republicar y crear a partir del material, para cualquier finalidad (excepto comercial), siempre que se reconozca adecuadamente la autoría, se proporcione un enlace a la obra original y se indique si se han realizado cambios.

La Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia no retiene los derechos sobre las obras publicadas y los contenidos son responsabilidad exclusiva de los autores, quienes conservan sus derechos morales, intelectuales, de privacidad y publicidad.

El aval sobre la intervención de la obra (revisión, corrección de estilo, traducción, diagramación) y su posterior divulgación se otorga mediante una cesión de

derechos, lo que representa que la revista y la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, se eximen de cualquier responsabilidad que se pueda derivar de una mala práctica ética por parte de los autores. En consecuencia de la protección brindada por la cesión de derechos, la revista no se encuentra en la obligación de publicar retractaciones o modificar la información ya publicada, a no ser que la errata surja del proceso de gestión editorial. La publicación de contenidos en esta revista no representa regalías para los contribuyentes.



CUESTIONES DE FILOSOFIA is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional License.

Creado a partir de la obra en http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia/user/register

Tipología de publicaciones

1) Artículo científico

Es un informe que presenta los resultados originales de una investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

- Introducción: presenta el objeto de la investigación a partir de un desarrollo conceptual o teórico e incluye sus antecedentes históricos y la explicitación del propósito de la investigación.
- Método: describe los procedimientos para llevar a cabo la investigación.
- Resultados: Informa detalladamente los resultados.
- Discusión: analiza las implicaciones de los resultados.
- Referencias: mínimo (30) treinta.

2) Artículo de revisión

Es la sistematización, análisis y balance de lo investigado sobre un problema en partículas. Tiene por objeto dar cuenta de sus referentes conceptuales, metodológicos y epistemológicos, así como de los avances y tendencias en el campo de lo investigado. Se caracteriza por presentar una revisión analítica de por lo menos cincuenta referencias, a partir de las cuales el autor:

- Sintetiza las investigaciones previas para informar al lector acerca del estado actual de la investigación.
- Identifica las relaciones, contradicciones, vacíos e inconsistencias en la literatura.

Los componentes de la literatura se pueden observar de diversas maneras. Por ejemplo mediante la similitud de los conceptos de las teorías de interés, las semejanzas metodológicas entre los estudios revisados o el desarrollo histórico del campo (APA. 2010, P.10).

- 3) **Artículo teórico:** Es un documento en el cual el autor apoya su investigación en la literatura existente para avanzar en una teoría. Se espera que los artículos teóricos amplíen y refinen constructos teóricos, analicen una teoría, señalen algunas o demuestren la ventaja de una teoría sobre otra. Las secciones de un artículo teórico –como los de una versión de literatura- pueden variar de acuerdo con el fin de su contenido.
- 4) **Artículo metodológico:** Este tipo de contribución presenta nuevos enfoques metodológicos, modificaciones de los métodos existentes o discusiones en torno a diferentes aproximaciones para el análisis de la información. En este caso, el uso de datos empíricos sirve solo como una ilustración de la aproximación metodológica que plantea el autor.

Otros escritos

- **Artículo de reflexión.** Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.

En menor número se estudiará la posibilidad de realizar publicaciones del siguiente tipo:

- **Artículo corto.** Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requieren de una pronta difusión.
- **Reporte de caso.** Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.
- **Revisión de tema.** Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.
- **Cartas al editor.** Posiciones críticas, analíticas o interpretativas sobre los documentos publicados en la revista, que a juicio del Comité editorial constituyen un aporte importante a la discusión del tema por parte de la comunidad científica de referencia.
- **Traducción.** Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular en el dominio de publicación de la revista.
- **Recensiones de libro.** Resumen y una valoración personal de una obra cultural, literaria o artística. No pueden exceder ocho páginas, tamaño: carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros; formato: Word; fuente: Times New Roman 12 puntos; interlineado: espacio y medio.

- **Editorial.** Documento escrito por el editor, un miembro del comité editorial o un investigador invitado sobre orientaciones en el dominio temático de la revista.

Aspectos generales

Una vez que el documento es enviado a nuestra dirección de correo o subido a nuestra página web, se confirmará con el autor o autores el plazo de publicación (este depende de la agenda de la revista que se establece de acuerdo con el orden de aprobación de los artículos). Una vez tengamos la respuesta, si esta ha sido afirmativa, el artículo es enviado a evaluación.

Los artículos presentados a Cuestiones de Filosofía deben ser originales e inéditos; no se aceptarán aquellos que hayan sido publicados en otros medios, sean impresos o en internet. Estos serán sometidos de modo anónimo a evaluadores pares, en un tiempo de 4 a 6 meses. Los momentos de evaluación de los textos son:

- a. Una vez recepcionado el artículo, se acusa el recibido por correo electrónico y se informa al autor que ha comenzado el proceso de revisión.
- b. El comité editorial verifica si el artículo cumple con los requerimientos básicos que Cuestiones de Filosofía presenta en las indicaciones para autores, y si tiene pertinencia temática, coherencia, claridad y las condiciones expuestas “sobre la presentación del texto” en el presente documento. Si el texto no cumple con los requerimientos básicos, será devuelto al autor con las sugerencias pertinentes.
- c. Si el texto cumple con los requisitos será sometido a un proceso de evaluación doblemente ciego (anónimo) de pares expertos, quienes emitirán un concepto acerca de la calidad académica del material. Los pares evaluadores podrán sugerir cambios, con el fin de mejorar la calidad del texto en evaluación.

Las observaciones de los árbitros, así como las del Comité Editorial, se sugiere sean tenidas en cuenta por los autores, quienes harán los ajustes solicitados en un plazo no mayor a quince días.

Luego de recibir el artículo modificado, este será sometido a una nueva revisión y posteriormente se la informará al autor de su aprobación. El comité se reserva el derecho de aceptar los artículos que serán publicados en cada número.

La revista se reserva el derecho de hacer correcciones de estilo, que serán siempre consultadas con los autores. Durante el proceso de edición, los autores podrán ser requeridos por el editor para resolver inquietudes que se presenten tanto en el proceso de evaluación como en el de edición.

Proceso de arbitraje

Evaluadores: El Comité de Evaluadores está integrado por profesionales de amplia trayectoria y reconocimiento académico en los temas desarrollados en cada artículo. Los criterios de evaluación son: originalidad del contenido; rigor conceptual;

aspectos metodológicos; claridad y coherencia, tanto en la argumentación como en la exposición; la calidad de fuentes y referencias bibliográficas; aportes al conocimiento; adecuada elaboración del resumen; pertinencia del título y de las conclusiones. Esto garantiza que los artículos publicados en la *Revista Cuestiones de Filosofía* sean de excelente calidad.

Confidencialidad: El proceso de arbitraje de los artículos se realiza en la modalidad de doble ciego, garantizando la confidencialidad y anonimato de autores y árbitros. En caso de discrepancia entre uno de los dos evaluadores, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación.

Tiempos de Evaluación: El proceso de evaluación de un documento tarda alrededor de seis (6) meses entre la convocatoria de los evaluadores, su aceptación y entrega del concepto. Este periodo puede ser mayor o menor y depende principalmente de la consecución del evaluador pertinente, su notificación de aceptación del evaluador y de su prontitud en el envío del concepto.

Decisión: Los artículos postulados serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. Los artículos recibidos son evaluados por los miembros del Comité Científico/Editorial, el Editor y el asistente editorial, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos, además de las normas editoriales indicadas en estas instrucciones, será enviado a dos árbitros (pares evaluadores) de la revista, quienes determinarán en forma anónima:

1. Publicable;
2. Publicable con ajustes; y
3. No publicable.

Cuando un artículo es catalogado como “publicable con ajustes”, el o los conceptos que lo sustentan, son puestos a consideración del autor para que efectúe las reformas propuestas. El equipo de trabajo de la revista mantendrá informado al autor (es) durante las diferentes etapas del proceso editorial.

Entrega de correcciones: Si los conceptos de los pares sugieren modificaciones leves, los autores deberán ceñirse a una línea de tiempo que no exceda las ocho (3) semanas. Si un artículo recibe conceptos que suponen modificaciones sustanciales, y la Dirección estima que puede ser aceptado para un nuevo ciclo de evaluaciones, los autores tendrán que remitir sus ajustes en un periodo no mayor a 8 semanas. En todos los casos, se deberá entregar un reporte anexo relacionando los cambios que se efectuaron en la propuesta.

Rechazo de artículos: El propósito del proceso de evaluación en la revista *Cuestiones de Filosofía*, además de validar los avances en el conocimiento en nuestras áreas temáticas, es el de ofrecer una oportunidad a los autores de mejorar sus propuestas y afinar sus planteamientos, hacia la construcción de artículos más sólidos.

En este sentido, esperamos que los autores se beneficien de los comentarios de los evaluadores cuando su documento resulta descartado para publicación. Aunque la revista está dispuesta a recibir artículos replanteados, se pide a los autores no volver a someter una versión corregida de un artículo rechazado antes de un lapso que oscila entre los tres (3) a seis (6) meses. El autor debe informar detalladamente al editor que el artículo ha sido reestructurado conforme a los comentarios previos. El editor informará a los autores del tiempo que deberán esperar, si expresan interés de volver a someter su artículo. El rechazo definitivo de un artículo, se dará cuando no corresponda a la línea editorial o temática de la revista.

Notas de Interés: El Editor y el Comité Científico/Editorial de la revista *Cuestiones de filosofía*, son las instancias que deciden la publicación de los originales. Aclaramos que el envío de material no obliga a su publicación. Los errores de formato y presentación, el incumplimiento de las normas de la revista o la incorrección ortográfica y sintáctica, podrán ser motivo de rechazo del trabajo sin pasarlo a evaluación.

La revista *Cuestiones de filosofía* podrá hacer públicas, en caso de que haya constatado, las siguientes malas prácticas científicas: plagio, falsificación o invención de datos, apropiación individual de autoría colectiva y publicación duplicada para ello todos los artículos se someten al software antiplagio Turnitin.

Sobre la presentación del texto

Toda contribución textual o gráfica que haya sido aceptada se acogerá a las normas vigentes de Derechos de Autor. Si esta es aceptada, el (las/os) autoras (es) Y deberá diligenciar, firmar y reenviar a *Cuestiones de Filosofía* el Formato oficial para la cesión de Derechos de Autor; formato que le será enviado oportunamente. No se devolverá ninguna de las contribuciones entregadas.

Características

Los artículos, ponencias, traducciones, reseñas bibliográficas han de ser inéditas. En su defecto, deben justificarse por escrito los méritos de una nueva publicación, junto con la autorización escrita del editor anterior y la referencia completa de la publicación original.

Textos tipo Artículo

- **Título.** Debe estar relacionado directamente con la temática que se desarrolla. Se recomienda que no supere las doce (12) palabras, y debe ir en español e inglés. En nota al pie de página se informa sobre la investigación de la cual deriva el artículo, la organización que lo ejecuta o grupo de investigación, con nombre del proyecto al que pertenece. Del mismo modo, nombre de la institución financiadora (si es el caso).
- **Autores.** Nombre completo del autor o los autores y afiliación institucional. En nota a pie de página se consignan para cada autor los siguientes datos: títulos

académicos y correo electrónico. Además, debe indicarse la dirección postal fuera del país o la dirección residencial del autor principal.

- **Resumen.** El resumen de un artículo varía según la tipología, pero a manera general debe introducir el problema, la teoría o las teorías en que se basa el estudio, menciona la tesis central de autor, introduce los conceptos fundamentales de la discusión, traza el método a partir del cual se abordan los conceptos y presenta conclusiones de estudio. Se redacta en un solo párrafo con una extensión de 200 a 250 palabras. Debe ser presentado en español e inglés.
- **Palabras clave.** Son palabras que describen el contenido del documento y su número no debe ser mayor a seis. Se recomienda utilizar el thesaurus de la Unesco: <http://databases.unesco.org/thessp/>.
- **Referencias.** En la lista de referencias el autor incluye solo aquellas fuentes que utilizó en su trabajo. En este sentido, “una lista de referencias cita trabajos que apoyan específicamente a un artículo en particular” APA (Asociación Americana de Psicología). Nunca debe referenciarse un autor que no haya sido citado en el texto, y viceversa.
- **Formato:** los artículos no pueden exceder 25 páginas; tamaño: carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros; formato: Word; fuente: Times New Roman 12 puntos; interlineado: espacio y medio.
- **Encabezado:** título del escrito; nombre y dirección electrónica del autor; afiliación institucional a la que pertenece y la ciudad en la que esta tiene su sede; un resumen del artículo, en español e inglés, que no exceda las 150 palabras; cinco palabras clave (key words) también en español e inglés. A pie de página debe aparecer: breve identificación del autor, último título obtenido, áreas de interés, dos (2) referencias bibliográficas completas y recientes —artículos u obras— de su autoría.
- **Subtítulos:** en altas y bajas (no mayúsculas fijas), sin negrilla ni cursiva; numerados y alineados a la derecha.
- **Citas textuales de más de cuatro líneas:** transcritas en párrafo aparte, con un margen izquierdo superior al resto del texto; interlineado sencillo, sin entrecorridos ni en cursivas.
- **Llamados a pie de página:** números arábigos volados (preferiblemente 8pts, elevado 2 pts.), ordenados consecutivamente y puestos antes del signo de puntuación.
- **Notas a pie de página:** solo se emplearán para hacer aclaraciones o para aportar datos adicionales; no para hacer referencias bibliográficas; estas irán dentro del cuerpo del texto (sistema APA de citación).
- **Citas bibliográficas:** en paréntesis debe aparecer apellido del autor, año de publicación, dos puntos y el número de la página o de las páginas a la que corresponde la cita.
- **Material gráfico:** todo material gráfico debe presentarse en archivo separado indicando el programa empleado, preferiblemente formato TIF.

- **Referencias:** aparecen al final del texto en orden alfabético y deben acogerse a las normas bibliográficas APA, tal como se muestra a continuación:

Libros

- Apellido, iniciales del nombre del autor —en altas y bajas—. (Año de publicación). Título del libro —en cursiva—. Ciudad: Editorial.
- Williamson, T. (2000). Knowledge and its Limits. Oxford: Oxford University Press.

Libros con traductor

- Apellido, iniciales del nombre del autor —en altas y bajas—. (Año de publicación). Título del libro —en cursiva—. (Trad. Iniciales nombre y apellido). Ciudad: Editorial.
- Arendt, H. (1993). La condición humana. (Trad. R. Gil Novales). Barcelona: Paidós.

Libros con editor

- Apellido, iniciales del nombre del autor. (Ed.). (Año de publicación). Título del libro —en cursiva—. Ciudad: Editorial.
- Going, C.; Lambert, P. & Tansey, C. (Eds.). (1982). Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan. Montreal: Thomas More Institute.

Capítulo de libro

- Apellido, iniciales del nombre del autor. (Año de publicación). Título del capítulo —sin cursiva—. Título del libro —en cursiva— (páginas del capítulo). Ciudad: Editorial.
- Baier, A. (1995). What do Women Want in a Moral Theory? Moral Prejudices (pp. 1-17). Cambridge: Harvard University Press.

Artículos en libros con editor o compilador

- Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo —sin cursiva—. Iniciales nombre del editor o compilador del libro. Apellido (Comp. / Ed), Título del libro —en cursiva— (páginas del artículo). Ciudad: Editorial.
- Davidson, D. (2001). Externalisms. P. Kotatko, P. Pagin & G. Segal (Eds.), Interpreting Davidson (pp. 1-16). Stanford: CSLI Publication.

Artículos en revistas impresas

- Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo —sin cursiva—. Título de la revista —en cursiva—, volumen(número), páginas del artículo.

- Chalmers, D. J. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), pp. 200-219.

Tesis

- Apellido, iniciales del nombre del autor –en altas y bajas–. (Año de la tesis). Título –sin cursiva–. Tesis de doctorado/de maestría. Nombre de la universidad. (Sin publicar).
- Capdevila, P. (2005). Experiencia estética y hermenéutica. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. (Sin publicar).

Fuentes electrónicas

Todo escrito (libro, capítulo de un libro, artículo en una revista o artículo en un libro) debe referenciarse de la misma manera que sus homólogos en papel, pero al final debe hacerse mención a la fecha en la cual se revisó la web site y dónde.

Por ejemplo, referencia de un artículo de una revista.

- Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo –sin cursiva–. Título de la revista –en cursiva–, volumen(número), páginas del artículo. Revisado el día, mes, año, en dirección de la web.
- Mansbach, A. (1997). “El inmortal” de Borges a través de la concepción heideggeriana de la muerte y de la individualidad. *Revista Hispánica Moderna- JSTOR*. Revisado el 23 de agosto de 2010, en <http://www.jstor.org/pss/30203446>.

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

- ✓ El envío no ha sido publicado previamente ni se ha enviado previamente a otra revista (o se ha proporcionado una explicación en Comentarios al / a la editor/a).
- ✓ El fichero enviado está en formato Microsoft Word, RTF, o WordPerfect.
- ✓ Se han añadido direcciones web para las referencias donde ha sido posible.
- ✓ La extensión del texto es la recomendada para artículos es de mínimo 3.000 a 8.000 palabras -según la tipología del texto- a espacio 1.5. Fuente *Time New Roman* 12; para citas mayores de cinco renglones, centradas, fuente *Time New Roman* 11, y para las notas, *Time New Roman* 10.
- ✓ El texto usa cursiva en vez de subrayado (exceptuando las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas están en formato aparte y dentro del texto indica el sitio que les corresponde.

- ✓ El texto cumple con los requisitos bibliográficos y de estilo indicados en las Indicaciones para autoras/es, que se pueden encontrar en Acerca de la revista.
- ✓ El texto No se encuentra con paginación.
- ✓ Las normas que se deben tener en cuenta en el estilo, las citas y las referencias son las establecidas por la Asociación Americana de Psicología (APA, sexta edición).

Correspondencia

Los artículos se envían al comité editorial en medio digital al correo electrónico cuestiones.filosofia@uptc.edu.co para el primer paso de la evaluación. Los autores se deben registrar en la plataforma Open Journal System con licencia creative commons. (OJS), en: http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia.

INDICATIONS FOR AUTHORS / AS

Issues of Philosophy is an institutional magazine of the School of Philosophy and Humanities, Faculty of Education of the Pedagogical and Technological University of Colombia. It was founded in 1998; It is aimed at readers interested in thinking and research in the field of philosophy, education and human sciences.

Philosophy is questions is published biannually. Publishes original research articles, theorizing and reflections of conceptual inquiring about various fields of knowledge and of thought of philosophy, education and human sciences and aims to disseminate and visualize research processes in support of the strengthening of academic networks regional, national and international levels, thus contributing to the understanding of our societies and of human thought.

Texts can be submitted under article mode of scientific research, reflection article or review article. other forms of publication, such as a short article, case report, review of subject, letters to the editor, editorial and translation are also taken into account.

In order to improve the scientific and editorial quality of the magazine, the articles are evaluated in the first instance by the editorial committee, which ensures the relevance of the subject and object of research, as well as compliance with the requirements for each manner of publication. Upon completion of this process, the items are sent to two (2) external evaluators who value their conceptual, theoretical and methodological contribution to the field of study. Those who are accepted by the evaluators and corrected by the authors, will be published within three months from the date of final approval.

Reservation of Rights

The reception of an article does not imply approval or commitment regarding the date of publication; however, the author will be constantly informed about the process of selecting and editing your proposal. The text submitted to the journal will be unprecedented nature.

Regarding intellectual property rights, the author authorizes, through the signing of the letter of transfer of rights to the magazine, copy, reproduce, distribute and publish the article under the assignment by any digital medium or reprographic. Similarly, sending written *questions* to the journal *Philosophy* implies that their authors give them economic rights of the Pedagogical and Technological University of Colombia, which in turn will sell them to third party non - profit.

As to respect the intellectual property rights of third parties, the author states that respects and is committed to answer for any action claim, plagiarism or other type of claim that might arise in this regard.

Questions of philosophy, has the moral obligation to respect copyrights contained in Article 30 of Law 23 of 1982. The *publisher* reserves the right to make minor editing changes for a better presentation of the work.

This journal It is registered under the Creative Commons Attribution 4.0 noncommercial International. Therefore, this work may be reproduced, distributed and publicly communicated in digital format, provided that the names of the authors and the Pedagogical and Technological University of Colombia is recognized. It is allowed to quote, you adapt, transform, self-archive, republish and create from the material, for any purpose (commercial except), provided the authorship is properly recognized, a link is provided to the original work and indicate whether changes have been made .

The Pedagogical and Technological University of Colombia does not retain the rights to works published and the contents are the sole responsibility of the authors, who retain their moral rights, intellectual, privacy and publicity.

The guarantee on the intervention of the work (revision, editing, translation, layout) and its subsequent disclosure is provided through a transfer of rights, representing the magazine and the Pedagogical and Technological University of Colombia, are exempted from any liability that may arise from a bad ethical practice by the authors. As a result of the protection afforded by the transfer of rights, the magazine is not obliged to publish retractions or modify information already published, unless the errata arises editorial management process. Publishing content in this magazine does not represent royalties for taxpayers.

ISSUES OF PHILOSOPHY by *ISSUES OF PHILOSOPHY* is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License .

Created from the work in http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia/user/register

Types of publications

Art í ass cient fic

It is a report that presents the original results of an investigation. The structure generally used contains four important sections: introduction, methodology, results and conclusions.

- *Introduction*: presents under investigation from a conceptual or theoretical development and includes its historical background and explanation of the purpose of the investigation.

- *Method*: describes the process for carrying out the investigation.
- *Results*: Reports detail the results.
- *Discussion*: analyzes the implications of the results.
- References least thirty (30).

Art í ass of revision or n

It is the systematization, analysis and assessment of what researched problem particles. It aims to account for their conceptual, methodological and epistemological references, as well as developments and trends in the field of the investigation. It is characterized by an analytical review of at least fifty references, from which the author:

- Synthesizes previous research to inform the reader about the current state of research.
- Identifies relations, contradictions, gaps and inconsistencies in the literature.

The components of the literature can be observed in various ways. Po example by the similarity of the concepts of the theories of interest, methodological similarities between the reviewed studies or historical development of the field (APA. 2010, P.10).

3) Art í ass or you rich:

It is a document in which the author supports his research in the literature to advance a theory. It is expected to expand and refine theoretical articles theoretical constructs, analyze a theory, point out some or demonstrate the advantage of one theory over another. Sections of a theoretical paper like those of a version of literature- may vary according to their content.

4) Art í ass methodological or logical:

This type of contribution presents new methodological approaches, modifications of existing methods or discussions about different approaches to the analysis of information. In this case, the use of empirical data serves only as an illustration of the methodological approach presented by the author.

Other writings

- **Art í ass of reflection or n.** A document that presents finished research results from an analytical, interpretative or critical perspective of the author on a specific topic based on original sources.

In fewer the possibility of publication of the following type must be considered:

- **Art í short ass.** A brief text presenting the original or part of a scientific or technological research that generally require a quick diffusion preliminary results.
- **Case report.** A document that presents the results of a study on a particular situation in order to publicize the technical and methodological experiences considered in a specific case. It includes a systematic review of literature on similar cases.
- **Revision or n the subject.** A document resulting from a critical review of the literature on a particular topic.
- **Letters to the editor.** Critical, analytical or interpretative Documents published in the journal, which in the opinion of the Editorial Board constitute an important discussion of the subject by the scientific community of reference.
- **Traducci or n.** Translations of classical texts or current or historical or transcripts of particular interest in the domain of magazine publishing documents.
- **Book reviews book.** Summary and a personal assessment of a cultural, literary or artistic work. They can not exceed eight pages, size: letter, left and right margins of 3 cm; format: *Word*; source: *Times New Roman* 12 points; line spacing: spacing.
- **Editorial.** Document written by the editor, a member of the editorial committee or a guest researcher on orientations in the subject domain of the magazine.

Sections of the magazine

Philosophy of art; Author; classical and contemporary philosophy; humanities and education; epistemology, philosophy of science and language and reviews. All sections are directly linked to a philosophical conceptual development.

Aesthetics and Philosophy of Art. The session seeks to accommodate the reflections on the beauty, the foundation of it and artistic work in its many manifestations. This from a horizon that involves interpretations made in this regard from antiquity to the present day.

Classical and contemporary philosophy. With regard to this meeting, it should be stressed that it aims to make visible the considerations made by the authors concerning the problems discussed within classical and contemporary philosophy.

Author. This session is open to all reflections whose central focus is the thought of a particular author. This with the aim of deepening the work and relevant topics that author.

Epistemology, philosophy of science and language. Here 's what the aim is to publish articles that are intended to reflect about the own dynamic science, research about human knowledge and language problems.

While it is true the journal Questions of Philosophy is a publication that is aimed at the dissemination of the results achieved in research conducted in the field of

philosophy, welcomes other reflections from other areas. Such is the reason that the magazine has a long tradition in publishing articles from other fields related to humanities and education.

Humanities and education. This section intends to publish results of research on the philosophy of education and conceptualizations registered in the field of humanities.

About presentation of text

Any contribution is submitted to arbitration by two (2) academic peers in the form of double - blind (authors and anonymous referees). *Questions of Philosophy* reserves the right to accept or reject, according to the concepts issued by the arbitrators and the Editorial Committee, any of the writings. The decision will be communicated to the author within a period not exceeding three (3) months from its receipt. Any textual or graphical contribution that has been accepted is host to the existing rules of copyright. If this is accepted, the author (s) (s) (AS) must fill out , sign and return to *issues of Philosophy* the official format for the transfer of copyright; format that will be sent promptly. None of the submitted contributions will be returned.

Characteristics

Articles, papers, translations, book reviews or book reviews must be unpublished. Failing that, they must be justified in writing the merits of a new publication, along with the written authorization of the previous editor and complete reference of the original publication.

Type texts Article

- **T í title.** It must be directly related to the theme that develops. It is recommended that not more than twelve (12) words, and must be in Spanish and English. In footnote page reports on research which derives the article, the organization that runs or research group, called the project it belongs. Similarly, the funding institution name (if applicable).
- **Authors.** Full name of the author or authors and institutional affiliation. In a note footnotes are given for each author the following: academic degrees and email. In addition, postal address outside the country or the residential address of the principal author should be indicated.
- **Summary.** The summary of an article varies according to type, but generally should introduce the problem, theory or theories in which the study is based, mentions the central thesis author introduces the fundamental concepts of the discussion, trace the method from which the concepts are discussed and presented conclusions of study. It is written in a single paragraph with an area of 200 to 250 words. It must be presented in Spanish and English.

- **Keywords.** They are words that describe the content of the document and their number should not exceed six. It is recommended to use the *thesaurus* Unesco: [http / databases.unesco.org / thessp /](http://databases.unesco.org/thessp/).
- **References.** In the list of references the author includes only those sources he used in his work. In this sense, “a list of references cited work that specifically support a particular item” APA (American Psychological Association). should never referenced an author who has not been cited in the text, and vice versa.
- **Format:** Articles can not exceed 25 pages; Size: letter, right and left margins of 3 cm; format: Word; source: Times New Roman 12 points; line spacing: spacing.
- **Headline:** brief title; name and email address of the author; institutional affiliation to which it belongs and the city in which this is based; a summary of the article in Spanish and English, not exceeding 150 words; five key words (key words) also in Spanish and English. A footnote should appear: brief identification of the author, last title obtained, areas of interest, two (2) complete bibliographical references and recent -sugar or works- of his own.
- **Í Subt titles:** high and low (no fixed capital), no bold or italics; numbered and right-aligned.
- **Quotes from m to l t s four lines:** transcribed in a separate paragraph with more than the rest of the text left margin; single space, without inverted commas or italics.
- **Called walk PAGE:** frilly Arabic numerals (preferably 8pts, high 2pts.), Arranged consecutively and placed before the punctuation.
- **Footnotes PAGE:** they shall be used only for clarification or to provide additional data; not to references; these will within the text (APA citation system) body.
- **Bibliographical citations to ficas:** parenthetical author ‘s surname, year of publication, colon and page number or page to the corresponding appointment should appear.
- **Fico gr Material:** all artwork must be submitted separate file indicating the program used, preferably TIF format.
- **References** appear at the end of the text in alphabetical order and should benefit from the APA bibliographic standards, as shown below:

Books

- Surname, initials of the high and bajas--in author. (Year of publication). Title of the book-in Italics. City: Publisher.
- Williamson, T. (2000). Knowledge and Its Limits. Oxford: Oxford University Press.

Books with translator

- Surname, initials of the high and bajas--in author. (Year of publication). Title of the book-in Italics. (Trad. Initial name). City: Publisher.

- Arendt, H. (1993). *The human condition*. (Trad. R. Gil Novales). Barcelona: Polity Press.

Books editor

- Surname, initials of the author. (Ed.). (Year of publication). Title of the book-in Italics. City: Publisher.
- Going, C .; Lambert, P. & Tansey, C. (Eds.). (1982). *Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*. Montreal: Thomas More Institute.

Book chapter

- Surname, initials of the author. (Year of publication). Chapter title without Italics.-in Italics book title (pages of chapter). City: Publisher.
- Baier, A. (1995). What do Women Want in a Moral Theory? Moral Prejudices (pp. 1-17). Cambridge: Harvard University Press.

Articles in books editor or compiler

- Surname, initials of the author. (Year of publication). Article title without italic-. Iniciales name of the editor or compiler of the book. Name (Comp. / Ed), Book title-in Italics (pages of article). City: Publisher.
- Davidson, D. (2001). Externalisms. P. Kof'átko, Pagin P. & G. Segal (Eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 1-16). Stanford: CSLI Publication.

Articles in print magazines

- Surname, initials of the author. (Year of publication). Article Title without Italics. Title of the magazine-in Italics, volume (number), article pages.
- Chalmers, DJ (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), pp. 200-219.

Thesis

- Surname, initials of the high and bajas--in author. (Year of the thesis). Title without Italics. PhD thesis / master. University name. (Unpublished).
- Capdevila, P. (2005). *aesthetics and hermeneutics experience*. doctoral thesis. Autonomous University of Barcelona. (Unpublished).

Electronic sources

All written (book, chapter in a book, magazine article or article in a book) should be referenced in the same way as their counterparts on paper, but in the end must be made to the date on which the web site was reviewed and where.

For example, reference to an article in a magazine.

- Surname, initials of the author. (Year of publication). Article Title without Italics. Title of the magazine-in Italics, volume (number), article pages. Revised the day, month, year, towards the web.
- Mansbach, A. (1997). "The Immortal" Borges through Heidegger's concept of death and individuality. *Hispanic Magazine Moderna*- JSTOR. Revised August 23, 2010, in <http://www.jstor.org/pss/30203446>.

Checklist for preparing shipments

As part of the submission process, the author / s are required to check that your shipment meets all the items shown below. the author / s will be returned consignments that do not meet these guidelines.

The submission has not been previously published nor is it before another journal for consideration (or an explanation has been provided in Comments to / the publisher / a).

- The file is sent in Microsoft Word, RTF, or WordPerfect format.
- They have been added to the references web addresses where it has been possible.
- The length of the text is the recommended items is 4,000 to 10,000 words, according to the typology of the text to space 1.5. Source Time New Roman 12; dating over five lines, centered, font Times New Roman 11, and for notes, Time New Roman 10.
- The text uses italics rather than underlining (except with URL addresses); and all illustrations, figures and tables are in a separate format and within the text indicates where they belong.
- The text meets the style and bibliographic requirements stated in the Guidelines for authors / s, which can be found in About the Journal.
- The text is not paged.
- The rules should take into account the style, citations and references are those established by the American Psychological Association (**APA, sixth edition**).

Correspondence

Items are sent to the editorial board in digital media email cuestiones.filosofia@uptc.edu.co for the first step of the evaluation. The authors must register in the Open Journal System platform with *creative commons license* (OJS), *in*: [Http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia](http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia).

Arbitration Process

Once the document is sent to our e-mail or uploaded to our website, you will be confirmed with the author the publication deadline (this depends on the agenda

of the magazine that is established in accordance with the order of approval the articles). Once we have the answer if this is yes, the item is sent to evaluation.

Articles submitted to *Questions of Philosophy* must be original and unpublished; They not accept those that have been published in other media, whether print or online. These will be subject to peer evaluators anonymous way, in a time of 2 to 4 months. Moments evaluation of texts are:

- a. Once recepcionado article, accused the received email and author who has begun the process of reviewing reported.
- b. The editorial committee checks whether the item meets the basic requirements of *Philosophy issues* presented in the *directions for authors*, and if you have thematic relevance, consistency, clarity and exposed conditions “*on the display of the text*” in this document. If the text does not meet the basic requirements, it will be returned to the author with relevant suggestions.
- c. If the text meets the requirements shall be subjected to a process of (anonymous) double-blind peer evaluation of experts who will give a concept about the academic quality of the material. Peer evaluators may suggest changes, in order to improve the text quality evaluation.

The comments of the referees and the Editorial Committee, it is suggested to be taken into account by the authors, who will make the requested adjustments within no more than fifteen days.

After receiving the amended article, this will be subject to further review and subsequently inform the author’s approval. The committee reserves the right to accept the articles that will be published in each issue.

The magazine reserves the right to make corrections of style that will always consulted with the authors. During the editing process, authors may be required by the editor to resolve concerns that arise both in the evaluation process and the editing.

Statement of Ethics and good scientific practice and editorials

This journal is governed by international standards published by the Ethics Committee in Publication (COPE) . In turn, it is based on the Best Practice Guide for editors of scientific journals and Resource Pack for publication ethics (PERK), developed by the Elsevier publishing group, to ensure transparency in both the publication of contributions and procedures associated conflict resolution.

The editorial board of this journal will ensure that all parties (editors, peer reviewers and authors) fully follow ethical standards throughout the publishing process.

Ethical considerations for Authors / as

Before sending your manuscript to *Questions of Philosophy* asked to read carefully the following considerations:

1. Exclusivity in the application

Jobs that are running for Philosophy issues should not be sent simultaneously to other journals, as this compromises the originality of the articles and publication rights. Any previous version that has been placed on the Internet for reading and feedback from other academic peers, must be removed at the time of sending the article to the journal.

2. Plagiarism and autoplagio

- a) It is considered unacceptable reproduce texts from other authors without clearly indicating its origin.
- b) It is considered unacceptable incorporate fully or partially own texts that have already been published without clearly indicating its original place of publication in a footnote on page.

3. Diligence

The authors undertake to perform the tasks arising from the arbitration process and publication, such as:

- a) Review and incorporating corrections suggested by the assessment.
- b) Response to comments and questions result of publishing the document (copy-editing and fitness for editorial guideline).

These tasks must be done within the terms agreed between the author and the journal.

Ethical considerations Assessor / as

1. Appropriateness

- a) Evaluators should only accept reading on subjects they know enough.
- b) If the evaluator during the reading of the document realizes that does not have sufficient knowledge of the subject matter, please inform the editorial team to proceed to assign another evaluator (cuestiones.filosofia@uptc.edu.co).

2. Independence

The arbitration is done under a system “double blind” to ensure, where possible, independence and thoroughness of evaluations. If at some point in reading the article, the evaluator finds that there is an ethical impediment or conflict of interest that might affect their judgment, he must notify the Editor in the shortest time possible.

3. Approach concepts

- a) It is expected that evaluators address from an academic work, rigorous and coherent perspective. The very brief concepts, poor arguments to approve or reject

a job, are not useful collaboration, as they can generate replicas of the author justified, which unnecessarily extends the evaluation process.

- b) What is evaluated is the presentation and argumentative consistency of the text, regardless of whether the evaluator is or disagree with the ideas in it.
- c) The result of the evaluation must be profitable for both the author and the Editor. Therefore, it is expected that from this, the author can rethink, correct or validate their work and Editor can make a reasoned decision on publication or rejection of the article.

4. Stagecoach

- a) After the date of acceptance of the request for arbitration, the evaluator will have 30 days for delivery of the result of it.
- b) If in the course of evaluating compliance with the agreed delivery time is not feasible, the evaluator should inform the editor to reorganize the originally agreed schedule.
- c) Please remember that timely response to the authors also depends on the cooperation of the evaluators.

5. Impersonation

If the Editor and his team call for an evaluator to assist in the reading of a job after analyzing their academic training, background and experience in research, and publications, it is not acceptable that, after taking the job, transfer the responsibility acquired to a third party (eg co-researcher, graduate student or others).

6. Use of Information

The work that the evaluator receives are unpublished and original. Any use or misappropriation of approaches, information or sections of text work received will be considered a very serious moral offense.

Ethical Considerations for the Editorial Committee

Decisions publication

Issues Editor of *Journal of Philosophy* (refereed academic peer) and the Editorial Committee, are responsible for deciding which of the articles submitted to the journal should be published. The approval of the work in question and its importance for researchers and readers are part of these decisions. The Editor is guided by the policies of the Editorial Board of the magazine, taking up the legalities in force concerning defamation, violation of copyright and plagiarism. The Editor can go to support other editors or reviewers for making this decision.

Editor / a

1. Transparency

- Ensuring transparency of contributions and assessment processes and publication. An editor should evaluate manuscripts for their intellectual content without regard to race, gender, sexual orientation, religious beliefs, ethnic origin, nationality, or political philosophy of the authors.
- Reply to compliance with international standards of ethics, research and publication in all scientific and editorial processes related to the magazine.
- Respect and respond quickly to questions and notifications.

2. Ensure Confidentiality

Editor and any editorial staff must not disclose any information about a submitted manuscript to anyone other than the authors, reviewers, potential reviewers, other relevant editorial advisers, and the publisher, if appropriate.

3. Disclosure of conflicts of interests and objective dialogue

Unpublished materials disclosed in a manuscript submitted for publication in the journal should not be used in an editor's own without the express written consent research and author.

Privileged information or ideas obtained through peer review must be kept confidential and not used for personal gain. Editors should nonconceptuality on an article if it considers that the document may generate conflicts of interest arising from relationships or competitive connections, partnership or otherwise with any of the authors, companies, or (possibly) institutions connected to magazines .

4. Participation and cooperation in investigations

The editor must respond when complaints arise regarding a published article, whose cooperation the respective credit claim. Such measures shall promptly notify the author of the article also apply due process to the request, it shall also provide information deemed relevant to the competent institutions and research organizations, and if the complaint is sustained, the publication should make the correction, retraction , la expresión de preocupación, u otra nota, que pueda ser relevante para aclarar tal situación. Each act of unethical conduct identified in the publication will be considered, even if it is discovered years after publication.

Code of ethics of publication

The journal *Issues of Philosophy* develops a serious process of arbitration of articles submitted in accordance with basic principles of respect for copyright

and information; in addition, their editorial processes are aimed to meet political orientations of the indices, databases and more suitable bibliographic directories.

The magazine considers the ethics of piublicación as a fundamental mission to protect copyright and information.

The authors posit Articles certify that their proposals are the result of original research and own; for it is has a form of *transfer of rights* by which it is shown that the text is the author 's exclusive and original product.

DECLARACIÓN DE ÉTICA Y BUENAS PRÁCTICAS EDITORIALES REVISTA CUESTIONES DE FILOSOFÍA

Esta revista científica se rige por los estándares internacionales publicados por el Comité de Ética en la Publicación (COPE). A su vez, se basa en la Guía de mejores prácticas para editores de revistas científicas y el Paquete de recursos para la ética en la publicación (PERK), desarrollado por el grupo editorial Elsevier, a fin de garantizar transparencia tanto en la publicación de las contribuciones como en los procedimientos de resolución de conflictos asociados. El equipo editorial de esta revista científica se asegurará de que todas las partes (editores, pares evaluadores y autores) sigan a cabalidad las normas éticas en todo el proceso editorial.

Consideraciones éticas para Autores /as

Antes de enviar su manuscrito a Cuestiones de Filosofía le pedimos leer atentamente las siguientes consideraciones:

1. Exclusividad en la postulación

Los trabajos que se postulan a Cuestiones de Filosofía no deben enviarse simultáneamente a otras revistas, ya que esto compromete la originalidad de los artículos y los derechos sobre su publicación. Cualquier versión previa que haya sido colocada en la Red para su lectura y retroalimentación por parte de otros pares académicos, deberá ser retirada en el momento de enviar el artículo a la revista.

2. Plagio y autoplagio

- A) Se considera inaceptable reproducir total o parcialmente textos de otros autores sin indicar con claridad su procedencia.
- B) Se considera inaceptable incorporar total o parcialmente textos propios que ya hayan sido publicados sin indicar claramente su lugar original de publicación en una nota a pie de página.

3. Diligencia

Los autores se comprometen a realizar las tareas que se deriven del proceso de arbitraje y publicación, tales como:

- A) Revisión e incorporación de las correcciones sugeridas por el evaluador.

- B) Respuesta a las observaciones y dudas resultado de la edición del documento (corrección de estilo y adecuación a la pauta editorial).

Dichas labores han de realizarse dentro de los plazos acordados entre el autor y la revista.

Consideraciones éticas para Evaluadores /as

1. Idoneidad

- A) Los evaluadores solo deben aceptar la lectura de trabajos sobre temas que conozcan suficientemente.
- B) Si el evaluador durante la lectura del documento se da cuenta de que no tiene suficiente conocimiento del tema en cuestión, deberá comunicarlo al equipo editorial para que se proceda a asignar otro evaluador (cuestiones.filosofia@uptc.edu.co).

2. Independencia

El arbitraje se realiza bajo un sistema “doble ciego” para garantizar, en lo posible, la independencia y rigurosidad de las evaluaciones. Si en algún punto de la lectura del artículo, el evaluador encuentra que hay algún impedimento ético o conflicto de intereses que pueda afectar su juicio, ha de informarlo al Editor en el menor tiempo posible.

3. Enfoque de los conceptos

- A) Se espera que los evaluadores aborden los trabajos desde una perspectiva académica, rigurosa y coherente. Los conceptos muy escuetos, pobres en argumentos para aprobar o rechazar un trabajo, no son una colaboración útil, pues pueden generar réplicas justificadas del autor, lo que extiende innecesariamente los procesos de evaluación.
- B) Lo que se evalúa es la forma de presentación y la consistencia argumentativa del texto, sin importar si el evaluador está o no de acuerdo con las ideas expuestas en él.
- C) El resultado de la evaluación ha de ser provechosa tanto para el autor como para el Editor. Por ende, se espera que, a partir de esta, el autor pueda replantear, corregir o validar su trabajo y el Editor pueda tomar una decisión argumentada sobre la publicación o rechazo del artículo.

4. Diligencia

- A) Después de la fecha de aceptación de la solicitud de arbitraje, el evaluador contará con 30 días para la entrega del resultado de la misma.

- B) Si en el desarrollo de la evaluación el cumplimiento del plazo de entrega pactado resulta inviable, el evaluador debe informar al editor para reorganizar el cronograma inicialmente acordado.
- C) Por favor, recuerde que la respuesta oportuna a los autores depende también de la colaboración de los evaluadores.

5. Suplantación

Si el Editor y su equipo convocan a un evaluador a colaborar en la lectura de un trabajo luego de analizar su formación académica, trayectoria y experiencia en investigación, y publicaciones, no es aceptable que este, luego de asumir la tarea, transfiera la responsabilidad adquirida a un tercero (e.g. coinvestigador, estudiante de posgrado u otros).

6. Uso de información

Los trabajos que el evaluador recibe son inéditos y originales. Cualquier uso o apropiación indebida de los planteamientos, información o apartados de texto de los trabajos que recibe será considerado como una falta ética de suma gravedad.

Consideraciones Éticas para el Comité Editorial

Decisiones publicación

El Editor de la Revista Cuestiones de Filosofía (arbitrada por pares académicos) y el Comité Editorial, son los responsables de decidir cuál de los artículos presentados a la revista deben publicarse. La aprobación de la obra en cuestión y su importancia para los investigadores y los lectores hacen parte de estas decisiones. El Editor se guía por las políticas del Consejo Editorial de la revista, acogiéndose a los aspectos legales vigentes en materia de difamación, violación de derechos de autor y plagio. El Editor puede acudir al apoyo de otros editores o revisores para la toma de esta decisión.

Editor /a

1. Transparencia

- A. Garantizar la transparencia de las contribuciones y los procesos de evaluación y publicación. Un Editor debe evaluar manuscritos para su contenido intelectual sin distinción de raza, género, orientación sexual, creencias religiosas, origen étnico, nacionalidad, o filosofía política de los autores.
- B. Responder al cumplimiento de las normas internacionales de ética, de la investigación y la publicación en todos los procesos científicos y editoriales relacionados con la revista.
- C. Responder con celeridad y respeto a las preguntas y notificaciones.

2. Garantizar la Confidencialidad

El Editor y cualquier equipo de redacción no deben revelar ninguna información sobre un manuscrito enviado, a nadie más que a los autores, revisores, potenciales revisores, otros asesores editoriales correspondientes, y al editor, si es apropiado.

3. Revelación de conflictos de intereses e interlocución objetiva

Los materiales inéditos revelados en un manuscrito presentado para su publicación en la revista no deben utilizarse en investigaciones propias de un editor sin el consentimiento expreso y por escrito del autor.

La información privilegiada o las ideas obtenidas mediante la revisión por pares deben ser confidenciales y no se utilizarán para beneficio personal. Los editores no deben conceptuar sobre un artículo si considera que el documento puede generar conflictos de intereses que resultan de las relaciones o conexiones competitivas, de colaboración o de otro tipo con cualquiera de los autores, empresas, o (posiblemente) instituciones conectadas a las revistas.

4. Participación y cooperación en las investigaciones

El editor debe dar respuesta cuando se presenten quejas con relación a un artículo publicado, cuya colaboración reclame el crédito respectivo. Dichas medidas se comunicarán oportunamente al autor del artículo, además aplicará el debido proceso a la solicitud, también emitirá comunicaciones que considere pertinentes a las instituciones competentes y organismos de investigación, y si la denuncia se sostiene, la publicación debe hacer la corrección, la retracción, la expresión de preocupación, u otra nota, que pueda ser relevante para aclarar tal situación. Cada acto identificado de conductas poco éticas en la publicación será examinado, aunque sea descubierto años después de la publicación.

Código de ética de la publicación

La revista *Cuestiones de Filosofía* desarrolla un serio proceso de arbitraje de los artículos postulados de acuerdo con principios básicos de respeto por los derechos de autor y de la información; además, sus procesos editoriales están dirigidos a cumplir orientaciones políticas de los índices, las bases de datos y directorios bibliográficos más idóneos.

La revista considera la ética de la publicación como una misión fundamental que protege los derechos de autor y de la información.

Los autores que postulan sus artículos certifican que sus propuestas son resultado de investigaciones propias y originales; para ello se cuenta con un formato de cesión de derechos mediante el cual se demuestra que el texto es producto exclusivo y original del autor.

DECLARATION OF ETHICS AND GOOD SCIENTIFIC AND EDITORIAL PRACTICES

This journal is governed by international standards published by the Ethics Committee in Publication (COPE) . In turn, it is based on the Best Practice Guide for editors of scientific journals and Resource Pack for publication ethics (PERK) , developed by the Elsevier publishing group, to ensure transparency in both the publication of contributions and procedures associated conflict resolution.

The editorial team of this journal will ensure that all parties (publishers, peer reviewers and authors) fully follow ethical standards throughout the editorial process.

Ethical Considerations for Authors

Before sending your manuscript to *Questions of Philosophy* asked to read carefully the following considerations:

1. Exclusivity in the application

Papers that are submitted to Philosophy Questions should not be sent simultaneously to other journals, as this compromises the originality of the articles and the rights to their publication. Any previous version that has been placed on the Web for reading and feedback by other academic peers, should be withdrawn at the time of sending the article to the magazine.

2. Plagiarism and autoplagio

- A) It is considered unacceptable to reproduce totally or partially texts of other authors without clearly indicating their origin.
- B) It is considered unacceptable to incorporate all or part of own texts that have already been published without clearly indicating their original place of publication in a footnote.

3. Diligence

The authors undertake to carry out the tasks deriving from the arbitration and publication process, such as:

- A) Review and incorporation of corrections suggested by the evaluator.

B) Response to the observations and doubts resulting from the editing of the document (correction of style and adaptation to the editorial agenda).

Such work must be done within the deadlines agreed between the author and the journal.

Ethical Considerations for Evaluators

1. Suitability

A) The evaluators should only accept the reading of works on subjects that they know enough.

B) If the evaluator during the reading of the document realizes that does not have sufficient knowledge of the subject matter, please inform the editorial team to proceed to assign another evaluator (cuestiones.filosofia@uptc.edu.co).

2. Independence

Arbitration is conducted under a “double-blind” system to guarantee, as far as possible, the independence and rigor of evaluations. If at any point in the reading of the article, the evaluator finds that there is any ethical impediment or conflict of interests that may affect his judgment, he must inform the Editor in the shortest possible time.

3. Conceptual approach

A. Evaluators are expected to approach the work from a rigorous and coherent academic perspective. The very brief concepts, poor in arguments to approve or reject a work, are not a useful collaboration, because they can generate justified replicas of the author, which unnecessarily extends the evaluation processes.

B. What is evaluated is the presentation form and the argumentative consistency of the text, regardless of whether or not the evaluator agrees with the ideas expressed in it.

C. The result of the evaluation must be of benefit to both the author and the Editor. Therefore, it is hoped that, from this, the author can rethink, correct or validate their work and the Editor can make an informed decision about the publication or rejection of the article.

4. Diligence

A. After the date of acceptance of the request for arbitration, the evaluator will have 30 days for the delivery of the result of the same.

B. If, in the course of the evaluation, compliance with the delivery deadline is not feasible, the evaluator must inform the editor to reorganize the initially agreed schedule.

- C. Please remember that the timely response to the authors also depends on the collaboration of the evaluators.

5. Impersonation

If the Editor and his team summon an evaluator to collaborate in the reading of a work after analyzing its academic formation, trajectory and experience in research, and publications, it is not acceptable that this one, after assuming the task, transfers the acquired responsibility To a third party (eg co-investigator, graduate student, or others).

6. Use of information

The works that the evaluator receives are unpublished and original. Any use or misappropriation of the approaches, information or text sections of the works that you receive will be considered as a serious ethical misconduct.

Ethical Considerations for the Editorial Committee

Decisions publication

Issues Editor of *Journal of Philosophy* (refereed academic peer) and the Editorial Committee, are responsible for deciding which of the articles submitted to the journal should be published. The approval of the work in question and its importance for researchers and readers are part of these decisions. The Editor is guided by the policies of the Editorial Board of the journal, taking advantage of the legal aspects in force regarding defamation, copyright infringement and plagiarism. The Editor may rely on the support of other editors or reviewers to make this decision.

Editor

1. Transparency

- A. Ensure transparency of evaluation and publication contributions and processes. An Editor should evaluate manuscripts for their intellectual content without distinction of race, gender, sexual orientation, religious beliefs, ethnicity, nationality, or political philosophy.
- B. Respond to compliance with international standards of ethics, research and publication in all scientific and editorial processes related to the journal.
- C. Respond promptly and respect the questions and notifications.

2. Guarantee Confidentiality

The Editor and any writing team should not disclose any information about a submitted manuscript to anyone other than the authors, reviewers, potential reviewers, other appropriate editorial advisors, and the publisher, if appropriate.

3. Disclosure of conflicts of interest and objective interlocution

Unpublished materials disclosed in a manuscript submitted for publication in the journal should not be used in an editor's own research without the express written consent of the author.

Insider information or ideas obtained through peer review should be confidential and will not be used for personal gain. Publishers should not conceptualize an article if it considers that the document may generate conflicts of interest resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or (possibly) institutions connected to the journals.

4. Participation and cooperation in research

The editor must respond when complaints are filed in relation to a published article, whose collaboration claims the respective credit. Such measures shall be communicated in a timely manner to the author of the article, and shall also apply due process to the request, also issue communications that it deems pertinent to the competent institutions and research organizations, and if the complaint is sustained, the publication must make correction, retraction, The expression of concern, or other note, that may be relevant to clarify such a situation. Each identified act of unethical conduct in the publication will be examined, even if it is discovered years after publication.

Publication code of ethics

The *Issues Magazine of Philosophy* develops a serious process of arbitration of articles submitted in accordance with basic principles of respect for copyright and information; In addition, its editorial processes are aimed at complying with political guidelines of indexes, databases and bibliographic directories more suitable.

The journal considers the ethics of publication as a fundamental mission that protects copyright and information.

The authors who postulate their articles certify that their proposals are the result of their own original research; for it has a form of *transfer of rights* by which it is shown that the text is the author's exclusive and original product.

**Sesión de derechos y autorización para la publicación
de artículos puestos en consideración a la Revista:
*Cuestiones de Filosofía***

Información del artículo postulado

- Título de artículo:
- Tipología:

Datos del Autor(a)(es)(as)

- Nombres y apellidos completos:
- Fecha de nacimiento:
- Filiación institucional (lugar donde labora):
- Título de pregrado y último de posgrado:
- Dirección: Código Postal (si aplica)
- Número de teléfono:
- E-mail:
- Tipo y número de documento de identificación:
- Departamento:
- País:

Por medio del presente documento autorizo a la revista Cuestiones de Filosofía, de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, publicar, difundir a través de medios impresos o electrónicos el artículo anteriormente descrito.

Me declaro responsable de los contenidos publicados y me comprometo a respetar los derechos morales de autor y a entregar contenidos lícitos que no vulneren derechos a terceras personas tales como la intimidad y el buen nombre, entre otros. En consecuencia, asumo personalmente las sanciones legales que generen la vulneración a lo anterior.

Declaro que el artículo que someto para su publicación respeta los derechos de otras obras que lo documentan y que cuento con las licencias y los permisos necesarios, según sea el caso para su utilización.

Aclaro que el artículo como material inédito, **NO** ha sido o está siendo postulado en otra revista académica para su publicación.

De conformidad:

Firma

Nº identificación:

Esta revista se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2020 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S., con un tiraje de 250 ejemplares.

Tunja, Boyacá, Colombia.