

Cuestiones
de
filosofía

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

Vol. 7 No. 28-2021
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. 7. N° 28, enero-junio de 2021.

Publicación financiada por:

Vicerrectoría de investigación y extensión
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre

Editor

Edgar Eduardo Ruíz Monroy
Iván Darío Muñoz Manrique
Jorge Alberto Valcárcel Guzmán
Asistentes Editoriales

Johan Sebastián Pinilla Ramírez

Fotografía

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; Sapiens Research Group; Web of Science(WoS).

*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. Josep Esquirol Calaf
Universitat de Barcelona, España

Directivos UPTC

Rector

Dr. Oscar Ramírez

Vicerrector Académico

Dr. Manuel Humberto Restrepo Domínguez

Vicerrector de Investigación y Extensión

Dr. Enrique Vera López

Directora de Investigaciones

Dra. Zaida Zarely Ojeda Pérez

Editora en Jefe

Dra. Lida Esperanza Riscanevo Espitia

Decano Facultad Ciencias de la Educación

Dr. Julio Aldemar Gómez Castañeda

Directora CIEFED

Dra. Claudia Liliana Sánchez Sáenz

Director Escuela de Filosofía

Mg. Patrick Durand Baquero

Comité Científico

Prof. Dr. Adriano Fabris

Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Alberto Constante

Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Andreas Urs Sommer

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Dean Komel

University of Ljubljana, Eslovenia

Prof. Dr. Josep Esquirol

Universitat de Barcelona, España

Prof. Dr. Óscar Pulido Cortés

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Peter Trawny

Bergische Universität Wuppertal, Alemania

Prof. Dr. Raúl Fornet Betancourt

Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, España

Prof. Dra. Remedios Ávila
Universidad de Granada, España

Prof. Dr. Roberto Esposito
Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia

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

Prof. Dr. Steven Crowell
Rice University, USA

Prof. Dra. Teresa Oñate y Zubía
UNED, España

Prof. Dr. Werner Stegmaier
Greifswald Universität, Alemania

Prof. Dr. Tsunafumi Takeuchi
Ryukoku University, Japón

Comité Editorial

Prof. Dr. Alejandro Tomasini
Universidad Nacional Autónoma de México

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

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

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

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

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 José Simeón Cañas, 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. 7 N° 28

Prof. Dr. Adolfo Grisales Vargas
Universidad de Caldas, Colombia

Prof. Dra. Alcira Bonilla
Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

Prof. Dr. Andrés Botero
Universidad Industrial de Santander, Colombia

Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Prof. Dr. Claudio Viale
Universidad Católica de Córdoba / CONICET, Argentina

Prof. Dr. Daniel Ovalle
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Prof. Mg. Eduardo Geovo Almanza
Universidad Libre, Colombia

Prof. cand. Dr. Eduardo Salcedo Ortiz
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Prof. cand. Dr. Edwin Velasco
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Enver Torregroza Lara
Universidad del Rosario, Colombia

Prof. Dr. Esteban Lythgoe
CONICET, Argentina

Prof. Dr. Fernando Betancourt Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Goran Sunajko
University of Zagreb, Croatia

Prof. Dr. Harald Bluhm
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Prof. Dr. Héctor Samour
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Prof. Dr. Helmut Heit
Kolleg Friedrich Nietzsche der Klassik Stiftung Weimar, Alemania

Prof. Dr. Hugo Gudiel García
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Prof. Dr. Jacinto Calderón
Universidad de Mayores (UPDEA), España

Prof. Mg. Jesús Enrique Beltrán
Universidad Central de Colombia

Prof. Dr. Jorge Prendas Solano
Instituto Tecnológico de Costa Rica

Prof. Dr. Juan Carlos Moreno Ortiz
Universidad Santo Tomás, Colombia

Prof. Mg. Juan Felipe Giraldo Rojas
Centro Internacional de Estudios sobre el Nihilismo Contemporáneo (CeNic), Colombia

Prof. Dra. Luz Cárdenas Mejía
Universidad de Antioquia / Universidad del Cauca, Colombia

Prof. Dr. Manuel Losada
Universidad Militar Nueva Granada, Colombia

Prof. Dra. María de los Ríos Uriarte
Universidad Anáhuac, México

Prof. Dra. Maricruz Galván Salgado
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Miguel Ángel Guzmán López
Universidad de Guanajuato, México

Prof. cand. Dra. Natalia Rodríguez Martín
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. cand. Dr. Pablo Veraza Tonda
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Rafael Robles Loro
Universidad de Málaga, España

Prof. Dra. Rebeca Maldonado
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Reinaldo Díaz Giraldo
Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

Prof. Dr. Ricardo Baldovinos
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Prof. Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Roberto Ávila Ayala
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Rubén Darío Vallejo Molina
Universidad Santo Tomás, Colombia

Prof. Dra. Sandra Lucía Montes Jiménez
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Tonci Valentic
University of Zagreb, Croatia

Prof. Dr. Ulises Amaya
Universidad de Antioquia, Colombia

Prof. Dr. Wilson Alcides Valenzuela
Grupo de Investigación KAIROS, Colombia

CONTENIDO

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	9
Racionalidad y globalización <i>Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales</i>	17
Epistemología histórica <i>cum</i> relativismo epistémico <i>Prof. Dr. Alberto Fragio Gistau</i>	35
¿Triunfo mesiánico de la ética? Emmanuel Lévinas y la aporía en el pensamiento del Otro <i>Prof. Dr. Žarko Paić</i>	53
El problema del mal en la obra arendtiana. Análisis de la dimensión jurídica <i>Prof. Dra. María Elena Wagon</i>	93
La ficción de Kant en la tercera <i>Crítica</i> <i>Prof. Dr. Edgardo Tillería Aqueveque</i>	115
Memoria, olvido y trascendencia: las dimensiones de la historicidad en la <i>Segunda consideración intempestiva</i> <i>Prof. Mg. Oscar Javier Jiménez Pirajan</i>	133
Sobre el concepto problemático de la voluntad en la filosofía de Schopenhauer. Una interpretación trascendental de la corporalidad de la voluntad <i>Prof. cand. Dra. Keika Sueda</i>	153
McDowell y el realismo ingenuo. <i>Mind and World</i> ante el argumento por la ilusión <i>Prof. Dr. Juan Manuel Saharrea</i>	173
La concurrencia de la libertad trascendental y la causalidad natural en la filosofía de kantiana <i>Prof. Dr. Fernando García Martín</i>	195
Reseña	
Vásquez, E. (1993). <i>Una breve historia de la enajenación. Para leer y entender a Hegel.</i> <i>Iván Darío Muñoz Manrique</i>	219
Informe de investigación	225
Filosofía y Movimiento <i>Jorge Alberto Valcárcel Guzmán</i>	

CONTENT

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	9
Rationality and Globalisation <i>Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales</i>	17
Historical Epistemology <i>with</i> Epistemic Relativism <i>Prof. Dr. Alberto Fragio Gistau</i>	35
Messianic Triumph of Ethics? Emmanuel Lévinas and the aporia in the thinking of the Other <i>Prof. Dr. Žarko Paić</i>	53
The problem of evil in Arendt's work. Analysis of the legal dimension <i>Prof. Dra. María Elena Wagon</i>	93
Kant's fiction in the third <i>Critique</i> <i>Prof. Dr. Edgardo Tillería Aqueveque</i>	115
Memory, forgetfulness and transcendence: dimensions of historicity in the Second untimely consideration <i>Prof. Mg. Oscar Javier Jiménez Pirajan</i>	133
On the problematic concept of will in Schopenhauer's philosophy. A transcendental interpretation of the corporeality of will <i>Prof. cand. Dra. Keika Sueda</i>	153
McDowell and Naïve realism. <i>Mind and World</i> facing the argument from illusion <i>Prof. Dr. Juan Manuel Saharrea</i>	173
The concurrence of transcendental freedom and natural causality in Kantian philosophy <i>Prof. Dr. Fernando García Martín</i>	195
Reviews	
Vásquez, E. (1993). <i>Una breve historia de la enajenación. Para leer y entender a Hegel</i> <i>Iván Darío Muñoz Manrique</i>	219
Research Reports	
Filosofía y Movimiento <i>Jorge Alberto Valcárcel Guzmán</i>	225

Para el presente volumen, y con el apoyo del Prof. Dr. Josep Esquirol Calaf como editor invitado, hemos realizado un minucioso proceso de selección y edición de los mejores trabajos evaluados por el grupo internacional de pares, que ha dado como resultado un número misceláneo de carácter internacional –con la participación de filósofos de Argentina, Croacia, Chile, España, Japón y México– y plurilingüe –alemán, español e inglés–, que unido a los dos volúmenes anteriores (2020), que contaron con las contribuciones de destacados académicos de Alemania, Brasil, Eslovenia, Estados Unidos, Francia, Italia y Perú, incrementará la visibilidad y la citación internacional de nuestra revista.

En el artículo que abre este volumen, el Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales sostiene que la globalización –que tiene en la ampliación de la comunicación producida por el internet las condiciones necesarias para su desarrollo– puede ser definida como actualización de la racionalidad. Pasando por la discusión en torno a la relación entre singularidad y universalidad en el marco de la reflexión heideggeriana acerca de la comprensión, lo que implica pensar el nexo entre el ‘horizonte’ como límite histórico-cultural y la ‘racionalidad universal’, el autor señalará el carácter no accidental de la globalización, pues ésta sería más bien un modo de ser propio del hombre considerado como ser intersubjetivo. De esta manera la racionalidad, el concepto en tanto regla de interpretación, el lenguaje y la comprensión, en el contexto de la apertura al mundo, constituyen los ejes fundamentales de la posibilidad de la globalización, configurada en su versión actual a través de un largo proceso histórico.

En “Epistemología histórica *cum* relativismo epistémico”, el Prof. Dr. Alberto Frago Gistau, resalta varios aspectos de la reflexión contemporánea acerca de la comunicación científica: a) las implicaciones de la discusión sobre los estilos de razonamiento y la posible ruptura comunicativa entre éstos, b) las consecuencias

relativistas del ‘mito del marco’ defendido por Thomas Kuhn, según Karl Popper, c) las características generales de la taxonomía de estilos que pueden superar las limitaciones de comunicación científica de una propuesta basada en el ‘mito del marco’, d) la inconveniencia de una explicación exclusivamente epistemológica de las quiebras comunicativas en la ciencia, e) la caracterización popperiana de las quiebras comunicativas como falta de espíritu crítico y no como inconmensurabilidad de los estilos de razonamiento, y f) la contrastación entre la perspectiva relativista de los estilos de razonamiento con marco y la perspectiva transcendental de los estilos sin marco.

En su escrito el Prof. Dr. Žarko Paić resalta tres propuestas éticas magnas: la aristotélica, la kantiana y la levinasiana. Sostiene que contrario a las experiencias ético-política griega (ciudad-Estado) y moderna (Estado-nación), el hombre contemporáneo carece de morada, es nómada y apátrida, coincidiendo en general con la caracterización levinasiana del Otro. Es precisamente esta lectura ética el centro de atención del Prof. Paić, quien concibe la perspectiva de Levinas como un intento de superación del estado de carencia de morada del hombre producto del fin de la teodicea, cuyos ejemplos son el holocausto nazi, la segunda Guerra mundial etc., que parecieran señalar el fin de la esperanza humana. Ante esta situación solo quedaría la utopía mesiánica de una “ética sin mundo”, una ética de la preeminencia del Otro, que logre triunfar sobre el mal que consume la vida del hombre. El Prof. Paić realizará una reflexión crítica de esta posibilidad postulada, finalmente, por Levinas.

Buscando hallar continuidades o rupturas entre las concepciones del mal en la filosofía de Arendt, la Prof. Dra. María Wagon analiza los conceptos de ‘mal radical’ y ‘banalidad del mal’ en *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*, respectivamente, para concluir que son la expresión de un cambio de tono en la reflexión de Arendt y no una discontinuidad en su pensamiento. Desde una perspectiva jurídica, la autora describe algunas formas de lo legal: a) la *polis* griega, bajo el principio del *nomos*; b) la república romana, cuya ley es una alianza político-ciudadana; c) el modelo de la *torah*, basado en la obediencia a una voluntad soberana. Con este marco de referencia resalta: a) que la propuesta de Arendt concibe las leyes como un vínculo a favor de la convivencia, b) que los regímenes totalitarios solo respetan la ley trascendente, y c) que la declaración de los Derechos del

Hombre supera la limitada concepción de la ley como algo emanado de un poder superior y absoluto.

En “La ficción de Kant en la tercera *Crítica*”, el Prof. Dr. Edgardo Tillería inicia con la descripción de algunas interpretaciones actuales de la *Crítica del juicio*, tales como las de Körner y Martynova, y las concepciones de Johnson (arte abyecto como forma legítima de arte), Brandt (la *Crítica del juicio* como crítica reconstructiva del sistema), Derrida (teoría de la inaccesibilidad del marco), Dickie (obra en la que se invierten la crítica estética y la crítica teleológica) y Grondin (nexo de la *Crítica del juicio* con sistemática de la filosofía práctica). Ante estas interpretaciones, el autor resalta el papel de la ficción como falsedad consciente (el *como si*) y como invención (la facultad del genio) en el sentimiento de placer y displacer, sosteniendo que importantes argumentos de la tercera *Crítica* deben ser explicados a partir de la idea de ficción. Concluye señalando que el recurso a la ficción muestra la zozobra de Kant en el intento de forjar una estructura racional unitaria con usos irreconciliables.

El Prof. Mg. Oscar Jiménez Piraján se concentra en la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche para resaltar el vínculo entre historia (*Geschichte*) y vida. Aborda entonces las tres dimensiones de la experiencia temporal señaladas por Nietzsche, y describe cada una de ellas en relación con formas particulares de asumir la vida y crear cultura: la perspectiva ‘histórica’, que caracterizada por exceso de memoria empobrece la vida al persistir en el pasado como valor del presente; la dimensión ‘ahistórica’, que dominada por el olvido facilita el despliegue creador de la vida; y la dimensión ‘suprahistórica’, cuyo elemento abismal aspira a la trascendencia y a lo eterno. El autor resalta a lo largo del texto el carácter intempestivo de la reflexión nietzscheana y, con ello, la pregunta por el destino del hombre. La síntesis de las tres dimensiones históricas, considera el autor, es el propósito de una filosofía planteada como actividad vital para la cultura y el sentido de la experiencia humana.

En su escrito “Sobre el concepto problemático de la voluntad en la filosofía de Schopenhauer. Una interpretación trascendental de la corporalidad de la voluntad”, la Dra. cand. Keika Sueda describe a partir de *El mundo como voluntad y representación*, el nexo entre representación y voluntad bajo el hilo conductor del cuerpo. Esta dualidad, resalta la Prof. Sueda, será también

asignada por el filósofo alemán a todo tipo de ser. Uno de los objetivos principales de este trabajo, en palabras de la autora, es abordar el fenómeno de la voluntad vinculada directamente con el cuerpo, caracterizarla y señalar algunos problemas que se pueden presentar en su descripción. Otros puntos fundamentales del presente trabajo serán la identificación de la voluntad que se manifiesta en el cuerpo, en primer lugar, con el querer (*Wollen*) y, en segunda instancia, con el carácter, así como la presentación de la teoría del carácter y de las ideas en relación con la percepción y las acciones.

Por su parte, el Prof. Dr. Juan Manuel Saharrea reflexiona en torno a *Mind and World* de John McDowell, buscando superar la concepción de la “carencia de límites de lo conceptual” como una tesis idealista, a través de la consideración de la experiencia en términos de “apertura al mundo”. Con este contexto, el autor sostiene que la “carencia de límites de lo conceptual” y la capacidad que tiene la percepción de proporcionar conocimiento de los hechos del mundo son compatibles. Esto último es sustentado a partir de la distinción entre posibilidad ordinaria y posibilidad en principio de error perceptual. La primera de estas posibilidades será la clave para negar la incompatibilidad entre la tesis arriba señalada y la concepción de la percepción también ya descrita. Finalmente se describe el rechazo de McDowell al argumento por la ilusión, en defensa de un realismo que no niega que la experiencia tenga contenido, salvando de esa manera posibles escollos del conceptualismo.

Finalmente tenemos el escrito del Prof. Dr. Fernando García Martín “La concurrencia de la libertad trascendental y la causalidad natural en la filosofía kantiana”. Después de introducir la problemática de la relación de oposición entre la libertad y la causalidad natural, el autor define la perspectiva “libertarianista” como la concepción de la libertad que pretende suspender la causalidad natural. La mencionada relación será tratada desde el horizonte de la *Crítica de la razón pura* kantiana, así como de las investigaciones científicas, especialmente las realizadas desde la física cuántica. El Prof. García sostendrá que la solución kantiana a este conflicto, que se funda en la distinción entre cosa en sí y fenómeno, puede entenderse como un intento de evitar las explicaciones deterministas de la libertad. Sostiene, sin embargo, que una lectura de la causalidad natural como principio regulativo permitirá sostener la libertad sin caer en una incompatibilidad de ésta con dicha causalidad.

** Fe de erratas. En la versión impresa del vol. 6, núm. 26 de 2020, en el artículo “El concepto de humanidad en Edmund Husserl: delimitación y proyecciones”, escrito por el Prof. Dr. Luis Flores Hernández, se consigna erradamente a pie de página la forma de citar al autor como Hernández, L. (2020), cuando debe ser Flores Hernández, L (2020).

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Tunja, Colombia



Autor:

Johan Sebastián Pinilla Ramírez

Racionalidad y globalización¹

Rationality and Globalisation

Jacinto Rivera de Rosales²

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Recepción: 15 de enero del 2021

Evaluación: 23 de marzo del 2021

Aceptación: 26 de marzo del 2021

¹ The article focuses on the power of the concept in the Research Project “La teleología en la obra lógica de Hegel / Teleology in Hegel’s Logic”, financed by the Spanish Ministry of Science, Innovation and Universities.

² Doctor in Philosophy by the Universidad Complutense de Madrid (Spain).

E-mail: jrivera@fsof.uned.es

Resumen

Los argumentos centrales son, en primer lugar, que la globalización materializa y actualiza la esfera de lo que puede ser llamado racionalidad en sus diferentes perspectivas, y por tanto es la realización de algo que representa el modo de ser, es decir, el horizonte de universalidad en el que el concepto nos sitúa. En segundo lugar, se sostiene que este horizonte de la globalización requiere de ciertas condiciones físicas que lo hagan posible, que le permitan existir e incluso ser indispensable. Estas condiciones han surgido en nuestra época, particularmente a través de internet, que permite una conversación y un intercambio de ideas, sentimientos y materiales a escala global y de manera casi inmediata.

Palabras clave: globalización, racionalidad, idea, internet.

Abstract

The central arguments here are, firstly, that globalisation materialises and actualises the sphere of what may be called rationality in its different perspectives, and it is therefore the realization of something that represents the mode of being, that is, the horizon of universality in which the concept places us. Secondly, that this horizon of globalisation requires certain physical conditions to make it possible, to allow it to exist and even to be inevitable; those conditions have already emerged in our time, particularly in the form of the internet, which allows a conversation and an exchange of concepts, feelings and materials at a global level and almost immediately.

Keywords: globalisation, rationality, concept, internet.

Introduction

The topic addressed in this article is globalisation and its roots, its conditions of possibility. I would like to reflect philosophically on what makes globalisation possible, which would also help us understand its meaning and consequences. In this sense, the essential relationship between rationality and globalization has not been explored and discussed; globalization has not been associated with rationality as such, but at best with some type of rationality or way of thinking: economic, capitalist, legal, ethical, etc., always in a limited and biased way. The central arguments that I intend to discuss here are, firstly, that globalisation materialises and actualises the sphere of what may be called rationality in its different perspectives; that is, globalisation is not just a simple fact that exists now, one that can be put aside, that has come about accidentally, either by chance or as a result of an external and significant occurrence, such as the existence of a river, a mountain or a hurricane, or one which we have to fight or deny. Instead, it is a possibility that becomes embedded and digs its roots in the understanding of the human being, in his opening to the world and his development, in other words, it is the realization of something that represents the mode of being, the horizon of universality in which the concept places us. It is something, therefore, that we must necessarily learn to manage.

Secondly, this horizon of globalisation requires certain physical conditions to make it possible, to allow it to exist and even to be inevitable, and that extends the concepts and communication to the whole world. Those conditions have already emerged in our time, particularly in the form of the internet, the invention that contributes the most to globalisation. This is therefore the sphere of our time, the hermeneutic horizon of our understanding, our being in the world, our current existence. Hence, globalisation is the theme of this article, rationality is its ideal and subjective condition of its possibility, and the internet is the new most powerful material or physical medium through which rationality brings us to globalisation, with an unprecedented cultural, political and economic impact since it makes instant communication, culture and work possible within any part of the world.

Globalisation and rationalism

Knowledge, or understanding, has moments or elements of singularity as well as of universality, and one cannot happen without the other, or even with different developments or intensities.

Understanding has moments or elements of singularity. Which ones? In Heidegger's *Being and Time* (2013), we can find elements of individuality in the *Stimmung* or mood, affectedness, such as fear, angst or boredom, and be thrown into a concrete world (*Geworfenheit*) in his analysis of facticity. Classical philosophy has defined this moment of singularity using concepts such as sensibility, impressions, intuitions, feelings, even resistance, concreteness or finitude. These elements introduce us to singularity, that indicates the individuality of the 'this', the 'here' and the 'now' within the concrete contents of the individual and his place.

But singularity could not be understood as such without an opposite element of universality inserted in the understanding itself, thanks to which we recognise such singularity, we interpret it, we place it in the nexus of all our experience and we orient ourselves on our possibilities of action. This universality has been called a concept. With these concepts we articulate our world, our experience, we carry out an interpretation that helps us guide ourselves in the mode of being of things and their interrelations, as well as in the mode of being of ourselves. We see this equally in the as-structure of understanding according to *Being and Time* of Heidegger. Dasein is understanding, its development is interpretation, so that the understood world is interpreted, and that which has been explicitly understood in that way has the structure of "something *as* something" (*Etwas als Etwas*) (§ 32); each thing is captured *as* something and therefore as not being something different. Singularities only take the place of the first 'something', while the second offers interpretive universality; this takes place in both the hermeneutical and in the apophantical 'as', because it is that interpretative universality what binds this singularity to others of equal quality and distinguishes it from the rest (§ 33), without being disturbed by the quantity of things thus understood. An example is understanding the human being *as* being-in-the-world: "being-in-the-world" is the concept that qualifies all human beings and distinguishes them from other entities, from trees or planets etc. On another level, if we say "this is a table", that object is bound to all tables and opposite to others that are not tables, but chairs, plates, floor, etc., or if I indicate that this table is mine, it is opposite to others that are not. To understand something also means to relate it to all realities, and in so doing placing it in a *global* sphere that reflexively delineates the particular and opens the interpreting understanding to the unlimited field of everything else, because the concept is universal and

in its ideality it is not limited by any number of objects included in, it or that we want to determine with it.

It has been shown that the concepts or expressions we use to understand whatever there is or happens in our experience originate primarily from a specific and given society in which we are educated, and therefore they have a limited universality. Hermeneutics has frequently reflected on this situation, hermeneutical situation, on the historical and cultural horizon of every reflexion, something that Herder had already emphasised in the face of the Enlightened abstract universality, arrogant and dismissive of the other cultures and peoples, and particularly in the face of Voltaire and his vision of history, a criticism that influenced the Romantics and even Hegel, in his concept of the spirit of the people (*Volksgeist*). Also, for Heidegger, Dasein is understanding and understanding has a fore-structure, so that interpretation is never a presuppositionless grasping of something given.

But it is precisely this realization of the hermeneutical situation what shows that reflection and the concept are capable of going –and can take us– beyond these cultural limits towards a rational universality. Thus, the interpretation of our existence as being-in-the-world is not thought to be so limited to a culture or a race, but rather it is intended to apply to every human being. Furthermore, my understanding is confronted with other points of view and, ultimately, with historical consciousness and the diversity of languages and cultures, which could put into question my own understanding, my individuality, and that makes me aware of my own individual, historical and cultural existence, within the broad arena of the no longer naïve but critical understanding. The consciousness of individuality is only possible with a backdrop of universality in an increasingly expanded intersubjectivity; to have historical consciousness means, to a point, to overcome that concreteness and the limits of his intra-historical perception, contrary to those who cast their way of organising existence in stone for all eternity, taking it as the only one possible, and remaining enclosed in that landscape. It is that non intra-historical moment, which makes it possible not only to understand the differences, the history, and my own situation, but also globalisation as a growing opening up process, which will also have its own concrete evolution. Such effort is not only directed towards wondering and thinking things through, and analysing them in different ways by looking at their previously unseen sides, but also to understand them better, that is to say, thinking the

thing itself³ (Rivera de Rosales, 2012a, pp. 273-290) and that which has not yet been thought in it: what is not yet thought in what is thought and what is not said in what is said. That non intra-historical element is constitutive and essential to our understanding itself, present in all human beings, but like all human capacities, it must be exercised, educated and developed. It makes us capable of reflecting on our concreteness and, for this reason, it opens us up to a thinking more according with the thought subject. Such openness to universality, specially expressed in the commitment to capture the thing itself, makes that possible, creating a crisis for the own understanding by contrasting it with other comprehensions and traditions. This reflective effort is the condition of every dialogue and every positive generation of community.

I believe that this reflection, which opens us to the horizon of universality, is made possible by the concept, expressed in language with one or more words or terms. It is in the concept where the moment of understanding is located, thanks to which this universality can capture itself, as well as its own difference and unity (this is what copula expresses in judgment) with the thing that is being understood. Because of that difference, the concept opens to the question of the real beyond the subjective, the empirical and the individual. Its universality is what today results in globalisation and makes it *idealiter* possible. In fact, the concept is the rule of interpretation that is perceived *as* a rule, as interpretation, that is, in its ideal mode of being. As a rule and because of its ideality:

1. It has unlimited use: the concept of ‘table’ is applicable to all cases, to all tables, regardless of the number of tables there are, because it does not wear out, deplete or tire, but it is used and understood in its ideal nature, not as a thing but universal, opposite to, but at the same time identified with, each case. Hence, it can make us understand this singularity *as* a table, by following the *as*-structure of understanding. The same happens when we say that something is “a war of liberation”, or we interpret it *as* “an act of terrorism” or *as* an “injustice” instead.
2. We find in each concept, as a rule of interpretation, not only the universality in its application to unlimited cases (to unlimited ‘tables’ or Dasein),

³ I have discussed this topic in the article “Pensar la historia. Gadamer y la hermenéutica” published in the book *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer* (2012a, pp. 273-290). Italian translation in “Pensare la storia. Gadamer e l’ermeneutica”, published in the book *Tempo e praxis. Saggi su Gadamer*, (2012b, pp. 93-121).

but also the universality beyond it, to which our understanding opens because of the limited meaning or essence indicated by every concept (since these concepts only define the tables or Dasein and not any other entities), that is, that each concept is not only the affirmation and identity or the identification of the applicable cases, but also the limitation of, and contraposition with, all other rules, concepts and beings that do not fall under it. In that way, by limitation and contraposition, it also acquires a specific meaning and enters into a relationship with the unlimited field of all other concepts and cases, forming an intricate network. There is therefore a tendency to establish a network of order and interpretation of the world and ourselves that links, by similarity or difference, everything with everything.

3. The concept, as a rule of interpretation, confronts the plurality of interpretations, both synchronic and historical and of different languages, facing in that way the challenge to revise the pre-judgements and to obtain the best possible access to the thinking of reality. Therefore, it is by means of the concepts that we interpret and order the world and give sense to our existence within a framework of an unlimited universality, which is the realm of rationality. And I do not refer only to nouns as concepts or rules of interpretation, but also to all other particles and expressions of the language: articles, adjectives, verbs, prepositions, linguistic dialects, metaphors, etc., all of them being inexhaustibly applicable.

It is in this ideal horizon of the concept where the question of totality arises: the totality of our existences, of the entities and the being, of the world, the gods and the truth, the scientific and philosophical questions. But that is also why it makes us more fully conscious of limits, finitude and death which, for Hegel, is what marks the passage from nature to the sphere of the spirit (Hegel, 2010, §§ 375-376). It is into this horizon of ideal universality that the concept opens the understanding, where it enables the phenomenon of globalisation and, as a necessary contrast, what makes possible the larger reflexive understanding of singularity and of limitation. Globalisation is not just a simple fact nor an accident, it is not something that happens to us externally, fortuitously, but it also belongs to our mode of being; this is so because its condition of possibility is in our understanding itself, specifically in the universal horizon of the concept and rationality.

It could be added that the understanding and its tendency towards totality, together with the limitation, embed their real and ideal roots into the

limitation and into the functional and organic totality of living bodies, of the body of animals and certainly of our body, our subjective-objective body, where we would find a pre-reflexive perception of the world that knows itself as a finite totality (or synthesis of a certain multiplicity), and this self-organising totality senses the limitation or the boundary between the inside and the outside, between itself and the others and act accordingly. But that totality is still trapped in its concreteness, that is, the ideality or subjectivity that lives within it does not manage to become free of the singularity that makes it concrete, and to open itself to the universality because of the lack of a language that objectifies this universality and that expresses it as such. But it is that pre-reflexive ideality which, by creating the language, rises or enhances itself and reaches the concept in the reflexive understanding, thanks to the creation of the human language. Then the rule begins to be understood as such, encompassing and limiting the interpreted object, captured in its condition as an ideal, repeatable and universal rule, thanks to which the understanding is capable of perceiving and experiencing its own mode of being, different from that of a thing. The most important material basis of this new understanding is, therefore, the human language, because it allows the understanding to acquire a body and a presence in the world. The language is that idealised materiality that makes the reflexive understanding and its concepts possible; it is not just sound or objectivity, which is how a totally alien language would appear to us, nor a simple ideality without sound or body, but the union of the two moments, understanding and materiality, like our own body is and as globalization also needs to be, albeit neither mixed or confused; this is demonstrated by the ability to express the same thought in different languages, or in the same language but using different words and styles; thus proving the creativity of the understanding⁴.

We live in an important part in the understanding, which means that we also inhabit in the language. It is in the language that the human condition begins, the language is the basic place that makes the reflexive consciousness possible, and therefore the globalisation; in it the question of totality is posed, which engenders first the gods and then philosophy, and the sciences, it positions us in the cosmos and aims to clarify its meaning. At that moment

⁴ There are some 7000 living languages (<https://fr.babbel.com/fr/magazine/combien-de-langues-y-a-t-il-dans-le-monde>). This number of individualities would make globalisation impossible, it is necessary to have a common language, or at least a reduced number. The language that currently leads our world in English. Here we also need the universality within the individuality.

the individuality is understood from within universal and global coordinates that even go beyond death; we open to a ‘world’ (*Welt*), whilst animals are almost deprived of world (*weltarm*), according to Heidegger⁵ (1983, § 42). As a result, animals do not achieve that openness to globality, even though they are organic beings, because they lack a language, the characteristic language of human beings, the language with the double articulation in phonemes and morphemes⁶, with its unlimited possibilities of expression and, therefore, animals lack concepts, science, religion and philosophy. Even if an animal species managed, or had managed, to dominate the entire earth in terms of numbers, strength and expansion, like the dinosaurs for instance (which would have made the appearance of man impossible), they would not be capable of experiencing the phenomenon of globalisation, that is, to consciously live in a unique, pluralistic world, to be part of *an* interactive community, a global village, instead, each one or each group, would have continued to exist in their own surroundings or landscape. Animals live in their own environment whilst man has reached the horizon of the universal, of the global, from which he understands himself. In addition to the surroundings, man has a world, that is, he opens to the totality of the real, to the real as such and to its different modes of being, while animals only live in an environment, enclosed in concrete surroundings, in one part of the Earth without capturing its globality or becoming interested in it; they do not know that the Earth is one of the many celestial bodies because they do not raise their eyes to observe the stars. For example, animals cannot understand the meaning of money, which is a crucial factor in globalisation as it expresses the most abstract universality of the interchangeable. Globalization is also a consequence specific to our mode of being.

This universal sphere, the ideal opening to globalisation, that capacity to place things and matters into the realm of the concept, to ask about the real and understand it as real, is what is usually referred to as *rationality*, which has a tendency to, and lives in, the universal, in the open, and not solely with an instrumental interest or gaze. Economically, it aspires to move in the world as a whole made up of relationships, sources of wealth and trade,

⁵ “Der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend”.

⁶ Morphemes, which are the minimum units of meaning, and phonemes the minimum units of signifiers, that is the letters, signifiers without meaning in themselves, so that with a limited number of phonemes (22 letters or sounds in Spanish), an unlimited number of words and messages can be formed.

but without exploiting the others or destroying the biosphere. Culturally, it is interested in all cultures, evaluating their different features. Legally, it seeks and states the rights of all human beings. Politically, it would aim to some sort of fair union of all nations and cosmopolitanism. I am referring to the rationality that creates the ideal framework, from where it therefore can be criticised the revealed status quo.

But that universality of the concept, that unlimited aspect of its ideality is, at the same time, what it enables wishes to escalate with no desire to accept any limitations and become passions. It also allows man to be the only animal always incomplete and even dissatisfied, and the existence of the inclination to dominate and own, colonise and use power without frontiers, generating injustices, wars and a predatory globalisation; this behaviour has been present throughout the history of humanity and consequently characterises it. The rational capacity may also be used as an instrument for the total affirmation of an individual or group against the rights of others and the so-called instrumental reason has also served to destroy individuals, peoples and even the biosphere, which is the only house accessible to us, at least for now. Globalisation offers in this sense ever more powerful instruments, but any criticism of this can only be based on the defined ideal rational framework. Rationality is not only calculating, objectifying, techno-scientific in its universality, and capable of placing itself at the service of exclusive individual interests, but it is also predominantly moral and legal, practical, recognising and respecting the original free mode of being of the human person, precisely because, in its own universality, it is the understanding and opening to the different modes of being (Rivera de Rosales, 2011, pp. 379-411)⁷.

Conclusion. The individuality of feeling and the universality of the logos are the two extremes, between them are the understanding and human actions, our very existence, movements, and we are unable to exist without either of them. We go from the closeness and individuality of feelings and needs, of family affections, friends or the work environment to the universality of all human rights and of the cosmopolitanism (Stobaeus, 18 63, pp. 671-672)⁸. In addition, due to our finitude, rationality does not only point towards

⁷ I have written extensively on this topic in my article “El ser y los cuatro ámbitos de la acción moral. Un ensayo de ética ontológica” (2011, pp. 379-411).

⁸ Recall the theory of the circles of Hierocles of Alexandria according to the *Anthologium* or *Florilegium* of Stobaeus.

universality but also to necessary means and mediations, framed within a globality where they can acquire rational sense, for example the different levels of government: the city, the country, the nation, the UN. There should not be a contraposition between ‘globalists’ and ‘patriots’, but an articulation of both, with patriotism as an intermediate step to achieve the affirmation of all human beings and a fair world order, a rational ideal from which we are still a long distance away.

Globalisation is, therefore, a process of material realisation of the unlimited horizon, which opens to us the concept and the rationality and which, as a result, expresses and shows the human mode of being. It is not something casual or eventful but rooted in the unlimited ideality of the understanding. Hence, the destiny or the task of the human being today is not to escape from globalisation or try to eliminate or deny it, with everyone becoming enclosed in their own province or nation, but to face it as our last framework of life, that is, to be concerned about finding a fair order for that coexistence, which includes not only human beings but also the welfare of animals and other forms of life, about the biosphere, and as far as possible, about the universe, even though we are just in the beginnings of its exploration.

Material conditions of globalisation

The concept and rationality are the idealities of understanding that make globalisation possible and to some extent inevitable. But that possibility and the final and ideal horizon of rationality will become a reality and reach the common empirical consciousness of men when the material conditions of its objectivation are obtained, because the understanding, the subject, the human being, is not a substance that could exist without a world; previously globalization as well as cosmopolitanism could only be a mere possibility, an idea in the most open minds. Universality has only gradually reached the real consciousness of men, as experience and the new findings and inventions now available allow that the entering into contact with other human groups has been defined and realised. Lived universality, as is the case of globalisation, could not happen without material conditions and real connections; ideality and material realisation are mutually complementary, they mutually implicate in the subjectivity. Understanding is not something from another world, it is not a transcendent entity that could exist without a material world and would not take place if it were not objectivised in some way. Similarly, the opening of understanding to totality, which has been called rationality or logos, would not occur if that connection with a certain totality is not objectivised. Such

objectivation is ultimately known as globalisation, which started with the discovery of America and the trip around the world by Magellan and Elcano. Materially, it is made possible by the connection of everyone with everyone else, by virtue of transport and communication media.

This process has been very gradual prepared and only notably accelerated in the last two centuries. Here we can only outline it as a sort of reminder. With the arrival of stable settlements during the Neolithic, owing to the invention of agriculture and cattle farming, the social and political organisation started to expand, as did the means necessary to enter into continuous contact with other peoples. Since those beginnings, the slow process of globalisation has been spreading like a stain. China was, without a doubt, pioneer in this process but became stagnated when their society enclosed inwards and did not manage to take the decisive material step into modern science and technology, or towards a democratic organization of society.

The first thinkers who open up ideologically to this globalisation were the Stoics (and his predecessor the cynic Diogenes of Sinope), with their cosmopolitan vision based on the Logos that rule everything, the world and man. The city-state and its borders, on which Aristotelian thought was still based, had been left behind and the empire of Philip and Alexander had erased some of the frontiers between the Greeks and 'Barbarians'. The same happened during the five hundred years of the Roman Empire. During the Middle Ages the silk routes and the spice trade opened up paths in that direction and gave rise, through the search for other roads, to the decisive step that was the discovery of America, which was followed by successive explorations and colonisations of the land by Europeans. The two world wars and the creation of the UN in the 20th century made clear to many people that they were living in a comprehensive world.

This globalisation was possible, firstly, through the scientific and technical discoveries which substantially improved the transport of people and products, making it ever faster and safe. In this sense, we find ourselves today in the third revolution. The first, as I have pointed out above, was during the Neolithic, with the invention of the wheel for example, which today continues to be a crucial element for modern transport and machinery. The second was the industrial revolution during the 18th and 19th centuries, which made possible the replacement of manual labour by machinery and mass production; machines also accelerated transport: steamships, trains, cars, aircraft, etc. This in turn gave rise to industrial capitalism. The third revolution has been

technological following the Second World War, advancing from mechanical implements to self-regulating machinery using computer programs, which led to the robotisation of industry, and partly of agriculture and cattle farming⁹. This has revolutionised the means of production making it more efficient and cheaper, even if not always yielding better quality products; there has never had so much wealth in the world (and at the same time so much inequality), for instance, today for the first time, we have the technical possibility and enough material resources to eradicate hunger from the world, which makes it more evident that the nature of this problem is political, cosmopolitan and of global conscience. This has also transformed transport, today causing for example the phenomena of mass tourism (against which already some cities are taking restrictive measures, starting with Venice), and a massive emigration, both political and economic, due to already mentioned increase in information, wealth and inequality at a global level. This is the world that we have to manage.

However, and secondly, the transmission and exchange of information is as important, if not more, than the transport of people and products around the world. There is no doubt that the first significant step in this area, after the advent of language, was the invention of writing, which gave a certain degree of permanence as well as better and safer transmissibility to what was said, becoming something more than fragile oral memory, that is, it gave what was expressed by language some more universality in space and time, because its materiality or medium was less volatile and immediate. The spoken language has little mileage, it is soon forgotten and is not capable of storing a large number of things and knowledge in the memory, whilst writing is a more reliable transmitter and allows a better review and analysis, or progress, of what is being recorded. The great invention that gives the language the capacity for globalisation is writing, which gave rise to the onset of cultural and political development and of history itself.

The next step, also important, albeit minor, was the invention of printing, which made possible the fast reproduction of writing and ideas, thus facilitating their dissemination and making them more accessible. The impact of printing on the transmission of messages was equivalent to the generation

⁹ This will be strongly enhanced by the implementation of 5G, or fifth generation mobile network, which promises greater reliability, almost total connectivity with hardly any latency, almost in real time, which has been called the internet of things given its multiple applications in the electronic manipulation of objects, so that some consider it the fourth industrial revolution.

of assets in industry during the second part of the 18th century; industry was to manufacture what printing was to writing. Thanks to printing, information spread through newspapers, magazines and leaflets, important tools in the globalisation process. Without printing Luther's Reformation would not have taken place, and even less so the Enlightenment movement.

Since the 19th century, the invention of almost instant means of communication based on a speed nearing that of light was a decisive factor in this efficient and fast transmission process. During the decade of the 1830s the telegraph was invented, capable of transmitting written text by cable from a source to a faraway receptor. The telephone could also transmit voice messages using a cable since the 1870s. By the end of that same 19th century the cinema appeared, adding images and real movement to the text (and from 1927 also to the sound), although this used celluloid as its material medium, which needs to be transported. Towards the middle of the 20th century, radio limitlessly multiplied the number of listeners of the telephone, and similarly, television, which offered cinema images without the need of a cable or celluloid and in real time, enabling us to witness the arrival of man on the moon, possibly the first global event, together with the Olympic Games.

But the last revolution, the most decisive and influential because of its instantaneous nature and its infinite ability to produce and reproduce texts, images and sound, transmissible from everyone to everyone, is the Internet and the cellular phone that quickly followed and is linked to it; then the beginning of this century saw the advent of Wi-Fi, Bluetooth and other systems (GPRS, UMTS, etc.), making the connection mobile and wireless. Internet improved its functionality particularly from the 1990s, due to the arrival of the Web or the WWW (World Wide Web), a group of protocols or computer language called HTML (Hyper Text Mark-up Language), to which the massive use of electronic mail is associated, even though its invention was prior to the Internet. These two tools, cellular phones and the Internet, also mutually interactive, (mobile phones are progressively becoming portable computers), are at the verge of conquering the world even though there are still some places with no signal coverage, an issue that will gradually be addressed by means of satellites. It can be said that this technology is still quite primitive because it has only just started, but Internet is already the great space of globalisation, the third major communication and information (and sometimes disinformation and fake news) revolution and explosion after writing and printing, and superior to the latter since it incorporates sound

and movement and is also in real time. It has only just started its route; it will grow exponentially both in content and in technical functionality.

Even more, the internet is profoundly changing ways of working, doing business and trade, as well as the economy. It is the fundamental instrument of the new financial capitalism in which it moves, 70% of the global economy according to estimates, opening the possibility to carry out operations worth millions in seconds and anywhere on the planet, from stock market transactions to money transfers, payments and investments that implies a qualitative leap in such processes and contributes to an expansion previously unknown in the finance economy: with a click, millions are transferred from one place to another, and also to tax havens, thus generating a global finance economy at almost the speed of light.

The internet has enabled the opening of new markets, on-line shopping, companies and institutions. The richest men in the world today work in that environment or with that medium. The internet offers new teaching and research tools, provides instruments for publishing in different places of the planet, for public relations and business meetings¹⁰, for communication between friends or on social media, even to find a partner as well as new ways of democratic participation and debate. On the Internet we can find all manner of information, a vast number of books, journals and newspapers, conferences, classes, news, art, films, shopping, travel, virtual visits to an infinite number of places, etc., progressively everything we may need, often free of charge (what we offer in return is our personal details to advertisers), etc., as well as access to all cultures from around the world. Each connection point is becoming the Aleph dreamed by Borges. This is a tool that places a huge amount of material within our reach, and therefore there is the need to be selective to avoid getting lost in so much information; however, in no way though does it prevent us from thinking and from pondering for ourselves. But as a tool, the Internet is morally neutral, and thus it has also become a powerful means for organised crime, for dictatorships, to control people, spread fake news, or to be used as a means of attack to fight political and trade wars: it is said that we are already facing the first cyber world-war, with theft, espionage and cyber-attacks, between individuals and also between nations.

¹⁰ Not long ago, we saw on television how, during a web-conference, it was possible to see the speaker who was thousands of kilometres away by means of a hologram.

These media, together with the technological revolution already discussed, have made the material process of globalisation possible and inevitable, a process that characterises our historical position and where national barriers are becoming ever more transparent, something that neither the coronavirus pandemic nor illegal emigration will be able to prevent. Instant communication in real time and the acceleration of the transport of people and goods have enabled peoples, cultures, mentalities, ways of life to enter into contact, sometimes in an aggressive manner, others to obtain certain advantages (even commercial ones) from their differences. There is a growing interdependence and communication between all corners of the Earth, and tribes that still have not been involved in this process are very few, all of them in the Amazonian region. Everything is more mobile, permeable and interconnected, for better or for worse, according to its use and organisation and to various intermediate degrees; but this is a fact which we cannot escape except by renouncing our condition, our vocation or human task as finite and rational beings. The greater complexity, towards which life and conscious life is directed (against entropy), tends to accelerate the processes towards a richer and more powerful configuration, as long as it is not destructive because weaker and less creative users have become lost in it.

A consequence of these changes is that historical processes have also accelerated. If the formation of the Earth required a long period of time, the emergence of life on the planet was considerably shorter, and even more so the evolution of man from animals. In the same way, changes in human life were very slow at first but progressively accelerated as man increased his control over the Earth and the population multiplied. By virtue of that technological and computing revolution, man now finds himself in a previously unknown moment of acceleration that has its own pressures. We see such pressures in the crisis confronted by Western democracies, in the face of the financial global capitalism, in the democratic and antidemocratic movements present not only in the Muslim world, in the restructuring of emerging countries, in the displacement of global power towards the Pacific region following the known route of the Sun, in the huge level of immigration, the gradual disappearance of the space that once separated us, as well as the fear of losing their purchasing power felt by the middle and lower classes in rich countries, in the impossibility of an open world war (not sectorial) because the more powerful would also be involved and in danger of being massacred, in the increasing outcry for national and global reform, etc. I believe that the two greatest dangers lie in the progressive ecological degradation of the biosphere

and in the fact that peoples choose more dictatorial political forms in order to feel more protected against the increasing complexity of our globalised world.

Therefore, globalisation becomes an important part of our historical and hermeneutical situation, which confront us with thus far unknown powerful theoretical and practical challenges. One of the tasks of our times is to think about and manage globalisation. The financial crisis of 2008, which started with the collapse of Lehman Brothers, has greatly affected us all; wealthy nations have realised that, with the ease offered by globalisation, many companies have moved to regions where the labour force is cheaper (delocalisation), and much of the population in rich countries find themselves out of work, a fact that also carries a decrease in the Welfare State. As a result, we are now witnessing a movement of anti-globalisation and the withdrawal of rich countries within themselves, of new protective borders, as well as an increased immigration driven by better means of travel and access to information. We have seen this in Trump's America, in Brexit against the European Union, and likewise within Spain, in Catalonia, where people think that the poor part of Spain is robbing them of their wealth and that they would be richer and have better pensions and public services if they became independent, giving them a feeling as a superior society. With the current coronavirus pandemic, it seems that the idea of each nation having to produce the basic elements to cover its needs, including health elements, has been enforced. We will therefore see that there will be oscillatory movements of gradual openings and closings, but the universality of the concept and reason and the growing development of the means of communication and transport will lead us towards an increasingly globalised world.

References

Hegel, F. (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (K. Brinkmann and D. Dahlstrom, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (F. W. von Hermann, Hrsg.). (GA 29/30). Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, M. (2013). *Being and Time* (M. Wrathall, Ed.). UK: Cambridge University Press.

- Rivera de Rosales, J. (2011). El ser y los cuatro ámbitos de la acción moral. Un ensayo de ética ontológica. D. M. Granja Castro y T. Santiago (Eds.), *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos* (pp. 379-411). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rivera de Rosales, J. (2012a). Pensar la historia. Gadamer y la hermenéutica. *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer* (pp. 273-290). Madrid: Dykinson.
- Rivera de Rosales, J. (2012b). Pensare la storia. Gadamer e l'ermeneutica. *Tempo e praxis. Saggi su Gadamer* (pp. 93-121). Rome: Aracne.
- Stobaeus, J. (1838). *Anthologium or Florilegium of Stobaeus. Ioannis Stobaei Florilegium: ad optimorum librorum, 2*. Lipsiae: Sumptibus et Typis Caroli Tauchnitii. <https://hdl.handle.net/2027/ucm.5324383109>

Epistemología histórica *cum* relativismo epistémico¹

Historical Epistemology with Epistemic Relativism

Alberto Fragio Gistau²

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, México

Recepción: 15 de enero del 2021

Evaluación: 17 de febrero del 2021

Aceptación: 15 de marzo del 2021

¹ Este artículo ha sido posible gracias al proyecto de investigación “Historia de la economía ecológica y teoría del capital natural” (Referencia 286529, 2018-2021), financiado por el programa de ciencia básica Conacyt/SEP del Gobierno de México. Me gustaría, asimismo, expresar mi más sincero agradecimiento a los participantes del *Seminario permanente en teoría de la historia*, por la oportunidad que me dieron de discutir algunas de las ideas contenidas en este trabajo.

² Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia (España). Diploma de Estudios Avanzados por Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid (España), y Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (España). Diploma di Studi Superiori in Scienze della Cultura per la Scuola Internazionale di Alti Studi di Modena (Italia). Estancias posdoctorales en la Chair for Science Studies del Instituto de Tecnología de Zürich (Eidgenössische Technische Hochschule –ETH Zürich), en el Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung der Universität zu Lübeck (Alemania), y en el Deutsches Literaturarchiv Marbach (Alemania).
Correo electrónico: afragio@cua.uam.mx

Resumen

En este artículo abordo las implicaciones de la epistemología histórica de los estilos de razonamiento científico para realizar un análisis de las quiebras comunicativas. Para ello me serviré del famoso debate entre Popper y Kuhn con motivo de un simposio celebrado en Londres en 1965. Popper observó en el Kuhn temprano de los paradigmas y la incommensurabilidad, una instancia de lo que él llamaba el ‘mito del marco’ (*the myth of the framework*), es decir, la creencia en la imposibilidad de que un investigador salga por un momento del marco de conceptos y principios dentro del cual está trabajando, y compararlo con otro marco en competencia. Argumento que el motivo del ‘mito del marco’ puede ayudar a clarificar algunos supuestos básicos de la epistemología histórica de los estilos de razonamiento científico, así como su relevancia para una teoría de la comunicación. A este respecto, mi tesis básica sostendrá que la explicación epistemológica de las quiebras comunicativas asume una concepción relativista de estilos de razonamiento con marco, mientras que las taxonomías de estilos presuponen una concepción trascendental de los estilos de razonamiento sin marco.

Palabras clave: estilos de razonamiento científico, desacuerdo, quiebra comunicativa, relativismo epistémico, pluralismo.

Abstract

This paper analyzes the communication breakdowns from the point of view of the historical epistemology of the styles of scientific reasoning. In order to clarify this issue, I will pay attention to the famous debate between Popper and Kuhn on the occasion of a symposium held in London in 1965. Popper considered Kuhn’s paradigms and incommensurability as an instance of what he called “the myth of the framework”, that is to say, the belief on the impossibility for a researcher to think outside of the framework of concepts and principles within which he is working, and compare it with another competing framework. I argue that the “myth of the framework” may help to further clarify some basic assumptions of the historical epistemology of the styles of scientific reasoning, as well as its relevance to a theory of communication. In this regard, my claim is that the epistemological explanation of the communicative breakdowns assumes a relativistic conception of styles of reasoning with framework, whereas the taxonomies of styles presuppose a transcendental conception of styles of reasoning without framework.

Keywords: styles of scientific reasoning, disagreement, communicative breakdowns, epistemic relativism, pluralism.

Introducción

“The film ends with (...) maybe the greatest final freeze-frame ever”
(Mike D’Angelo, “The Man Who Viewed Too Much”, 1997).

Los inicios de la epistemología histórica contemporánea caben ser fechados en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI. Esta orientación se caracteriza por su énfasis en la historicidad de nuestros grandes referentes epistemológicos como la ‘objetividad’, la ‘demostración’ o la ‘explicación’ (Chandler, 1994; Daston, 2000 y 2007). Asimismo, establece que la historia de la ciencia no tiene que ver tanto con la evolución de diversos planteamientos teóricos en torno a objetos científicos inmutables como con la variabilidad temporal y local de las entidades que articulan el conocimiento y la práctica científica. En algunas de sus versiones, la epistemología histórica se ha organizado a partir del concepto de “estilo de razonamiento científico”, propuesto inicialmente en la célebre obra de Ludwig Fleck *La génesis y el desarrollo de un hecho científico* (1935), y con posterioridad en el trabajo enciclopédico de Alistair Crombie, *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition* (1994). Esta metodología historiográfica, en la que se han destacado diversos autores como Ian Hacking (1982; 2002; 2012; 2015) o Arnold Davidson (1996; 2001), terminó en una concepción de los estilos de razonamiento centrada en el análisis de los aspectos diferenciales en la producción del conocimiento científico.

Desde el punto de vista de la epistemología histórica de los estilos de razonamiento científico, la validación del conocimiento es dependiente de los diversos estilos. Justo por ello, de este enfoque historiográfico se desprende una teoría de la comunicación científica, en lo que podría llamarse la “epistemología histórica del desacuerdo”. En este sentido, los estilos de razonamiento permiten tematizar las dificultades comunicativas en el ámbito de la ciencia: se comunica bien al interior de un cierto estilo, y mal entre estilos diferentes (Lovejoy, 2018; Peine, 2011). Pese a que los principales autores de la epistemología histórica de los estilos de razonamiento científico, como Ian Hacking o Arnold Davidson, se han mostrado renuentes a ser considerados relativistas (Kusch, 2011; Sciortino, 2016), lo cierto es que a partir de sus planteamientos cabe establecer una explicación de las quiebras comunicativas basada en una modalidad de relativismo epistémico y de pluralismo³. A esta

³ Ulteriores detalles sobre el pluralismo en Hasok Chang “Relativism, Perspectivism and Pluralism”, pueden verse en Kusch (2020, pp. 398-406), Chang (2012). Son de especial interés sus definiciones del pluralismo descriptivo, normativo, tolerante e interactivo.

explicación epistemológica la denominaré la “epistemología histórica de la quiebra comunicativa”.

Kinzel y Kusch se han referido a una amplia literatura especializada que relaciona el relativismo con el desacuerdo (2018). No obstante, la sencillez y radicalidad de la epistemología histórica del desacuerdo –se comunica bien cuando se comparte el estilo de razonamiento, se quiebra la comunicación cuando no existe un estilo de razonamiento en común– justifica, en mi opinión, un examen específico de esta propuesta.

Debido a su orientación historicista, la epistemología histórica del desacuerdo no presenta –al menos en principio– los problemas asociados a un exceso de idealización propios de la epistemología analítica del desacuerdo (p. 41) ni tiene por qué limitarse a una concepción enunciativista del conocimiento. Sin embargo, cabe advertir las limitaciones de una explicación netamente epistemológica de las quiebras comunicativas, que tiende a pasar por alto la presencia de otros factores de tipo político, cultural, social o institucional, e incluso presenta el serio inconveniente de asumir una artificiosa separación entre historia interna e historia externa. Pese a todo ello, considero que la epistemología histórica del desacuerdo es merecedora de ser tomada en consideración en tanto propuesta diferenciada (pp. 41-42)⁴.

Kusch nos ha recordado que el relativismo epistémico no debe ser entendido como una posición única, sino como un espectro de posiciones (2016; 2019, p. 338). De este modo, cabe pensar la epistemología histórica del desacuerdo como un tipo específico de postura relativista. A partir de una vasta literatura, Kusch ha tratado de definir las características generales del espectro relativista en lo que ha dado en llamar “el modelo estándar del relativismo (epistémico)” (2020, pp. 3-6). Siguiendo este modelo cabría identificar el relativismo propio de la epistemología histórica de los estilos de razonamiento científico a partir de por lo menos los siguientes rasgos:

1. Pluralismo: existe una multiplicidad de estilos de razonamiento científico.
2. Autovalidación, autovindicación y autocorrección: cada estilo de razonamiento científico se valida a sí mismo y defiende como adecuados

⁴ O en todo caso complementaria respecto a los análisis de controversias de la sociología del conocimiento científico.

sus propios criterios de evaluación. Además, puede incorporar cambios y autocorregirse (Kusch, 2011, p. 484)⁵.

3. No absolutismo: ninguno de los estilos de razonamiento científico es absolutamente correcto.
4. Dependencia epistémica: los enunciados son justificados en relación con un cierto estilo de razonamiento, en virtud del cual resultan inteligibles y adquieren el estatus de conocimiento científico verdadero.
5. Conflicto e inconmensurabilidad: algunos de los estilos de razonamiento científico pueden entrar en conflicto entre sí, y los enunciados justificados en relación con un estilo de razonamiento pueden no serlo respecto a otro estilo, en el cual resultan ininteligibles.
6. Simetría: no es posible jerarquizar los distintos estilos de razonamiento, dado que los criterios de evaluación de un cierto estilo no son aplicables a otro estilo⁶.
7. Desacuerdo sin responsables: puede haber contradicciones genuinas entre distintos estilos de razonamiento, lo cual no va en menoscabo de la credibilidad de los estilos en conflicto ni cabe atribuir responsabilidad en el desacuerdo.
8. Contingencia: el que una comunidad científica particular adopte un cierto estilo de razonamiento es contingente. Aquello que la comunidad científica ha podido considerar evidente puede dejar de serlo. Al mismo tiempo, tomar conciencia de la contingencia del estilo de razonamiento puede socavar su fuerza de convicción.
9. Tolerancia: se suele tolerar la presencia de otros estilos de razonamiento distintos del propio.

Así las cosas, la epistemología histórica del desacuerdo podría ser caracterizada por esta modalidad de relativismo epistémico y de pluralismo, que al mismo tiempo conforma una suerte de *explanans* de las quiebras comunicativas en el ámbito científico.

Esta explicación epistemológica de las quiebras comunicativas contrasta, sin embargo, con los sucesivos intentos de elaborar una taxonomía de estilos

⁵ De acuerdo con Hacking: “styles of reasoning are ‘self-authenticating’: we become convinced that a style gets at the truth only by using that very style itself”, así como fue citado por Kusch.

⁶ El lector interesado encontrará una crítica a la noción de simetría en relación con el pluralismo y el perspectivismo en Chang (2020, pp. 398-406).

de razonamiento científico en los que se adopta, más bien, un punto de vista trascendental (Crombie, 1994; Davidson, 2001; Hacking, 2002). En este sentido, asumir un relativismo epistémico implícito y al mismo tiempo elaborar taxonomías de estilos genera una contradicción performativa, en tanto estos últimos serían “transparentes” en un análisis metacrítico o metarreflexivo, orientado a identificar las características que definen y singularizan cada uno de los estilos de razonamiento.

En última instancia, el análisis metacrítico propio de las taxonomías de estilos de razonamiento se basa en lo que Ronald Giere llamó “hechos trascendentales perspectivos” (2016, pp. 137-138; Blumenberg, 2011). Este tipo de análisis involucra meta-evidencias con las que se pueden comparar los rasgos diferenciales de cada estilo en relación con una cierta propuesta de clasificación⁷. Cabe identificar así una llamativa ambivalencia de la epistemología histórica de los estilos de razonamiento científico: mientras que la epistemología histórica del desacuerdo asume una versión de relativismo epistémico y de pluralismo como *explanans* de las quiebras comunicativas, las distintas elaboraciones de taxonomías de estilos adoptan un punto de vista trascendental, unitario y metacrítico.

Con el fin de clarificar esta ambivalencia de la epistemología histórica de los estilos de razonamiento científico, considero relevante evocar el famoso debate entre Popper y Kuhn con motivo de un simposio celebrado en Londres en 1965. Popper vio en el Kuhn temprano de los paradigmas y la inconmensurabilidad una instancia de lo que él llamaba el ‘mito del marco’, es decir, “la creencia en la imposibilidad para un investigador de salirse por un momento del marco de conceptos y principios dentro del cual está trabajando, y compararlo con otro marco en competencia” (Moulines, 2015, pp. 106-107). A su juicio, era ésta una creencia errónea y peligrosa que no sólo dificultaba el diálogo constructivo, sino que entorpecía el desarrollo de la ciencia como una empresa crítica y racional.

El mito del marco

El simposio de Londres de 1965, organizado por Imre Lakatos y Alan Musgrave, suele ser considerado un momento cumbre en la historia y filosofía de la ciencia. En él se dieron cita algunos de los filósofos e historiadores más importantes de la época, reunidos con el propósito de discutir el entonces

⁷ Tomo la expresión de Steven Hales (2014, p. 82).

reciente libro de Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* (1962). Las contribuciones a este evento se publicaron en 1970 bajo el título *Criticism and the Growth of Knowledge*. En este contexto se produjo el célebre debate entre Popper y Kuhn, que ha sido expuesto y comentado en numerosas ocasiones (Worrall, 2003; López y Domingo, 2003) e incluso fue tratado de manera monográfica en el controvertido libro de Steve Fuller, *Kuhn vs Popper. The Struggle for the Soul of Science* (2004, pp. 38-39)⁸. A la luz de la filosofía contemporánea de la ciencia, esta famosa controversia entre Popper y Kuhn puede antojarse un tanto anticuada⁹. Sin embargo, ofrece a mi juicio elementos relevantes para analizar la epistemología histórica de las quiebras comunicativas, en particular en relación con el ‘mito del marco’¹⁰. Con este mito, Popper defendió la tesis opuesta a la inconmensurabilidad kuhniana (Gattei, 2008, pp. 52-53)¹¹. En su opinión, siempre es posible una discusión crítica, así como la comparación entre distintos marcos intelectuales. En consecuencia, las quiebras comunicativas en el ámbito de la ciencia no debían ser consideradas como el resultado de asunciones no compartidas e inconmensurables, sino como la falta de una genuina voluntad de superarlas y de un verdadero espíritu crítico. Popper, al considerarse a sí mismo un “racionalista crítico”, partidario de una concepción universalista de la ciencia basada en reglas de obligado cumplimiento, veía en la obra del joven Kuhn el modelo de irracionalismo y de relativismo canónico a combatir. Si los científicos están irremediamente cautivos en un marco y los marcos son inconmensurables entre sí, entonces no es posible evaluar los méritos

⁸ En estos términos resumía Fuller el fondo del debate: “Popper promoted a version of this strategy in his attack on the ‘myth of the framework’, the Kuhnian idea that the presence of incommensurable theories rendered any explicit normative comparison so difficult that one simply had to wait for history to take its course, as individuals come to adopt one or another theory for their own reasons. In contrast, Popper argued that if the incommensurable theories are truly scientific, they aspire to universality, which means that there will be cases that they have yet to explain or predict. These cases may then serve as relatively neutral ground for designing a crucial experiment to decide amongst the theories” (2004, pp. 38-39).

⁹ Por de pronto, cabe notar que detrás de la formulación del ‘mito del marco’ hay una comprensión dialógica de la ciencia, amparada en una concepción enunciativista del conocimiento científico, en la que el lenguaje de la ciencia posee una preeminencia epistemológica y no, por ejemplo, la producción de modelos o de culturas epistémicas.

¹⁰ Quizá no sea ocioso indicar el uso naif que Popper hace de la noción de ‘mito’. Quien esté familiarizado con los trabajos de la antropología histórica o haya leído libros como *Trabajo sobre el mito* de Blumenberg (2003) difícilmente podrá compartir estos usos un tanto frívolos y despectivos del término ‘mito’.

¹¹ Ulteriores detalles sobre la inconmensurabilidad y el problema de la comunicación en el importante libro de Xinli Wang, *Incommensurability and Cross-Language Communication* (2016).

y deméritos de los marcos competidores, y el paso de uno a otro no puede sino provenir de una decisión arbitraria: “al no haber criterios comunes para evaluar los distintos marcos, cada científico puede seguir adhiriéndose a la verdad relativa de su marco, pase lo que pase, si así le place” (Moulines, 2015, pp. 106-107)¹².

Sin entrar en los pormenores del debate¹³, y en relación con el argumento específico que nos ocupa, cabe resumir las críticas de Popper a Kuhn en los siguientes puntos:

1. Discusión racional con marco en común. Para Kuhn, la racionalidad de la ciencia requiere la aceptación de un marco en común, el cual incluye un conjunto de asunciones y un lenguaje compartido. Popper está de acuerdo en que “la ciencia normal presupone una estructura organizada de asunciones, necesaria para que la comunidad científica pueda discutir su trabajo de manera racional” (Popper, 1970, p. 51)¹⁴. Sin embargo, Kuhn se equivoca al considerar que los científicos están “lógicamente forzados a aceptar un marco, en tanto la discusión racional entre distintos marcos no es posible” (p. 57)¹⁵.
2. Quiebra comunicativa. Popper atribuye a Kuhn una “teoría de la comunicación racional” basada en un único marco: el paradigma hegemónico en tiempos de ciencia normal. En cambio, durante los períodos de ciencia extraordinaria, la “comunicación entre científicos quedaría rota debido a la ausencia de una teoría dominante” (p. 55). En opinión de Popper, la historia de la ciencia desmiente esta concepción porque incluso desde la antigüedad las discusiones entre teorías en competencia han sido constantes y provechosas.
3. Discusiones fructíferas. Kuhn convierte una dificultad comunicativa en una imposibilidad. Si bien cabe reconocer serios apuros a la hora de mantener una discusión con personas provistas de marcos distintos al propio, estas discusiones suelen ser –cuando lo son– muy fructíferas.

¹² Moulines critica la visión de algunos comentaristas que consideran que el origen del debate estriba en una divergencia sobre si la filosofía de la ciencia debe ser normativa (Popper) o si debe ser descriptiva (Kuhn).

¹³ Para una discusión más amplia del debate remito a Worrall (2003, pp. 65-100).

¹⁴ Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones de fuentes inglesas son mías.

¹⁵ Énfasis en el pasaje original.

El choque entre culturas ha estimulado algunas de las más grandes revoluciones intelectuales (pp. 56-67).

4. Intraducibilidad. Es un dogma peligroso creer que los distintos marcos son mutuamente intraducibles. Por el contrario, siempre es posible la comparación y la discusión crítica entre diferentes marcos en competencia (pp. 56-57).
5. Variabilidad de marco. En lugar de un único marco dominante durante extensos períodos temporales, como cree Kuhn, Popper sostiene que la ciencia está normalmente caracterizada por la crítica y la formulación de audaces conjeturas con las que, en última instancia, se hace avanzar el conocimiento (p. 55).

En resumen, el ‘mito del marco’ y su deriva relativista conllevaría perder justo aquello que hace que la ciencia sea ciencia: su *ethos* crítico. Traicionar este *ethos* convierte a la ciencia en una empresa irracional, en mala ciencia. “En mi opinión –añade Popper–, el ‘científico normal’, tal como Kuhn lo describe, es una persona a la que habría que compadecer (...) Se le ha enseñado mal. Se le ha enseñado con un espíritu dogmático: ha sido víctima de un adoctrinamiento” (pp. 52-53)¹⁶. Kuhn, en suma, estaría fatalmente inmerso en “la lógica del relativismo histórico” (p. 55)¹⁷. Por su parte, podemos resumir las críticas de Kuhn a Popper en los siguientes términos:

1. Ciencia normal y ciencia extraordinaria. Popper tiende a caracterizar la entera empresa científica de un modo que en realidad sólo es aplicable a sus fases revolucionarias. Confunde la ciencia normal, que le parece dogmática y mala, con la ciencia revolucionaria, que estima crítica y buena. Sin embargo, no es correcto transferir las características de la ciencia practicada en su fase de excepcionalidad a su fase de normalidad (Kuhn, 1970a, p. 6).
2. Revolución como cambio de marco. Las revoluciones científicas son tales precisamente porque involucran el rechazo y sustitución de un cierto marco, o al menos de algunas de sus partes más importantes (Kuhn, 1970b, p. 242).

¹⁶ Hago uso, con modificaciones, de la traducción del pasaje en Moulines (2015, pp. 105-106). Cita original: “In my view the ‘normal’ scientist, as Kuhn describes him, is a person one ought to be sorry for (...) The ‘normal’ scientist, as described by Kuhn, has been badly taught. He has been taught in a dogmatic spirit: he is a victim of indoctrination” (Popper, 1970, pp. 52-53).

¹⁷ El énfasis es de Popper.

3. Evaluación. Si pudiéramos salir de nuestro marco en cualquier momento – como cree Popper– e instalarnos en otro marco mejor y más amplio, para luego volver a salir de él a voluntad, entonces no debería haber problema alguno en adentrarnos libremente en un marco ajeno a fin de evaluarlo, lo cual ciertamente no parece ser el caso. Por el contrario, sucede que los marcos se “agarran en la mente” (“*their grid on the mind*”) y no es tan fácil romperlos. Para poder romperlos, antes “deben ser vividos y explorados” (p. 242).
4. Marcos prescindibles. Un marco no puede ser al mismo tiempo esencial para la investigación científica y prescindible (p. 242).
5. Argumento del segundo idioma. No se trataría tanto de que diferentes marcos sean mutuamente intraducibles. Más bien, la relación entre ellos se asemeja a las dificultades de aprender un segundo idioma, que son distintas y mucho más complejas que las de hacer una traducción (p. 267).
6. Comunicación parcial. Más que una quiebra comunicativa total entre distintos marcos, Kuhn cree reconocer una comunicación incompleta o parcial entre puntos de vista inconmensurables. En su opinión, el propio volumen editado por Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, es un buen ejemplo de comunicación parcial (pp. 231-232).

Podríamos resumir la perspectiva del joven Kuhn en relación con la crítica popperiana del ‘mito del marco’ con el conocido chiste apócrifo de Groucho Marx: “Estos son mis principios, pero si no les gustan (...) tengo otros”¹⁸.

El mito del marco revisitado

Hasta donde me es conocido, Kuhn no volvió a ocuparse del ‘mito del marco’. Popper, en cambio, abordó de nuevo este asunto en su contribución a un libro editado por Edward Freeman (Popper, 1976, pp. 23-38), así como en un pequeño ensayo compilado en el póstumo *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality* (1994). Allí se refirió brevemente a su polémica con Kuhn. En una nota al pie apostrofaba:

(...) el fenómeno de la ciencia normal fue descubierto, pero no criticado, por Thomas S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Kuhn, creo, se equivoca al pensar que la ciencia ‘normal’ no sólo es normal hoy,

¹⁸ “Those are my principles, and if you don’t like them (...) well I have others”.

sino que siempre lo ha sido. Por el contrario, en el pasado –hasta 1939– la ciencia casi siempre fue crítica o “extraordinaria”. No había ‘rutina’ científica alguna (...) (Popper, 1994, p. 76).

Cabe interpretar este ensayo póstumo de Popper como un intento de generalizar sus tesis defendidas en la polémica de 1965 con Kuhn, bajo la misma idea de que el relativismo se ampara en el ‘mito del marco’. Para esta doctrina, sostiene Popper, “la verdad es relativa a nuestro trasfondo intelectual, que se supone determina de algún modo el marco dentro del cual estamos en condiciones de pensar, de tal manera que la verdad puede cambiar de un marco a otro” (p. 33). En particular, Popper trata de atacar la creencia en “la imposibilidad de una comprensión mutua entre diferentes culturas, generaciones o periodos históricos, incluso al interior de la ciencia, aunque se trate de la física” (p. 33).

Destaco a continuación algunos de los puntos centrales de la argumentación de Popper:

1. Definición de marco: Popper entiende el marco como “un conjunto de presupuestos básicos o principios fundamentales, es decir, un marco intelectual” (p. 35).
2. Definición del ‘mito del marco’: El ‘mito del marco’ consiste en la creencia de que “una discusión racional y fructífera es imposible a menos que los participantes compartan un marco común de asunciones básicas, o bien se hayan puesto de acuerdo en tal marco con el propósito de mantener la discusión” (pp. 34-35). En consecuencia, el ‘mito del marco’ considera que las quiebras comunicativas se deben al hecho de no compartir un mismo conjunto de presupuestos.
3. Principio de confrontación: Mientras que las discusiones con un marco compartido acostumbran a ser aburridas y estériles, las discusiones que involucran marcos distintos suelen ser interesantes y provechosas, sobre todo si se produce “el choque o confrontación entre marcos diferentes” (p. 38). De hecho, para que el conocimiento aumente se precisa de la existencia del desacuerdo. La crítica y la discusión son necesarias para el progreso del conocimiento. La ortodoxia, en cambio, es su muerte.
4. Psicologismo: Pese a que el ‘mito del marco’ contiene un núcleo de verdad, en realidad no se trata tanto de un principio lógico como de un “enunciado vicioso” (“*a vicious statement*”) (p. 35). El ‘mito del marco’ resulta del

desengaño subsiguiente al optimismo excesivo sobre el poder de la razón o a una expectativa defraudada sobre los resultados esperados de una discusión (p. 44).

5. Traducción: “La toma de conciencia de las dificultades propias de la traducción entre diferentes lenguajes ha contribuido al mito del marco” (p. 49).
6. Transcendencia crítica. Contra “los adictos a la multiplicidad de marcos” (*the addicts of the various frameworks*), Popper propone “el ideal de autoliberación de la prisión de una cierta teoría” (p. 53), puesto que “(...) el pensamiento crítico puede impugnar y trascender un marco” (p. 59)¹⁹.
7. Independencia epistémica. Es posible evaluar el mérito y el valor de verdad de una teoría sin remitirla a un marco específico. La discusión racional es viable incluso si los marcos son cambiantes (p. 54)²⁰.

En este nuevo abordaje del ‘mito del marco’, Popper abogaba por una suerte de ética dialógica en la que los interlocutores debían renunciar a querer ganar el debate a toda costa. La más leve clarificación del problema objeto de discusión constituye ya, en su opinión, una gran éxito comunicativo. La mayor ganancia, sin embargo, se consigue cuando se logra quebrar un marco cerrado, y uno queda libre de la “prisión del momento” (p. 53)²¹. El ‘mito del marco’, por decirlo esta vez con la terminología de Bachelard, es simplemente un “obstáculo epistemológico”.

Sin entrar a valorar quién ganó –o quién quiso ganar– este famoso debate, propongo que la epistemología histórica de las quiebras comunicativas presupone la aceptación del ‘mito del marco’, mientras que las taxonomías de estilos implican su rechazo. La ambivalencia de la epistemología histórica de los estilos de razonamiento científico surge al asumir una concepción relativista de los estilos de razonamiento con marco cuando se trata de dar cuenta de las quiebras comunicativas, pero una concepción transcendental de los estilos de razonamiento sin marco en el momento de elaborar las clasificaciones de estilos. En el primer caso se asume un pluralismo epistémico con marco, mientras que en el segundo se presupone un pluralismo epistémico sin marco.

¹⁹ “(...) Critical thought can challenge and transcend a framework”. A notar que esta transcendencia crítica es asumida en la fijación de una taxonomía de estilos de razonamiento.

²⁰ Algunos pioneros de este punto de vista piensan incluso que podemos hablar de la verdad solamente en relación a un marco; sin un marco esto no es siquiera posible de ser pensado para ponerse de acuerdo acerca de lo que constituye un ‘logro’ en una teoría.

²¹ Concepto de auto-liberación, de rebasamiento de una “prisión del momento”.

Siguiendo a Siegel, cabría caracterizar la tesis de la dependencia epistémica como un “relativismo de marco” (“*framework relativism*”) (1987, p. 32). Este relativismo de marco sería la explicación epistemológica última y más profunda de la quiebra comunicativa entre diversos estilos de razonamiento científico, en la medida en que la validación del conocimiento se produce en un estilo de razonamiento con marco. Así, el relativismo de marco involucra fenómenos de inconmensurabilidad, en tanto las diferencias fundamentales entre estilos impiden una identificación y comparación del contenido cognitivo respectivo, dado que los enunciados que lo expresan carecen de sentido fuera del estilo de razonamiento en el que se inscriben. Es esta la manera en que la epistemología histórica del desacuerdo ofrece una explicación epistemológica plausible de las quiebras comunicativas.

Sin embargo, la elaboración de taxonomías de estilos presupone que éstos son perfectamente accesibles a un análisis metacrítico o metarreflexivo, y en consecuencia prescinden del relativismo de marco en beneficio de lo que podríamos llamar un ‘transcendentalismo perspectivo’. De este modo, las clasificaciones de estilos se harían desde una suerte de meta-estilo transcendental de razonamiento sin marco, en una problemática que Kusch ha tematizado como la falta de reflexividad de la epistemología histórica (Kusch, 2010; 2011)²². La fijación de una taxonomía presupone que podemos identificar las características de los distintos estilos, y a partir de ahí establecer una metateoría sobre los distintos modos de razonar y validar el conocimiento científico. Si realmente hubiera fenómenos de inconmensurabilidad fuerte ni siquiera estaríamos en condiciones de aprehender las características

²² Cabe considerar el libro de Lorraine Daston y Peter Galison, *Objectivity* (2007), como una aportación a la epistemología histórica de la objetividad científica, basada en la historia de cinco estilos de objetividad científica o estilos epistémicos (*‘Truth to nature’*, *‘objetividad mecánica’*, *‘objetividad estructural’*, *‘juicio adiestrado’* y *‘presentificación’*). De hecho, el libro de Daston y Galison conlleva muchas de las características historiográficas de los estilos de razonamiento, como el pluralismo, el carácter comparado o la escala de la narración. Según Kusch, los autores tratan “*to historize both scientific epistemic virtues and the frameworks for investigating these virtues*” Kusch (2009, p. 129), sin embargo, incurren en un problema de reflexividad: “*which of their five epistemic virtues most guides their own efforts?*” (p. 129). Vale la pena notar, además, que *Objectivity* tampoco asume el ‘mito del marco’, en la medida en que compara diferentes tipos de objetividad y no apela a fenómenos de inconmensurabilidad. Sobre este particular es ilustrativa la siguiente cita: “*Nor need the psychological be opposed to the collective, except within a framework that assumes that the psychological is ipso facto individual and therefore in contradistinction to the sociological. It is precisely the ineluctability of this framework that our book questions by intertwining epistemology and ethos –and by insisting that epistemic fear can be simultaneously reasonable, psychological, and collective.*” (Daston and Galison, 2008, p. 671).

preeminentes de otros estilos, porque estaríamos encerrados en el marco de un estilo particular.

En conclusión, la epistemología histórica de los estilos de razonamiento transita sin solución de continuidad entre una perspectiva relativista de los estilos con marco y una perspectiva trascendental de los estilos sin marco. Mientras que la epistemología histórica de la quiebra comunicativa puede ser considerada como una instancia del ‘mito del marco’, las taxonomías de estilos practican su impugnación.

Referencias

- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Chandler, J.; Davidson, A. and Harootunian, H. (Eds.). (1994). *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chang, H. (2012). *Is Water H₂O? Evidence, Realism and Pluralism*. Dordrecht: Springer.
- Chang, H. (2020). Relativism, Perspectivism and Pluralism. M. Kusch (Ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism* (pp. 398-406). London / New York: Routledge.
- Crombie, A. (1994). *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition: The History of Argument and Explanation*. London: Duckworth.
- Daston, L. (Ed.). (2000). *Biographies of Scientific Objects*. Chicago: University of Chicago Press.
- Daston, L. and Galison, P. (2007). *Objectivity*. New York: Zone Books.
- Daston, L. and Galison, P. (2008). Objectivity and its Critics. *Victorian Studies*, 50 (4), pp. 666-677. <https://www.jstor.org/stable/40060410>
- Davidson, A. (1996). Styles of Reasoning, Conceptual History, and the Emergence of Psychiatry. P. Galison and D. J. Stump (Eds.), *The Disunity of Science* (pp. 75-100). Stanford: Stanford University Press.

- Davidson, A. (2001). *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davidson, A. (2004). *La aparición de la sexualidad* (J. López Guix, Trad.). Barcelona: Alpha Decay.
- Fleck, L. (1986). *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo del pensamiento*. Madrid: Alianza.
- Fuller, S. (2004). *Kuhn vs Popper. The Struggle for the Soul of Science*. New York: Columbia University Press.
- Gattei, S. (2008). *Thomas Kuhn's 'Linguistic Turn' and the Legacy of Logical Empiricism: Incommensurability, Rationality and the Search for Truth*. Aldershot: Ashgate.
- Giere, R. (2016). Feyerabend's Perspectivism. *Studies in History and Philosophy of Science*, 57 (1), pp. 137-141. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2015.11.008>
- Hacking, I. (1982). Language, Truth and Reason. M. Hollis and S. Lukes (Eds.), *Rationality and Relativism* (pp. 49-66). Cambridge Mass.: MIT Press.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Hacking, I. (2012). Language, Truth and Reason' 30 Years Later. *Studies in History and Philosophy of Science*, 43 (4), pp. 599-609. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2012.07.002>
- Hacking, I. (2015). Probable Reasoning and Its Novelties. T. Arabatzis; J. Renn and A. Simoes (Eds.), *Relocating the History of Science. Essays in Honor of Kostas Gavroglu* (pp. 177-192). Cham: Springer.
- Hales, S. (2014). Motivations for Relativism as a Solution to Disagreements. *Philosophy*, 89(1), pp. 63-82. <https://doi.org/10.1017/S003181911300051X>
- Kinzel, K. and Kusch, M. (2018). De-idealizing Disagreement, Rethinking Relativism. *International Journal of Philosophical Studies*, 26 (1), pp. 40-71. <https://doi.org/10.1080/09672559.2017.1411011>

- Kuhn, T. (1970a). Logic of Discovery or Psychology of Research? I. Lakatos and A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge. Series: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*. (pp. 2-24). London: Cambridge University Press.
- Kuhn, T. (1970b). Reflections on my Critics. I. Lakatos and A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge. Series: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science* (pp. 231-278). London: Cambridge University Press.
- Kusch, M. (2009). Objectivity and Historiography. *Isis*, 100 (1), pp. 127-131. <https://doi.org/10.1086/597564>
- Kusch, M. (2010). Hacking's Historical Epistemology: A Critique of Styles of Reasoning. *Studies in History and Philosophy of Science*, 41 (2), pp. 158-173. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2010.03.007>
- Kusch, M. (2011). Reflexivity, Relativism, Microhistory: Three Desiderata for Historical Epistemologies. *Erkenntnis*, 75, pp. 483-494. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10670-011-9336-5>
- Kusch, M. (2016). Relativism in Feyerabend's Later Writings. *Studies in History and Philosophy of Science*, 57 (1), pp. 106-113. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2015.11.010>
- Kusch, M. (2019). Epistemischer Relativismus. M. Grajner and G. Melchior (Eds.), *Handbuch Erkenntnistheorie* (pp. 338-346). Stuttgart: Metzler.
- Kusch, M. (2020). Relativism in Feyerabend's Later Writings. M. Kusch (Ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism* (pp. 3-6). London / New York: Routledge.
- López, S. y Domingo, A. (Eds.). (2003). *Popper y Kuhn: Ecos de un debate*. Barcelona: Montesinos.
- Lovejoy, K. (2018). *A.C. Pigou and the 'Marshallian' Thought Style. A Study in the Philosophy and Mathematics Underlying Cambridge Economics*. Cham: Palgrave.
- Moulines, U. (2015). *Popper y Kuhn: dos gigantes de la filosofía de la ciencia del siglo XX*. Barcelona: Bonal letra Alcompas.

- Peine, A. (2011). Challenging Incommensurability: What We Can Learn from Ludwik Fleck for the Analysis of Configurational Innovation. *Minerva*, 49 (4), pp. 489-508. <https://www.jstor.org/stable/43548632>
- Popper, K. (1970). Normal Science and its Dangers. I. Lakatos and A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science 1965*, 4 (pp. 51-58). London: Cambridge University Press.
- Popper, K. (1976). The Myth of the Framework. E. Freeman (Ed.), *The Abdication of Philosophy. Philosophy and the Public Good: Essays in Honor of Paul Arthur Schilpp*. LaSalle: Open Court.
- Popper, K. (1994) *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality*. London / New York: Routledge.
- Sciortino, L. (2016). Styles of Reasoning, Forms of Life, and Relativism. *International Studies in the Philosophy of Science*, 30 (2), pp. 165-184. <https://doi.org/10.1080/02698595.2016.1265868>
- Siegel, H. (1987). *Relativism Refuted. A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*. Dordrecht: Springer.
- Wang, X. (2016). *Incommensurability and Cross-Language Communication*. London / New York: Routledge.
- Worrall, J. (2003). Normal Science and Dogmatism, Paradigms and Progress: Kuhn ‘versus’ Popper and Lakatos. T. Nickles (Ed.), *Thomas Kuhn* (pp. 65-100). Cambridge: Cambridge University Press.

¿Triunfo mesiánico de la ética? Emmanuel Lévinas y la aporía en el pensamiento del Otro¹

Messianic Triumph of Ethics? Emmanuel Lévinas and the aporia in the thinking of the Other

Žarko Paić²

University of Zagreb, Croatia

Recepción: 24 de enero del 2021

Evaluación: 03 de marzo del 2021

Aceptación: 26 de marzo del 2021

¹ This paper is part of an emerging book about the Other in the context of philosophical reflection on intercultural issues (Lévinas, Derrida, Waldenfels, etc.).

² Graduate of the Faculty of Political Science, University of Zagreb. Master of Philosophy from the same university, and PhD in Sociology from the Faculty of Humanities, University of Zagreb.
E-mail: zarko.paic@zg.t-com.hr /zarko.paic@ttf.unizg.hr

Resumen

Hoy en día sólo existen tres ideas filosóficas de “ética magna”:

- a) La idea de Aristóteles de una justicia distributiva en una comunidad (*polis*) determinada por las limitaciones “naturales” y la reducibilidad étnica de los ciudadanos con la virtud fundamental de la prudencia (*phronesis*).
- b) La idea de Kant de una ley moral establecida por la acción de un sujeto autónomo dentro un imperativo categórico dentro del mundo concebido como cosmópolis.
- c) La idea de Lévinas de la compasión con el sufrimiento de los Otros en un encuentro directo, más allá de la “naturaleza” y la “cultura”, como acontecimiento de la sacralidad de la vida.

La experiencia griega y moderna siempre ha supuesto la existencia de una comunidad política. Para los griegos se trata de un mundo-ciudad-Estado restringido (*polis*). Para la época moderna se trata de un orden político estatal, con una idea reguladora del orden mundial basado en principios espirituales. En ambos casos, originalmente griego y moderno, la ética tiene su hogar, lugar, su topología; tiene su “mundo”. En el caso de la época contemporánea, tras la experiencia del infernal mal del Holocausto y el “fin de la teodicea”, la idea de tierra natal, de hogar, de morada del hombre, ya no existe o está destruida. Ni la ciudad-Estado ni el Estado-nación son ya las moradas del hombre contemporáneo. Él es un vagabundo y un nómada, un exiliado y un apátrida en un mundo convertido en una red de estructuras y funciones. El hombre no es solo un nómada planetario en la era de la tecnociencia, sino que sin una patria se convierte, como en la leyenda tibetana que menciona Cioran, en *un campamento en el desierto*. La ética del Otro de Lévinas señala la búsqueda de la morada del hombre al final de su trágico drama histórico de vagabundeo y del “sufrimiento inútil” de los pueblos y de los individuos. Tal búsqueda es la fuente de esta ética metafísica de la sacralidad de la vida del Otro. Es terrible, y de ahí que en su desamparo se exalte como un mal absoluto. Frente a ella, la sacralidad de la vida parece ser el último misterio de ese encuentro con el rostro del Otro que cambia radicalmente toda la historia habida hasta ahora. La ética sin mundo requiere necesariamente del insólito acontecimiento de la creación del mundo, cuando todo es solamente esta o aquella violencia en nombre de la libertad, la igualdad y la justicia.

Palabras clave: mesiánica, ética, Lévinas, nomadismo, Otro.

Abstract

There are only three philosophical ideas of “great ethics” to nowadays:

- a) Aristotle’s idea of distributive justice in a community (*polis*) determined by the “natural” limitations and ethnic reducibility of citizens with the fundamental virtue of prudence (*phronesis*);
- b) Kant’s idea of a moral Law established by the action of an autonomous subject in a categorical imperative within the world as a cosmopolis;
- c) Lévinas’ idea of compassion with the sufferings of Others in a direct encounter beyond “nature” and “culture” as an event of the sanctity of life.

Greek and modern experience has always presupposed the existence of a political community. For the Greeks, it is a limited world-city-state (*polis*), and for the modern age, it is a nation-state political order with a regulatory idea of a world order based on mental principles. In both cases, originally Greek and modern, ethics has its homeland, place, topology, it has its “world”. In the case of the modern age, after the experience of the diabolical evil of the Holocaust and the “end of theodicy”, the idea of homeland, home, the abode of man no longer exists or is destroyed. Neither the city-state nor the nation-state is any longer the abodes of modern man. He is a wanderer and a nomad, an exiled and stateless person in a world that becomes a network of structures and functions. Man is not only a planetary nomad in the age of technoscience, but he is without a homeland that becomes like in Tibetan legend that Cioran mentions *camping in the desert*. Lévinas’ ethics of the Other denotes the search for the abode of a man at the end of his tragic historical drama of wandering and the “useless suffering” of peoples and individuals. It is the source of this metaphysical ethic of the sanctity of the life of the Other. It is terrible, and hence in its homelessness exalted as an absolute evil. In the face of it, the sanctity of life seems to be the last mystery of that encounter with the face of the Other, which radically changes all history so far. Ethics without a world necessarily requires the uncanny event of the creation of the world when everything is just either this or that violence in the name of freedom, equality and justice.

Keywords: messianic, ethics, Lévinas, nomadism, Other.

Inhuman and the end of theodicy: From the autonomy of the subject to the heteronomy of the Other

When the world is confronted with immeasurable attacks of violence, cruelty and destruction of life that had its foundation in the mental order of common Being, the only answer should be to try to overcome the source of the very foundation of what is a condition of evil. But what if the answer to the phenomenon of evil in the modern world is impossible from any traditional metaphysical perspective that has emerged throughout Western history by the thought of theodicy? The term was used by Leibniz. Divine presence in history refers to the notion of providence (*providentia*). On the other side of human potential knowledge carried out that plane. Theodicy denotes that which is peculiar to God concerning human history. The plane of realizing the truth, justice and freedom at the end of historical time separate God and man after all that sins and evil. At the end of history, human suffering, cruelty and the apparent power of evil turn into the infinite rule of good beyond human finitude. With the help of theodicy, God “theologically” concludes what has been the aporia of human history from the very beginning: that finitude is in infinity and that every crossing of the boundaries of Being and simultaneously marking the end of Being and beings in a new beginning. In the notion of theodicy, rational theology reaches its peak. By expressing the *cunning of the mind*, Hegel “lowered” the theological content of theodicy to the level of the philosophical activity of the absolute spirit.

But the difference in identity becomes different when man’s unconditional responsibility for his neighbour/Other appears. The previous requirement for that is radicalized to change the whole metaphysical structure of Western thought. Agamben in an image of the *Last Judgment*, which we not without irony in contemporary popular apocalyptic Hollywood renamed in “The Day After”, talks about the experience of Messiah with community-based Benjamin settings of historic and Messianic time. The difference between the profane and the sacred should be abolished by the messianic event of the coming community. *Everything will be the same, but different* (Agamben, 2007, pp. 23-28). The problem is that the experience of messianic time already presupposes this “empty” time of fulfilment of expectations and hope. It is different from the Same because it is different as such. Theodicy, unlike the messianic time, cannot be only the difference between the rational and the intuitive but also the difference between philosophy and theology. Furthermore, this difference cannot be just the difference between the

experience of the wisdom of love and love for God, which Lévinas determines by absolute metaphysical desire. The “day after” the end of theodicy points to a problem: what after the *messianic triumph of ethics*? What, then, after the realization that ethical action is completed in the very essence of theodicy at all by the revelation of God to the man in the coming time of absolute community? The aporia of ethical action becomes apparent only when a distinction should be established between a theocratic state and a profane modern society. The sovereignty and autonomy of modern politics either exclude the ethical from its horizon of action as a remnant of the theological that it politically occupies as its centres, or the ethical must rediscover its “foundation” outside the former service of divine providence and its sacred goals. It will be no coincidence that today the ethical-political turn of contemporary philosophy is connected with the problem of establishing a new difference between theological and political in the understanding of the coming community. God and politics are in a state of permanent suspension of action. The sovereignty that determines the power of the modern age brings politics to the position of divine power by other means. In other words, the event of messianic politics requires a new rethinking of the event of the divine in history after the end of theodicy. The phenomenon of the return of religion in secular society and the West after the end of communism in Eastern Europe opens the problem of the relationship of faith and reason in technoscientific time. Where and how ethical finds its place between the two types of reduction: religious fundamentalism and total policy of democracy in neo-imperial global order? (Derrida and Vattimo, 2001; Critchley, 2012) Lévinas himself, in a paradigmatic text on the relationship between politics and religion, uses an extremely interpretively demanding and at the same time precise expression for this problem –*political monotheism* (Lévinas, 1994, p. 186).

Hegel’s absolute science of spirit was a kind of rational theodicy. At the end of history, it comes as the overcoming (*Aufhebung*) of all historically reshaped forms of subjective and objective spirit. Marx’s communism denotes a realized technopolitical theodicy of the transformation of man from the dialectic of the history of the Master-Slave into the universal producer of the world in the event of the “empire of freedom”. It is not, therefore, merely the rational core of the philosophical reading of the Bible from *Genesis* to the *Apocalypse*. It is always inevitable and necessary structure of onto-theological thought. With it, the power of history is established. The Other, however, always derives from me, therefore differences are possible only as differences within the

‘logic’ of the Same. If God is not thought of in any other way than starting from ontological principles (*arché*, substance, the highest being), then the issue of the meaning of theodicy remain tautological. History ends with the messianic triumph of infinite justice. But the question is, why did it take a history of immeasurable and “useless suffering” to reveal everything in the end as the eternal presence of the same in differences? Is not history, then, from the perspective of theodicy, always the result only of God’s plan for setting limits and tempting man not to exceed what is given to him by the necessity of his freedom, as Spinoza and Hegel determine the essence of freedom? Is not God, then, in his omnipotence and all presence, even in his withdrawal from the emptiness of silence after the uncanny evil of history –the Holocaust and the Nazi concentration camp Auschwitz– just the one who intervenes in world history like an indifferent observer? Are sacrificed victims both necessary and useless at the same time? Well, the paradox is that victims are useless because they are necessary. It was in this way that Lévinas sharpened the relationship between the evil in the world and the end of theodicy. If the ethics of the Other arises from the response to the sufferings of the Other, then it might be obvious that the notion of suffering as belonging to the feeling of enduring pain on the body of the Other differs from any metaphysical foundation of ethics as the rational foundation of obligation in Kant’s categorical imperative. Structure of Lévinas’ argument for ethical perspective views and parts to in the modern world, as it is presented in a short essay entitled “Useless suffering” (1982), represents a simple call to action starting from the feeling, but not from the rational (metaphysical) foundation of morality (1988a, pp. 156-167).

Diabolic terror itself outrageous evil belongs to the area of inhuman in our time. The end of theodicy, therefore, marks the end of thinking the idea of divine providence in understanding world history as a rational plan of Being. This goes beyond the possibility of realizing what the appearance of history itself is in the horrific genocide of nations and the extermination of races. When asked how God could have allowed Auschwitz and how he justified his absence in the act of triumph of radical evil, Lévinas’ answer, based on dialogue with Emil Fackenheim, a Canadian philosopher and theologian, was that the Nazi horror of the Holocaust against Jews in the Nazi plan extermination cannot be explained by any metaphysical reasons or reference to theodicy. Moreover, the end of theodicy is the only justifiable way of thinking, which no longer postulates the end of history from the perspective of the infinite right of the subject (God), but history itself radically leads to realization in the

event of an encounter with the Other and different from the Same. The issue of the possibility of believing in God after Auschwitz signifies, therefore, the necessity of radically overcoming the entire metaphysical legacy of the West. The answer that seems binding from the very structure of this conceptual architecture comes from Heidegger's assemblage of thought. In analogy with Heidegger's thought of the end of metaphysics as onto-theology, Lévinas speaks of the *end of theodicy*. It is the outcome of just such a history of salvation. It finds its meaning in the idea of God's providence/plan, another name for *logos*, mind, spirit. The deconstruction of such a way of establishing history means the openness of situation which cannot be only radically different from the foundations of the West in general but also different from the 'different' as Same. The end of theodicy opens up the possibility of the dignity of faith even after the end of history. God, on the other hand, is not on the other side of history. He is absolutely the Other. Infinite and unconditional love for the Other man forms a metaphysical desire in nearness and with his face in the very act of corporeality. Ethics, therefore, starts with a desire for justice. It has its place in the human world of encountering the body of the Other (Burggraeve, 1999, pp. 29-45).

Lévinas hence opens the possibility of the liberation of the divine in the openness of God beyond the Being as an idea of good. This "deconstructive turn" (Chritchley, 2004, pp. 1-32) directions to double emancipation: 1) faith is freed from the tyranny of theodicy, 2) thinking is deprived of the ontological Law (foundation, *arché*). This opens the possibility of metaphysical transcendence towards the Other and the different, which is older than the old and newer than the new. This is what he calls *an-arché*, particularly in his early writings, and what appears as the openness of "sacred history" (Lévinas, 1996, pp. 129-148). Ethics enters into human action in contrast to politics, which from the moment of the modern 'social contract' already belongs to the realm of 'nature' and 'society'. The ethical, therefore, lies before that distinction. However, if the ethical is what precedes any possible political foundation of the community, the metaphysical way of creating the world inevitably has to fall into the 'abyss' of theodicy. Why ethics if the end of theodicy as the end of history should be predetermined? The meaning of suffering and the experience of sacrifice transcends historical-epochal boundaries. And that is why *indifference* denotes another name for the source of ethical turn in contemporary post-metaphysical thinking. While it is easy to agree with the view that the thinking of Emmanuel Lévinas represents a response to the horrors of the 20th century, from Nazism, Stalinism, colonialism, from

Auschwitz, Kolyma to Rwanda and beyond (Bernstein, 2004, pp. 252-267) his paradigmatic ethic of unconditional love and responsibility towards the Other seems to be the answer to the most uncanny crimes and at the same time completely ‘understandable’ in modern times without community, where life becomes a biopolitical commodity and its production a matter of technological realization of the posthuman body.

His ethics becomes a response to indifference to evil, violence, cruelty. So, the ethics in the post-metaphysical age derives from feelings towards the suffering of the Other, and its preceding negative stimulus beyond the Being, in general, is *indifference*. How is indifference manifested in modern times? If the maxim of Kant’s categorical imperative should be contained in the rigour of the norm which, as an anonymous voice (conscience), commands: “You must do good unconditionally!”, and the ethics of unconditional devotion to the Other starts from the prohibition in the form of the command: “You must not kill!” –the end of theodicy of which speaks Lévinas cannot be solidarity with others as evidenced by an egocentric subject: “Others do not concern me”. It is at first glance similar to Sartre’s view that hell is always the Other, which means that the intersubjective relationship to the outside world (as Being) already doomed in advance to the discomfort and nausea of encountering another *ego*. But this is the opposite of existentialist Being-in-the-world structure that the Other is nothing but an “empty object”. Indifference, therefore, denotes another name for the negative projection of the infinite right of the subject in his self-love and selfishness (narcissism and egoism). These are all phenomena of what Lévinas calls the “egology of the ontology of the West” (Lévinas, 1987a, pp. 25-46). We can call that the result of the social apathy in neoliberal global capitalism. The ethics of feelings are caused by a sudden event of interruption with the existential state of general indifference. What should be happening with the logic of the synchrony of Being, Lévinas see in the event of the encounter with the Other as an absolute diachronic moment in time. But is such an interruption something effective does it exists in changing the real state of the world like excess and evil? There is no doubt that ethics denotes a feeling of bodily excess because caring for the Other inevitably appears as the self-sacrifice of one’s subject and his right to pleasure. It should not be forgotten that the whole phenomenology of the body by Lévinas in the work *Totality and Infinity* enchanting praise of the body and its existential pleasures. Love cannot be just a spiritual encounter

with the Other in the realm of ideality. It is ‘objectified’ in eros and the expression of pure corporeality (Altez-Albela, 2011).

In connection with Heidegger’s existential, which has developed in the *Being and Time*, we can determine indifference as the way of mood (*Befindlichkeit*). In place of anxiety in indifference reigns utter boredom towards the Being in a state of presence. ‘We’ do no matter what happens to the Other because it is not ‘my’ problem, but a problem of Other that must be technically solved by the institutions of the Third (political state and civil society). Violence within the Being-in-the-world horizon becomes an event of reconciliation with the external, which is manifested in the very ‘essence’ of violence. It will already be obvious from this that the phenomenological origin of ethics in Lévinas and its successors are nothing more than an issue of the source of evil and violence in the world. The ethics of the Other reversed the theodicy. In the place of resolving the question of the relationship between God and man at the end of history, ethics as the ‘first philosophy’ begins as the ‘sacred history’ of the Other. Who is this Other who opens up in his irreducibility as a face and as a telling of absolute transcendence? Is he/she even still a man in human-too-human relationships? Or perhaps it should be radically said that Lévinas’ ‘humanism’ in the posthumanist era represents just another remnant of the theology of a messianic event without a ‘subject’, an ethic without an *ethos* (community), a futile attempt to save what man has so generously given to the afterlife, to the very event of the emergence of Being, God and man in the immediate presence of this singular assembly? (Lévinas, 1987b; Eagleton, 2009, pp. 223-272).

In his lectures on Leibniz’s metaphysics, Heidegger suggests that theodicy does not appear as an accidental addition to his philosophical rationalism. A credible plan of the metaphysical formation of the world in theodicy finds a reason to justify the phenomenon of evil. The distinction between the two kinds of cognition –rational and intuitive– corresponds to the metaphysical distinction between man and God. Rational cognition is based on the principles of mathematics and logic, and intuitive cognition precedes and transcends the evidentiary process of the pure mind. *Intuitus praesens* signifies the way of existence of God as substance and subject in his Being (Heidegger, 2007). A presence beyond the mind as reason cannot be, therefore, present in the form of feeling. However, without feeling should be impossible to reach the last puzzle of God’s plan in world history. In its end, it becomes a history of

the “useless suffering” of man to establish the endless and infinite *messianic triumph of ethics*³.

The feeling does not belong only to manifestations of being a man, who traditionally are at the lower rank of intellect and mind. Suffering as the elevation of pain to the point of the sublimity of the very offering of the sacrifice for the Other evokes precisely this feeling of compassion for the Other in a non-reciprocal relationship. An ethical feeling is always between compassion and anger. Therefore, the origin of ethics in the sense of compassion must develop only when *ethos* does not arise from the essence of a metaphysically established community originating in the idea of good (Plato’s *Politeia*) nor when good in the community is politically understood by distributive justice based on equality (Aristotle in *Nicomachean ethics*). Ethics cannot appear at all outside the horizon of the idea of well-directed by people in the community. Politics denotes for the original Greek conception of the world only as of the fulfilment *ethos*. Different models of government from democracy to aristocracy and monarchy are just different ways of realization of the idea of good, freedom and justice. Hence politics in Plato and Aristotle does not precede ethics in either a logical or a historical sense. If it is at all possible to say that the Greeks distinguish it politically from the ethical in the narrower sense, then such a distinction can only be justified by the metaphysical way of shaping the relationship between the divine and the world, human and natural (*physis*), and what makes the basis of the whole structure of Western thought. And that is the division of the theory, practice and ethical action. When Lévinas takes for such a distinction a pictorial parable to point to the identities and differences of Greek and Jewish origins of Western metaphysics, it is always about Odysseus and Abraham. Odysseus

³ Sloterdijk in his analysis of the end of theodicy in the history of modern thought, after the terrible destruction in the First World War and particularly after the Holocaust and World War II replace the concept of theodicy with that concept that perfectly suits the period post-humanism and technological utopia –*algodicy*. The strategy boils down to alleviating and eliminating pain as the first stage in the quantitative and qualitative determination of suffering. The profanity of this strategy shows that suffering is associated only with the obsolescence of “nature” in the human body. Physical pain becomes only a manifestation of a psychic structure of an unconscious nature. It goes through the evolutionary path of transforming the organic into the living as technically artificial. Pain is alleviated and overcome by the technologies of algodicy, and the feeling that forms the foundation of a universal ethic in the posthuman era ceases to be a “matter” of the irreducible nature of the human species in contact with the Other. The only real question of what is to come should be the question of perfecting the structure of the posthuman body as a link between the cyborg, machine, and the living corporeality of man (Sloterdijk, 1986).

represents a metaphor for returning from a foreign land to the vicinity of the homeland, and Abraham for consciously leaving the original homeland and searching for the Promised Land⁴. Ethics, therefore, arises from the experience of destroying one's home and homeland. It is grounded as a protest against what is deeply inhuman, traumatic and uncanny. It cannot be some pre-ontologically determined idea of good as Being. On the other side of the Being, what happens in the encounter with the Other as the riddle of the person who comes from on high and leaves the mark of God, stand an act of absolute transcendence (Lévinas, 1989; Paperzak, 1993).

Can feelings be grounded by something terrifying? It seems they precede every metaphysical idea of man and his world. It is about the pre-ontological and the experience of the innocence of man. All that has been done by Heidegger's thinking in his famous *Letter on Humanism* (Heidegger, 1978, pp. 311-360). However, uncanny (*Unheimlich*) is always ambiguous. On the one hand, it denotes an experience of closeness and rootedness in the ground, and on the other, of abandonment and wandering the Earth in search of a new abode. *Ethos* in Greek was a word stored within itself the experience of community life (*polis*), forming all relationships among people based on the idea of freedom and justice. Ethical cannot become independent as long as the community denotes the Law of everything real. If

⁴ (Lévinas, 1961, pp. 75-102). Two notions of the world and life that make up the dual structure of the history of metaphysics of the West can be here identified as: 1) The Greek tragic wandering from lack of homeland of the world, with origins or *arché* to return of country, and 2) Jewish Messianic experience wandering in search of the promised land as another (primordial) homeland. In both cases, we have an experience of homelessness: Greek denotes the future as the proximity of the past and strives to re-establish itself, and Jewish refers to a different experience of transcendence of the future as irreducible to the past and present. Odysseus denotes, therefore, a figure of the ontological difference of Being and beings, and Abraham a figure of anticipation of the different and the Other in the horizon of the messianic future. In his essay on Lévinas, Derrida made the best attempt to approximate the Greek-Jewish structure of metaphysics as ontology, the thinking of Being, and prophetic legacy, when at the end of his essay "Violence and Metaphysics" he called Lévinas Greek-Jewish. He defined the whole post-metaphysical adventure of thought after Heidegger, to which he undoubtedly belongs himself with his thinking of the deconstruction of the metaphysics of presence, on the horizon for the new connections of Judaism and Hellenism as encounters and reconciliations of extreme differences. But the question is what we mean by reconciliation? In the logos or the transcendence of the logos (letter?). In the thought of finitude, or the medium of absolute infinity? If reconciliation is only what arises from overcoming the "violence of metaphysics" as logocentrism, then the adventure of future thought lies beyond thinkers and prophets, beyond such radically separated ontologies and ethics as the 'first philosophies' that Lévinas insists on. Reconciliation is a paradoxical figure of something that requires thinking outside the "tyranny" of the logos and outside the "dictatorship" of faith (Derrida, 1978, pp. 79-153).

the community (*polis*) is founded in the *ethos* as the very abode of the idea of good, politics becomes the democratic activity of the people, and ethics the virtue of the prudent citizen of the community. Such a high understanding of the community (*polis*) was a reason why Heidegger's 'nostalgia' for the primordial world of the Greeks rejects the independence of the ethical as one way or another derivative of the modern subject and its (evil) conscience (Derrida, 1987; Lacoue-Labarthe, 1990). Undoubtedly, to question the end of theodicy without simultaneously questioning the end of history within the very metaphysical structure of its history from Greek philosophy and the Jewish faith to contemporary thought seems a failed attempt. Is such an attempt one that marks the *aporia* in the thinking of the Other by Emmanuel Lévinas? And what is much more important for the modern notion of the phenomenon of destroying the metaphysical image of the world from the new Era to technoscience seems the issue of whether evil can be overcome by establishing an ethics of unconditional and absolute transcendence of responsibility for the Other (neighbour). Does not the idea of infinite justice and responsibility start from the formation of the coming community as an event of overcoming the end of theodicy? In other words, can the true answer to the event of evil in world history be thought of in any other way than from a new ethical perspective?

All these questions are not just Lévinas' "matter of thinking". These are crucial questions for our age of "darkness of the mind" in which we witness something paradoxical. Instead of radically freeing space for the particular political in its essential dimension of the determination to change the world from the state of "dehumanized desert", as Jacques Derrida in the footsteps of Carl Schmitt determines the state of the global order of devastation and the crisis of democracy, everything happens by the ethical-aesthetic turn of metaphysics at the end of history. Ethics, namely, in the form of bioethics serves the techno-scientific picture of the world as the last consolation of humanism, and aesthetics generates the posthuman world of technology as the second nature of man (Paić, 2011). Therefore, the question of ethics today cannot be a question of the possibilities of a good life in the community, but a question of the end of theodicy and the demands of infinite justice in the world of techno-scientific "dehumanized desert". This is not about a positive foundation of the ethical itself. Nor is it about the negativity of the phenomenon of evil and violence to which ethical action should be directed in changing the Being of an epochal historical situation. Negativity can only be another face of the positivity of Being in a Western ontology.

Adorno's *negative dialectic* only distorts Hegel's idea of totality, but it does not radically overcome or transcend with the assumption that truth is not a whole. That is a reason why evil and violence in a diabolical horror can no longer be seen from the perspective of theodicy as a justification of negativity by the final blow of God's hand, which will eventually elevate all that was unjust to eternal truth and justice. In the encounter with the ethical self, we encounter that uncanny, foreign, disturbing, strange. The ethical only come into encounter with the face of the Other and his irreducible world beyond the Being which Lévinas determined in the totality of his reflections from the writings of *Totality and Infinite* to *Otherwise than Being or Beyond Essence*.

The talk of the end of theodicy is not provoked by the naive or romantic idea of the disappearance of evil from history. Lévinas thinks in his ethical turn of this rift between the Same (ontology) and the Other (metaphysics) starting from the infinity and transcendence of the Other. Is this way of thinking Platonism in another form? Yes, because Lévinas in his explanations calls on Plato's *Politeia* and Descartes's *Meditations on First Philosophy*, finding examples to make what is beyond the Being. In Plato, we have the idea of good, and in Descartes, it is the idea of God and infinity. In the phenomena of violence that determine the modern age –totalitarian political orders, the ideology of racism and nationalism– the inhuman appears in its pure form. Walter Benjamin, following in the footsteps of Carl Schmidt, called *divine violence* that violence which cannot be explained by any logic of historical time and by any reference to the action of causality and teleology (cause-purpose). Of course, messianic violence is nothing but the hand of divine justice. It is so much beyond the binary oppositions of war and peace, activity and passivity (Agamben, 1998). Astonishingly, Lévinas seeks to radically reverse the entire history of Western thought, assuming that the very structure of thought should be the power of the violence of the ontological foundation of the world. The discourse on ethics as the first philosophy marks the direction of a radical change not only in the rank of ontology but above all in the way of thinking from the horizon of metaphysics. The coming of the Other does not belong in the realm of Being. The Other is an irreducible encounter with the infinite that transcends the realm of understanding and conceptualization. Therefore, the discourse on the Other represents at the same time uncanny, human and non-human, because the Other is another man and the Other denotes the absolute transcendence of the Being itself-God (Lévinas, 1989, pp. 75-87).

Let's try to clarify why only Lévinas' ethical turn of Western thought is based in what century metaphysics of transcendence and why the lack of homeland and indifference towards the suffering of the Other beginning of discoveries of new ethical attitude at all on the other side of the modern order of normativity of action is beyond the rational structure of moral acting following the Law. If only Lévinas' ethical turn reversed theodicy, he intends that instead of metaphysical justification of evil on the way towards the absolute Good (the idea of God as a subject-substance of history), establishing a speech about the "sacred history" of the infinite in the finite, enter transcendent in the immanence. Other thereby shows the orientational turning point. Evil cannot be thematized explicitly in his works because ontology and phenomenology are no area of pure violence and evil. They are only forms of thinking and the appearance of a Being in modalities and possibilities, reality and necessity. Of course, objections to Lévinas' ethics argue that it is unrealistic and metaphysically inappropriate in the face of the Third as institutionalized violence and the diabolical horror of 20th-century political totalitarianism. Moreover, as Slavoj Žižek emphasizes in his critique of Adorno and Lévinas, the paradox is that without the self-determination of the *inhuman* one cannot speak of the human in the face of absolute evil (Žižek, 2006, pp. 111-113).

Criticism of Lévinas' metaphysics of Other comes from the ontology of events, best summarized by Alain Badiou. He defined Lévinas' riddle of the Other as a "religious axiom". Here, however, philosophy does not serve to theology. But there is no ethics without God as there is no ethical experience without feelings with the Other (Badiou, 2001, p. 22). Theodicy denotes always the justification of evil in history as a necessity for the intervention of good in the final messianic triumph. Since the only theodicy at the end of theodicy itself (Leibniz to Hegel) represents the idea of history as the final fulfilment of purpose, then it must be proved that the justification unconditional commitment of Other should be always an impossible requirement concerning the position of the man to society, politics, culture. Such impossibility leads to the necessary possibility of the commandment of infinite justice, which the subject of the ethical act must take upon himself as a kind of hostage and sacrifice. If the Other constitutes the subject with his view, then ethical action should be always related to the corporeality of the subject. We may ask ourselves: when the demand for the subject becomes a demand for eternal hostage and victim of the Other? Isn't this something that turns the ethical perspective of the modern age into the masochism of the subject? In place of self-love and narcissism entity now suddenly has to become a foster parent

hospitable Other without concerning to the possible consequences for safety and the everyday life of his own life? When ethics arises from a feeling of compassion for the Other, and not as a mental response to the autonomy of the subject, the consequences are unexpected. It is, of course, ‘logical’ that Lévinas must oppose the modern law of the subject to the modern experience of the otherness of the Other. Kant’s ethics rests on the *autonomy of the subject*. Lévinas’ ethical perspective postulates the *heteronomy of the Other*. Freedom in Kant’s case precedes parts strengthening in the name of the moral law, while in Lévinas fairness and wisdom of love precedes freedom (Derrida, 1997).

Ethics as the ‘first philosophy’ radically changes the way of discourse and the order of categories of traditional ontology (Being, being, subject, substance). Instead of talking about what ‘is’ Being, it has always been spoken (a trace in the letter), Lévinas, in the footsteps of Plato of the *Sophists*, advocates speaking a living encounter with the Other. It represents a kind of onto-chronic and epiphanic transcendence. The dialogue between the two Others is shown by it as an alternative to the written text. Incidentally, it may be the thinking of the late Lévinas composed in part *Otherwise than Being or Beyond Essence* explicitly retrieve the difference between the two ways to access the Being (finality) and what it exceeds (infinity) (Lévinas, 2011, pp. 31-60). Living speech as speaking (*Le dire*) goes beyond what is spoken (*Le dit*). Former denotes a singularity, while latter goes beyond ontology, in the field of an ethical relationship with Other. In this respect, Lévinas stand in the opposite position from the early Derrida in *Of Grammatology*. There, namely, Derrida argues that letter precedes speech by introducing the concept of *difference* (Derrida, 1967). How does Lévinas face the most difficult issue of losing the faith in God after experiencing diabolical evil such as the Holocaust/Shoah? This question seems decisive for any further ethical-political turn of contemporary philosophy and theology. His position shows that we live in the “age of the end of theodicy”. This simply means that faith cannot be subject to any law that justifies the “useless suffering” of the people in history. Although feelings are the source of the ethics of the Other, it is only a sublime transcendence of pain and its qualitative ascension to an encounter with the absolute Other. That is why theodicy cannot be for Lévinas a Christian rational theology about the path from original sin to redemption in the realm of infinite truth and justice. The Jewish reading of the theodicy based on the *Talmud* instead of truth at the end of history introduces messianic justice. Instead of human sin, this is the sin of Israel. And that sin

can be redeemed only by searching for another land, promised by God. With that, the suffering of people seems almost necessary and legitimate.

But the theodicy in a secular age, as it shows by Lévinas, appears as the immanent transcendence of the world itself. Wars, sickness, misery, despair, injustice frame the negative picture of the world. In this way, theodicy gains its turn in atheistic thinking as a worldview. It can be either pessimistic or optimistic (negative and positive utopias). In both cases, the justification of suffering that exceeds the measure of expectation becomes an inner turn toward the hope of the coming of happiness and justice. Lévinas thinks beyond the Christian and Jewish interpretation of theodicy. But with the difference that he sees in it the ontological-metaphysical framework of eschatology. The end of the history of Being must necessarily reach absolute event quite different whose history starting from the Other as the ideas of good and justice (Taubes, 2009). In this respect, God is innocent of the diabolical horror of Nazi evil. On the other hand, God is at the same time the creator of suffering, because the way of his presence lies on the other side of 'Being and beings'. God, therefore, signifies absolute transcendence and infinity. In contrast to the notion of totality from the work *Totality and the Infinite*, where the emphasis is on the notion of the infinity of the Other, in the work *Otherwise than Being or Beyond Essence* Lévinas deals with the thematization of the subject of ethical responsibility. It is, therefore, necessary to distinguish two: 1) The infinite responsibility and demand of the subject for the Other, and 2) Infinity of absolute transcendence.

Infinity refers to the linearity of space, and to its label of the time. Both space and time are not determined by the categories of traditional ontology and cannot be the activities of the modern subject. It infinitely extends into the infinite which transcends the space-time boundaries given by the topology of Being. Lévinas' reversal of metaphysics based on the inner turn from the structure of Heidegger's thought refers to the fact that instead of the notion of ontology, totality occurs here, and instead of the notion of transcendence, Being occurs infinitely. Heidegger's thought of the destruction of traditional ontology in book *Being and Time* was the release of epochal finally arrive Being in the historical event as opposed to the requirements of the infinity of Being as God or Being as the highest beings. Lévinas seeks to cross beyond the power and boundaries of ontology. So, it turns to the idea beyond the Being. Where Heidegger seeks to overcome metaphysics by thinking of the events of Being and time, Lévinas seeks to overcome ontology precisely by

an ethical turn. For this purpose, he retains the name of metaphysics for the irreducibility of God and transcendence for the infinity from which the Other comes (Morgan, 2011).

What is Lévinas' ethical response to evil? At the time of the end of theodicy, ethics was not only methodically the reversal of 'first philosophy'. It is, moreover, an internal stimulus to the reversal of the Third itself (the political order of modern liberal democracy as the only alternative to a totalitarian understanding of community). The reversal from the an-archaic ethic of the infinite responsibility of the Other in the transcendence of Being proceeds from a radical change, but not among human relations. Which is arithmetically determined in Aristotle distribution of justice, and the order in institutional market capitalism determined unequal exchange of goods on the market, in the ethical turn shows as 1) asymmetric, and 2) nonreciprocal responsibility of the subject (*ego*) for the Other. The answer to the sufferings of the Other as my neighbour lies in total devotion to the Other. Derrida will in his late thinking, which also marks the attempt of ethical-political articulation of messianic justice, use the adjective *unconditional* just as Lévinas from heteronomy of Other to justify an act of ethical-political hospitality to foreigners, displaced and stateless persons in the age of global entropy of the contemporary world (Critchley, 1999).

Lévinas, namely, in the text "Transcendence and Evil", in close connection with the assumptions of the philosopher and theologian Philippe Nemo, who discusses the issue of temptation and evil in the *Book of Job*, concludes that evil appears in three modes: 1) as excess, 2) as intention, and 3) as hatred or horror itself in its "pure" form (Lévinas, 1987b, pp. 175-186).

The excessive "nature" of evil shows that it is nothing natural. On the one hand, the intention in the action of the subject is to subdue the One and to destroy him by force, and on the other hand, the feeling of hatred that belongs to the psychopathological case of negative confirmation of the subject. Excess denotes what is diachronic in time, a break with the continuity of history and. Evil, therefore, appears as an event that has in itself not only the significance of Being but above all the possibility of perverting the face of the Other. What does this mean –the transcendence of evil? For Lévinas, evil cannot be included in the order of mental categories. And for Kant, it was clear that "pure evil" does not belong to the categories of either reason or mind. Evil, furthermore, cannot be the negativity of the idea of good, because the ethical answer would, in that case, be a mere reversal within the ontological

structure of the Same, an *incoherent negative dialectic of evil*. If the realm of ethics and transcendence should be heteronomous, not autonomous, then evil in its ‘being’ becomes an event of heterogeneity. It cannot be included in the mental order not because evil is non-mental, but because it lies beyond the logic of Being. Evil, then, lies beyond Being just as good, and the only answer to that arises from the ethical perspective.

The argument for the ethical turn performed by Lévinas is both Kantian and anti-Kantian. Just as Kant in his aesthetics (*Critique of the Power of Judgment*) introduces the notion of the sublime as a qualitative and dynamic notion concerning the notion of the beautiful, a notion that the subject possesses for what is unspeakable and therefore infinitely unpredictable in its appearance, so does Lévinas determine the sublime as the diabolical “nature” of evil. Transcendence, therefore, has a dual role:

1. To enable theodicy to transcend its end as thinking that fails concerning the very “nature” of evil and its negativity beyond negativity;
2. To enable only evil to prevail over where the source of this transcendence comes from.

Both ways denote an ethical act of original Judaism and Christianity. The prophetic bequest of salvation marks the path of overcoming evil. It is at the same time a religious response to diabolical evil and transcends religious iconoclasm. It is, of course, that instead of including-excluding evil from history, it sublimely leads to the principle of the infinity of the very responsibility for the sufferings of the Other. Only Lévinas for corroboration of these impossible ethical imperatives states words of Aljosa Karamazov from the novel by Fyodor M. Dostoevsky’s *Brother Karamazov*: “We are all responsible for each Other, and individual, and I more than others” (2011, p. 81). If the ontological difference between Being and beings preceded by the difference between good and evil, then the ethical response to evil should be nothing afterwards, nothing after the act of evil itself, but infinite mercy and devotion to the Other, the pure transcendence of evil from the depths and heights from which comes what enables encounter between people. Once again: the paradox of ethics lies in feelings as the ethics of love with the devotion of the Other (neighbour) in that it loses its effective subject. Who is this man, we may ask ourselves as Primo Levi did after Auschwitz, who can at all fulfil the endless demand of absolute transcendence towards the Other? Everyone and no one or, better saying, a subject without a name, a

nameless member of the human race, a universal Self whom the Other holds as its hostage and victim. Lévinas, namely, leaves unresolved the issue of the heteronomy of the Other. Hence we can detect all the further difficulties. They simply consist of the fact that ethics should be necessarily just only one response to evil.

At a symposium in Capri in 1994 on the return of religion to the secular societies of the West, Derrida set the following aporia: Religion? Not a question, but an answer (Derrida and Vattimo, 2001, pp. 9-106). In the case of Lévinas' critique of ontology and theodicy as its rational foundation of eschatology, the problem of the answer itself as a question arises. Where is the place for ethics after the end of theodicy? If religion cannot be longer an ethical question, but an answer to the question of the meaning of faith at the end of theodicy, does not ethical metaphysics replace the emptied essence of faith? Absolute evil in history has affected not only ethics but above all what ethics unconditionally enables –faith in God. That is why Lévinas necessarily had to assume in his metaphysical turn that the transcendence of evil denotes at the same time something preceding the ontological difference of Being and beings, that is, that it is a time preceding the difference between good and evil in which man has freedom of choice between two faces of the ethical. What makes a man a human being, that which is especially human, belong to the closeness of the Other and the unconditional devotion to the Other in the act of the “wisdom of love”. The irreducibility of this transcendence to the *conatus essendi* of Being, as Lévinas takes from Spinoza's above statement, opens the possibility of accessing the infinite in the idea of good without return. Asymmetry and non-reciprocity are the main principles of the ethics of the Other. In a world ruled by the evil and violence of world wars and all other phenomena of the inhuman in history, justice must establish its power by completely different means than the principles of the logic of the Same (Davies, 2004, pp. 161-187).

The heteronomy of ethics signifies that it is beyond the principles and categories of reason and mind. “Crazy paradox” of Other shows that with ethics as ‘first philosophy’ subject only regains its autonomy as another condition which may be the first. The subject, therefore, is constituted not from reason and mind, but the bodily situation of the exterior of the encounter with the Other. This significantly changes the position of the subject. He is not only decentralized and, of course, freed from the power of the ontological violence of the mind itself. ‘Irrationality’ denotes the ethics of one's neighbour

that requires total devotion to transcendence for the existence of man and his world to be possible at all. It is not Heidegger's Being-to-death structure in the future. Lévinas places the Being-for-the Other in the self-displaced from the centre of the world to issue the meaning of individual existence by the existence of the Other. Without the Other, even a subject in a state of *ego* cannot be constituted by what makes the crucial marks of humanity. Ethical therefore does not mean being autonomous, but heteronomous. In this way, Kant's *categorical imperative* is replaced by Lévinas' *ethical imperative*. The difference is that now the ethical no longer presupposes nature as the subject of moral consciousness, but must inevitably establish a moral Law. Instead of this nature and that inhuman, uncanny strange and essence of man, the value of life itself as holiness emerges (Badiou, 2001, pp. 18-23). In a total and theological turn, Lévinas reached the same moment of the resurrection of the divine from holiness as well as Heidegger in the writings and lectures of the late 1930s. What Heidegger calls sacred refers to the place (abode of the Being in the event) from which the divine can arise outside the onto-theological way of occurrence of metaphysics as such (Heidegger, 1978; 1989; 1997). Lévinas, by contrast, derives the sacred from the ethical transcendence of Being. *Ethics presupposes the sanctity of life starting from feelings towards the Other*. This is the fundamental thought of any future ethics in the age of the end of theodicy or the age of technoscience and posthumanism. Where Heidegger seeks to show that humanism is always a metaphysically determined way of thinking that elevates man to the rank of being or the highest being (God) and thus actually "humiliates" his dignity in the vicinity of Being, Lévinas demands a reversal of the ontology (of power) that presupposes violence and the very possibility of diabolical evil. The sanctity of life lies in the space-time of the metaphysical humanism of man as that Other to whom we unconditionally open ourselves in infinite justice and love (Lévinas, 1987a, pp. 127-140). Metaphysical Humanism denotes, therefore, the ethical perspective of the turn of all previous relations of violence in the perspective of Western civilization. Lévinas' response to diabolical evil in world history denotes also a true reckoning with Heidegger concerning the issue of the meaning of Being and concerning Heidegger's "case" of companionship with National Socialism 1933-1934. What in Heidegger remained obscured by the riddle of silence or, moreover, almost un-thematized, in Lévinas becomes the point of reversal of orientation –the question of the Other or, in Heideggerian terms, the question of Being-with (*Mit-Sein*). Did this confrontation with Heidegger yield a radically different

way of thinking about what is the fundamental problem of modernity, or is it a “colossal ethical failure” concerning the Real? Lévinas’ ethical metaphysics of the otherness of the Other passes its test of credibility through the question of how diabolical evil occurs and responds to it. This way of occurrence reveals as *transcendental and/or ontological violence* (Derrida, 1978, pp. 118-153).

Violence and the sanctity of life: The politics of ethical deconstruction

We have noticed a fundamental difficulty in Lévinas’ metaphysical ethics which encompasses the dual nature:

1. It is a response to evil and violence in the external world in which the logic of the Same reigns;
2. It cannot be grounded in either theoretical or practical mind, but must assert its “essence” outside the human, in what belongs to *inhuman*, but enables the human in its absolute transcendence.

The paradox of the impossibility of establishing the ethics of the Other in the ontological framework of understanding Western thought strangely connects Lévinas with Heidegger. Namely, Heidegger does not consider in his thinking ethically as well as the body, either the first phase within the environment of the writing of *Being and Time* or in the second phase of “turning” thought from the meaning of Being (*die Kehre*) to event (*Ereignis*). For Heidegger, the ethical cannot appear as an issue within onto-theology or the thinking of event because the ethical denotes to what belongs to the realm of Being-with (*Mit-Sein*) in which the political also appears. Likewise, the corporeality of the body belongs to the Being-in-the-world, and the world is already always the horizon of speaking language. The body cannot be a “thing”, just as it is not an object in the surrounding world. Leaving behind any phenomenology of consciousness, Heidegger does not take the body as an object of reflection (*Besinnung*) until the world reveals itself in its worldliness as the surrounding world (*Umwelt*) (Heidegger, 2004). The ethical-political turn, therefore, does not affect Heidegger’s thought of the second phase. Instead, some interpreters of the late Heidegger tried to take the path of thinking of openness to the “ethical self” as a sense of compassion (*Mitleid*) with the Other in the life world (Marx, 1986). The late Heidegger deals with the question of turn in the essence of the event itself. In the flash of events, art becomes the last possibility of overcoming technology as enframing (*Gestell*). But with art, there is something in interpreting Heidegger: his thoughts about the event

and upcoming God that “only a God can save us” to read that mysterious place in the testamentary interview for the weekly magazine ‘Der Spiegel’ in 1966. Thinking which is determined by Heidegger and the phenomenology, what is exactly the case in Lévinas’ thinking and Derrida’s too, in the case of so-called the late phase of Lévinas after *Totality and the Infinite*, and Derrida after the 1990s in a book *The Politics of Friendship* where both approach the problematics of the Other and the field of ethical-political as a radical turn of the issue within their fundamental thought orientation. That is why we cannot determine this matter of facts with the term “conversion of thoughts”. On the contrary, in both cases, particularly in Lévinas, the issue of the *messianic triumph of ethics* arises from a reckoning with what Heidegger posed as an overcoming and the openness of metaphysics. The difficulties of Lévinas’ ethics of the Other can be summed up as follows: philosophy and theology as the foundations of ontology cannot answer the question of the irreducibility of the Other. Religion in its original meaning of the union of God and man cannot be the solution to the question of transcendence. The relations of finitude and infinity as binary oppositions within the same religion does not open a new horizon in its Otherness as un-reducibility.

The ethical must, therefore, be the absolute transcendence of the infinite beyond philosophy and religion. For this to be possible Lévinas must think ethics beyond the Law. In other words, ethics precedes morality. It is, therefore “immoral” because it does not prescribe rules and serve the Law (Third). This might be exactly what Derrida calls the “ethics of ethics” beyond all Laws (Derrida, 1978, p. 111). Ethics cannot be grounded in the logos/mind, neither theoretical nor practical as in Kant. It arises from the deep experience of the transcendence of the Other, coming from the height and closeness of the face in the encounter, which makes the human truly inhuman, and transforms the world from indifference to evil and violence to gentleness and compassion of devotion to the Other. Lévinas is not just attempting to reverse and “turn” Heidegger’s view of Being and time. There is much more at stake. Lévinas within categorical assemblage by Heidegger, Husserl’s phenomenology, Jewish heritage, philosophy and religion, is trying to cross the border of a metaphysical way of thinking history so that the very metaphysics freed historic “violence” rule of reason as a foundation. The temptations of grounding cannot be applied to ethics. The reason is that, like freedom, the ethical no longer has its foundation in the rational (*ratio, ground*). Other and different from the Being on dilate, it ‘is’ as a sign of substance and Being. Ethics denotes the feeling with the Other, and event of communion in what is

human too human –the pain and suffering of the human body as a spiritual place of encounter with the divine. At the same time, Lévinas does not come close to faith as another way of understanding the relationship between being, God and man. In the text “God and Philosophy”, he tried to summarize his view of ethics as the ‘first philosophy’, starting from the aporia of thinking itself beyond the Being. In other words, he saw the difficulties of his way of thinking “between” philosophy as an ontology and ethics as metaphysics (faith). This “in-between” two sources of Western thought, the relationship of Being and God is decisive for any future thinking of Ethics “justified” in the bodily are feeling the Other as so paradoxically characterizes contemporary age after the end of theodicy. Why, then, should be necessary to be “in-between” philosophy and faith to pass from the violence of metaphysics to the openness of the Other and the different? How do avoid an attack of *divine violence* of Other in the thinking of *the messianic triumph of ethics*?

Lévinas’ metaphysical ethics of the Other seemingly has the structure of a Manichean struggle between Good and Evil, so it may seem that he has established a new post-metaphysical dualism of Being and values (*Sein/Wollen*). Unlike Scheler’ philosophical anthropology, which has this structure of splitting Being and value, we encounter apparent binary oppositions: mind and faith, ontology and metaphysics, finite and infinite, etc. Lévinas seeks to think of God concerning philosophy not as “the god of philosophers” which Pascal had already criticized, but as the openness of God in transcendence, as the openness of the irreducibly Other, whose fundamental temporal dimension might be contained in authentic infinity. This means that the dignity of God does not exist in all Western metaphysics. God is thought of either as the highest being and the foundation of all beings or as a reduction to what is specifically Being (‘is’ substance and essence). That is why the opposition of philosophy and faith in Western metaphysics is exactly what Heidegger rightly says in *Identity and Difference*: the result of the onto-theological structure of Western metaphysics and forgetting the ontological differences between Being and beings (Heidegger, 2006, pp. 51-80). On the other hand, the God of the Jewish forefathers, revealed in the Old Testament by prohibiting the display and expression of his true “nature” in the form of speech of man –religious iconoclasm– transcends the marks of Being, beings, and the supreme being. To be outside ontological designation of *esse* signifies the “essence” of God which rational theology cannot comprehend in its discourse. Therefore, it is *esse* in presence of the same ontology throughout Western history only differently pronounced and perceived but is essentially

the same: thematization and conceptualization or first theoretical approach to the phenomenon of something as something.

Lévinas is consistently on the side of Heidegger's critique of Husserl's phenomenology of intentional consciousness, which, when thinking of the object of consciousness and *ego cogito*, always thinks of the object as something I always feel. But the thinking of Being for Heidegger cannot be an opinion of something, because Being cannot be an intentional object of consciousness, but a condition of the possibility of consciousness. In this way, the primacy of ontology over Other appears necessary steps to establish God to transcendence in immanence. God in an ontological way has a possible option only as a "first mover", as Aristotle said. On the other side of the Being lies an area that Lévinas defines by traditional terms of metaphysics, but gives them the opposite than Heidegger "positive" meaning as radical Otherness. It transcends the power and "violence of metaphysics" as the foundations of history. The Other is *an-arché* in its infinite appearance of the Other and the Other denotes the absolute transcendence of Being. Accordingly, one cannot ask 'what' the Other is because this would mean in advance its reduction to the position of an *ego cogito* or a Cartesian subject for whom the other is an object or from the outside. Instead of 'what', the real question is 'who' is the Other and how can one think of his irreducibility if one does not think of the place of his coming (infinity) and the time of his diachrony (infinity). Only in this respect should it be understood why Lévinas also proclaims faith in God, which has the structure of the Same, as an ontology of the Same. Such faith represents only another account in the philosophy of mind or rational theology, and peaks in theodicy (Lévinas, 1996, p. 131). It is now clear why only after the end of theodicy can be thought and faith in liberation from the 'power' and 'violence' of Western metaphysics (ontology and religion) open the horizon of the future humbly and without attacking the ultimate truth. Ethics in its "crazy paradox" become more than 'the first philosophy' and different from the belief in the absolute Other. The Greek-Jewish tradition of thinking seems impossible to request penetration beyond the Being and Other.

In contrast to the classical identification of Being and God with the spirituality, a spirit of knowledge, which has a peak in Hegel's Science of absolute mind as the realization of the philosophy of its prevalence in the world history, Lévinas calls into question such matters. Knowledge denotes always the reduction and determination, delimitation (*horismos*) of something: for

example, the knowledge of God presupposes consciousness or reflection on his attributes such as the transcendentalities of St. Anselmo –*unum, bonum verum, ens, pulchrum*. Identity is determined by the presence of Being and cannot be preceded by difference, just as the heteronomy of feeling cannot precede the autonomy of the mental and moral subject in Kant’s perspective. The same in its ontology throughout the history of the West becomes the “tyranny of the Same” as logos, spirit, principle, rationality, spirituality, science. Same all that is incomprehensibly and different comes down to what is understood only as different from the Same. In other words, Lévinas in his “ontology” must introduce the notion of multiplicity and the difference in the notion of the Other to be able to set up a massive metaphysical postulate of a radical change of ontology into ‘ethics as the first philosophy’. Strange notions such as dreaming (*insomnia*) appear in the text, which is not the opposite of the waking state, but a different state in which the infinity and transcendence of the Other “*reject the obedience of vigilance*” (Lévinas, 1996, p. 132). In opposition to Hegel and the dialectic of the absolute spirit, Lévinas is in the *Totality and Infinity* used “the same” philosophical categories from the history of Western thought as well as a category of totality.

In Hegel, totality denotes the unity of disjointed opposites. The result of the triumph of the absolute spirit appears when history is a system of absolute knowledge of the self-consciousness itself in its substance and subject. Then the system appears as the truth of the whole or, as Hegel’s famous proposition states: truth is the whole in such a way that real is rational, and rational is real at the same time. For Lévinas, this position of Hegel represents the beginning of the disintegration of the totality of Western ontology. At the same time, and even a different history of thought begins to emerge. The Other is ethically “grounded” and not derived from the logic of the absolute mind as knowledge of an already existing Being. On the other side of totality, we encounter the eschatological vision of a different history. Hegel’s idea of world history as a history of the development of the mind from a state of self-to-self for Lévinas is necessarily wrong because it mixes the rationalization of history with that which belongs to eschatology. In other words, the question of God in Hegel denotes the issue of the ontological proof of its existence concerning finitude and infinity, and for Lévinas this issue cannot be solved in “this” history either eschatologically, much less with the help of rational theology as theodicy. It is, therefore, necessary to make a difference and distinction from the ontological one undertaken by Heidegger to open the possibility of a second beginning of history beyond the reduction of Being to the ontic

level, and God to the highest being. This difference may be one that Lévinas will pursue with increasing intensity until the end of his life. It is an ethical perspective or a *politics of ethical deconstruction* of the totality of Western history (Lévinas, 1961). The meaning of Being is revealed in its concealment as the truth of Being, and the Other is encountered in its irreducibility by the transcendence of the infinity and difference. This would be the fundamental difference between the notions of identity and the difference in Heidegger and Lévinas. Heidegger thinks of Being as the Same in the difference between Being and God, and Lévinas neutralizes this difference with the difference that precedes to the difference between Being, beings and God. The relationship between infinity and finitude now becomes a dramatic question of understanding the ethical turn in Western thought. Namely, it is about elevating and overcoming the idea of presence as a fundamental way in which Being is revealed. From the ethical turn, Lévinas raises the question of whether God can be defined substantially differently, and that means beyond philosophy and religion, both of which proceed from the way of presence and immanence of consciousness of the infinite? Taking as a support Descartes's position from the *Meditations on the First Philosophy*, the idea of God as an idea of infinity irreducible to the finitude, Lévinas takes the position of an incoherent pre-and-post historical eschatology of Being as it is preceded by "something" more original and therefore "older". In all texts it will be appointed by the word *an-arché*. It is a sign of Being and time in their historical primordial beginning. Of course, this primordial beginning must not be understood by logical originality. Before the 'first' (cause) and the 'beginning' as a foundation, what enables the human belongs to what is beyond the Being. The transcendence of Being is more temporally and 'logically' original than any possible presence of object consciousness. *An-arché* stipulates that the ethics of the Other must be understood outside the order of foundation and the causal-teleological model of thought. The ethics of the heteronomous Other transcends relations that are based on the notions of means/purpose within the order of Being. That is why the "crazy paradox" of Lévinas' ethics might be "immoral", completely beyond the real and the very subject of ethical action.

In the discussion so far, we have already shown that the question of the transcendence of evil denotes Lévinas' answer to the fundamental question of the end of theodicy. After Auschwitz, not only can poetry not be written (Adorno), but any ethics that invokes the humanity of man as a transcendence of evil (Primo Levi) is below the dignity of 'man' himself. Both versions

of the radical doubt in the sense of aesthetics and ethics after the events of absolute evil in history, however, should lead even more to the endpoint of the destruction of the spiritual in general. The real truth about Auschwitz is only this: it is about the realization of absolute evil as the technical-technological “nature” of the ideological-political order of Nazism in the extermination of the Jews (Agamben, 2002). Without ideology and politics as the “spirit” of a total state based on anti-Semitism, there is no possibility of absolute evil being realized in the real world at all. This should be a turn of Hannah Arendt’s assumption about the banality of evil. Evil cannot be banal, but the way it is realized in the technical-technological order of the extermination of Jews might be definitely ‘banal’. This is what constitutes the “nature” of diabolical or absolute evil in history. Therefore, after Auschwitz, there is no possibility of only one thing: *forgetting the Other as the universal victims of history*. The universality of the victim does not undermine the particularity of religious-ethnic identity. The Jews, mentioned just there in Lévinas, are synonymous with “useless suffering” and the impossibility of justifying evil in history by any renewal of theodicy in the new guise of philosophy or theology. Lévinas in this atmosphere, because the spirit of the times is not appropriate to the state of affairs, tends to think beyond the suffering and sacrifice of the Other, aware in advance that ethical turn without radical politics directed against the source of totalitarianism represents only an insufficient project of transcendence of evil.

Well, that would possibly go over and beyond the “violence of metaphysics” in its onto-theological order marking the world need is something that *an arché –deconstructing* the elevation of love to the Other from ethical imperatives. Lévinas calls such “crazy love” without foundation and purposes the nobility of pure giving, the motherly care for the Other without any kind of reciprocating. Not the reciprocity of the relationship between the subject and the Other as well as the asymmetry in the notion of universal brotherhood among men as presuppositions of messianic justice now come into the place of the categories of Being and beings. Such inability possibilities of ethics are already in *anarché* relationship between the citizen of the political community as establishing a political and legal system. Ethics arise from transcendence, and its form of this non-reciprocal and asymmetric relationship represents an infinite responsibility for the Other. Infinite responsibility denotes at the same time an infinitely demanding act of fulfilling the ethical imperative (Critchley, 2008). The obligation to accept the Other as a gift without borders in the real political order of the global world appears as a problem of

unconditional hospitality towards foreigners/Others, who come from other nation-states as exiles and stateless people in this homeland. Derrida's ethical perspective debt to Lévinas to complement and radicalized ethical-political turn a single deconstruction of Western ideas of modern politics (Derrida, 2000).

Who represents the model for Lévinas' metaphysical ethics of the Other –the citizen of the *polis* (community) or the private person? Regarding from the standpoint of real policy, the ethical deconstruction should be fragile and with no potentiality in terms of power. First of all, ethics as the 'first philosophy' requires infinite responsibility for the Other and an infinite transcendence of Being because it is anarchic in its demand for the establishment of "Humanism". In other words, ethics historically precedes the establishment of a community based on an already politically synchronic order of 'social contract' between people. The stranger cannot be a model for Lévinas' ethics are feelings with the Other as endless obligations and responsibilities for the Other. If there exist any model at all for such an impossible possibility of an ethical relationship in modern times, then it should be the face of the nameless victim, the companion and my neighbour, and my love for him/her stems from the universal nobility of the "wisdom of love" itself. Before the political order of the "Caesar's and David's state" appears at all, an encounter must take place between the Other and the subject, who only in the encounter with the face of the Other becomes the "subject". This symbolic moment of the subject's origin cannot be, therefore, a constitutive act of autonomy of consciousness of action following the (moral) Law, but a heteronomous act of feelings with the Other as my neighbour, which radically changes the way the subject is founded. In this separation between the power of the subject as the autonomy of freedom and the non-power of the subject as the heteronomy of justice, a *messianic triumph of ethics* arises. But only then do insurmountable difficulties arise. These are two types of violence that occur with each other in the face of the finitude of the subject and the infinity of the ethical requirement. First, violence is one that Derrida calls the "transcendental and ontological" and refers to the whole of Western metaphysics, and the other is marked by which Schmitt and Benjamin otherwise appointed as *divine violence*. The problem, then, should be how to justify the ethical in a time of conflict between two paradigms of violence:

1. Structural and systematic within the very order of global neoliberal capitalism; and

2. Alternative and ethical violence which, under the name of messianic politics, requires the unconditional sacrifice of the subject for the fulfilment of infinite justice in the infinite transcendence of the world.

Within the second paradigm of violence, we will distinguish between the messianic: 1) religious violence of fundamentalism, and 2) the revolutionary violence of radical politics. Both are the same with different ideological signs of the Other.

Due to the heteronomous ethics of Lévinas, it is based on the principles of the anarchy of the Other and messianic justice. Both concepts are important for the politics of ethical deconstruction. The first is a deconstruction of the original Western ontology, and the second belongs to the original Jewish religion. In the first principle, the idea of the foundation and the reason by which the *logos*, the mind, the spirit reduces everything to the derivatives of the substantial-subjective logic of the Same is at work. In this set of opinions, God cannot be Other, but only the highest being whose “essence” lies in his omnipresence and eternity. Justice in the Messianic way of understanding points to the *Last Judgment*. History, therefore, ends as a history of the “alienation” of truth and justice and becomes an indistinguishable realm of eternal justice. Divine justice signifies the beginning of another or “sacred history”, and its fundamental notions are transcendence and infinity. But messianic justice, without deconstructing the meaning of its Otherness, remains confined to what is allegorically visible in all the symbolic depictions of the goddess of justice: that it is, in fact, blind in its realization. Lévinas, therefore, deconstructs what simultaneously holds these two principles together. Totality, with its philosophical tradition up to Hegel, is still the name for the term that rules the entire metaphysics of presence. The only thing that can oppose it is the radical otherness of the Other beyond totality. With the face of the Other, an event of transcending totality occurs. It must be significant to keep in mind that in the game of *revealing* a Being and *meeting* the Other, dramatic history of ethical turn takes place. *An-arché* in its deconstruction needs messianic justice. But in a different way than the religious tradition of Judaism and Christianity managed to open. On the other hand, there is no possibility of deconstructing the Blind (retaliatory) justice in a way of *divine violence* without deconstructing the idea of beginning, foundation, a reason. Lévinas’ deconstruction of Western ontology in a critical dialogue with Heidegger begins and ends as the impossibility of a positive politics of ethical deconstruction. The reason is simply the fact that such heteronomous ethics

in the far left with only the sanctity and value of life based on the feeling and the suffering of Other. Ethics without political “foundation” in the idea of the coming community as possible, real and necessary creation of the meaning of the Being in the event remains a pure illusion of human action within the already untrue and unjust world. Marx’s expression for this aporetic situation of the ethical in the world of the rule of law of the alienated and perverted history of global capitalism, which Badiou takes in his thought, is *ideology*. Ethics as an ideology means just what Lévinas attempts to remove these when he says that the end of the traditional ethics came simultaneously with the critique of ideology in the thinking of Marx, Nietzsche and Freud.

What do ethics and violence have to do with each other? There is no doubt that Lévinas’ ethics of the Other denotes an attempt to build a nonviolent relationship to the invulnerability of his Being to the narcissistic and egoistic subject of the real world of interests in capitalist society. As an ethical ideal, messianic justice belongs to what is beyond a Being. In the metaphysical tradition from Kant to Scheler, the realm of the ethical belongs to values in the material and formal sense. Thus set heteronomous ethics unlike Kant cannot establish the notion of value in the principles of pure and practical reason. Where, then, does the ‘foundation’ of the ethical ideal as the value that governs our lives come from? For Lévinas, it is an irreducible area of the riddle of humanity in general, something beyond Being and at the same time something that belongs to him in particular. It is about the sanctity of life itself in its inexplicability by any notion of ontology as logic (Jonas, 1998). God says in the Old Testament, “You must not kill!” The sanctity of life connects man with the infinite in the transcendence of the Other. Transcendence and immanence –life in its physical existence– show compassion with Other. Where, then, lies the gap between the two types of violence we have indicated –transcendental and/or ontological and religious and/or revolutionary?

To show this, Derrida’s fundamental objections to Lévinas should be summarized concerning two things: 1) the deconstruction of Western metaphysics as metaphysics of violence, and 2) the derivation of an ethical turn from the transcendence of the Other. I will argue that the most significant critique and interpretation of Lévinas’ thinking, in general, is contained in the basic postulates of Derrida in his famous essay “Violence and Metaphysics”. There is a beautiful metaphor for style and to act Lévinas thought such as wave which constantly hitting the coast, but each new shock thought increasingly strengthens and becomes more powerful. One such thought of the force of

the shock wave is that the whole of Western metaphysics, as Derrida puts it, denotes “the totalitarianism of the Same” (Derrida, 1978, p. 91). The tautology of this view seems undeniable. But is there totalitarianism of the Other? Can we imagine a totalitarian order that would respect differences and demand the unconditional commitment to the Other? Of course, it is possible to imagine such a situation only as a cynical perversion of the ideology of the Other: the justification of camps and secret police that spy on citizens in the name of democracy and human rights. The picture is familiar. It directly points us to our reality of the suspension of civil rights due to the threat of global terrorism. It would be not difficult to conclude that Derrida made the same premise in his book *Of Grammatology* when he spoke of the rule of *logocentrism*. The problem cannot be that Lévinas goes so far as to derive the political rule of that order from the rule of one principle in ontology, but that the Other is heteronomous, plural, irreducible as a riddle of encounter with the unknown and foreign, and only indefinitely and in its aporia can be nothing but messianic or “divine violence” of transcendence. The ethics of “holiness”, even with the best of intentions, cannot omit the mystery of just violence as the eschatological vision of the *Last Judgment*.

Derrida shows that the deconstruction of metaphysics at the same time is deploying the history of its category. To disempower Hegel means to create a language of thought beyond the conceptual thematization of the Other. In *Totality and the Infinite*, Lévinas still uses the notion of phenomenology, which is deeply soaked in what he wants to abandon. But the discourse on the face of the Other and the riddle that cannot be solved other than by reference to the infinite and irreducible, which is the mark of God’s transcendence, does not immediately open the other shore. Thus, religion opens the realm of the ethical, and ontology neutralizes the Other. Contrary to Marx who declares philosophy as an ontology-ideology because it justifies the world of non-truth and non-justice of capitalist social relations, the real as such in a state of inversion of the very essence of the world, Lévinas rejects in the same way idealism and philosophy of subjectivity. But his “atheism” is ethical-metaphysical. In advocacy in deities without deities, such thinking transcends religion as well. Once again, as Derrida shows, Heidegger’s influence against Lévinas’ will seems more than obvious. Heidegger in the age of thinking dedicated to the event by the late 1930s tries to think of divinity without the God of traditional metaphysics. The dignity of a man denotes a dignity beyond humanism as metaphysics and the sanctity of the divine beyond theology as metaphysics. There is Derrida’s testimony that

in a conversation with him near the end of his life, Lévinas himself said that he did not care about ethics, but holiness (the sacred)⁵.

The problem, then, is that any ontology of multiplicity and metaphysical ethics of the Other fails already in the assumption of Being in general, whether it reduces it to becoming (*Werden*) or to what is contrary to God and infinity. Heidegger showed that already in the primordials of Western metaphysics, in Heraclitus and Parmenides, the One that opens in the All occurs as purity in the encounter within the horizon of finitude-infinity. That is why Derrida's critique of Lévinas' view of the nearness of the Other is necessarily Heideggerian in direction. The closeness of the Other might be nothing but the distance from the Other because only in a difference and distance from the Other can the Other preserve in me (like God) his irreducible, heteronomous identity. The same concerning the Other acquires its sameness in the pre-established relation of the Same. The question of the relationship between the two arises from the relationship between difference and the eschatology of Being (Derrida, 1997, p. 112). The Other, therefore, cannot be infinite Other except infinitude and mortality, which means that it is the body as the zero points of the rift, that Being-between finitude and infinity, the Same and the Other. Violence cannot be neither in the negativity of the same order nor in what Derrida sharply defined by the "totalitarianism of the same". It is present in the very essence of the relationship between the two, totality and the infinite, the subject and the Other. The riddle of evil as absolute violence lies in what may be called the genealogy of relations, and what Marx called in *Capital* as the ideological illusion of replacing the ideal with the real, capital with reality itself in the form of a fetishism of commodities. The violence of metaphysics and the *triumph of messianic ethics* that invokes the thinking of Lévinas lies in the structurality of structure or the pre-ontological way of the relationship between Being and value (the Other). When Derrida says that violence does not exist before the possibility of speech, then in that statement the essence of the events of the reversal of the very metaphysical structure of ethical action is hidden. Speech cannot be a mere relationship in the process of communication, but the essence of communication itself. The face speaks before the speech, and the Other suddenly comes to the horizon of communication as a violent interruption of the synchronic order of things.

⁵ "You know, they often talk about ethics to describe what I do, but in the end, I'm not interested in ethics, not just ethics, but the sacred, the sanctity of the sacred (*la saint, la sainteté du saint*)" (Derrida, 1997, p. 4).

If the essence of violence lies in that Being-between what allows the very relationship of the Being and the Other to take place, then transcendental and/or ontological violence encompasses the totality of history. It is violence as such, necessary and real, because in the inversion of the category of modality, what is possible allows only an ethical turn. The Other becomes, therefore, possible as a riddle and as an uncertainty in the face of the future. Derrida defines Lévinas' thinking by a strange turn against Lévinas himself by eschatology. But it is the eschatology of the Other, which acquires its Otherness only from the transcendence of the totality of history, and not from the reality and necessity of the violence of history itself (Derrida, 1978, pp. 122-123). In the strict sense of the word, there is no history beyond totality. As we have shown, Lévinas presupposes something different –the possibility of “sacred history” beyond “this” history in the sign of the work of negativity, violence and evil. Messianic justice must, therefore, remain either an ideal or a postulate. But to be an ideal or a postulate, this history must be idealized or postulated in the Kantian sense by a pure or practical mind. Since the mind acts according to the principles of subject autonomy for which each Other is either an object or another subject, which means that everything is reduced to the logic of articulating Being in the way of thematization and conceptualization, then messianic justice in time denotes the event of the coming. This is not Heidegger's *second beginning* of post-metaphysical thinking of history, but “sacred history” carried by the pathos of infinity.

The aporia, then, is that the Other cannot be absolutely the Other as the riddle of the encounter if it is not at the same time the same as the Self. The violence produced by the metaphysics of the *logos*, the mind, the spirit in its historical course towards the future of the same cannot be neutralized in any other way than by *other* violence. It is only by this violence of the Other that the relation of history should be reduced to possible non-violence in the sense of passivity itself. This is what can be called victimless violence. Egoism disappears in it, and the ethical fulfils its mission in the disappearance of the “reason” for the survival of ethics itself. When we translate this thought operation into notions of the anti-dialectical game within the network of relations of history, we obtain two possible relations between the fundamental notions of politics and ethics from the origins of Greek democracy to the present day. The *idea of freedom* belongs to totality as transcendental and/or ontological violence, and the *idea of justice* belongs to the metaphysical ethics of the Other as religious and/or revolutionary violence. In the name of freedom, paradoxically, the violence of the Other against the subject who surrenders

to the Other unconditionally arises from a pure ethical imperative. The French Revolution in the age of Jacobin terror represents the best example of this structural perversion of the same. It will be no coincidence that Kant and Lévinas refer to what goes beyond the notions of mind and reason to establish ethics. The sublime sense of justice denotes the purpose of freedom as the autonomy of the mind (Kant), and compassion with the sufferings of Others elevates the sanctity of life to sublimity. The transcendence of the Other comes from the heights and the deepest feeling that transcends the metaphysical boundaries of language. Freedom, therefore, requires nameless sacrifices, and justice the fury of vengeful wraith.

In the name of justice, violence arises as non-reciprocal and asymmetric, just like the violence of the modern religious movements of fundamentalism in the world. How can violence be reciprocal and asymmetric? So violence is not a response to absolute evil in its diabolical horror, as it was the case concerning the Allies (US and USSR) striking Germany in World War II. On the contrary, violence represents a structure, a relationship in which even the so-called a preventive or “just war” that is ideologically and politically justified by the sacred goals of world security, freedom and human rights becomes nothing more than a grotesque caricature of Lévinas’ metaphysical ethics of the Other. Recall that the hawks of the Bush administration were Paul Wolfowitz and Donald Rumsfeld after the al-Qaeda attack on September 11, 2001, to America have just begun a military-police action against terrorism, calling it just that –*Infinite Justice*. The cynicism of the ethical-political turn is that Lévinas thus became the “brand” of the Pentagon’s ethical fundamentalism as the forerunner of the neo-imperial global order. In the name of “God’s justice” anything could be allowed. This is the case to the extermination of Others, who do not belong to the political community of the same in religion and ethnic origin, but also to something much more important today –culture as a new ideology. Islamic fundamentalism represents a paradigmatic case of this “ethical-political turn”. There is nothing essentially different for the Revolutionary violence of communist regimes in the 20th century. In this way, in revolutionary violence, the negative eschatology is completed, because that who believes in the meaning of the future as the infinite transcendence of the Other (communism) becomes a victim of its ideals. The difference between “divine violence” carried out in the name of messianic justice for eschatological faith or, for the political order of universal equality and brotherhood, is only the difference within the Same in the Other (Žižek, 2008).

What about this enigmatically irreducible Other? Whatever one tries to determine it, the ethics of heteronomous compassion must necessarily be grounded in “sacred history” beyond the real. The messianic blow of the last light of justice presupposes the political formation of liberal democracy or a quite different regime, beyond the idea of the freedom of the egoistic and narcissistic subject in the social relations of global capitalism. The latter can be only two: either the totalitarianism of the Other in various forms of revolutionary violence or the religious fundamentalism of “sacred history”. Lévinas, paradoxically, defends the political heritage of liberal democracy with the arguments of universal brotherhood and equality, which are the fundamental ideas of communism and religious fundamentalism. In his politics of ethical deconstruction, his endless demand for justice that precedes freedom denotes an unsolvable aporetic case insofar as the ontology of multiplicity and the ethics of unconditional Otherness are possible only if it is humanly opened in the essential dimension of the sanctity of life, in immeasurable compassion for the sufferings of Others. In this way, we come to the last “crazy paradox” of this impossible possibility of ethics for the age after the “end of history”. To maintain the order of apparent *untruth*, injustice, and structural violence of the global capitalist order, it is not enough to say with Churchill’s argument as a political *credo* of secular negative theology that democracy represents the worst form of government, except for all the others. Is it necessary a lot of “more” and “sublime”: politically justified in its structural violence (transcendental and/or ontological) with a *messianic triumph of ethics* that in the future as absolutely different versions of salvation from the history leads concerning of infinite justice. It, therefore, seems justified to establish three notions of the political that Lévinas constantly has in mind in his ethical messianism. These are: 1) politics as religious messianic, 2) politics as ethical messianism, and 3) politics as utopian messianism (Lévinas, 1998).

In all three cases, it is an attempt to realize the idea of infinite justice in its practical effectiveness as what makes politics a deconstruction of power and violence as shown in various forms of government since the new century. The utopian in messianism is first and foremost that which belongs to “divine violence”. The world may fail, but justice must be done! (*Fiat iustitia, pereat mundus!*). And so at the end of the “crazy paradox” of utopian messianic politics, the ethics of the Other as the “last consolation” of humanism is before the wall of its impossibility. What else can she have left but the same thing that Heidegger said so enigmatically in a controversial testament to ‘Der Spiegel’ in 1966: “Only a God can save us”?

Ethics without a world?

There are only three philosophical ideas of “great ethics” to nowadays:

- a. Aristotle’s idea of distributive justice in a community (*polis*) determined by the “natural” limitations and ethnic reducibility of citizens with the fundamental virtue of prudence (*phronesis*).
- b. Kant’s idea of a moral Law established by the action of an autonomous mental subject in a categorical imperative within the world as a cosmopolis.
- c. Lévinas’ idea of compassion with the sufferings of Others in a direct encounter beyond ‘nature’ and ‘culture’ as an event of the sanctity of life.

Greek and modern experience has always presupposed the existence of a political community. For the Greeks, it is a limited world-city-state (*polis*), and for the modern age, it is a nation-state political order with a regulatory idea of a world order based on mental principles. In both cases, originally Greek and modern, ethics has its homeland, place, topology, it has its “world”. In the case of the modern age, after the experience of the diabolical evil of the Holocaust and the “end of theodicy”, the idea of homeland, home, the abode of man no longer exists or is destroyed. Neither the city-state nor the nation-state is any longer the abodes of modern man. He is a wanderer and a nomad, an exile and stateless person in a world that becomes a network of structures and functions. Man is not only a planetary nomad in the age of technoscience, but he is essential without a homeland that becomes like in Tibetan legend that Cioran mentions *camping in the desert*. Lévinas’ ethics of the Other denotes the search for the abode of a man at the end of his tragic historical drama of wandering and the “useless suffering” of peoples and individuals. It is the source of this metaphysical ethic of the sanctity of the life of the Other in that of the selfless. It is terrible, and hence in its homelessness exalted as an absolute evil. In the face of it, the sanctity of life seems to be the last mystery of that encounter with the face of the Other, which radically changes all history so far. Ethics without a world necessarily requires the uncanny event of the creation of the world when everything is just either this or that violence in the name of freedom, equality and justice. Is it even possible to create a new world if the most uncanny of all should be something that does not belong to the thought horizon of Lévinas, but its only true teacher and companion in thought.

This is the most wonderful thing that Heidegger says in “Overcoming of Metaphysics” about the nihilism of Western history. At its end man as *ratio*

and animal as instinct become identical. The same in the difference between man and animal comes from the relation of the setting of the very essence of technology. When a man is used for other purposes as a material, then the technical establishment of the unconditional possibility of his Being has become a void, and homelessness that is shown by world-historical destiny. The world in immortality falls down into the abyss.

The desolation of the earth begins as a process which is willed, but not known in its being, and also not knowable at the time when the being of truth defines itself as certainty in which human representational thinking and producing first becomes sure of themselves. Hegel conceives this moment of the history of metaphysics as the moment in which absolute self-consciousness becomes the principle of thinking (Heidegger, 1973, p. 110).

What about ethics when the world after the “end of history” cannot be longer the place and abode of the human-but-human, when inhuman life itself forces rebellion, no longer out of “actualism and moralism of history”, but out of a sense of intolerance towards the threatening indifference displace the meaning of freedom and justice in favour of the technological efficiency of ‘nature’ and ‘spirit’? Indeed, what about ethics in an age of absolute worldlessness? Without the illusion that the problem can be solved by divine or revolutionary violence, the fundamental problem remains that any ethical response to the monstrous power of the technosphere is only what is clear to everyone in advance –the last consolation and nothing more. On the other side of the Earth, in its wanderings, completely different thinking is required, which does not begin with ethics as the ‘first philosophy’ and does not end with the absolute Other as the messianic infinite justice. Lévinas, however, opened up what is only significant –the question of the limits of the violence of metaphysics and the time of filled infinity.

References

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2002). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2007). *Profanations*. New York: Zone Books.

- Altez-Albela, F. (2011). The Body and Transcendence in Emmanuel Lévinas' Phenomenological Ethics. *Kritike*, 5 (1). pp. 36-50. <https://doi.org/10.25138/5.1.a.3>
- Badiou, A. (2001). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London / New York: Verso.
- Bernstein, Richard J. (2004). Evil and the temptation of theodicy. S. Critchley and R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas* (pp. 252-267). New York: Cambridge University Press.
- Burggraeve, R. (1999). Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Lévinas on Moral Evil and Our Responsibility, *Journal of Social Philosophy*, 30 (1), pp. 29-45. <https://doi.org/10.1111/0047-2786.t01-1-00003>
- Critchley, S. (1999). *Ethics of Deconstruction: Derrida and Lévinas*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Critchley, S. (2004). Introduction. S. Critchley and R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas* (pp. 1-32). Cambridge: Cambridge University Press.
- Critchley, S. (2008). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London / New York: Verso.
- Critchley, S. (2012). *The Faith of Faithless: Experiments in Political Theology*. London: Verso.
- Davies, P. (2004). Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Lévinas and Kant. S. Critchley and R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas* (pp. 161-187). New York: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1978). Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas. *Writing and Difference* (pp. 79-153). London: Routledge & Kegan Paul.
- Derrida, J. (1987). *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.

- Derrida, J. (2000). *Of Hospitality*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Derrida, J. and Vattimo, G. (2001). Glaube und Wissen: Die beiden Quellen der „Religion an den Grenzen der blossen Vernunft“. *Die Religion* (pp. 9-106). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Eagleton, T. (2009). *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Heidegger, M. (1973). *The End of Philosophy*. London: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1978). Brief über den Humanismus. *Wegmarken* (GA 9). (pp. 311-360). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Besinnung* (GA 66). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. *Identität und Differenz* (GA 11). (pp. 51-80). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Jonas, H. (1998). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (1990). *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini: essai sur le extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- Lévinas, E. (1987a). The Ego and the Totality. *Collected Philosophical Papers* (pp. 25-46). Dordrecht / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1987b). Humanism and An-archy. *Collected Philosophical Papers* (127-140). Dordrecht / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1988a). Useless Suffering. R. Bernasconi and D. Wood (Eds.), *The Provocation of Lévinas* (pp. 156-167). London / New York: Routledge.

- Lévinas, E. (1988b). *Transcendence and Evil. Collected Philosophical Papers* (pp. 175-186). Dordrecht / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1989). *Ethics as First Philosophy*. S. Hand (Ed.), *The Lévinas Reader* (pp. 75-87). Oxford: Basil Blackwell.
- Lévinas, E. (1994). *Beyond the Subject*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lévinas, E. (1996). *God and Philosophy*. A. T. Paperzak; S. Critchley and R. Bernasconi (Eds.), *Emmanuel Lévinas: Basic Philosophical Writings* (pp. 129-148). Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Lévinas, E. (1998). *Entre Nous*. New York: Columbia University Press.
- Lévinas, E. (2011). *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Marx, W. (1986). *Ethos und Lebenswelt: Mitleidkönen als Mass*. Hamburg: Meiner.
- Morgan, M. (2011). *The Cambridge Introduction to Emmanuel Lévinas*. New York: Cambridge University Press.
- Paić, Ž. (2011). *The Posthuman Condition: The End of Man and the Odds of Other History*. Zagreb: Litteris.
- Paperzak, A. (1993). *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Sloterdijk, P. (1986). *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taubes, J. (2009). *Occidental Eschatology*. Stanford: Stanford University Press.
- Žižek, S. (2006). *The Parallax View*, *The MIT Press*. London / New York: Cambridge Massachusetts.
- Žižek, S. (2008). *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador.

El problema del mal en la obra arendtiana Análisis de la dimensión jurídica¹

*The problem of evil in Arendt's work
Analysis of the legal dimension*

María Elena Wagon²

Universidad Nacional del Sur / CONICET, Argentina

Recepción: 22 de julio del 2020

Evaluación: 16 de noviembre del 2020

Aceptación: 30 de enero del 2021

¹ Este trabajo forma parte de la investigación realizada para la tesis doctoral *El concepto de mal en el pensamiento de Hannah Arendt: dimensión moral, jurídica y política* (2018). Dicho trabajo fue financiado por el CONICET, entidad a la que pertenezco en calidad de becario desde 2014.

² Doctora en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur, Argentina.

Correo electrónico: mariawagon@gmail.com

Resumen

El mal radical y la banalidad del mal son las dos formas en que Arendt ha catalogado al mal totalitario en distintas etapas de su obra. El objetivo del presente trabajo es abordar las diferentes concepciones arendtianas del mal desde la perspectiva jurídica, con el fin de determinar si existen continuidades o si, por el contrario, hay un cambio abrupto en el pensamiento de Arendt. La dificultad que debe enfrentarse es que el problema del mal y las reflexiones sobre lo jurídico no son temas abordados por Arendt de forma directa, sino que son contenidos transversales que deben rastrearse en la totalidad de su obra. Se concluye que el mal radical y el mal banal no son nociones excluyentes, sino que remiten a dos niveles diferentes, uno más general y estructural, y el otro vinculado con el comportamiento de los individuos dentro de las estructuras gubernamentales estudiadas.

Palabras clave: mal radical, banalidad del mal, dimensión jurídica, ley.

Abstract

Radical evil and the banality of evil are the two ways in which Arendt has cataloged totalitarian evil at different stages of his work. The aim of this paper is to approach the different Arendtian conceptions of evil from a legal perspective in order to determine whether there are continuities or whether, on the contrary, there is an abrupt change in Arendt's thinking. The difficulty that must be faced is that the problem of evil and the legal question are not issues addressed by Arendt directly but are transversal contents that must be traced in the totality of his work. It is concluded that radical evil and the banality of evil are not mutually exclusive notions but rather function as expressions that refer to two different levels, one more general and structural and the other linked to the behavior of individuals within the government structures studied.

Keywords: radical evil, banality of evil, legal dimension, law.

Introducción

El problema del mal es uno de los cuestionamientos clave del pensar filosófico en general y de la teoría política arendtiana en particular. En la actualidad, los acontecimientos de la realidad mundial, con su constante actualización de la violencia, ponen en cuestión las teorías tradicionales acerca del mal, sus fundamentos y sus alcances, y exigen nuevos abordajes y reflexiones. Arendt (1998)³ realiza un primer abordaje del mal acaecido durante el régimen totalitario nazi catalogándolo de ‘mal radical’, un mal sin precedentes en la historia occidental, que excede las categorías tradicionales por medio de las cuales se intenta comprenderlo. Esta concepción del mal es, posteriormente, reemplazada por la noción de ‘banalidad del mal’, una nueva caracterización del mal que realiza la autora luego de asistir al juicio realizado a Eichmann en Jerusalén. Arendt (2003)⁴ se enfrenta con el hecho de que el criminal al que se estaba juzgando no podía ser encuadrado dentro de la caracterización tradicional del individuo malvado. Eichmann no era un monstruo ni un ser diabólico sino, por el contrario, un ciudadano común obediente de las leyes, que por mera irreflexión y en aras de una obediencia ciega a la autoridad, formó parte activa en la puesta en acción de los peores crímenes acaecidos en la historia.

En el ámbito crítico proliferan los estudios que analizan la complementariedad o incompatibilidad de ambas concepciones del mal y se mantienen, aún en la actualidad, posiciones divergentes al respecto⁵. Dichos estudios abordan el problema de forma pluridimensional o sin distinguir dimensiones de análisis. En este trabajo se pretende estudiar los conceptos de ‘mal radical’ y ‘banalidad del mal’ desde la dimensión jurídica, con el objetivo de poder determinar el tipo de relación (de exclusión o complementariedad) que mantienen dichas nociones, teniendo como marco de referencia los límites de la mencionada dimensión. A tal efecto, en un primer momento se expondrán brevemente las características generales de ambas concepciones del mal. Luego se realizará

³ El trabajo original se publicó en 1951, con el título *The Origins of Totalitarianism*, edición que fue ampliada y reeditada en los años 1958, 1967-1968. En esta investigación se recurrirá a la traducción castellana de la tercera edición del texto realizada por Guillermo Solana.

⁴ La primera edición del libro es del año 1962. Fue titulada *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. En este trabajo se utilizará la edición en inglés del año 1964 y la edición en español del 2003, cuya traducción al castellano es de Carlos Ribalta.

⁵ Para una profundización al respecto Cfr. Clarke (1980), Villa (1999a y 1999b), Bernstein (2000), Marrades (2002), Young-Bruehl (2004), Di Pego (2007), Formosa (2007), Kauppinen (2010), Ilivitzky (2017), entre otros.

un recorrido sobre la concepción arendtiana de lo jurídico, con un especial detenimiento en las nociones de ley y obligación política, categorías que serán utilizadas con posterioridad en el análisis de la dimensión jurídica del mal en *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*. Por último, se retomará lo analizado para poder determinar si, desde el plano jurídico, las nociones de ‘mal radical’ y ‘banalidad del mal’ poseen puntos en común y, por tanto, pueden ser concebidas como conceptos complementarios o si, por el contrario, las observaciones arendtianas respecto de cada concepción del mal reflejan la incompatibilidad entre ambas concepciones.

Mal radical y banalidad del mal

Mal radical

El análisis arendtiano del problema del mal pone en cuestión dos de las principales consideraciones tradicionales del mal: que el mal es ilusorio o que responde a una carencia de bien, y que todo mal responde a motivaciones malvadas que lo sustentan (Hayden, 2010). Este alejamiento de la concepción tradicional del mal por parte de Arendt se basa en el hecho de que la clase de mal que se materializó durante el totalitarismo, excedió el acervo conceptual con el cual contaba la intelectualidad a la hora de reflexionar sobre el problema del mal. El terrible horror del totalitarismo radica en la ruptura que sus acciones llevaron a cabo respecto de la tradición occidental, por lo que las categorías por medio de las cuales se comprendía el mundo se han perdido (Birulés, 2007). Arendt se refiere al mal totalitario como mal radical, una noción de origen kantiano que ella resignifica:

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un ‘mal radical’ (...) Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una “mala voluntad pervertida”, que podía ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos (Arendt, 1998b, p. 368).

En la reformulación de la noción kantiana de ‘mal radical’ llevada a cabo por Arendt, se evidencia que la característica principal de dicho mal es su apelación a la superfluidad, es decir, su pretensión de eliminar de los seres humanos las notas distintivas de su humanidad, en tanto “ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo” (p. 380). La noción de superfluidad aparece

a lo largo de la totalidad de *Los orígenes del totalitarismo*. Según el análisis arendtiano, los regímenes totalitarios no pretenden lograr una dominación despótica sobre los individuos, sino tornarlos superfluos debido a que esta es la única manera de alcanzar el poder total. Es importante remarcar que esta superfluidad no es exclusiva de las víctimas del régimen totalitario, sino que sus manipuladores también caen dentro de tal categoría, en tanto están convencidos de su propia superfluidad así como también de la de las víctimas. Una de las precondiciones de dicha superfluidad es el desarraigo, es decir, convertir a los individuos en extranjeros dentro de un mundo que no los reconoce como miembros. El desarraigo implica no tener en el mundo un lugar de pertenencia que sea reconocido por los otros; la superfluidad, por su parte, implica la no pertenencia al mundo. En este sentido se podría hablar de superfluidad con una doble referencia: en tanto carencia de mundo (entendido como artificio humano de carácter estable) y en tanto carencia de comunidad, es decir, carencia de relaciones intersubjetivas y de referencia a otros.

Arendt utiliza la categoría de ‘mal radical’ para hacer referencia al hecho de que la organización totalitaria de encarcelamiento y asesinato en masa es irreductible a un conjunto reconocible de motivaciones humanas. El terror generado por el régimen totalitario es una nota esencial que debe ser analizada a la hora de definir el concepto de mal radical. Cabe aclarar que si bien no fue exclusivo de la mencionada forma de gobierno, pues se lo puede encontrar materializado en las diferentes tiranías y revoluciones que han tenido lugar en la historia, las características que adquiere durante la Segunda Guerra Mundial transforma el terror totalitario en una realidad sin precedentes. Arendt aclara que no son las matanzas a gran escala lo que distingue este tipo de terror de sus predecesores. La novedad radica en que el terror no fue un medio para alcanzar fines determinados, sino la esencia misma del mencionado régimen de gobierno. El terror totalitario, a diferencia del que han generado las tiranías y las revoluciones, no persigue fin alguno más que demostrar que bajo sus circunstancias todo es posible; carece por completo de racionalidad estratégica y comienza donde otras formas de terror encuentran su fin.

La banalidad del mal y el cambio de postura arendtiano

Luego de su asistencia como cronista al juicio a Eichmann en Jerusalén, Arendt abandona su concepción de mal radical y la reemplaza por la noción de ‘banalidad del mal’. En el marco de la controversia generada por la

publicación de su reporte del mencionado proceso, Gershom Scholem le escribe una carta (junio de 1963) manifestándole su completo desacuerdo, tanto respecto del planteamiento de su crónica como del tono que utiliza en algunos de sus pasajes. Critica la noción de ‘banalidad del mal’, el análisis arendtiano del rol ejercido por los Consejos Judíos y la relación de Arendt con el sionismo. En la carta de respuesta a Gershom Scholem (julio de 1963), la autora ratifica el ya mencionado cambio en su concepción del mal “Llevas razón: he cambiado de parecer y ya no hablo de ‘mal radical’ (...) Mi opinión es hoy, en efecto, que el mal nunca es “radical”, que es solo extremo, y que no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca ninguna (...) Solo el bien tiene profundidad y puede ser radical” (Arendt, 1998a, p. 32).

La noción de ‘mal radical’ ya no es retomada por Arendt, quien, salvo en la carta citada con anterioridad, no da mayores explicaciones sobre la no atinencia del adjetivo “radical” en lo que respecta al mal totalitario. En carta a Scholem, anteriormente citada, Arendt utiliza una imagen metafórica para ilustrar su nueva concepción del mal y justificar su cambio en la concepción de dicho fenómeno. La capacidad destructiva del mal prolifera y arrasa el mundo entero porque se extiende por la superficie como un hongo. Su banalidad radica en que cuando el pensamiento lo aborda y busca en las profundidades e intenta alcanzar sus raíces, se ve frustrado porque no encuentra nada. Arendt está convencida, ahora, de que solo el bien es profundo y puede ser radical. El mal banal es un nuevo tipo de mal que se caracteriza por su falta de reflexión y de compromiso ideológico. En esto radica su peligrosidad y su gran poder de propagación. En la figura de Eichmann Arendt vio materializada una capacidad infinita para llevar a cabo los males más horribles por los motivos más fútiles y nimios. De su experiencia en Jerusalén la pensadora deduce que el no ejercicio de la facultad de pensamiento, inherente a todo ser humano, puede llevar a la humanidad a realizar el peor de los males sin inmutarse por ello. En el caso de Eichmann, lo llevó a priorizar su trabajo, su carrera profesional, sin reparar en que su obrar lo obligaba a convivir con un asesino.

En las lecciones que Arendt dicta entre 1965 y 1966 (2007) sobre las cuestiones morales, retoma la idea de que el peor de los males que puede existir no es radical, en el sentido de que no tiene raíces, por lo que tiene la capacidad de extenderse con mucha rapidez y de manera ilimitada. Cuando Arendt utiliza la noción de ‘raíz’ o ‘raíces’, lo hace en el sentido de profundidad y arraigo en la reflexión. El mal sin límites encuentra terreno fértil allí donde la facultad de pensar (y de recordar) está ausente y, por consiguiente, también lo están

las raíces que limitan las posibilidades del obrar. Aquellos individuos que no ejercen su capacidad de pensar son arrastrados por los acontecimientos, deslizándose por la superficie de los mismos, y no penetran nunca hasta la profundidad reflexiva de la que como seres humanos son capaces.

Dimensión jurídica

Arendt se refiere a los sistemas legales como los principales garantes de la estabilidad que regula la vida humana en el mundo compartido. Dicha estabilidad facilita el fluir del cambio y, por lo tanto, es una condición necesaria de toda civilización para constituirse como tal (1972, p. 79). Luego aclara que no obstante las muchas y variadas diferencias existentes entre tales sistemas legales, estos tienen en común su función estabilizadora y el hecho de que su validez no es (ni pretende ser) universal. El cuerpo político materializado en la figura del Estado tiende a la estabilidad y a la fijación institucional en un territorio y población (Canclini, 2016, p. 85). Los Estados nacionales modernos se caracterizaban por el respeto a la igualdad de sus ciudadanos ante la ley, y eran concebidos como organizaciones jurídicas legitimadas por la voluntad de sus pueblos. Las normas jurídicas, no obstante que pueden ser injustas, cumplen con la función de estabilizar y establecer límites.

Por otra parte, a la hora de reflexionar acerca de la dimensión jurídica del mal en el pensamiento de Arendt, resulta de gran importancia hacer referencia al análisis de la autora respecto a la noción de ley, a sus diferentes concepciones y a las consecuencias políticas que cada una de ellas conlleva. A modo de recapitulación, el espacio público arendtiano es aquel en el que irrumpe la acción (espacio de aparición) así como también el espacio contenido en un mundo que otorga estabilidad a las relaciones humanas (p. 244). Como modelos de espacio público Arendt propone la *polis* griega y la república romana. En el primer caso, el principio de estabilidad está dado por el *nomos*, es decir, la ley entendida como el marco extrapolítico de la acción. En el segundo, es el senado el que otorga estabilidad a la república romana por medio de la *lex*, la ley concebida como alianza política, como fruto de la acción ciudadana. En ambos casos se combina la *isonomía* (igualdad ante la ley) con la *isegoría* (igualdad de acción y de palabra). Tanto el *nomos* griego como la *lex* romana se encuentran exentos de la apelación a una trascendencia que los fundamente y les otorgue autoridad. Los Estados contemporáneos, por su parte, reconocen la igualdad de sus ciudadanos ante la ley, pero les niegan la posibilidad de acción política (igualdad en cuanto a la accesibilidad

a la acción y la palabra), en tanto en la época moderna se interpretaron los derechos en su acepción liberal, sin referencia a la acción concebida como participación en los asuntos públicos.

En contraposición con los ejemplos citados, en el mundo moderno la ley era entendida según el modelo judeo-cristiano de la *torah* (mandato), centrado en la obediencia a una voluntad soberana más que en el contenido de la norma o en su condición de contrato o compromiso entre iguales. Arendt afirma que el modelo que utilizó la sociedad occidental para sus leyes no fue romano sino hebreo. Dicho modelo se mantuvo sin alteraciones durante los siglos XVII y XVIII, salvo que el lugar de la divinidad fue ocupado por el derecho natural y la soberanía del pueblo: “Solo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración a su consentimiento (...), la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez” (Arendt, 2006, p. 261). Arendt señala que esta concepción de la ley promovió la organización de las masas por medio de los aparatos burocráticos y transformó la obligación política entre iguales en obediencia a la ley. En cambio, “la propuesta arendtiana sostiene que las leyes deberían entenderse como un vínculo configurado por los seres humanos para establecer las bases de una convivencia que puede, eventualmente, ser revisada sin destruir el propio ordenamiento” (Canclini, 2016, p. 247).

Como excepción a lo expuesto, Arendt menciona el caso de los regímenes totalitarios, los cuales interpretan la legalidad de manera opuesta a las concepciones anteriormente descritas (*nomos*, *lex* y *torah*), ya que la única ley que respetan es la ley trascendente del movimiento constante (por lo que la capacidad estabilizadora de la legalidad queda obstruida), que aspira a ser obedecida universalmente y que es fijada ideológicamente. Según el criterio arendtiano, allí donde las leyes imperantes son las de la historia o las de la naturaleza, y cuya interpretación se restringe a la que realiza el jefe o líder absoluto de un Estado, reina la ilegalidad (Arendt, 1972, p. 79). La ley totalitaria obligaba necesariamente, negando así toda posible intervención del juicio del ciudadano considerado como legislador.

En lo referente a la aplicación de la ley en los juicios a los criminales nazis, Pendas (2007) menciona la existencia de un dilema moral y otro legal. Sostiene que las paradojas propias de los mencionados juicios son, en realidad, dilemas inherentes a todo proceso legal que tiene por objetivo juzgar las matanzas administrativas, es decir, los asesinatos en masa organizados por el Estado. A criterio de Arendt, las cuestiones estructurales que enmarcan

los hechos juzgados (por ejemplo, la emergencia de lo social en la época moderna o el imperativo burocrático de la obediencia debida) no eximen de su responsabilidad al individuo que los llevó a cabo. Los encargados de impartir justicia deben considerar los factores contextuales únicamente como circunstancias que propiciaron el crimen, pero nunca como un modo de liberar de culpa al perpetrador. Arendt concluye que el sistema legal vigente durante los juicios realizados a los nazis es inadecuado a la hora de juzgar las ‘matanzas administrativas’, dado que fueron cometidas por las autoridades encargadas de cumplir y hacer cumplir la ley. No obstante, considera que tales juicios deben llevarse a cabo indefectiblemente: “Este tipo de delito (‘delitos contra la humanidad’) no estaba previsto por las normas internacionales ni tampoco por las leyes internas” (Arendt, 2003, p. 154).

Por lo expuesto se puede observar que la concepción de ley, inherente al plano jurídico, es fundamental a la hora de reflexionar acerca del vínculo que se establece entre ésta y el ciudadano y, en consecuencia, cobra importancia la noción de obligación política que cada concepción de legalidad implica. En lo que respecta al mal totalitario, esta línea de análisis es fundamental pues dicho mal acaeció en el marco de un sistema de gobierno que había legalizado el crimen, y la excusa de muchos de sus perpetradores estaba focalizada en la noción de obediencia.

Dimensión jurídica del mal totalitario

La dimensión jurídica del mal en *Los orígenes del totalitarismo*

En el “Prólogo a la primera edición norteamericana” de *The Origins of Totalitarianism*, Arendt señala que los hechos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial, que se materializaron en el marco de los totalitarismos del siglo XX, luego de atravesar diferentes etapas (a saber: la consolidación del antisemitismo europeo y el surgimiento de los imperialismos), dejaron en evidencia la necesidad de una nueva ley de carácter universal o cosmopolita, que salvaguardara la dignidad humana. Esta nueva ley es entendida por Arendt como un nuevo principio político cuyo poder, que bien debe alcanzar a la humanidad toda, debe estar limitado ‘por’ y ‘enraizado en’ entidades territoriales nuevamente definidas (Arendt, 1998b, p. 5). En el tomo denominado “Imperialismo”, Arendt se refiere a los límites expansivos que el sistema Nación-Estado imponía a los intereses económicos de la burguesía y, al respecto, refiere al concepto de ley que condensaba en su interior una sustancia singular que era válida solo dentro de sus fronteras y para su propio

pueblo (p. 119). En el apartado referido al creciente poder de la burguesía, hace mención a la noción de progreso, pero no en el sentido en que era definido en la Francia del siglo XVIII, es decir, el progreso que llegaba a su fin con la emancipación del hombre. En la sociedad burguesa del siglo XIX el progreso no tenía fin y se encontraba dispuesto a sacrificar la libertad y autonomía del hombre en pos de la ley (sobrehumana) de la historia (p. 131).

En el capítulo “El pensamiento racial ante el racismo”, Arendt se refiere a la ideología y la distingue de la mera opinión en tanto la primera cree detentar la clave de la historia, el conocimiento de los enigmas del universo y de las leyes ocultas que gobiernan la naturaleza y, por extensión, al hombre. De todas las ideologías, solo dos, a criterio arendtiano, han podido trascender a las demás: aquella que interpretó la historia como lucha económica de clases (llevada a su extremo durante el totalitarismo stalinista en Rusia), y la que leyó en los derroteros de la historia la lucha natural de razas (materializada en Alemania durante el régimen totalitario nazi) (pp. 143-144). El poder persuasivo de las ideologías no proviene de sus pretensiones científicas, sino que está directamente vinculado a sus aspiraciones políticas. El sistema de gobierno burocrático, que sustituye la ley por el decreto, (inherentemente cambiante y temporal) se fundamenta en una creencia cuasi mágica en la identificación del hombre con las fuerzas de la historia. Arendt afirma que en tanto el gobierno burocrático es el gobierno por decreto, el poder pasa a ser la fuente directa de legitimación, a diferencia de lo que acontece en los regímenes constitucionales en los que dicha fuente radica en el cumplimiento de la ley. Una de las notas distintivas de los decretos es que permanecen anónimos y crean la sensación de emanar de un poder que no necesita justificativo alguno, y que domina a todos (*torah*).

Una cuestión clave en lo que respecta a la noción de ley es la indicada por Arendt en el capítulo “Las perplejidades de los derechos del hombre”. Ella considera la declaración de los Derechos del Hombre en el siglo XVIII como un momento decisivo en la historia, pues la ley dejó de ser concebida como emanada de un poder superior y absoluto (*torah*), en tanto su fuente pasó a ser el hombre, así como también su fin último. Los Derechos del Hombre se suponían naturales, independientes e irreductibles a ley alguna y no requerían de ninguna legislación que los protegiera porque todas se basaban en ellos. En este sentido, el hombre se elevó a la condición de soberano en lo que respecta a la ley. Los derechos civiles (inherentes a los ciudadanos de las naciones particulares) fueron luego la encarnación en leyes concretas de

los Derechos del Hombre, considerados inalienables e independientes de la nacionalidad y la ciudadanía.

Los regímenes totalitarios son un ejemplo paradigmático de la violación de los Derechos Humanos, que se ve justificada por la concepción de ley inherente a tales sistemas de gobierno. En el marco del totalitarismo, la ley es concebida como la identificación entre los conceptos de justicia y utilidad, es decir que dentro del régimen es justo lo que es útil para determinado grupo (el pueblo, la nación, una mayoría, etc.). En el tomo denominado “Totalitarismo”, Arendt sostiene que esta concepción de ley se vuelve una realidad ineludible cuando los absolutos (Dios, naturaleza, etc.) son dejados de lado y pierden autoridad. En referencia a las cadenas de mando dentro del régimen totalitario, la voluntad del *Führer* es la ley suprema (p. 297). La totalidad de la estructura jerárquica del mencionado régimen manifiesta, a criterio arendtiano, una combinación de credulidad y cinismo en lo que respecta a las declaraciones falsas de los jefes y a la ficción ideológica inherente al movimiento. La convicción imperante en todos los escalones de mando es que el *Führer* siempre tiene la razón y que la política es un juego de engaños. Este “tener razón” que detenta el *Führer* no se relaciona con la verdad sino con la veracidad de sus declaraciones, que se verificará a la luz de los futuros éxitos o fracasos y no según los hechos vigentes.

La concepción de la ley dentro del nazismo tenía un carácter universal, en el sentido de que todos caían, de manera potencial, bajo su jurisdicción. El ejército alemán, al ocupar un nuevo territorio, no actuaba como un elemento de conquista que obligaba a cumplir con una nueva ley, sino como un órgano ejecutor de una ley que consideraba vigente en todo el mundo (p. 335). La policía secreta de los regímenes totalitarios era la encarnación de la ley del movimiento. Respecto al grado y tipo de dominación ejercido por el totalitarismo, Arendt afirma que era una novedad, pues no podía ser equiparado a lo sucedido en las tiranías ni las dictaduras precedentes. Por una parte, reconoce que la dominación totalitaria arrasa con las leyes positivas, pero, por otra, sostiene que esto no implica que tal dominación se desarrolle al margen de la ley, sino que respondería a las leyes de la naturaleza o de la historia, de las cuales se cree que derivan las leyes positivas mencionadas. Es en este sentido que Arendt afirma que el poder ejercido por los totalitarismos no es ilegal. No obstante, pasar por alto la insignificante legalidad de las leyes positivas, se remonta a las fuentes de la legalidad, y su desarrollo se despliega en consonancia con ellas con un grado de obediencia inédito hasta entonces.

Los totalitarismos no traducen la ley de la naturaleza o de la historia en normas que regulen y determinen lo justo y lo injusto, sino que la aplican a la humanidad en sentido genérico y no tienen en cuenta el desempeño particular de los individuos. El objetivo de esto es lograr que la especie humana se convierta en portadora activa de aquella ley primigenia y deje de estar sometida pasivamente a ella. Arendt aclara que lo que distingue la concepción de la ley totalitaria de las demás concepciones es que ésta pretende escindir su realización y cumplimiento de la acción humana.

Arendt compara lo anterior con aquellas concepciones que consideran que las leyes positivas emanan de un poder o fuerza superior (la divinidad o la naturaleza) que es considerado permanente e inmutable. Las leyes emanadas de estos absolutos trascendentes eran cambiantes y susceptibles de modificaciones, pero poseían un grado de estabilidad (en comparación con las acciones humanas que se encuentran en constante fluctuación) que derivaba directamente de la presencia eterna de sus fuentes de autoridad. En el caso de los totalitarismos, en cambio, cuando se hace alusión a las leyes de la naturaleza o de la historia, estas no aluden ya a principios fijos y estabilizadores, sino que son concebidas como movimiento en sí mismo y en constante despliegue. En el gobierno totalitario las leyes positivas son reemplazadas por el terror total, que es el encargado de hacer real la ley del movimiento de la naturaleza o de la historia (p. 372). En otras palabras, el objetivo del terror es allanar el camino para el completo despliegue de las leyes mencionadas, por medio de la eliminación de cualquier escollo (acción espontánea) que interrumpa el libre despliegue, a través de la humanidad, de sus fuerzas. El terror elimina al individuo en favor de la especie.

La dimensión jurídica del mal en *Eichmann en Jerusalén*

En torno a los procesos legales llevados a cabo con el fin de juzgar y condenar a los oficiales y funcionarios del nazismo por los hechos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial, se plantea un sinnúmero de opiniones divergentes, conflictos legales materializados en vacíos y/o ambigüedades inherentes a la legislación vigente durante los acontecimientos juzgados, complejidades técnicas, etc. Dicho esto, una de las primeras cuestiones que hay que tener presente a la hora de abordar la dimensión jurídica del mal totalitario, es que el sistema legal que enmarcó y aportó su estructura para hacer efectivos los juicios a los criminales nazis, se vio excedido, en cuanto a su alcance, por la novedad de los hechos juzgados. Arendt indica, en varias

oportunidades y en diferentes escritos, que las categorías de análisis con las cuales había sido entendido el mundo hasta el advenimiento de los regímenes totalitarios se vieron excedidas y, en consecuencia, revelaron su incapacidad para comprender cabalmente los nuevos acontecimientos. Esta incapacidad se vio replicada en el plano jurídico-legal, pues las leyes vigentes carecían del grado de complejidad y amplitud para poder ser aplicadas de forma clara y sin salvedades ni cuestionamientos a los hechos juzgados.

Los juicios de Núremberg fueron citados como precedentes legales, válidos durante el juicio llevado a cabo en Jerusalén. No obstante, entre ambos procesos salían a la luz, a criterio arendtiano, diferencias no menores. Una diferencia muy evidente era el hecho de que el tribunal que se desempeñó durante los juicios de Núremberg era de carácter internacional, y el que actuó en Jerusalén era un tribunal israelí, cuestión muy controvertida que será abordada más adelante. Otra diferencia resaltada por Arendt fue el hecho de que durante el juicio a Eichmann la cuestión judía fue central, no así en los juicios de Núremberg. Entre los puntos en común de ambos procesos se encontraban las siguientes objeciones esgrimidas respecto a la legitimidad de los mismos: el carácter retroactivo de la ley con la que los acusados eran juzgados, y el hecho de que quienes juzgaban eran los vencedores.

En el capítulo 2 de *Eichmann en Jerusalén* Arendt remite a la “Ley de Castigo de Nazis y Colaboradores Nazis”, promulgada en 1950 (aplicable al caso Eichmann), la cual sostenía que cualquier individuo que fuera hallado culpable de alguno de estos delitos podía ser condenado a muerte (2003, p. 18). Eichmann, por su parte, se declaró inocente respecto de los 15 cargos que se le imputaban. En lo que respecta a las cuestiones jurídico-legales implicadas, era menester poder determinar el grado de conocimiento que el imputado tenía de las consecuencias de su obrar, puesto que Eichmann no asesinó personalmente a nadie y su tarea consistía solamente en trasladar a los prisioneros, de manera eficaz y con la mayor celeridad posible, y en la logística necesaria para llevar a cabo estos traslados. Otro de los cuestionamientos legales a los que se debía dar respuesta era determinar si el acusado poseía conocimiento respecto a la responsabilidad jurídica inherente a sus actos. Ambos cuestionamientos fueron respondidos de forma afirmativa. Arendt menciona, también, dos cuestiones jurídicas adicionales: si era factible eximir de responsabilidad a Eichmann atendiendo a su declaración, en la que alegaba que no tenía más opción que obedecer las órdenes, pues de lo

contrario peligraba su propia vida⁶; y si era factible que el acusado alegara la concurrencia de circunstancias atenuantes en tanto había hecho todo lo posible a los efectos de disminuir la gravedad de las consecuencias del delito. Ambas cuestiones estaban contempladas en las secciones 10 y 11 de la ley referida con anterioridad.

La defensa no alegó la concurrencia de órdenes superiores, pero sí lo hizo respecto a la concurrencia de “actos de Estado”, en la cual basaba su pedido de absolución. La apelación a “actos de Estado” fue moneda corriente en los juicios de Núremberg. Al respecto Arendt hace alusión al carácter conflictivo de la pretensión de que los nuevos hechos que precisamente por su novedad carecían de precedentes, fueran juzgados según las normativas y precedentes que dichos actos habían hecho desaparecer. En el Tercer Reich la palabra del *Führer* tenía fuerza de ley, es decir que no era imprescindible el registro escrito de la misma si esta procedía directamente de Hitler. En este contexto jurídico, las manifestaciones orales del *Führer* fungían como derecho común básico y toda orden que contradijera sus palabras era, por definición, ilegal. Arendt afirma que en un régimen de gobierno criminal son consideradas ilegales aquellas reglas que serían legales bajo cualquier otro tipo de gobierno. En consonancia con lo expuesto, Eichmann tenía pleno convencimiento de que su obrar estaba justificado por encontrarse enmarcado dentro del marco legal vigente que emanaba directamente de la voluntad del *Führer*. En su obediencia a las órdenes estaba obedeciendo, también, a la ley. Según Eichmann, todos los funcionarios nazis se habían convertido en criminales por una ley y no por una orden. Las órdenes del *Führer* eran tratadas como si fueran leyes, pues no se encontraban limitadas en el tiempo y el espacio (limitación inherente al concepto de orden).

En el Epílogo de *Eichmann en Jerusalén* Arendt se refiere a la enorme cantidad de irregularidades jurídicas que tuvieron lugar durante el juicio a Eichmann. Al respecto señala que el proceso fue el foco de diferentes cuestionamientos y objeciones. Por un lado, fue objetado en el mismo sentido en que lo fueron los juicios de Núremberg, es decir, por juzgar con una ley considerada retroactiva respecto a los hechos juzgados, y por el hecho de que quienes juzgaban eran los vencedores. Por otro lado, se le objetó de manera particular

⁶ Respecto a la cuestión de la obediencia debida alegada por Eichmann, Arendt hace referencia a que en los documentos de Núremberg no se halla ni un solo caso de pena de muerte aplicada a un oficial de las SS que se haya negado a cumplir con las órdenes recibidas (2003, p. 58).

porque se consideraba que el tribunal de Jerusalén no era competente para juzgar a Eichmann en lo que respecta a su jurisdicción territorial⁷ y, además, se cuestionó el hecho de que no se tuviera en cuenta que el imputado había sido raptado y no extraditado, es decir, que había sido llevado a Israel por medios ilegales. A criterio de Arendt prácticamente esta fue la única cuestión sin precedentes en el juicio de Jerusalén. Por último, entre las objeciones más importantes, según Arendt, se encontraban aquellas que apuntaban a la acusación en sí misma y, en consonancia, a la ley con la cual se juzgó al acusado. Según estas objeciones, Eichmann había cometido “crímenes contra la humanidad” más que “crímenes contra el pueblo judío”, por lo que el tribunal que debía juzgarlo tenía que ser de carácter internacional. Este delito (el denominado “crimen contra la humanidad”) no tenía precedentes, por lo cual no estaba previsto por las leyes internas ni por la normativa internacional.

Arendt sostiene que uno de los errores jurídicos más graves y nocivos consiste en considerar el delito de genocidio, entendido como un ataque a la diversidad humana como tal, y el delito de asesinato, como esencialmente iguales. Dicha equiparación obstaculiza la comprensión del nuevo tipo de crimen que surgió durante la Segunda Guerra Mundial (el genocidio) y obstaculiza la formación de un código penal de carácter internacional, capaz de juzgar este tipo de delitos (p. 163). El genocidio no es equivalente ni equiparable a los crímenes comunes, pues quebranta un orden distinto y, a su vez, perjudica a una comunidad diferente. A criterio arendtiano, el juicio en Jerusalén, si bien cumplió con el objetivo de hacer justicia, fracasó en tres aspectos importantes: “el problema de la parcialidad propia de un tribunal formado por los vencedores, el de una justa definición de ‘delito contra la humanidad’, y el de establecer claramente el perfil del nuevo tipo de delincuente que comete este tipo de delito” (p. 164). Al final del “Epílogo” Arendt hace referencia a que uno de los principales problemas que salió a la luz durante el juicio a Eichmann fue el implicado en la premisa (común a todo ordenamiento jurídico moderno) de que para que exista delito debe existir el ánimo de causar daño. Como se expuso anteriormente, esta cuestión no es fácil de esclarecer en el contexto en que fueron cometidos los crímenes juzgados.

⁷ El cuestionamiento apuntaba al hecho de que el Estado de Israel (fundado en 1948) no existía en el momento en que los crímenes fueron cometidos, por lo que no podía juzgarlos. Esta objeción, para Arendt, carecía de trascendencia (2003, p. 155).

Por último, en el “Post Scriptum” de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt señala los problemas con los que se enfrentó la jurisprudencia a la hora de juzgar los crímenes totalitarios. Dicha problemática radicaba en la carencia de categorías adecuadas, dentro del marco legal, para hacer referencia a los hechos juzgados. A criterio arendtiano, los dos únicos conceptos aptos, aunque insuficientes, para tal fin eran el de “actos de Estado” y el de “órdenes superiores”. La teoría de los actos de Estado sostiene que ningún Estado soberano puede ser juzgado por otro Estado. Arendt sostiene que esta teoría fue dejada de lado en Jerusalén pero, con anterioridad, en los juicios de Núremberg. Para aclarar la cuestión, propone retrotraer el análisis a la noción de *raison d’État*, que hace alusión al hecho de que los actos llevados a cabo por el Estado, así como sus leyes, no están sujetos a la misma normativa que aquellos hechos cometidos por los ciudadanos. Los delitos estatales que se cometan apelando a la *raison d’État* deben ser excepcionales, es decir que deben justificarse únicamente como medidas de emergencia. Ahora bien, si se tiene en cuenta lo expuesto, es inviable que se apele al concepto de actos de Estado para hacer referencia a lo acontecido durante el régimen nazi en Alemania. Tal imposibilidad radica en que la relación expuesta entre actos legales y excepciones se invierte, pues son los actos no criminales los que devienen en excepciones.

En lo que respecta al concepto de “órdenes superiores”, Arendt afirma que la totalidad de los textos jurídicos consultados durante el juicio sostenían que las órdenes criminales no debían ser obedecidas. Ahora bien, el problema era poder determinar lo que se consideraba criminal en el momento y en el contexto en que sucedieron los hechos en cuestión, lo cual podía entrar en contradicción (y, de hecho, así fue) con la reglamentación vigente a la hora de enjuiciar los mencionados hechos. En este contexto es crucial la cuestión referida con anterioridad respecto a la inversión de la relación entre norma y excepción que tuvo lugar durante el régimen nazi, pues dicha relación es clave a la hora de determinar el carácter criminal de la orden obedecida por un subordinado. Al respecto, la jurisprudencia israelí sostenía que solo era legítimo desobedecer una orden si esta era “manifiestamente ilícita”. La determinación de su ilegalidad se desprendería del hecho de que dicha orden violase las normas del sistema jurídico en el que el subordinado se encontrara inmerso. En este marco de referencia, el problema radica en que en el caso de Eichmann no se cumplieron los requisitos requeridos para legitimar su desobediencia a las órdenes superiores, por lo que no hubiese sido correcto condenarlo por obedecer. En un régimen de gobierno criminal, el crimen es legal, por lo que determinar el carácter ilegítimo de una norma, y optar

por desobedecerla, puede llevar a consecuencias indeseadas si se las analiza y juzga desde fuera del mencionado régimen. Es decir, el razonamiento anterior llevaría a la conclusión de que las órdenes que determinarían la detención de las matanzas, la salvación de vidas o el fin del sufrimiento de los prisioneros (en el supuesto caso de que hubiesen existido), deberían haber sido desobedecidas porque contradecían el sistema jurídico vigente.

Análisis de la dimensión jurídica del mal en *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*. Compatibilidades y divergencias

En el apartado anterior se reflexionó acerca de la dimensión jurídica del mal totalitario según la perspectiva arendtiana. Por medio del concepto de ley, utilizado como guía del análisis, se profundizó, en *Los orígenes del totalitarismo*, en la concepción de la ley por parte de los regímenes totalitarios, y sus diferencias respecto a la caracterización tradicional de la misma. A lo largo de su análisis Arendt dejó en evidencia los peligros y las graves consecuencias que acarrea una concepción de la ley que, por estar alineada con el movimiento constante de la historia o la naturaleza, desestabiliza las relaciones humanas. Con respecto al marco legal que sirvió de base para enjuiciar a los criminales nazis, Arendt señala su incapacidad para juzgar la nueva tipología de asesinos y de crímenes que advino con el establecimiento de los gobiernos totalitarios durante el siglo XX. En este sentido, sostuvo que era imprescindible el surgimiento y consolidación de una nueva ley, de carácter universal, que se materializara en un nuevo principio político, y que pusiera en resguardo la dignidad humana.

En *Eichmann en Jerusalén* Arendt se abocó por entero al análisis del proceso legal por medio del cual se juzgó a Eichmann. En los puntos en que se analizó el aspecto jurídico del mismo, y los problemas legales en él implicados, hizo alusión a los juicios de Núremberg en reiteradas oportunidades, a su complejidad y a los errores que, a su criterio, se cometieron; y dado que en Jerusalén fueron citados como precedentes válidos, cabía que se repitieran las mismas fallas. Como problema central en los juicios a los criminales nazis, Arendt refirió al hecho de que el sistema jurídico por medio del cual fueron procesados, y que tenía como principal objetivo impartir justicia, se reveló insuficiente y, hasta cierto punto, incapaz de dar cuenta, en toda su magnitud, del nuevo tipo de crimen ante el cual se encontraba y, en consecuencia, de una tipología de criminal también novedosa. La sentencia arendtiana que se refería a la imposibilidad de castigar los crímenes totalitarios (Arendt, 1998b, p. 368) parecía entrar en contradicción con el acuerdo manifiesto por parte de

la pensadora respecto a la realización de los juicios a los funcionarios nazis, a pesar de indicar los problemas jurídicos anteriormente mencionados.

De todo lo expuesto se derivan las siguientes cuestiones: respecto de la dimensión jurídica del mal totalitario se puede observar una continuidad entre lo abordado por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, donde si bien no se analiza un proceso legal en particular, sí se reflexiona sobre los cambios inherentes al concepto de ley en el marco de los regímenes totalitarios, y sobre las consecuencias que dicha concepción trae aparejadas en *Eichmann en Jerusalén*, cuyo punto central es el juicio a Eichmann en su condición de funcionario a cargo de una tarea clave dentro del sistema de exterminio nazi. En el mencionado reporte se realiza la descripción y el análisis de un juicio en particular, cuestión que impele a Arendt a profundizar sobre cuestiones jurídico-legales conflictivas que surgieron a raíz de lo inédito y excepcional de los hechos juzgados. En este sentido podría decirse que Eichmann, en su particularidad, encarnó la consecuencia del nuevo orden legal impuesto por el régimen nazi, cuestión que se vio reflejada en su obrar y en las justificaciones que esgrimió para defenderse. En la Alemania nazi los individuos se veían obligados por una nueva legalidad que emanaba de fuerzas superiores (la historia o la naturaleza) y se materializaba en la voluntad del *Führer*. Estas fuerzas y sus leyes eran concebidas en constante despliegue, encarnaban en sí mismas el movimiento del cual emanaban, y encontraban vía libre en la sociedad totalitaria gracias al imperio del terror encargado de garantizarlas.

En el “Epílogo” de su crónica volvió a cobrar peso la afirmación de Arendt respecto a la imposibilidad de condenar el mal totalitario, denominado mal radical en *Los orígenes del totalitarismo* y mal banal en *Eichmann en Jerusalén*. El sistema jurídico penal se vio excedido y superado ante la horrenda novedad de los crímenes nazis, cuestión que debía resolverse por medio de la opción entre diferentes alternativas: que los juicios a los asesinos nazis no se llevaran a cabo por falta de herramientas adecuadas; que se creara una nueva normativa apta para realizar los juicios de la mejor manera posible; o que se forzaran y tergiversaran los hechos juzgados con el objeto de adaptarlos a la normativa vigente. Si se tienen en cuenta los escritos arendtianos, es posible observar que la cuestión se resolvió apelando a las dos últimas alternativas. Por un lado, se creó la noción de “crímenes contra la humanidad” para hacer referencia a la naturaleza del nuevo tipo de crimen que había surgido de la mano del plan de exterminio nazi. Por otro, a lo largo del análisis de Arendt, quedó en evidencia que en numerosas ocasiones

los procesos legales puestos en marcha durante los juicios, no pudieron dar cuenta de la novedad de los hechos juzgados, cuestión que se vio reflejada no solo en las sentencias sino también en los fundamentos de las mismas. En un caso en particular, la condena a muerte de Eichmann, a criterio arendtiano, se llevó a cabo una condena acorde a la gravedad de los hechos juzgados, pero en la que el justificativo esgrimido por los jueces no cumplió con el requisito de dejar públicamente expresado en palabras el acto de justicia que la sentencia a la horca hacía efectivo.

A modo de conclusión

Por todo lo expuesto se puede concluir que el sistema jurídico-legal imperante en la Europa del siglo XX fue puesto en jaque por el régimen totalitario, porque cambió las reglas de juego al concebir la ley como movimiento en sí mismo, ajena por completo al quehacer ciudadano, y quebró el vínculo existente entre la acción del individuo, la culpabilidad y el castigo. Luego, ya vencido el nazismo, el sistema jurídico debió enfrentar el difícil escollo de juzgar a los criminales nazis e impartir justicia por medio del uso de las categorías legales con las que contaba, pero que no podían dar cuenta cabalmente de los acontecimientos juzgados.

El mal acaecido durante el régimen totalitario no tenía precedentes, por lo que requería de un marco legal también inédito, apto para subsumir bajo su jurisprudencia la terrible novedad de los crímenes nazis. Ahora bien, las reflexiones arendtianas no explicitan ni aclaran suficientemente en qué consiste dicha novedad. Una posible respuesta podría apuntar al hecho de que el nivel jurídico de análisis repone el vínculo entre el agente y la acción (en el sentido de que atribuye responsabilidades) y que dicho vínculo, en el contexto totalitario, es débil. El problema, entonces, radicaría en que los sistemas jurídicos tradicionales no están preparados para distinguir entre grados de responsabilidad o que, en el marco de los totalitarismos, el mencionado vínculo entre agente y acción cambia de tal manera que no hay responsabilidad.

Respecto de las continuidades y/o discontinuidades de las reflexiones arendtianas acerca del mal desde la perspectiva jurídica, en principio parece haber una continuidad. En el caso de *Los orígenes del totalitarismo*, la cuestión jurídica del análisis arendtiano está enfocada hacia el concepto de ley inherente al totalitarismo, sus características y sus consecuencias. En cambio, en *Eichmann en Jerusalén* las reflexiones jurídicas remiten al colapso

al que se vio sometido el sistema judicial vigente a la hora de juzgar crímenes que no tenían precedentes, perpetrados por un tipo de criminal también inédito. Por lo expuesto, se hace manifiesto un cambio en la perspectiva del abordaje jurídico del mal en Arendt, pero no se desprenden de esta cuestión incompatibilidades ni contradicciones en las reflexiones de la pensadora.

Referencias

- Arendt, H. (1964). *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1972). Civil Disobedience. *Crises of the Republic* (pp. 49-102). San Diego / New York / London: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1998a). Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt. *Raíces*, 36, pp. 23-33. <https://majshavot.org/includes/uploads/articulos/e56db-intercambio-epistolar-entre-scholem-y-arendt.pdf>
- Arendt, H. (1998b). *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires: Taurus.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2007). Algunas cuestiones sobre filosofía moral. *Responsabilidad y juicio* (pp. 75-150). Barcelona: Paidós.
- Bernstein, R. (2000). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. F. Birulés (Ed.), *Hannah Arendt y el orgullo de pensar* (pp. 235-257). Barcelona: Gedisa.
- Bernstein, R. (2004). *El mal radical: una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Canclini, R. (2016). *Un mundo para la acción. Subjetividades políticas y ley en Hannah Arendt*. Bahía Blanca: Ediuns.
- Clarke, B. (1980). Beyond 'The Banality of Evil'. *British Journal of Political Science*, 10 (4), pp. 417-439. <https://doi.org/10.1017/S0007123400002325>

- Di Pego, A. (2007). Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía. *Al Margen*, 21-22 (1), pp. 1-15. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8413/pr.8413.pdf
- Formosa, P. (2007). Is Radical Evil Banal? Is Banal Evil Radical? *Philosophy & Social Criticism*, 33 (6), pp. 717-735. <https://doi.org/10.1177/0191453707080585>
- Hayden, P. (2010). The Relevance of Hannah Arendt's Reflections on Evil: Globalization and Rightlessness. *Human Rights Review*, 11 (4), pp. 451-467. <https://doi.org/10.1007/s12142-010-0157-8>
- Ilivitzky, M. (2017). *Del "mal radical" a la "banalidad del mal"*. Buenos Aires: Teseo.
- Kauppinen, J. (2010). Hannah Arendt's Thesis on Different Modes of Evil. M. Ojakangas (Ed.), *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement* (pp. 48-66). Helsinki Collegium for Advanced Studies.
- Marrades, J. (2002). La radicalidad del mal banal. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 35, pp. 79-103. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0202110079A>
- Pendas, D. (2007). Eichmann in Jerusalem, Arendt in Frankfurt: The Eichmann Trial, the Auschwitz Trial, and the Banality of Justice. *New German Critique*, 100, pp. 77-109. <https://www.jstor.org/stable/27669188>
- Villa, D. (1999a). Conscience, the Banality of Evil, and the Idea of a Representative Perpetrator. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* (pp. 39-60). Princeton: Princeton University Press.
- Villa, D. (1999b). Terror and Radical Evil. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* (pp. 11-38). Princeton: Princeton University Press.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI.
- Young-Bruehl, E. (2004). *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.

La ficción de Kant en la tercera *Crítica*¹

Kant's fiction in the third Critique

Edgardo Tillería Aqueveque²

Universidad Tecnológica de Chile INACAP

Recepción: 20 de octubre del 2020

Evaluación: 21 de enero del 2021

Aceptación: 30 de enero del 2021

¹ El presente artículo corresponde a una investigación patrocinada por el Área de Tecnologías de la Información & Ciberseguridad de la sede Temuco de la Universidad Tecnológica de Chile INACAP.

² Doctor en Filosofía (Filosofía y Humanidades) por la Universidad Tecnológica de Chile INACAP.
Correo electrónico: leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

Resumen

Se sugiere la idea de una tercera *Crítica* fundamentada en la ficción. Para ello se conjetura, por un lado, que Kant recurre a la analogía del *como si* a fin de forzar la relación epistémico-estética del sujeto con una presunta finalidad de las cosas, y, por otro, que incrusta la figura del genio para resolver la antinomia de un arte bello conforme a fin, pero sujeto a reglas. Dicha ficción reflejaría la zozobra de un Kant que intenta mostrar una estructura racional formal unitaria, pero que consta de varios usos irreconciliables.

Palabras claves: *como si*, ficción, genio, Kant, tercera *Crítica*.

Abstract

The idea of a third *Critique* based on fiction is suggested. For this, it is conjectured, on the one hand, that Kant resorts to the analogy of the *as if* in order to force the epistemic-aesthetic relationship of the subject with a presumed purpose of things, and, on the other, that he embeds the figure of the genius to solve the antinomy of a beautiful art according to purpose, but subject to rules. Said fiction would reflect the anxiety of a Kant who tries to show a unitary formal rational structure, but which consists of several irreconcilable uses.

Keywords: *as if*, fiction, genius, Kant, third *Critique*.

Introducción

Una parte importante de comentaristas de Kant plantea que la *Crítica del juicio* representaría algo así como el cierre de su proyecto epistemológico, prefigurado en un Kant preocupado por descubrir el principio que exige la adaptabilidad de la naturaleza al propósito de nuestro entendimiento. Para Körner (1977), por ejemplo, la *Crítica del juicio*, como un todo, mantiene en su integridad la concepción mecanicista de la naturaleza explicada en la primera *Crítica*, examinando la función de los conceptos de propositividad, propósito y causa final, y su aplicabilidad a los juicios estéticos y científicos. Igual percepción tiene Martynova (2020), para quien lo central en la *Crítica del juicio* es pensar en la naturaleza a través del principio de intencionalidad: “Comprobando los datos de la experiencia, la razón encuentra solo una manera de juzgar adecuadamente a los organismos. Asume que son propósitos naturales y tienen normatividad y espontaneidad como una persona” (p. 43)³.

Eso en el papel. En los hechos, son más los interrogantes y paradojas que resultan de una revisión detenida de la *Crítica del juicio*. Para Johnson (2011), por ejemplo, la tercera *Crítica* justificaría la posibilidad de considerar el arte abyecto como una forma legítima de arte (p. 4). En la esfera de la génesis del texto se halla la interpretación que ve en la *Crítica del juicio* una no declarada cuarta *Crítica*; tesis que desarrolla sugerentemente Reinhard Brandt en su trabajo *La cuarta Crítica de Kant* (2006), en el que asigna a la obra de 1790 la función principal de reconstrucción del sistema crítico. Desde la vereda de la deconstrucción, Derrida dará un golpe de timón respecto de recepciones más tradicionales y pondrá acento en la idea de inaccesibilidad. Su recepción de la tercera *Crítica*, cuando no de Kant mismo, se funda en lo que pudiéramos llamar una teoría del marco. El filósofo francés de origen argelino accede a la deconstrucción de la *Crítica del juicio* mediante la constatación de que este marco es imposible de completar dado el estatus de la propia *Crítica del juicio* en el sistema de Kant: “Este sistema de filosofía pura (el que debe comprender en sí mismo la crítica) es lo que Kant llama la metafísica (...) Solamente la crítica puede tener actualmente un programa posible” (Derrida, 2001, p. 51).

³ “In checking the data of experience, reason finds only one way to adequately judge organisms. It assumes that they are natural purposes and have normativity and spontaneity like a person”.

Más lapidaria es la interpretación de Dickie, quien sencillamente ve en la *Crítica del juicio* una obra armada al revés, lo que implica que la crítica estética debería ser su última parte, y la crítica teleológica, la primera. Para el filósofo estadounidense la *Crítica del juicio* es una obra eminentemente teleológica, puesto que Kant desarrolla su estética: “1) haciendo *derivar* conceptos centrales de su teoría del gusto de su teleología y 2) elaborando versiones de lo que considera que son las características estándar de la teoría del gusto (recogidas de pensadores como Hutcheson y Burke) dentro de su propio sistema teleológico” (Dickie, 2003, p. 165). De este modo, el propósito principal de la *Crítica del juicio* consistiría en justificar nuestra creencia en un mundo teleológico no experimentado, que circunda y sustenta al mundo epistemológico a través del cual nos asomamos con anhelo. Por último, refrendar la poco ortodoxa opinión de Grondin, para quien se debe ligar toda la *Crítica del juicio* con la sistemática de la filosofía práctica. Señala el filósofo canadiense: “En la primera sección, lo Bello aparece claramente como un símbolo de la moralidad, y la teleología siempre intenta sorprender el substrato suprasensible de la naturaleza, substrato que viene a confrontarnos con nuestro destino moral” (Grondin, 2000, p. 82).

En este polifónico escenario, no se trata solo de sumar una nueva lectura del enigmático texto del filósofo regiomontano, sino de intentar profundizar aún más en una interpretación hasta ahora olvidada, que considera el papel decisivo –aunque no explícito– de la ficción en el sentir del sujeto. Dicha conjetura pone el acento en que en la *Crítica del juicio* la facultad de juzgar no desarrollaría una relación precisamente “doctrinaria” respecto del ánimo (*Gemüt*); es decir, que su conexión con el sentimiento de placer y displeacer se fundaría cardinalmente en lo que por ahora llamaré recursos de ficción, en especial la analogía del *como si* y la facultad del genio.

Zanjando la cuestión terminológica, entenderé la noción de ficción en el sentido en que originalmente la expone Platón en dos de sus diálogos: como invención (*Timeo*) y como fingimiento (*República*). Lo que quiero decir es que, si entiendo bien a Kant, el concepto de ficción presentado en la *Crítica del juicio* varía según el argumento que se quiera exponer. De esta laya, la noción de ficción que subyace en torno al genio artístico parece ser justamente la de una rotunda *invención*⁴, teniendo en cuenta –al menos si seguimos a

⁴ La idea de ficción como invención –o creación– que aparece en el *Timeo*, está íntimamente conectada con esa especie de cosmología que el propio Timeo relata a Critias: “Este resto lo llevé a cabo estampando una impresión en la naturaleza de la copia. Pensó, pues, que este mundo debía

la letra el § 46– que Kant nunca explica cómo surge esta extraña facultad ni menos cómo es que logra transformarse en naturaleza en su prodigiosa tarea de “dar la regla al arte”. Parece ser, entonces, la acción propia de un demiurgo. En cambio, cuando el filósofo se refiere a la analogía del *como si*, lo hace poniendo en juego una idea de ficción que ya no tiene que ver con la invención de ninguna facultad estética o teleológica, sino más bien con la figura de hacer “como que algo es”, no siéndolo finalmente. Sería, pues, más propio hablar aquí de una cierta heurística de la ficción y, por tanto, de una ficción como *falseamiento*⁵. Al respecto, Costa (2018) sugiere que el tratamiento que Platón hace de la ficción en la *República* sería de dos clases: como *falsedad inconsciente* y como *falsedad consciente*. La que me interesa conectar con la analogía del *como si* es precisamente la segunda, en términos de que mediante ella “se afirma algo a sabiendas de que eso no es, en rigor, verdad sino algo que eventualmente puede ‘asimilarse a la verdad’ y llegar a convertirse así en ‘un remedio útil’ aunque, obviamente, el resultado de la asimilación no pueda garantizarse *a priori*” (p. 24).

En la primera sección abordaré algunas interpretaciones de la tercera *Crítica* que parecieran ser de las más influyentes actualmente. Luego, me detendré en los elementos claves del *dictum* kantiano que fundamentarían la tesis de una *Crítica del juicio* subordinada a la idea de ficción. Las conclusiones intentarán mostrar en qué sentido esta ficción refleja la zozobra de un Kant enfrentado a un uso problemático de la razón.

tener en sí especies de una cualidad tal y en tanta cantidad como el intelecto ve que hay en el ser viviente ideal (...) Hizo la mayor parte de la forma de lo divino de fuego para que fuera el género más bello y más luminoso para la vista, y lo construyó perfectamente circular, semejante al universo” (39e-40a). Sin entrar en detalles, es bastante sugerente la analogía que se puede hacer entre la figura del genio kantiano y la de los dioses menores o inferiores tratada en el diálogo.

⁵ Lo cardinal de este diálogo entre Sócrates y Glaucón parece ser la convicción de Platón de que prácticamente todas las cosas del universo pueden ser creadas a semejanza de las esencias, pero, sin embargo, “solo de cierto modo”: “¿No te percatas de que tú también eres capaz de hacer todas estas cosas de un cierto modo? –¿Y cuál es este modo? –No es difícil, sino que es hecho por artesanos rápidamente y en todas partes; inclusive con el máximo de rapidez, si quieres tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos, y todas las cosas de que acabo de hablar. –Sí, en su apariencia, pero no en lo que son verdaderamente. –Bien; y vienes en ayuda del argumento en el momento requerido. Uno de estos artesanos es el pintor, creo. ¿O no?” (*República* X, 596d-596e). Si bien en principio es el artista el llamado a crear este universo de “cierto modo”, finalmente cualquier mortal (Glaucón, el primero) puede re-crear el mundo haciendo girar el espejo.

Recepciones contemporáneas de la tercera *Crítica*

Alexis Philonenko concibe la *Crítica del juicio* como una completa fenomenología del mundo. Dicho brevemente: sugiere la existencia de dos campos noemáticos generales en el texto de Kant, que se insertarían entre el campo del sujeto y el del fenómeno en general. A partir de aquí Philonenko designa los cuatro subcampos noemáticos que completan la unidad de la filosofía trascendental. Estos subcampos son el de lo bello y el de lo sublime, en la crítica de la facultad de juzgar estética, y el de una teoría de la organización y el de una teoría de la vida, en la crítica de la facultad de juzgar teleológica (1998, p. 44). Según el filósofo francés, la arquitectónica de la *Crítica del juicio* se condensaría, entonces, en la presentación de un fenómeno (primera *Crítica*), perteneciente a un sistema racional (crítica de la facultad de juzgar teleológica), que consideramos bello (crítica de la facultad de juzgar estética) como un ser razonable (segunda *Crítica*).

Para el francés la *Crítica del juicio* se divide en dos momentos: uno reservado a la estética y otro a la teleología. Cada uno corresponde a rangos de investigación trascendental que, aunque se iluminan entre sí, son sin embargo campos noemáticos distintos y, por lo mismo, puede extraerse de ellos solo un concepto distinto de la cosa en sí (p. 47). De manera que la arquitectónica de la *Crítica del juicio* se duplica en profundidad: por un lado, se hallaría la esencia arquitectónica de la reflexión trascendental que vincula los campos noemáticos y, por otro, la arquitectónica interna del conocimiento a través de la cual el mundo se revela como inteligible. Dicha arquitectónica, en general, se puede asimilar a la razón filosófica; el verdadero sujeto de la filosofía. Es propiamente lo que se llama filosofía trascendental. La arquitectónica revela aquí su límite fundamental: solo puede apropiarse del campo noemático en la medida en que esté inscrita en una historia natural. Mas la historia del arte escapa por completo de las manos de Kant, acota Philonenko, revelando en cierto modo los problemas metodológicos de Kant a la hora de presentar una filosofía del arte: “Kant no tenía la brillante intuición de un museo imaginario y, sin embargo, la lógica de su sistema lo llevó a ver el hecho y la inteligibilidad unidos al menos como un Ideal, aunque de ninguna manera como un objetivo real” (1988, p. 51)⁶.

⁶ “Kant n’a pas eu l’intuition géniale d’un musée imaginaire et pourtant la logique de son système le conduisait à voir s’unir fait et intelligibilité au moins comme Idéal, nullement comme visée réelle”.

Por su parte, Daniel Dumouchel verá la génesis de la tercera *Crítica* en la dimensión estética; una dimensión que se constituirá en una bisagra entre el Iluminismo y el Romanticismo. Tal idea no deja de ser un problema central en la *Crítica del juicio*. Llamaremos a este “conflicto” el primero de la serie. El segundo se refiere a la trayectoria que ha seguido el proyecto estético de Kant entre 1787 y 1790: “El estudio de la génesis concreta de la *Crítica de la facultad de juzgar* nos enseña, por ejemplo, que fue primero en la forma de una «Crítica del gusto» que Kant, hacia 1787, quiso introducir lo que llamamos «estética» en la filosofía crítica” (Dumouchel, 1998, p. 18)⁷. Esta incrustación, a medio camino de una dirección estética en la *Crítica del juicio*, supone necesariamente un cambio de rumbo hacia una perspectiva teleológica general, dominada por la nueva figura de la facultad de juzgar reflexionante (p. 19).

Dicha heurística, que radica en la finalidad natural, es lo que Dumouchel reconocerá como lectura teleológico-sistémica de la estética kantiana, “(...) que paradójicamente abre la brecha a una interpretación romántica e idealista de la estética filosófica de Kant, y proporciona el material para el fundamento filosófico de las filosofías del arte posteriores, en la medida en que reaviva la analogía entre belleza y finalidad natural” (p. 23)⁸. El peso trascendental de la *Crítica del juicio* recaería en una naturaleza, como quien dice, sublimada mediante el principio de finalidad. Se trata de un mundo artificialmente esquematizado, aunque provisto de todos los privilegios de una naturaleza organizada. De este modo, en la década del setenta del siglo XVIII la teoría precrítica del genio unirá el gusto y la facultad de juzgar como las facultades limitativas que compondrán el genio, junto con las facultades productivas de la sensación y el espíritu (p. 25). Se añade a esto el “choque” estético entre los enfoques racionalista, físico-teológico y naturalista:

De hecho, la idea misma de una conexión entre la reflexión estética y el concepto de finalidad (en el sentido amplio) está fuertemente sugerida por la época, por la tradición racionalista de la estética de la perfección, primero, pero también por la persistencia de los esquemas estéticos heredados de

⁷ “L'étude de la genèse concrète de la Critique de la faculté de juger nous apprend par exemple que c'est d'abord sous la forme d'une «Critique du goût» que Kant, vers 1787, a souhaité introduire ce que nous appelons l'«esthétique» dans la philosophie critique”.

⁸ “(...) qui ouvre paradoxalement la brèche à une interprétation romantique et idéaliste de l'esthétique philosophique de Kant, et fournit les matériaux pour la fondation philosophique des philosophies de l'art ultérieures, dans la mesure où elle ranime l'analogie entre la beauté et la finalité naturelle”.

la físico-teología de la primera mitad del siglo, así como por la creciente asociación, en la Alemania de los años 80, entre la belleza artística y el organismo natural, como los escritos de Herder, Moritz y luego Goethe lo testimonian (p. 28)⁹.

La tercera interpretación es la de Antonio Marques. Para el filósofo portugués en la *Crítica del juicio* Kant aparenta hacer patente una diferencia trascendental: la de la reflexión estética versus la reflexión teleológica. Esta última –a diferencia de la primera, que carecería de cualquier tipo de interés– está caracterizada por un interés cognitivo. Tal sería, por así decir, la versión “oficial”. Sin embargo, Marques (1998) sugiere que en realidad ambos modos de reflexión –el estético y el teleológico– tendrían en principio un componente cognitivo original. En efecto, piensa Marques, la idea cardinal de la *Crítica del juicio* acerca de la constitución de una experiencia coherente de la naturaleza, vale decir, de un interés en la sistematización de la naturaleza en géneros, especies y subespecies, tiene una característica principalmente teleológica y no estética, “(...) aunque en la sección VI de la Introducción publicada curiosamente se afirma la asociación del placer a la tarea de sistematización y a la ampliación del conocimiento mediante la investigación de la naturaleza” (p. 221)¹⁰.

Podríamos describir la comprensión de la *Crítica del juicio* por parte de Marques, y en particular sobre la reflexión estética, como abiertamente epistémica. De hecho, recurre como uno de sus argumentos centrales a la consabida prioridad del juicio sobre el placer, que Kant presenta en el § 9. Sobre esta condición, Marques plantea que la reflexión estética finalmente no es más que una operación intelectual de la que uno no es necesariamente consciente: “El juicio estético equivaldría entonces a una triple síntesis ya presentada en la *Crítica de la razón pura*, pero sin la última síntesis que corresponde al reconocimiento en el concepto” (p. 222)¹¹. Este autor sugiere

⁹ “En fait, l'idée même d'une liaison entre la réflexion esthétique et le concept de finalité (au sens large) est fortement suggérée par l'époque, par la tradition rationaliste de l'esthétique de la perfection, d'abord, mais également par la persistance des schèmes esthétiques hérités de la physico-théologie de la première moitié du siècle, de même que par l'association grandissante, dans l'Allemagne des années quatre-vingt, entre la beauté artistique et l'organisme naturel, comme en témoignent les écrits de Herder, de Moritz, puis de Goethe”.

¹⁰ “(...) although section VI of the published Introduction curiously states the association of pleasure to the task of systematization and to the broadening of knowledge by the researcher of nature”.

¹¹ “The aesthetic judgment would then be equivalent to a triple synthesis already presented in the Critique of Pure Reason, but without the last synthesis that corresponds to the recognition in the concept”.

que la estructura “mental” que determina que la naturaleza sea pensada como la génesis de nuestra reflexión estética y teleológica, es precisamente la analogía del *como si*, puesto que no experimentaríamos placer en la naturaleza si la representáramos como un mero aglomerado mecánico de fuerzas brutas. Observa Marques: “Sería conveniente, además, recordar que el principio específico de todo juicio reflexivo (estético o teleológico) es el de una *técnica de la naturaleza*, que nos hace considerar la naturaleza *como si* estuviera organizada según un principio inteligente que solo podemos representar por analogía con nuestro entendimiento” (p. 226)¹².

Por tanto, el interés que podemos rastrear en la base de la reflexión estética o teleológica sería primordial e inmediatamente cognitivo, puesto que lo que está en juego es en realidad la inadecuación entre la forma percibida y los conceptos del entendimiento. De hecho, la facultad de juzgar confronta esa forma con cualquiera de las categorías de la naturaleza o leyes universales y se da cuenta de que su origen no puede residir en ellas (p. 220).

La ficción del *como si*

Como ya anticipé, quisiera sugerir que la tercera *Crítica* contiene en varios pasajes argumentos decisivos que no pueden explicarse sino desde el campo de la ficción. Parafraseando a Álvarez (2017), podría decirse que el carácter técnico de la facultad de juzgar, en cuanto capacidad de discernimiento y de reflexión, resulta insuficiente para explicar el rendimiento tanto del juicio estético como del teleológico. Si esto es así, el cierre completo de la filosofía de Kant pendería, *stricto sensu*, no del uso de la razón en su función trascendental, sino propiamente de la ficción.

La ficción del *como si* se presenta ya en el mismo epicentro de la primera *Crítica*¹³. Kant la considera indispensable para siquiera empezar su crítica de

¹² “It would, furthermore, be convenient to remember that the principle which is specific to every reflexive judgment (either aesthetic or teleological) is that of a technique of nature, which makes us consider nature as if it were organized according to an intelligent principle which we can only represent by analogy with our understanding”.

¹³ Aquí se ubica, aunque en un terreno distinto a la *Crítica del juicio*, como es el del idealismo trascendental de la primera *Crítica*, la analogía ficcional presentada por Hans Vaihinger en *Die Philosophie des Als Ob* de 1911, en relación a la posibilidad de que la cosa en sí pueda afectar al sujeto en la investigación kantiana acerca de lo real. Como afirma Pringe (2013): “Tal objeto trascendente adquiere, en términos de Vaihinger, el carácter de *ficción*, ya que satisface las cuatro características que Vaihinger atribuye a toda representación ficcional: su carácter contradictorio, su utilidad, el hecho de que seamos conscientes de que con ella no nos representamos ningún objeto real y, finalmente, el carácter provisorio de tal representación” (p. 5).

la metafísica tradicional, en cuanto supone una necesaria salvedad a la hora de poder sostener la deducción trascendental de su epistemología. En efecto, leemos en el “Apéndice a la Dialéctica Trascendental”: “Por ello se dice, por ejemplo, que hay que considerar las cosas del mundo *como si* recibieran su existencia de una inteligencia suprema. De esta forma, la idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo” (KrV, A 671). Escribe Kant más adelante, en una suerte de justificación del uso empírico de la razón hacia su máxima extensión, bajo el supuesto de que los objetos mismos procedieran de un arquetipo de toda razón:

Finalmente, tenemos que considerar (en relación con la teología) todo aquello que sólo puede formar parte del contexto de la experiencia posible *como si* ésta constituyera una unidad absoluta, pero enteramente dependiente y siempre condicionada dentro del mundo sensible y, al mismo tiempo, *como si* el conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible mismo) tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente fuera de cuanto abarca, es decir, una razón que fuese, por así decirlo, independiente, originaria y creadora (A 672).

Y en un sentido abiertamente teleológico, subrayará:

De ello se desprende, pues, que (la idea del orden del mundo *como si* dimanara del propósito de una razón suprema) no es más que un principio regulador de la razón, destinado a llegar a la máxima unidad sistemática mediante la idea de causalidad final de la última causa, *como si* ésta fuese, en cuanto inteligencia suprema, la causa de todo conforme al más sabio propósito (A 688).

Es decir, se trata de principios que se basan ellos mismos en conceptos y no en intuiciones. En otras palabras, el terreno de la ficción, del cambio de registro de un término por otro más efectivo o ajustado a la jurisdicción de la crítica, surge desde temprano en la meditación del filósofo como esclarecimiento metodológico. En cierto modo pudiera hablarse con cierta propiedad de una performatividad de la ficción.

La dirección que toma el *como si* en la *Crítica del juicio* apunta a su propia arquitectónica. Constituye literalmente, y de esto con seguridad se haya dado cuenta Kant con posterioridad a la conocida carta a Reinhold de 1787 que anunciaba la fundamentación de una crítica del gusto¹⁴, un recurso heurístico

¹⁴ Escribe Kant (2005): “Esa perspectiva sistemática me llevó a este camino por el que ahora reconozco tres partes de la filosofía, de las cuales cada una tiene sus propios principios *a priori*,

de la propia facultad de juzgar. Sin la ficción del *como si* (que presenta a la naturaleza *como si* estuviera destinada para nuestro enjuiciamiento de lo bello o a la totalidad del mundo natural *como si* se presentara organizada por un organismo superior), el sentimiento de placer y displacer se desmoronaría en las propias barbas del entendimiento y la razón. Diríamos, entonces, aludiendo a Platón, que esta idea hace posible la re-creación del mundo *natural* haciendo girar el espejo.

El *como si* permite con eficacia la conexión entre la crítica de la facultad de juzgar estética y la teleológica. Kant llegará a su formulación en la *Crítica del juicio*, argumentando que la naturaleza bella o la obra de arte bello no deben ser representadas como objetos de conocimiento. Como conceptualmente no sabemos nada de ellas, nuestra razón debe hacer *como si* –en su forma– parecieran por entero adecuadas a ella, único modo de provocar el sentimiento de placer asociado a lo bello. Leemos en el § 45: “Ante un producto del arte bello debe hacerse uno consciente de que es arte y no naturaleza; no obstante, la conformidad a fin en la forma de aquél debe parecer tan libre de toda sujeción a reglas arbitrarias como si fuera un producto de la mera naturaleza” (2005, pp. 215-216). Esta especie de “parche” ontológico, que constituye el *como si*, tal como observa Falgueras (1999), representa “el desarrollo positivo del método escéptico” (p. 120). Es decir, “el *als ob* viene a ser el complemento metódico positivo de la autolimitación del conocimiento a la experiencia sensible” (pp. 120-121). Kant ha renunciado, como resultado de la primera *Crítica*, a la idea de una sistematicidad en la naturaleza deducida por la vía teórica. Sin embargo, en la *Crítica del juicio* llegará a esta idea por la problemática vía de la heurística del principio de finalidad, llamado también ‘principio de conformidad formal a fines de la naturaleza’ en otros lugares de la *Crítica del juicio*.

En el caso de la *finalidad subjetiva*, cuyo cometido es la posibilidad de la reflexión estética, se trata en realidad de que en cuanto finalidad sin fin pueda conectar la síntesis de la imaginación productiva con la unidad provista por la facultad de juzgar reflexionante. En palabras del propio Kant:

que se pueden enumerar, y de esta manera determinar el alcance del conocimiento posible – filosofía teórica, teleología y filosofía práctica–; de las cuales la segunda aparece evidentemente como la más pobre en fundamentos de determinación *a priori*. Espero terminar esta obra bajo el título de la «Crítica del gusto» hacia Pascua en manuscrito, aunque la impresión tardará más” (p. 185).

La conciencia de la conformidad a fin puramente formal en el juego de las fuerzas de conocimiento del sujeto (...) es el placer mismo, porque contiene un fundamento de determinación de la actividad del sujeto en vista de la vivificación de sus fuerzas de conocimiento y, por tanto, una causalidad interna (...) con vistas al conocimiento en general, mas sin estar restringida a un conocimiento determinado, y, con ello, contiene una mera forma de conformidad a fin subjetiva de una representación en un juicio estético (§12, p. 138).

En cambio, en el ámbito de la *finalidad objetiva* la ficción se desplaza del campo de nuestra relación cognitiva con las formaciones de la naturaleza, al de las relaciones entre ellas mismas y de su propia constitución interna. Se trata de la ficción de la naturaleza como “mecanismo”. A diferencia de una explicación de tipo físico-mecánica, fundada en la descripción de los *Principios metafísicos de las leyes de la naturaleza* y en la deducción trascendental de la primera *Crítica*, la consideración de la naturaleza como organismo equivale a la idea de un todo como fundamento de la posibilidad de las partes. El camino es un poco más escabroso, pues precisamente la complejidad de esta organicidad de las formas naturales finalizadas requiere de una extraña combinación de analogías que Kant administra con un ojo puesto en la ciencia y el otro en el arte. Detengámonos, por la relevancia que implica esta suerte de ficción técnica, en la efectividad de la analogía ‘arte/organismo’ que desarrolla en el § 65:

Es muy poco lo que se dice de la naturaleza y de su facultad en los productos orgánicos cuando a ésta se la llama un *análogo del arte*, pues en tal caso se piensa al artista (un ser racional) fuera de ella. Más bien se organiza ella a sí misma, y en cada especie de sus productos orgánicos, por cierto, con arreglo a un mismo ejemplar en (su) conjunto, pero también con desviaciones convenientes, que la autoconservación requiere según las circunstancias (p. 305).

En suma: de lo que se trata con esta idea de hacer *como si* la naturaleza fuera un organismo creado por alguien externo a nosotros, es simplemente comprender mejor su funcionamiento y “completar” la faena gnoseológica avisada por Kant en sus trabajos anteriores. Este trabajo “completo”, como dijimos, es el sistema de la razón. Tal es el motivo por el cual el filósofo de Königsberg llamará a este sistema explicativo “una cosa como propósito natural”.

Enseguida veremos cómo la facultad del genio representa probablemente el componente de ficción más extraño de la *Crítica del juicio*.

El genio o la ficción de la filosofía del arte

En pleno corazón de su crítica del arte, Kant entrega esta curiosa definición de genio: “*Genio* es el talento (don natural), que le da la regla al arte” (§ 46, p. 216). Si nos fijamos bien, el talento y la regla parecen ser lo medular de la definición. Esto no debiera sorprendernos, pues lo que Kant intenta hacer mediante esta figura “nacida” del espíritu es conciliar en la esfera del arte dos tesis consideradas hasta ahora antagónicas en la analítica de lo bello. Primero, que el enjuiciamiento de lo bello carece en su base de fin, o sea, de algún tipo de concepto, y segundo, que todo arte lo es solo en la medida en que haya en él algo que deba ser ejecutado conforme a reglas, es decir, según un cierto procedimiento artístico o, si se quiere ir aún más lejos, por medio de la academia.

El genio, pues, deberá hacer concordar finalidad y regla. Su obra nos parecerá *como si* estuviera realizada de antemano para un determinado fin, pero sin que seamos capaces de determinar cuál es éste exactamente o, lo que es lo mismo, que no tengamos ningún concepto a la mano para calificar esta finalidad. El filósofo se verá atrapado en su argumentación entre una explicación del genio como excepción, y otra, que lo muestra como un caso paradigmático de su crítica estética, como “una enseñanza metódica según reglas” para otros posibles genios que hayan podido sacar dichas reglas de “aquellos productos del espíritu y de su característica” (§ 49, p. 227). El genio viene entonces a intentar “salvar” el proyecto de una filosofía del arte como parte necesaria de la teoría estética de Kant. Sin embargo, este proyecto queda trunco justamente por el titubeo de Kant entre una metafísica del arte y una estética filosófica como núcleo de su tercera *Crítica*.

La rara incrustación del genio como facultad anímica del artista ha dado pie a un interminable desacuerdo entre los comentaristas de Kant. Se ha dicho –canónicamente– que el genio es en realidad el propio artista (Besançon, 2006), la reconciliación entre libertad y naturaleza (Ertene, 2012) o incluso un nexo entre belleza y arte (Lories, 1998). Empero, la explicación que da Kant en la *Crítica del juicio* acerca de la “materia” del genio es a todas luces insuficiente. ¿Es el mismo artista? ¿Un talento aleatorio dado por la naturaleza humana o por alguna otra? ¿El resultado superlativo del despliegue de la imaginación en su libre juego con el conocimiento? ¿O el producto académico de esas inexplicadas reglas que son conferidas al arte y que, de un modo u otro, pudieran replicarse mediante el concurso académico? (recordemos que en sus investigaciones tempranas Kant se preguntaba si

era necesario también genio en las producciones matemáticas y filosóficas). Como bien reflexiona Desmond (1998, p. 613): “Una vez más, al final, la Ilustración debe gobernar el Romanticismo, y el potencial desenfreno del genio debe someterse a reglas”¹⁵. Besançon (2006), a su vez, ha planteado muy certeramente la conjetura del genio como espíritu:

Kant ha legado a todo artista posterior dos conceptos fatales. El primero es el de genialidad. La palabra ya existía: significaba una excelencia en el oficio, una facilidad extraordinaria para obedecer a las reglas del arte. El genio kantiano, no obedece a las normas, las da. Es una especie de médium en quien reposan las leyes de la naturaleza. Es supraconsciente. Es, igualmente, inconsciente, ya que el genio no sabe realmente ni lo que hace, ni cómo lo hace. La genialidad ni se aprende, ni se enseña. La enseñanza del oficio es, por lo tanto, inútil; la escuela no es más que un lugar donde se construye la explosión o no del genio. La originalidad absoluta se convierte en la condición del arte (p. 220).

Al recurrir a la idea de genio para fundamentar la tesis del arte bello (incluida la no menos oscura definición del genio como facultad de *ideas estéticas*), lo que termina haciendo Kant es –permítaseme la analogía– destapar una vieja botella y frotarla de tal forma que el genio liberado se conceda a sí mismo las facultades del juicio estético presentadas en la analítica. Sugiere Lories (1998):

El conflicto surge del hecho de que la libertad creativa del genio saca sus Ideas estéticas de la orientación respecto de las Ideas racionales. En cuyo caso, sus inventos estéticos son puras fantasías indivisibles –la universalidad ya no está garantizada, puesto que el punto de referencia de la razón ya no está allí. El rico material proporcionado por el genio ya no cumple las condiciones que permiten compartirlo universalmente, y el gusto funciona en vano (p. 589)¹⁶.

Es decir: el genio intenta agrupar la totalidad de las cualidades estéticas asociadas al juicio de gusto, pero, sin embargo, es una facultad... ¡práctica!

¹⁵ “Again in the end Enlightenment must rule Romanticism, and the potential wildness of genius be subjected to rules”.

¹⁶ “Soit le conflit naît de ce que la liberté créatrice du génie fait sortir ses Idées esthétiques de l’orientation vers les Idées rationnelles. Auquel cas, ses inventions esthétiques sont de pures fantaisies impartageables-universalité n’est plus garantie, puisque le repère de la raison n’est plus là. La riche matière fournie par le génie ne remplit plus les conditions qui rendent possible son partage universel et le goût travaille en vain”.

De modo que la ficción que supone la “aparición” del genio en la mitad de la teoría del arte de la *Crítica del juicio* parece consistir en que se trata de un poder para producir objetos. Para hacerlo todo aún más confuso, agregará Kant en el § 47: “El genio no puede proporcionar más que rico *material* para productos del arte bello; la elaboración de ése y la *forma* exigen un talento formado por la academia, para hacer de aquél un uso que pueda sostenerse ante la facultad de juzgar” (p. 219). Sin embargo, ¿cómo se reproduce ese producir? Kant no da luces sobre ello, y uno pudiera entonces suponer que la ficción ha sido suficiente para hacer emerger la figura del genio y su talento, pero no para determinar su replicabilidad. Christel Fricke (1998) sostiene: “Los artistas geniales extraen la regla de su trabajo de su genio y, por tanto, directamente de la naturaleza. Una regla de genio es completamente diferente de las reglas discursivo-conceptuales por las cuales la gente normalmente orienta sus actividades racionales” (p. 679)¹⁷.

Retomando el comentario de Desmond (1998), respecto de que en la figura del genio “la Ilustración debe gobernar al Romanticismo”, todo indica que hay una continua zozobra de Kant para definir su estatus estético-trascendental; ambigüedad que acompañará su formulación definitiva en la tercera *Crítica*, donde inclusive se decretará que es imposible concebir al genio como productor del arte bello sin el concurso de la academia.

Tal zozobra, según pienso, representa una especie de antinomia en el entramado trascendental de la *Crítica del juicio*, que puede reflejarse en la contienda a propósito de la imposibilidad de determinar si en definitiva el arte forma parte del orden de la naturaleza o del de la libertad. El genio vendría a resolver esa suerte de hiato de la facultad de juzgar estética: naturaleza versus libertad o, si se prefiere, finalidad versus regla. Como lo expone Kant “Y, puesto que sin regla precedente jamás un producto podrá llamarse arte, tiene la naturaleza que dar la regla al arte en el sujeto (y a través del temple de las facultades de éste); es decir, el arte bello es sólo posible como producto del genio” (§ 46, p. 217).

Resumiendo: yo sugeriría, a falta de una mejor explicación ontológica o trascendental, que el genio de Kant debe entenderse como una *invención* de la tercera *Crítica* puesta en escena a fin de satisfacer ‘por dentro’ las

¹⁷ “Geniale Kunstschaffende schöpfen die Regel ihres Schaffens aus ihrem Genie und damit direkt aus der Natur. Von den diskursiv-begrifflichen Regeln, an denen Menschen ihre vernünftigen Tätigkeiten normalerweise orientieren, ist eine Regel des Genies völlig verschieden”.

expectativas de puente que él mismo tejió respecto de la *Crítica del juicio*, en su tarea de conectar razón pura teórica y razón pura práctica. En este caso, y en particular sobre un aspecto políticamente tan sensible para la época como el arte bello, el genio intentará, desde la más pura esfera de la ficción, unir la propiedad racional de la idea estética con la facultad estético/práctica de la producción de la obra.

Conclusiones

La tercera *Crítica* ofrece un conjunto de ideas tan disímiles y contradictorias, que, dicho eufemísticamente, tornan incierto el paso final de la filosofía de Kant. La idea de ficción contenida en la *Crítica del juicio*, más que un mero recurso de la doctrina del método, parece reflejar la zozobra de un Kant que intenta mostrar una estructura racional formal unitaria, pero que consta de varios usos irreconciliables (Labrador, 2018). Esta sería la razón por la que el filósofo prusiano se ve obligado a recurrir a la ficción del *como si*, en el sentido de forzar arquitectónicamente la relación epistémico-estética del sujeto con una presunta finalidad de las cosas (¿cómo entonces explicar que la mitad de la fundamentación estética esté en la primera *Crítica*, como estética trascendental, y la otra mitad, esparcida en toda la primera parte de la tercera *Crítica*?). Aneja, también, la ficción que viene a completar la epistemología de la primera *Crítica* mediante la idea del intelecto arquetípico como organizador del mundo en la crítica teleológica. En el caso del genio el argumento se repite, pero en una dirección distinta. Kant requiere de este extraño talento original para cautelar que no queden del todo abiertas las puertas a la irrupción del Romanticismo, particularmente en su versión irracional; cuestión que haría tambalear no solo su estética filosófica, sino muy esperablemente toda su crítica a la metafísica de Wolff. Todo esto, mientras “espera terminar su *Crítica del gusto* hacia Pascua en manuscrito, aunque la impresión tardará más” (Kant, 1912).

Referencias

- Álvarez, W. (2017). Técnica y conformidad a fin en la estética kantiana. *Praxis Filosófica*, 45, pp. 29-55. <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n45/2389-9387-pafi-45-00029.pdf>
- Besançon, A. (2006). La iconoclasia moderna. *Actas del V Simposio Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea “Cristianismo en una cultura postsecular”* (pp. 217-225). Pamplona: Eunsa.

- Brandt, R. (2006). La cuarta Crítica de Kant. *Azafea*, 8, pp. 181-208. [https://doi.org/ 10.14201/632](https://doi.org/10.14201/632)
- Costa, I. (2018). La ficción en Platón. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 1 (2), pp. 12-30. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Voll1Iss2a241>
- Derrida, J. (2001). *La verdad en pintura*. Buenos Aires / Barcelona: Paidós.
- Desmond, W. (1998). Kant and the Terror of Genius: Between Enlightenment and Romanticism. H. Parret (Ed.), *Kants Ästhetik* (pp. 594-614). Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Dickie, G. (2003). *El siglo del gusto*. Madrid: Machado.
- Dumouchel, D. (1998). Genèse de la *Troisième Critique*: le rôle de l'esthétique dans l'achèvement du système critique. H. Parret (Ed.), *Kants Ästhetik* (pp. 18-40). Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Ertene, M. (2012). *Reconsidering the Kantian Concept of Genius through the Questions of Nature, Freedom and Creativity* (Master of Arts Thesis). Ankara: Middle East Technical University. <http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12615050/index.pdf>
- Falgueras, I. (1999). Perplejidad y filosofía trascendental en Kant. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 71, pp. 5-164. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6007/1/71.pdf>
- Fricke, C. (1998). Kants Theorie der schönen Kunst. H. Parret (Ed.), *Kants Ästhetik* (pp. 674-689). Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Grondin, J. (2000). La actualidad de *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant. *Ideas y Valores*, 113, pp. 80-85. <https://tinyurl.com/y44hv5cv>
- Johnson, R. (2011). Locating the Object in the Third Critique. *Consciousness, Literature & the Arts*, 12 (2), pp. 1-58. <http://www.dmd27.org/ryanjohnson.html>
- Kant, I. (1912). *Briefwechsel* (H. E. Fischer, Hrsg.). München: Georg Müller.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar* (P. Oyarzún, Trad.). Caracas: Monte Ávila.

- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura* (P. Rivas, Trad.). Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (2005). *Correspondencia* (M. Torreveiano, Ed. y Trad.). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Körner, S. (1977). *Kant*. Madrid: Alianza.
- Labrador, D. (2018). Sobre la división de la razón en Kant: la ruptura con el sistema de racionalidad absoluta. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 6 (11), pp. 39-74. <http://dx.doi.org/10.22370/rhv.2018.11.854>
- Lories, D. (1998). Génie et goût: complicité ou conflit? Autour du Par. 50 de la *Troisième Critique*. H. Parret (Ed.), *Kants Ästhetik* (pp. 564-593). Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Marqués, A. (1998). Reflection and Fiction in Kant's Aesthetics. H. Parret (Ed.), *Kants Ästhetik* (pp. 219-228). Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Martynova, S. (2020). Kant's Teleology and the Problems of Bioethics. *Contextos Kantianos*, 11, pp. 37-54. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3865130>
- Philonenko, A. (1998). L'architectonique de la *Critique de la faculté de juger*. H. Parret (Ed.), *Kants Ästhetik* (pp. 41-52). Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Platón. (2000a). *Diálogos IV. República* (C. Eggers, Trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (2000b). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (Á. Durán y F. Lisi, Trads.). Madrid: Gredos.
- Pringe, H. (2013). La afección como ficción y el idealismo trascendental. *Perspectiva Filosófica*, 1 (39), pp. 2-9. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/28946>
- Vaihinger, H. (2013). *Die Philosophie des Als Ob*. Bremen: Salzwasser-Verlag GmbH.

Memoria, olvido y trascendencia: dimensiones de la historicidad en la *Segunda consideración intempestiva*¹

Memory, forgetfulness and transcendence: dimensions of historicity in the Second untimely consideration

Oscar Javier Jiménez Pirajan²

Grupo de investigación EREIGNIS, Colombia

Recepción: 20 de octubre del 2020

Evaluación: 12 de diciembre del 2020

Aceptación: 30 de enero del 2021

¹ Este artículo ha sido desarrollado como parte del trabajo del grupo de investigación EREIGNIS.

² Magister y Especialista en Filosofía contemporánea de la Universidad de San Buenaventura. Filósofo por la Universidad Abierta y a Distancia (UNAD).

Correo electrónico: jimenez.74@gmail.com

Resumen

El artículo presenta una reflexión en torno a la *historicidad* en lo referente a la vivencia y conciencia del ser temporal, a partir del análisis de dicho concepto en la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche. Se intenta describir y delimitar cada una de las dimensiones en las que Nietzsche analizó la vivencia humana de la historia en busca del entendimiento de la experiencia histórica y temporal de la vida. Para ello hace falta entender previamente el carácter *intempestivo* del pensamiento filosófico, así como el papel del olvido como potencia creadora fundamental para la vida. La presente interpretación propone la idea del pensar filosófico como *síntesis* de la experiencia histórica, de sus dimensiones y posibles modos de asumir y vivir la historia. Dicha *síntesis* entre lo que se olvida, lo que se recuerda y lo que trasciende de la experiencia histórica constituye, en consecuencia, el carácter propio de la *filosofía como un modo particular de vivir*.

Palabras clave: historia, cultura, olvido, memoria, vida.

Abstract

The article presents a reflection on *historicity* in relation to the experience and consciousness of the temporal being, based on the analysis of said concept in Nietzsche's *Second untimely consideration*. An attempt is made to describe and delimit each of the dimensions in which Nietzsche analysed the human experience of the history in search of an understanding of the historical and temporal experience of life. Therefore, it is necessary to previously understand the *untimely* nature of philosophical thought, as well as the role of forgetting as a creative power, fundamental for life. The present interpretation suggests the idea of philosophical thought as a *synthesis* of historical experience, of its dimensions and possible ways of assuming and living history. Such *synthesis* between what is forgotten, what is remembered and what transcends historical experience constitutes, consequently, the proper character of *philosophy as a particular way of living*.

Keywords: history, culture, forgetfulness, memory, life.

El valor de la historia para la vida

En la *Segunda consideración intempestiva: de la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Nietzsche expone un análisis de la historicidad en tanto carácter fundamental de la vida, y de la actitud del hombre frente a su historia como elemento determinante de la cultura. Esta visión del fenómeno histórico a partir de tres dimensiones de la experiencia temporal (*historicidad*), a las que designa como *histórica*, *ahistórica* y *suprahistórica*, responde a un problema esencial para el joven Nietzsche: el exceso de conocimiento histórico en la formación de los individuos; problema que designa como enfermedad histórica y decadencia general de los valores que definen a un pueblo o civilización, es decir, de su cultura. Dicha *enfermedad* es un problema que concierne a la forma de ver y representar la realidad, inherente a la vida en tanto experiencia del tiempo. Este análisis propicia reflexiones que trascienden el problema de lo histórico, y tiene que ver con el propósito mismo de la filosofía como actividad vital para la cultura y el sentido de la experiencia humana. Como señaló Heidegger en *Ser y tiempo*, “(...) la clasificación de Nietzsche no está hecha al azar. El comienzo de su *Segunda consideración* permite conjeturar que él comprendía más de lo que daba a conocer” (Heidegger, 2012, p. 409).

¿Hasta qué grado el conocimiento histórico aporta utilidad y valor a un organismo (*hombre, pueblo, civilización*)? ¿En qué medida el conocimiento del pasado es perjudicial para la salud de la cultura? “(...) según las palabras de Goethe, hemos de detestar seriamente la enseñanza sin vivificación, el saber en el que se paraliza la actividad, la historia como lujo y preciosa superabundancia de conocimientos” (Nietzsche, 2011, p. 695). La relación del hombre con su pasado (*memoria y olvido*), es determinante para su horizonte vital y el modo en que asume la vida: “Este es un problema cultural: conocimiento y vida” (Nietzsche, 2010, p. 381)³.

De la conciencia de su temporalidad, que en esencia le distingue del animal, depende la actitud del hombre ante el presente y la misma vida. Sin embargo, hay una medida del saber –del *saber histórico*, de todo saber objetivo– que excede aquel que hace falta para vivir. Que el saber histórico predetermina e influye en la experiencia del vivir, es una noción de la mayor importancia para

³ Se ha señalado cómo, justamente, la cultura y su relación con la vida es un problema esencial del pensamiento nietzscheano, de marcada presencia en la producción de los primeros años (Sánchez Meca, 2013, p. 47).

el estudio de la filosofía de Nietzsche, quien, siguiendo con Heidegger, hace con ello un descubrimiento esencial: “La posibilidad de que el saber histórico en general tenga «ventajas» o «inconvenientes» «para la vida» se funda en que ésta es histórica en la raíz misma de su ser y que, por consiguiente, en cuanto fácticamente existente, ya siempre se ha decidido por una historicidad propia o impropia” (Heidegger, 2012, p. 409).

El conocimiento debería ser útil a la vida y estar subordinado a ella y a su servicio. Un exceso de saber, por el contrario, puede empobrecer la *praxis* de la vida, la propia experiencia de vivir. El lujo, la superabundancia de conocimientos, resultan perjudiciales para la vida y la cultura cuando paralizan su actividad, su fuerza creativa: cuando el peso del pasado y de la historia impiden al presente hacer su propia historia y éste enferma de *sentido histórico*. Se requiere una medida justa de conocimiento histórico para vivificar y estimular el organismo a la acción: “Es cierto que necesitamos historia”, pero “(...) la necesitamos para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mala” (Nietzsche, 2011, p. 696).

Si la vida se subordina a la búsqueda y acumulación, ya no de *saber*, sino de conocimientos objetivos, de información, y a su exceso, la cultura se empobrece “El impulso de conocimiento histórico –su fin es comprender al hombre en el devenir, dejar aquí a un lado también lo milagroso. Este impulso priva al impulso de cultura de su máxima fuerza: el conocimiento es un puro lujo, por eso la cultura actual no se eleva lo más mínimo” (Nietzsche, 2010, p. 377).

Una exacerbación semejante del sentido histórico deviene *enfermedad histórica*: para Nietzsche, hay un uso exacerbado del sentido histórico, asociado a la caracterización de la historia como *ciencia objetiva*, como conocimiento útil y por lo tanto aprovechable. Dicho uso es peligroso en la medida en que abstrae de la experiencia humana sólo aquello que supone utilidad; privilegia una visión de la vida ocupada en la productividad, y por tanto un ideal de formación saturado de sentido histórico objetivo, en una palabra: *enfermo*. Prima en todos los aspectos el criterio de utilidad que tasa, sopesa, determina la oportunidad, el beneficio y la explotación de cualquier recurso (del principal de ellos, concreto y real: el *tiempo*, la *vida*). Esta concepción, saturada de sentido histórico (enferma por exceso de historia), subordina las distintas dimensiones posibles de la vida y se establece como *cultura*, como su interpretación hegemónica.

El sentido histórico como problema

En la medida en que trata de hechos acabados, la ciencia histórica pretende para el pasado el valor de conocimiento objetivo: hay una cierta convicción general acerca de la *veracidad* y el carácter *finiquitado* de la historia. De acuerdo con Karl Jaspers, un error fundamental de la ciencia histórica es abordar el pasado como un hecho acabado: “La Historia no es un saber intemporalmente válido acerca de algún hecho invariable y acabado, sino que, entendida como saber, varía con el acontecer histórico, concebido como acaecer real” (Jaspers, 1963, p. 348). La historia como *ciencia de la memoria*, y la filología como ciencia que interpreta los textos del pasado, no se sustraen a la dinámica de la objetivación; pretenden, como las ciencias naturales, una adecuación a los *hechos* en la que el observador puede alcanzar un conocimiento completo del *objeto*. Aquí el objeto es el hecho histórico, *el pasado*.

Este exacerbamiento y culto del sentido histórico es un hecho cultural determinante en la formación de la juventud. Este problema es el núcleo de la *Segunda consideración intempestiva*. Un exceso de sentido histórico perjudica la vida y el presente, la valoración del instante como posibilidad concreta de afirmación y creación. La historia como lo que *acontece* (*Geschichte*) y arrastra consigo la vida de los hombres y los pueblos, en tanto hecho inexorable y concreto; la historia como *saber* y *conciencia* de ese pasado (*Historie*) y la actitud del hombre frente a lo acontecido, determinan el valor del instante y la medida de valor del presente: “Por consiguiente, debemos considerar el pasado –esta es precisamente la suerte de los hombres: a nadie se le ahorrará estar bajo ese duro yugo (...)–” (Nietzsche, 2010, p. 522). La amplitud inabarcable de nuestro horizonte cultural resulta haciendo tan banal cuanto encontramos en ese horizonte, que al mirar atrás en la historia sólo parece que vemos el camino hasta la “cima” y “progreso” que, se supone, es el presente. Este sentimiento epigonal del último hombre, satisfecho de su *evolución*, *irrefutable*, *moderno* y por lo tanto superior a todo lo pasado (*epígono* de la Historia), descansa en la convicción de que es la razón lo que se manifiesta en *su* Historia.

El carácter intempestivo de esta reflexión

Nietzsche sintió como perjudicial, como enfermedad y desventaja para el desarrollo pleno de la vida, el exceso de erudición, la acumulación de conocimientos sobre el pasado y, en general, de conocimiento histórico

objetivo. El sentimiento de superioridad moral de la época, este culto del saber objetivo, reflejan para Nietzsche el carácter negativo y perjudicial que una acumulación desmedida de conocimiento significa para la vida: ya que ésta no es sólo conocimiento, ni puede extraer su fuerza vivificante, ni su sentido, del puro conocimiento “neutral” y “objetivo”. La caracterización de este problema como “enfermedad” señala lo que para Nietzsche es un problema esencial para la vida. Como señala Lacoue-Labarthe, un asunto vital, es decir, *filosófico*: “Filosofar, significa medir o estimar el grado de vitalidad (...) por consiguiente, discriminar lo sano de lo enfermo” (1983, p. 17).

Tal crítica trata de la importancia y valor del conocimiento, su valor para la formación de individualidades libres y fuertes, del aspecto y carácter que dicho conocimiento confiere a la vida y, por tanto, del *valor* de la vida misma. Esta es una actitud que toma distancia del presente: es *intempestiva, inactual e intemporal*, sin que ello signifique indiferencia u olvido del presente. *Intempestiva* es la reflexión que tal contemplación del presente suscita en torno a problemas que pertenecen a todas las épocas. El pensamiento intempestivo no es coyuntural ni contextual, aún si se ocupa de problemas actuales. Nietzsche examina un *exceso de sentido histórico* que aqueja a su época, pero se ocupa de ello en tanto *enferma* a la cultura entera y deforma la visión y el significado del pasado, y en la medida en que perjudica el sentido creador, la visión de la humanidad actual y la posibilidad del genio y, con él, del porvenir. La pregunta de Nietzsche por la “utilidad” de la historia no entiende tal utilidad en un sentido pragmático, sino en un sentido *intempestivo*: ella debería servir como espejo al presente, del mismo modo que las figuras de los genios y héroes dan testimonio de que en todo tiempo son posibles la grandeza y la genialidad. La Historia (*Geschichte*) debe superar la imitación, la comodidad y el simple afán de actualidad y novedades: “Historia sin imitación (sin someterse a lo grande), sin piedad (sin proteger la atmósfera de lo vivo), sin necesidad actual (...)” (Nietzsche, 2010, p. 524).

El pensamiento intempestivo puede ocuparse de preguntas propias del presente, pero rebasa el horizonte limitado y estrecho de éste, y proyecta el alcance de su reflexión más allá de la mirada actual y de las preocupaciones de la *opinión pública*. Su ámbito de reflexión es el destino del hombre; en esencia le preocupa la historia sólo en la medida en que ésta prefigura tal destino. Ignora, por tanto, la *pequeña política* nacional de los diarios y los salones,

las intrigas de poder y la propaganda, y se ocupa de la “gran política”, ámbito amplio de la creación y enriquecimiento del espíritu. Observa la historia, no en busca del detalle o la objetividad absoluta de los conocimientos históricos, sino de captar del devenir histórico los tipos, las corrientes y fuerzas, es decir, aquello que permanece por sobre toda contingencia: *grandeza, belleza, valor*. Elude la simple actualidad, toma distancia de las manías, gustos, modas o preocupaciones del presente. Que estas consideraciones sean *intempestivas* no significa inactualidad, sino que –según Llinares– “(...) apuntan hacia otra cosa más compleja, honda y subversiva, fruto de andar contra la corriente, oponiéndose al tiempo presente” (Nietzsche, 2011, p. 636).

El abarrotamiento de cultura histórica, como todo indigestarse de conocimiento, produce pesadez y *permite ahorrarse el pensar en uno mismo*. La excesiva preocupación por la actualidad y utilidad, por el aspecto eminentemente utilitario de la vida, no propicia ni hace posible este pensar en uno mismo. Por esto, lo intempestivo es a su vez, lo más raro y escaso. El intempestivo huye a su soledad y desde allí contempla, toma distancia de su propio tiempo, y desde esa distancia valora e interpreta:

Esta consideración es también intempestiva porque yo trato de entender como un daño, como una enfermedad y un defecto de nuestra época algo de lo que ésta está orgullosa con razón, su formación histórica, porque llego incluso a creer que todos sufrimos de una fiebre de consunción histórica y que por lo menos todos deberíamos reconocerlo (...). Este punto tengo, por lo menos, derecho a concedérmelo por mi profesión de filólogo clásico: pues no sé qué sentido podría tener la filología clásica en nuestra época, si no es el de –obrar de forma intempestiva– es decir, contraria al tiempo y, por esto mismo, sobre el tiempo y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro (p. 696).

El pensamiento intempestivo es, según lo anterior, *contrario al tiempo*; subvierte la imagen y el convencimiento que su época tiene acerca de un fenómeno; desconoce así su historia como interpretación determinante, pone en duda los valores hegemónicos y dominantes y es, por tanto, ‘ahistórico’. *Sobre el tiempo*, en la medida en que sus problemas y preguntas son plenamente ‘históricas’, siendo la historia el escenario de toda idea y acto, aún si aborda y enfrenta problemas que pertenecen al ser del hombre en cualquier época. Y *para un tiempo futuro*: es pensamiento para el porvenir, se ocupa de un destino, de la aspiración del hombre hacia lo eterno; es, por lo tanto, ‘suprahistórico’. Con relación a la condición de Nietzsche como filósofo, a la vez *contemporáneo y extemporáneo (intempestivo)*, Karl Löwith ha señalado que:

Al afirmarse que Nietzsche es el filósofo «de nuestro tiempo» se tendría que preguntar, en primer lugar, qué era el tiempo para él mismo. Desde el punto de vista de su relación con éste, se deben distinguir tres aspectos: 1. Nietzsche, en cuanto tuvo un destino europeo, fue el primer filósofo de nuestra época. 2. En cuanto filósofo de nuestra época, fue al mismo tiempo contemporáneo y extemporáneo. 3. Como último admirador de la “sabiduría” fue también un amante de la eternidad (1968, p. 265).

Nietzsche reflexiona acerca de la enfermedad histórica de la que está aquejada su propia época, pero contrasta sus observaciones con su concepción de la antigüedad griega, de la época trágica de los griegos. Como filólogo no es objetivista, no busca fijar conocimientos acerca del pasado que incrementen el grado de erudición ni el catálogo interminable de hechos, nombres y fechas que componen la ciencia histórica. No se trata de cultivar una historia estática, erudita y simplemente *anticuaria*. Ante todo, se debe evitar la historia como simple pasatiempo, como ociosidad. El hombre fuerte conoce la historia antes que nada para transformarla a su vez en acción. En uno de los *fragmentos póstumos* de la época, afirma: “La historia pertenece a los hombres de acción (...)” (Nietzsche, 2010, p. 499). La historia tiene una labor formativa, este es su papel esencial en la cultura: “La cuestión de la historia en Nietzsche es en primer lugar la cuestión de la cultura histórica (*historische Bildung*): cultura y formación históricas, educación histórica” (Lacoue-Labarthe, 1983, p. 16).

Lo primero que se subvierte en este ejercicio de pensar el pasado de forma intempestiva es la imagen ideal, *anticuaria*, que se conserva de éste. El problema para Nietzsche es el contraste vital entre la mirada que obtiene del pasado y su propio tiempo; hacer un diagnóstico de los males de la cultura de su tiempo mediante su comparación con la época trágica de los griegos, y desde allí advertir todo lo que tal descompensación entre vida y cultura implica para el porvenir. De acuerdo con Cano, “(...) con el tema de la ‘enfermedad histórica’, Nietzsche desea ante todo polemizar con la fragmentación y profunda escisión del hombre moderno en contraposición al mundo griego” (2000, p. 90). No basta una mirada científico-objetiva del mundo; hace falta la visión *totalizante, intempestiva: filosófica*. Mirada que abarca pasado, presente y futuro, y que posibilita preguntas y observaciones más amplias y distantes, por sobre el horizonte limitado del presente, de la opinión pública, de la moda y de la actualidad: pues los problemas que acucian al hombre son eternos, los mismos en todas las épocas, condiciones materiales, caracteres y culturas. Son problemas de los que se ocupan la *filosofía*, el *arte* y la *religión*. En otro de los *fragmentos póstumos* se lee:

“Nosotros afrontamos los problemas inmortales del pueblo –tenemos que liberarnos de los que son momentáneos, temporales. Cuadro de la tarea de la generación filosófica moderna. La exigencia de superarse a sí mismo, es decir, lo *saeculare*, el espíritu del tiempo” (Nietzsche, 2010, p. 346). La filosofía, según lo anterior, es intempestiva en tanto es pensamiento ocupado en “los problemas importantes del pueblo” y, por tanto, necesita trascender el presente tanto como confrontarlo con el pasado.

La experiencia del tiempo y las dimensiones de la temporalidad

El hombre es esencialmente un ser *histórico*: su vida transcurre y se consume en el plano temporal. La conciencia de tal condición es su rasgo esencial. Como ser temporal y consciente de su temporalidad, el carácter histórico distingue al hombre del animal: a diferencia del animal, el hombre posee conciencia del tiempo y *vive* en el tiempo: “Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy, corre de un lado a otro, come, descansa, hace la digestión, vuelve a correr, y, así de la mañana a la noche, día tras día, atado a muy poca distancia con su placer y desplacer a la estaca del momento y, por ello, sin melancolía ni hastío” (Nietzsche, 2011, p. 697).

Tanto como la conciencia de esa temporalidad, son necesarias *para vivir* la *inconsciencia*, la *ignorancia* y el *olvido* del trasfondo irracional, absurdo y cruel de la vida. Memoria y olvido corresponden al mismo fenómeno de la vida como temporalidad: la *historicidad*. Lo *histórico*, *ahistórico* y *suprahistórico* de la vida no son planos excluyentes; en ellos se manifiesta toda actividad humana, individual o colectiva, toda cultura y acontecer. Nietzsche no pretende fragmentar la experiencia en tres planos separados. La distinción de estas tres dimensiones o elementos permite pensar al hombre en su dimensión temporal completa: como ser *histórico*, que habita la historia y en ella encuentra su fundamento y horizonte. Pero que permanentemente olvida, destruye y crea y es, por tanto, *ahistórico*, y que aspira, también, a permanecer, a lo *eterno* y *absoluto*, a la *trascendencia* que en la vida finita no es posible. Por ello, a la vez que *histórico* y *ahistórico*, el hombre es *suprahistórico*.

La dimensión ahistórica de la vida

El animal es esencialmente *ahistórico*, dado que el instante presente es su única realidad. No tiene conciencia del tiempo; su aprendizaje es instintivo,

no consciente del *ser* temporal. Mientras que para el hombre el instante transcurrido *regresa* como recuerdo y memoria, para el animal el instante transcurrido desaparece inmediatamente en el olvido:

Pero se asombró también de sí mismo por no poder aprender a olvidar y seguir dependiendo siempre del pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre con él. Es un milagro: el instante, que en un suspiro viene y en un suspiro se va, surgiendo de la nada y desapareciendo en la nada, aún retorna, sin embargo, como fantasma y perturba el reposo de algún instante posterior. Constantemente se desprende una hoja del libro del tiempo, se cae y se va flotando –de pronto vuelve flotando, posándose en el regazo del ser humano. Entonces éste dice: “Me acuerdo”, y envidia al animal que enseguida se olvida y ve cada instante morir de veras, volver a hundirse en la niebla y la noche y extinguirse para siempre. Vive así el animal en forma ahistórica: pues se funde en el presente como un número, sin que quede restante ninguna extraña fracción, no sabe fingir, no oculta nada y en todo momento aparece por entero como lo que es, por lo que no puede ser en modo alguno más que sincero (p. 696).

En este ser *consciente* del transcurso del tiempo consiste entonces la conciencia humana; del contraste entre la finitud de la existencia y sus aspiraciones de *trascendencia* o *eternidad*. La conciencia temporal es la certeza de la precariedad e insuficiencia de la vida, por lo que el acontecer consciente humano es, siempre, intento de superar este contraste y carencia. La conciencia del paso del tiempo explica el afán, la angustia e incluso la vanidad del acontecer humano.

El hombre es *ahistórico* ya que su relación con el pasado es hasta cierto punto indiferente, en tanto *ignora* la historia. Actúa espontáneamente, sin conciencia del carácter histórico de sus actos, condicionados sin embargo por el pasado, por la historia entera que define el horizonte de sus posibilidades. Hay en este actuar un *olvido esencial*: es su propio pasado lo que siempre se le oculta; no le es posible tener de él conocimiento objetivo, por ejemplo, del origen e historia remota de sus instituciones, valores o prejuicios. Esa ignorancia y olvido esencial del origen es condición de toda posible realización auténtica (arte, creación, invención, ciencia; en una palabra: *cultura*), y es también la imposibilidad de toda certeza última. El olvido es, a la vez, el terreno de toda posible creación, el permanente “comenzar de cero” en el horizonte de posibilidades del ser cultural; olvido también de la experiencia, su inmanente vacío e imposibilidad de trascender en un incesante transcurrir del que nada permanece.

En sentido positivo y activo, el ámbito *ahistórico* es la condición necesaria para la creación y enriquecimiento de la cultura, pues no es posible crear sin, hasta cierto grado, olvidar: “Semeja lo ahistórico una atmósfera envolvente que es la premisa de la vida, extinguiéndose ésta si queda destruida aquélla” (p. 609). No es conservando el pasado y respetando la historia como *se hace historia*. Acción política, creación artística, toda manifestación de cultura auténtica, reclaman un espacio más allá de las condicionantes *históricas* (lengua, tradición, casta, religión, condiciones materiales). ¿De qué se es capaz si sólo se respeta y venera la historia? La pura contemplación del pasado proporciona al presente la ilusión de estar dentro de los límites de lo justo, o mejor, de *lo que la época considera justo*. Actuar de modo ahistórico quiere decir, entonces, *superar* la historia, traspasar los límites de lo “justo” y lo establecido. Según Vattimo (2002, p. 44), el exceso de historia ofrece al hombre justificación para su condición actual, mientras desestimula la creatividad y la novedad en la vida. Es por ello por lo que el estado de creación y transgresión es *ciego*, olvida el presente y sus medidas de justicia y corrección, sus advertencias y peligros. Dicho estado es el ámbito necesario para el crecimiento y enriquecimiento de la vida y la cultura: “(...) y sin embargo, este estado –absolutamente *ahistórico*– es la matriz, no ya de una acción injusta, sino de todas las acciones justas (...)” (Nietzsche, 2011, p. 700).

Por su parte, hay un sentido pasivo y negativo del olvido: una actitud desinteresada, indiferente hacia todo pasado, justificación o análisis de este –a la *rumia*– con la que en todo caso se asocia esa felicidad animal que contempla y olvida inmediatamente el instante para no tener conciencia de él, de su caducidad, precariedad, finitud, de todos los motivos y actos subyacentes a los ideales, instituciones o convicciones del presente. La existencia *casi animal*, la del rebaño abstraído del tiempo en el instante inmediato, es extraña a tales problemas. Siendo tan vasto el terreno de la historia y de la cultura, resulta que incluso el conocimiento del hombre comprende siempre un horizonte, en extremo limitado, de lo inconmensurable y abismal (*lo ahistórico*) de la experiencia humana posible.

El olvido como potencia fundamental de la vida

Al hombre que contempla el rebaño inconsciente, o al niño jugando en medio de su feliz inocencia, que no conoce el apremio del futuro ni el remordimiento, el espectáculo del olvido completo y feliz le proporciona la ilusión de un vivir desinteresado, despreocupado del tiempo: “Por eso se

emociona, como si evocase un paraíso perdido, al ver el rebaño paciendo o, en confiada intimidad, al niño que no tiene aún nada pasado que negar y juega por entre las cercas del pasado y del futuro en venturosa ceguera. Y, sin embargo, su juego se le ha de interrumpir: demasiado pronto será sacado del olvido” (p. 697).

Esta contemplación nostálgica es fruto de la constante pugna entre la dimensión *histórica* del hombre (que preserva en la memoria su pasado), y su dimensión *ahistórica*. El olvido es una fuerza vital, fuente de nuevos impulsos y permanente disposición a empezar y ser siempre en cierta medida *niño*: de conservar en cierto grado la inocencia del devenir, y de ser en todo tiempo capaz de renovarse y crecer. Ciertamente, el niño vive una vida de continuo aprendizaje y asombro, desinteresada del futuro y sin cargas del pasado, una constante experiencia del instante. Pero la paulatina toma de conciencia del paso del tiempo y del carácter percedero de su propia vida, le señala la pérdida de esta inocencia del devenir: “Entonces aprende a conocer la palabra ‘érase’, ese santo y seña con el que la lucha, el sufrimiento y el hastío acometen al ser humano para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia –un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección”– (p. 698).

La conciencia del pasado, del carácter percedero de todo lo que se conoce y experimenta, es conciencia de la muerte propia y de todo lo que se pierde mientras se vive. ‘Érase’ designa el destino de toda vivencia, empresa, ilusión o propósito; la conciencia del desvanecimiento del mundo y de la vida en un permanente pasado, se descubre al ‘niño-hombre’ como su verdadero carácter, como empeño que no se consuma, como *imperfectum*: constante vivir y experimentar que a cada momento se convierte en pasado irreversible, sólo interrumpido por la muerte; olvido definitivo que arrebató el presente y la conciencia, y hace de la vida esencialmente un hecho imposible de perfeccionar: “Cuando la muerte aporta al fin el anhelado olvido, con él escamotea a la vez el presente y la existencia y, así, imprime su sello sobre aquel conocimiento, que la existencia no es sino un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a sí misma, de contradecirse a sí misma” (p. 698).

La vida no consiste en *lo que es*, lo que permanece, sino en lo que permanentemente *deja de ser*: cada acto consumado e irrepitable. La memoria preserva y conserva, establece condiciones necesarias para la sobrevivencia, códigos de comunicación, lenguaje, leyes y normas que hacen posible la experiencia común. El olvido garantiza al hombre la capacidad de renovarse

y experimentar, de *vivir* en el instante y extraer de él su valor. Si no olvidara el sufrimiento y el dolor; si además tuviese una conciencia permanente y total de sus acciones y de los peligros que trae consigo vivir, toda experiencia se le haría imposible. “En toda acción hay olvido: del mismo modo que en la vida de todo ser orgánico hay no solamente luz, sino también oscuridad. Un ser humano que quisiera por entero sentir solamente de forma histórica se parecería a uno que estuviera obligado a prescindir del sueño” (p. 698).

Cada nuevo acontecimiento sería una carga perpetua y el conocimiento de todos los motivos y consecuencias de los actos una objeción en contra de la acción, en contra de la vida. El olvido hace posible crear, amar, afirmarse en la existencia: “Tanto en la mínima felicidad como en la máxima es siempre una sola cosa la que hace que la felicidad sea felicidad: el poder olvidar, o dicho en términos más eruditos, la facultad de sentir de forma ahistórica todo el tiempo de su duración” (p. 698).

Existe un tipo de *felicidad* en la vida animal, que no concibe el paso del tiempo, el hundimiento de la realidad en el pasado ni la cercanía de la muerte. Esta certeza del ser histórico y mortal, conciencia de la historicidad, es el rasgo esencialmente humano. Por más desinterés que se tenga por la realidad, no es posible sustraerse a la conciencia del paso del tiempo, al desenvolvimiento de la vida que se consume continuamente. Desinterés e indiferencia constituyen una forma de felicidad, un estado *ahistórico* muy cercano a la felicidad animal. El olvido tiene en la vida una importancia de orden superior, pues de la capacidad de olvidar depende la de afrontar la historia vivida, que deviene y en la que el hombre y su época transcurren, escenario de sus empeños, luchas e ilusiones; historia que nos ocurre con sucesos felices y dolorosos, con grandes gestas y tragedias. El olvido pertenece al ser *ahistórico*, es la parte de la vida que no está sujeta al pasado, limitada o cercenada por éste y por lo tanto imposibilitada para crecer, actuar y decidir. Al contrario, el hombre o la época cautivos del pasado encadenan a éste su presente y futuro:

Llamémosles los seres humanos históricos: la mirada fija en el pasado los empuja hacia el futuro, los alienta a continuar luchando con la vida y enciende en ellos la esperanza de que lo bueno todavía vendrá, de que la felicidad está detrás de la montaña que se aprestan a escalar. Estos seres humanos históricos creen que el sentido de la existencia se revelará cada vez más claramente en el curso de un proceso (...) no saben que pese a toda su historia piensan y actúan en forma ahistórica y que su misma ocupación con la Historia no está al servicio del conocimiento puro, sino de la vida (p. 701).

La vida del hombre ocurre entre el olvido y la memoria: *sufre porque no puede recordar, o porque no puede olvidar*. Los mismos hechos, que en un momento le llenan de placer y orgullo, más tarde tal vez le ocasionan arrepentimiento y dolor. Hay certezas que, firmes en el pasado, a la luz del presente aparecen desnudas en su realidad. Como en la vida individual los hombres cambian permanentemente sus perspectivas e intereses, su horizonte cultural muda de convicciones y verdades. Para vivir se requiere fuerza plástica, capacidad de olvidar: hay naturalezas capaces de cicatrizar, sanar, olvidar y soportar los embates de la vida, los golpes más crueles y amargos. Por el contrario, las hay incapaces de olvidar el menor daño o afrenta; ante una humillación, derrota o traición, revelan la debilidad de su carácter. Estas naturalezas, que nunca olvidan, sufren siempre. La capacidad de recordar no es necesariamente una ventaja, pues conlleva dolor. La creación auténtica y el acto libre son posibles sólo si hay ruptura con el pasado y el presente, mediante una ignorancia y olvido esenciales de la historia, y en favor de una praxis creadora: “En consecuencia: es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar” (p. 698). Es necesaria, entonces, la capacidad de olvidar y de conservar sólo aquello que sirve a los propósitos de la vida. Esta fuerza vital se manifiesta como poder de interpretación y transfiguración del pasado: “Esa fuerza plástica es, en definitiva, la fuerza interpretativa y creadora del mundo entorno, sin la que no se podría vivir y la que convierte ese mundo en un mundo histórico” (De Santiago Guervós, 2005, p. 111).

En términos de conservación de la memoria, valga decir en términos historicistas, no conocemos hechos concretos y objetivos del pasado, sino interpretaciones de los testimonios y de las evidencias de los hechos mismos. Todo conocer histórico es mediato: hay en todo momento de la historia narrada, de la reconstrucción escrita de los acontecimientos, un acto interpretativo. Todo pasado depende, por tanto, del presente en que dicho pasado se investiga, narra e interpreta, de forma tal que mientras escribe su historia el hombre se transforma a sí mismo en el acto de dar forma a su pasado, olvidando y transformando el sentido de aquellos hechos en la forma en que lo requiere su vida. Esta especie de transfiguración estética se lleva a cabo en la conciencia individual y colectiva, cuando se fija el pasado de acuerdo con una concepción, con una interpretación predominante del mundo y la vida. El hombre habita un mundo estético, un universo de simulaciones en el que su vida se desarrolla y del que obtiene fuerza, sentido

y fundamento; una ‘ilusión necesaria’, un horizonte de interpretación en que cada fenómeno tiene su historia y por lo tanto su significado. El sentido histórico es tan importante para la vida como el olvido; *memoria y olvido son manifestaciones complementarias de la historicidad*, rasgo esencial de lo humano: “Tal es precisamente la tesis que el lector está invitado a considerar: lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas” (Nietzsche, 2011, p. 699).

La dimensión suprahistórica de la vida

Finalmente, la vida posee un elemento ‘suprahistórico’ al que pertenecen las aspiraciones del hombre hacia lo eterno, absoluto e intemporal. Como lo ‘suprahistórico’ podríamos referirnos en general a esa dimensión de la vida en la que el hombre alberga sus ilusiones eternas: éstas comprenden necesidades, anhelos, temores y pasiones que le acompañan en toda época. El punto de vista suprahistórico observa la historia, pero, contrario al punto de vista histórico no ve en ella una necesidad, es decir, el camino hacia una meta. Comprende que todas las visiones de mundo imperantes a lo largo de la historia han perecido porque sus convicciones eran ilusiones necesarias. Es por ello que las carencias y necesidades humanas permanecen aún si las condiciones materiales y culturales cambian:

Cabría calificar tal punto de vista de suprahistórico, porque el que lo adoptara ya no podría experimentar ninguna seducción para seguir viviendo y cooperar en la Historia, por haber captado la única condición de todo acontecer, esa ceguera e injusticia en el alma del agente; todavía más, desde entonces se habría curado de tomar demasiado en serio la historia; pues habría aprendido a extraer de cada ser humano, de cada vivencia, así se refiera a griegos o a turcos, de una hora del siglo I o del siglo XIX, la respuesta a la pregunta de cómo y para qué se vive (p. 701).

La contemplación de la vida en su elemento *suprahistórico* entiende los sistemas absolutos de creencias y las fundamentaciones de sentido como interpretaciones y ficciones, como ilusiones necesarias para vivir. Contrario al sentido histórico, no concede a la historia el valor de objetividad y verdad que justifica la existencia tal como es, ni concibe un progreso de la humanidad hacia algo mejor. Si como hemos señalado, la dimensión suprahistórica de la existencia alberga los anhelos del hombre hacia lo eterno y lo superior, esto significa que a través de lo suprahistórico el hombre busca trascender la historia.

Lo *histórico* por excelencia es la vida finita del hombre. En ella se consuman las corrientes de la Historia (*Geschichte*) y de la cultura, y el espíritu concibe sus obras y monumentos para el porvenir. En la vida individual la humanidad lucha, establece valores, ejecuta ideas. Sin embargo, la finitud y el perecer de toda existencia individual, y la conciencia de esa finitud, infunden en el hombre la aspiración de trascender. Pero no hay trascendencia posible para el hombre en el ámbito natural: todo propósito o ilusión chocan con la final certeza de la muerte, de la finitud que hace de toda vida un proyecto en permanente consumación; un *imperfectum* que ante la imposibilidad de la realización total, posee apenas la aspiración permanente hacia esa realización. De ahí que la necesidad inherente de la conciencia humana por trascender sea posible únicamente como cultura: arte, sentimiento religioso, filosofía. Son estas potencias las que aspiran a alcanzar tipos superiores y eternos, y aspiran a la constatación de que éstos son posibles en todo momento de la historia:

Con el término ‘lo ahistórico’ designo el arte y la fuerza de poder olvidar y encerrarse dentro de un *horizonte* limitado; llamo ‘suprahistóricas’ a las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el *arte* y la *religión*. La ciencia –que es la que hablaría de venenos– ve en esa fuerza y en esas potencias, fuerzas y potencias enemigas, pues sólo reputa verdadera y justa, es decir, científica la consideración de las cosas que ve en todas partes algo devenido, algo histórico, y en parte alguna un ente, un algo eterno; vive en íntima contradicción con las potencias eternizantes del arte y de a religión, del mismo modo que odia el olvido, la muerte del saber, y trata de anular todo lo que limita el horizonte y proyecta al ser humano en un mar infinitamente ilimitado, de ondas de luz del devenir conocido (p. 746).

La cultura como vivencia de la historia

Se han distinguido, hasta ahora, tres dimensiones de la temporalidad humana. Queda dicho que el planteamiento de estas tres dimensiones o elementos de la temporalidad no pretende una escisión o fragmentación de la experiencia. Es posible identificar en la vida del hombre: una *dimensión histórica*, en la medida en que es la historia lo que determina su horizonte vital; una *dimensión ahistórica*, como el elemento irracional y abismal de la experiencia, más allá de todo sentido e interpretación; finalmente, una *dimensión suprahistórica* que aspira a trascender la historia.

La *Segunda consideración intempestiva* muestra la interpretación nietzscheana del problema de la historicidad como fenómeno esencial de la

naturaleza del hombre y, a su vez, como determinante de la cultura, entendida como la entera concepción del mundo propia de un pueblo. Hemos señalado antes que la cultura es, en términos generales, una *ilusión* necesaria, *ficción* e *interpretación* del mundo desde donde los hombres afrontan el hecho de su finitud histórica. Esto quiere decir que la cultura contiene en sí los elementos con los cuales la conciencia dota de sentido a la vida: creencias, convicciones, valores estéticos que confieren a la experiencia de vivir en el tiempo una cierta y específica unicidad de sentido. *Cultura* es el fenómeno característico de un pueblo, su manifestación más particular y esencial: “La cultura de un pueblo como antítesis de esa barbarie ha sido definida en cierta ocasión, tengo entendido que con cierta razón, como unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de ese pueblo” (p. 713).

Lo que aquí se denomina cultura no tiene nada que ver con un concepto artificial o demagógico de la cultura; se refiere, en cambio, a la manifestación del carácter de la vida entendida como el relacionarse del hombre con su historia, al modo en que asume su propia historicidad: la historia es la propia vida, tanto en lo que conserva de ella la memoria, como en lo que olvida. La vida es un fenómeno esencialmente histórico; esto es evidente por cuanto sólo se existe en el tiempo. Todo ente pensado o intuido que esté al margen de la historia (*ahistórico*, *suprahistórico*) es primero una intuición temporal, *histórica* (porque toda conciencia, así como todo producto de la conciencia, es temporal). Pues quien intuye la divinidad, la eternidad, el universo infinito, el tiempo y la muerte (en que cesa la historia), es siempre un ser concreto, mortal, temporal e histórico. La historia como vivencia (*Geschichte*) es un hecho evidente y fundamental. La Historia como memoria (*Historie*) es en sí misma la evidencia de este hecho fundamental: sólo el hombre es histórico, en la naturaleza y universo infinitos en que todo retorna eternamente. Sólo la conciencia es fugaz, porque es conciencia de la fugacidad misma, porque se entiende a sí misma temporal, finita y perecedera.

La cultura es, por tanto, manifestación de la civilización que la produce. Nietzsche advierte cómo, incluso, es posible pertenecer a una civilización sin por ello tener, necesariamente, una cultura auténtica: “Nosotros no tenemos cultura, sino una civilización con algunas modas culturales, pero más que otra cosa barbarie” (Nietzsche, 2010, p. 478). Una cultura enferma es síntoma de una enfermedad mayor, generalizada, la enfermedad de la civilización entera. ¿Qué dice la cultura de un hombre acerca de su condición? No una noción libresca de la cultura (leer libros o ir a conciertos y museos), sino su entero

‘modo de ser’: lenguaje, gestos, ideas o intereses y, en general, su forma de reaccionar y de relacionarse, manifestación de su condición espiritual. Del mismo modo, la cultura de un pueblo manifiesta su salud interna. *El problema de la cultura es que la vida posea valor*. La ausencia de cultura auténtica, la imitación y veneración de formas pasadas o foráneas, de interpretaciones inauténticas, denota ausencia de identidad, repetición de los mismos tipos e ideas, conformismo.

Conclusión

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, el exceso de conocimiento histórico perjudica la vida cuando se convierte en culto y perpetuación del pasado en detrimento del presente; cuando anula los elementos creativos y favorece la actitud pasiva e indiferente hacia la propia realidad. Una cultura puramente imitativa y repetitiva es síntoma de una existencia conformista, de la que está ausente todo aquello que aspira en el hombre a lo superior, a la belleza, a la nobleza y al valor; en fin, a todo elemento creativo y auténticamente liberador del peso de lo histórico. La utilidad como valor hegemónico determina todos los planos de la vida: la temporalidad en primer lugar, en tanto el tiempo es medido, calculado, controlado y administrado. La lógica de la utilidad, por tanto, privilegia el sentido de lo histórico para el que toda acción humana obedece a un propósito y hace parte de un determinado fin, y todo hecho y realidad histórica posee entonces derecho y razón. Es una lógica de la total utilidad de las personas y de su explotación. El exceso de sentido histórico perpetúa la realidad histórica, a la vez que neutraliza y suprime el elemento irracional, ahistórico y eminentemente creador.

La experiencia contiene en sí tres dimensiones. Una escisión excluyente en favor de una de ellas, o mejor, en detrimento de las restantes, implica un empobrecimiento general de la vida. La cultura en sí misma es una manifestación de estos tres aspectos de la vida y del valor que cada pueblo les confiere, con lo que cada una aporta al enriquecimiento de la experiencia vital: una dimensión *histórica* en la que se manifiesta la vivencia concreta; una dimensión *ahistórica*, terreno necesario de la creación, del pensamiento, el arte y la acción; y una *suprahistórica*, dimensión de la eternidad y trascendencia. Y sin embargo, toda exacerbación de alguna de las dimensiones de la historicidad, en cuanto suprime o niega valor a las demás, niega al pensamiento su posible plenitud.

Al final, lo que tiene importancia es el modo en que la propia *historicidad* se asume: un carácter de la vida puede ser dominante sobre los otros. Así, cuando domina el carácter *ahistórico* y el hombre es indiferente a la historia y a la trascendencia, su vida es una sucesión de actos reflejos, sin reflexión ni preguntas que cuestionen la existencia; la inconsciencia gobierna la mayor parte de la vida, el olvido y el sueño prevalecen sobre la memoria y la consciencia. Si es eminentemente *histórico*, vive empeñado en su transcurrir, en la marcha del mundo material; se empeña cada día en su ser temporal, al punto que confunde su ser histórico con su ser entero. El *suprahistórico*, a su vez, aspira al ‘más allá’, a trascender y derrotar a la muerte como idea, como arte o como Dios. Sin embargo, la aspiración ciega hacia el más allá, en detrimento de la historia viva o del instinto de crear, empobrece la vida.

La vida del animal es *ahistórica* porque al tiempo que vive, olvida. El ser *histórico*, el hombre, no olvida el hecho de que va a morir; a lo sumo ignora esta certeza deliberadamente, la aplaza. En esto consiste su vanidad: toda su vida de apariencia es una lucha con la conciencia de ese hecho, el más incierto y a la vez el único cierto. El ser *suprahistórico* se trasciende a sí mismo justamente con ese fin: quiere superarlo creando o creyendo. Pero el hombre consciente, vive en sí la agonía (la lucha) entre sus instintos fundamentales, entre los modos de su historicidad, y los sintetiza en su propia experiencia. La filosofía como modo de vivir intempestivo, constituye por lo tanto una cierta *síntesis vital* entre las dimensiones de la vida: consciente de su *finitud*, de su carácter *suprahistórico* y de su necesidad y posibilidad de trascender. Y por ello mismo, de su ser *ahistórico*: no hay vida consciente en la entera sujeción y veneración del pasado. En la vida, el arte, la cultura o la acción política, se requiere siempre un grado de olvido y de inconsciencia, como el organismo necesita siempre del sueño. El pensar (y el vivir) filosófico, en la medida que es intempestivo, supera la sujeción al presente (siempre *imperfectum*, siempre inacabado; detrás de sí subyacen el silencio, la ignorancia, la indiferencia del universo vasto y silencioso). Pero tampoco hay consciencia posible en el desconocimiento de la propia historia, propiciado por una sociedad que elabora y disemina un discurso vulgar e igualitario del pasado, y que a la vez reprime el auténtico aliento creador y la necesidad de superar la propia vida cotidiana del trabajo, el placer y la necesidad, pues la vida necesita olvidar tanto como necesita recordar, tanto como necesita trascender.

Referencias

- Cano, G. (2000). *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pre-Textos.
- De Santiago Guervós, L. E. (2005). Arte e historia en F. Nietzsche: ¿Una estética de la historia? *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 10 (1), pp. 100-117. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1884>
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jaspers, K. (1963). *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lacoue-Labarthe, P. (1983). Historia y mimesis. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, 6-7, pp. 15-38. <https://www.instantesyazares.com.ar/article/historia-y-mimesis/>
- Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Nietzsche, F. (1967). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). *Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos*. Madrid: Tecnos.
- Sánchez Meca, D. (2013). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos.
- Vattimo, G. (1984). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós.

Sobre el concepto problemático de la voluntad en la filosofía de Schopenhauer. Una interpretación trascendental de la corporalidad de la voluntad¹

On the problematic concept of will in Schopenhauer's philosophy. A transcendental interpretation of the corporeality of will

Keika Sueda²

Osaka Universität, Japan

Recepción: 30 de enero del 2021

Evaluación: 14 de abril del 2021

Aceptación: 29 de abril del 2021

¹ Dieser Artikel hat im Rahmen eines Promotionsbuchprojekts entstanden. Diese Forschung wird auch von Honjo International Foundation unterstützt.

² Master of Arts, Osaka Universität und Doktorand an derselben Universität
E-mail: u467760h@ecs.osaka-u.ac.jp

Resumen

En su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer trata de explicar el mundo con un sistema, representación y voluntad. En su descripción, Schopenhauer analiza el cuerpo y encuentra en él dos caras (la voluntad y la representación), y luego transfiere esta dualidad del cuerpo a todos los seres. Sin embargo, es problemático que estas dos caras se reconozcan directamente en el cuerpo. En este artículo estipulo cómo debe ser considerada la voluntad que se percibe directamente en el cuerpo. A continuación, muestro, en primer lugar, dónde se presentan problemas en su descripción y cómo se debe caracterizar la ‘voluntad’. A partir de la obra capital de Schopenhauer y de su tesis doctoral se discute acerca de “la voluntad” (*das Wollen*) y acerca de su teoría del carácter. Afirmino que “las ideas” son la condición de nuestra percepción y nuestras acciones. Según algunas investigaciones, las ideas tienen también funciones trascendentales. Por último, identifico la voluntad, que se manifiesta directamente en el cuerpo, con todo el querer, y al mismo tiempo con el carácter inteligible. Al investigar la voluntad en un nivel trascendental, ella puede ser comprendida con mayor precisión y puede ser también relacionada con la teoría del carácter.

Palabras clave: Schopenhauer, negación de la voluntad, idea, sufrimiento, carácter inteligible.

Abstract

In Schopenhauer’s main work, *The world as will and representation*, he tries to explain the world with an apparatus, representation and will. In his description, Schopenhauer analyzes the body and finds two sides in it, namely will and representation, then he transfers the duality of the body to all beings. However, it is problematic that such two sides are recognized directly in the body. So, in this paper I determine, how the will that is directly perceived in the body is to be seen. In the following I will first show where there are problems in his description and how the ‘will’ is characterized. Based on Schopenhauer’s main work and on his dissertation “the want (*das Wollen*)” and Schopenhauer’s theory of character are discussed. I confirm that ‘the ideas’ are the condition of our perception and actions. According to some research, the ideas also have transcendental functions. Finally, I identify the will, which is recognized directly in the body, with the entire want, and at the same time with the intelligible character. By examining the will on a transcendental level, it can be understood more precisely and also related to the theory of character.

Keywords: Schopenhauer, negation of the will, idea, pain, intelligible character.

Einleitung

Arthur Schopenhauer erbt in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) Immanuel Kants Verständnis der Welt auf Grundlage von Phänomen und Ding an sich. Das wurde in der Geschichte der Philosophie oftmals kritisiert (Fischer, 1973). Dieses traditionelle kritische Verständnis von Schopenhauers Denken beruht jedoch darauf, den als das Ding an sich beschriebenen Willen substantiell zu erfassen und sein philosophisches System als Zwei-Welten-Theorie zu interpretieren. Gängigerweise wird Schopenhauer also dahingehend interpretiert, dass die Welt als Vorstellung aus dem materiellen Willen entwickelt wird; gerade aufgrund dieser Interpretation wurde Schopenhauer kritisiert. In den letzten Jahren wurde sein philosophisches System jedoch als Monismus der Vorstellung der Welt verstanden und es ist durch diese Neuerung im Verständnis von Schopenhauers Denken möglich geworden, es in den Stammbaum des deutschen Idealismus zu legen (Kamata, 1988a; 1988b; 1989; 2000). Auch in diesem Beitrag soll auf der Grundlage der neuesten Forschungsergebnisse Schopenhauers philosophisches System als Monismus dieser Vorstellung diskutiert werden. In *Die Welt als Wille und Vorstellung* analysiert Schopenhauer zunächst unseren Leib und stellt fest, dass die Dualität der Welt als sowohl Wille als auch Vorstellung im Leib offenbart ist. Diese Dualität erstreckt sich auf alle Dinge: Tiere, Pflanzen, Mineralien und anorganische Stoffe (1972a, S. 123ff.)³. Das Problem ist hierbei jedoch, dass der Wille klar im Leib verortet wird. Problematisch ist das, weil der Wille eigentlich gar nicht erkannt werden sollte, selbst wenn wir in der Position des Monismus einer Vorstellung der Welt stehen. Daher werde ich in diesem Beitrag unter Beibehaltung des Schopenhauerischen Monismus der Vorstellung von Welt klären, welche Art des Willens in unserem Leib offenbart wird, um die scheinbar widersprüchliche Beschreibung von Schopenhauer, der Wille werde im Leib unmittelbar greifbar, sei aber zugleich als Ding an sich eigentlich gar nicht vollständig erfassbar, konsequent verstehen. Dazu werde ich im Folgenden zunächst mit der Bestimmung des Wortes ‚Wille‘ darauf hinweisen, an welchen Passagen in Schopenhauers Hauptwerk dieser scheinbare Widerspruch sichtbar wird (Abschnitt 1). Daraufhin werden das Hauptwerk und seine vorherige Dissertation *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung* (1813) hinsichtlich des Wollens und der Charakterlehre von Schopenhauer analysiert.

³ Hinsichtlich dieses Themas hat Ōta (2013) ein Problem in Ordnung gebracht und versucht, das zu lösen.

Beide Begriffe sind in seiner Philosophie wichtig (Abschnitt 2). Dazu stellt der Aufsatz Schopenhauers Verständnis menschlicher Motive vor, da dieses Verständnis für die Schlussfolgerungen dieses Aufsatzes von wesentlicher Bedeutung ist. Denn Schopenhauer führt den Begriff des Motivs im Kontext einzelner Handlungen ein. Ebenso ist Schopenhauers Charakterlehre für die Betrachtung einzelner Handlungsakte unverzichtbar⁴. Um die Beziehung zwischen Motiv und Handeln zu untersuchen, wird daher mit Fokus auf Hauptwerk und Dissertation Schopenhauers dessen Charakterlehre skizziert. Als nächstes wird die platonische Idee als Bedingung unseres Handelns und unserer Erkenntnis dargestellt (Abschnitt 3). Neueren Studien zufolge werde auf die transzendente Funktion des Willens und der platonischen Ideen hingewiesen⁵, und in diesem Papier berücksichtige ich auch den im Leib bekannten Willen, indem ich diesem Verständnis folge (Kamata, 1988a; 1988b; 1989; 2011; 2000).

Abschließend erkläre ich, dass der dem Leib offenbarte Wille als das gesamte Wollen begriffen werden kann. Und indem gleichzeitig nachgewiesen wird, dass der Wille einen intelligiblen Charakter hat, zeige ich, dass der Wille nichtdestotrotz auch auf einer transzendentalen Ebene erfasst werden kann⁶. Unter dem Gesichtspunkt des Monismus der Vorstellung ist es daher möglich, Schopenhauers Beschreibung des leiblichen Willens konsequent und nicht als widersprüchlich zu verstehen und ihn mit seiner Charakterlehre zu verbinden (Abschnitt 4).

Problemstellung: Die Welt als Wille und Widerspruch?

In diesem Abschnitt werde ich Schopenhauers Beschreibung der Fassbarkeit des Willens im Leib verfolgen, um die Problemstellung des Beitrags zu klären. Nach dem ersten Band seines Hauptwerkes ist die Welt als eine Welt

⁴ Schopenhauers Charakterlehre wird auch in “Über das Fundament der Moral” (1840) entwickelt. Die Charakterlehre wird in jeder Schrift auf anderen Weisen ausgeführt. Aber Koßler (2002) interpretiert sie konsequent.

⁵ Dieses Verständnis des Willens ist wohl umstritten, weil es eine Möglichkeit hat, den eigentlichen Inhalt des ‚Willens‘ zu einschränken, aber es muss im Moment am deutlichsten ermöglichen, Schopenhauers Philosophie konsequent zu verstehen.

⁶ Das neue Forschungsergebnis, demzufolge Schopenhauers Philosophie einen Monismus von Vorstellungen vertrete, basiert auf einem transzendentalen Verständnis des Willensbegriffs. Dazu vgl. Kamata (1988a; 1988b; 1989). Es gibt verschiedene Definitionen des Wortes ‚transzendental‘. Nach Yoichiro Takahashi bedeutet ‚transzendental‘ im weiteren Sinne, dass etwas vor jeder Erfahrung, einschließlich aller Erkenntnis und Handlung, liege (Kamata u.a., 2000, S. 239). Hier verwende ich ‚transzendental‘ in diesem Sinn.

der Vorstellungen bestimmt. Insofern muss auch der Leib als eine Vorstellung begriffen werden. Im zweiten Band hingegen schreibt Schopenhauer, „daß der Leib noch in einer ganz andern, *toto genere* verschiedenen Art im Bewußtseyn vorkommt“ (1972a, S. 123). Wie aber kommt er im Bewusstsein vor? Obgleich der Leib dem ersten Band des Hauptwerkes zufolge einer bloßen Vorstellung ist, „ist dieser Leib (...) auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet“ (S. 119), gegeben. Mit anderen Worten: Da die Welt eine Welt der Vorstellungen ist, muss folglich auch unser eigener Leib eine Vorstellung sein; unserem Bewusstsein aber ist der Leib direkt als etwas gegeben, das sich nicht in der Vorstellung erschöpft, und dieses Etwas wird Wille genannt. Wenn wir die Vorstellung als das Objekt unserer Erkenntnis verstehen, dann wird hier von Schopenhauer gesagt, dass die Welt einschließlich unseres eigenen Leibes nur das Objekt unserer Erkenntnis sei, gleichzeitig aber uns unser eigener Leib als etwas gegeben sei, das sich nicht im Objekt unserer Erkenntnis erschöpfe. Dieser Gedanke beschreibt das einfache Gefühl, dass wir unseren eigenen Leib auf eine andere Weise erkennen als andere Leiber, und wir nennen das, was unseren eigenen Leib im Vergleich zu anderen Leibern besonders macht, Willen. Worin aber besteht das Problem dieser Beschreibung? Um das genauer zu erfassen, werde ich mich im Folgenden mit der Kennzeichnung des Willens beschäftigen.

Schopenhauer konstatiert: „(A)lle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille“ (S. 131). Daraus kann ersehen werden, dass der Wille nicht nur auf eine Vorstellung beschränkt ist⁷. Im Einzelnen wird dies von Schopenhauer wie folgend begründet: „Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine Objektivität betreffen, ihm selbst fremd sind“ (S. 134). Der Wille betrifft überhaupt nicht die Form, mit der wir die Welt wahrnehmen. Demzufolge kann sich der Wille selbst nie aufgrund einer Erkenntnis des Willens bilden. Das Phänomen des Willens

⁷ Natürlich kann man Ding an sich auf verschiedene Arten interpretieren, und Schopenhauers Gebrauch des Dinges an sich muss im Detail diskutieren werden. Aber es liegt daran, dass er erwähnt, dass „wir fragen, was nach Aufhebung dieser Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz von Grund ausgedrückt, noch übrig bleibt, dieses als ein von der Vorstellung *toto genere* Verschiedenes, nichts Anderes sein kann, als Wille, der sonach das eigentliche Ding an sich ist“ (1972a, S. 193), hier behandle ich Ding an sich als was, das nicht nur in der Vorstellung beschränkt ist.

wird jedoch in der Form des Phänomens der Vorstellung wahrgenommen. Denn nimmt man die Welt als Vorstellung an, so ist eben der Wille es, „wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die *Objektivität* ist“ (S. 131).

Was ist dann die Form dieses Phänomens? Nach Schopenhauer wird die Vorstellung durch die Formen der Zeit, des Raumes und der Kausalität bestimmt, und die Bestimmung dieser Formen wird als „Satz vom Grunde“ bezeichnet, der für das erkennende Subjekt eine apriorische Form der Erkenntnis ist (S. 6f.). Wie in der Philosophie Kants, sind Zeit, Raum und Kausalität die Formen unserer Erkenntnis und sie sind die Formen, die das Subjekt als Bedingungen der Erfahrung haben. Außerdem ist der Wille als Ding an sich nie durch den Satz vom Grunde bestimmt⁸, also ist der Wille „schlechthin grundlos“ (S. 134). Anders formuliert: Da der Wille vom Satz vom Grunde ausgenommen ist, hat er keine Basis, auf die er weiter zurückgeführt werden könnte; oder zumindest kann eine solche Basis von uns nicht wahrgenommen oder erkannt werden.

Zusammenfassend kann man also sagen, dass alle Vorstellungen durch den Satz vom Grunde geordnet sind und wir die Welt nur durch ihn wahrnehmen. Sofern wir die Welt nur als Vorstellung beobachten, ist diese Erklärung ausreichend. Aber die Analyse unseres Leibes hat uns gezeigt, dass die Welt nicht nur Vorstellung ist, sondern auch etwas, das nicht nur auf die Vorstellung beschränkt ist, nämlich Wille. Außerdem ist der Wille, insofern er keine Vorstellung ist, vom Satz vom Grunde ausgenommen, der die Form unserer Erkenntnis ist. Schopenhauer hingegen sagt, dass dieser Wille direkt in unserem Leib gegeben ist. Damit erhält der Wille widersprüchliche Eigenschaften, weil es zugleich unmöglich ist, den Willen unmittelbar oder mittelbar im Leib zu erkennen: Der Wille ist vom Satz vom Grunde ausgenommen.

Wenn also gesagt wird, dass der Wille direkt in unseren Leib gegeben ist, bedarf dies einer konsequenten Interpretation. Ein Ansatz für eine solche Interpretation findet sich in der folgenden Aussage: „Ich erkenne meinen

⁸ Der Wille, der eigentlich von dem Satz vom Grund unabhängig ist, unterliegt nicht der Bestimmungen von Zeit und Raum, so dass er als ‚Eins‘ ohne Vielheit betrachtet wird (1972a, S. 134). Diese Einheit des Willens ist sehr wichtig, um die ethischen Aspekte der Schopenhauers Philosophie zu berücksichtigen. Da es jedoch nicht direkt mit der Diskussion hier zusammenhängt, werde ich nur darauf hinweisen.

Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist“ (S. 121). Der Wille wird in seiner individuellen Funktionsweise erkannt. Jedoch kann der Wille eigentlich nicht erkannt werden. Die Frage ist also wiederum, worin der Wille besteht, der in seinem individuellen Akt erkannt wird. Was ist dann der Akt des Willens? „Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes“ (S. 119). Ein Akt des Willens ist folglich ein Akt des Leibes, und wenn der Wille in seinem individuellen Akt erkannt wird, dann wird der Wille in dem Akt des individuellen Leibes erkannt⁹. Das führt uns zur Frage: Was ist über diesen Akt individueller Leiblichkeit bekannt?

Eine wichtige Anregung zur Beantwortung dieser Frage ist der folgende Hinweis: „In der Reflexion allein ist Wollen und Thun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie Eins“ (S. 120). Im engeren Sinne also ist das Tun der Akt des Leibes. Da das Wollen ein Tun ist, ist es ein Akt des Leibes und des Willens¹⁰. Um den in jedem Akt offenbarten Willen zu untersuchen, müssen wir überlegen, was es bedeutet, dass Tun und Wollen Eins sind. In Schopenhauers Philosophie ist das Tun eng mit der Charakterlehre verbunden. Das Wollen, das Tun und die Charakterlehre werden in seiner Dissertation ausführlich diskutiert, und die dort von Schopenhauer entwickelte Position wird in seinem Hauptwerk beibehalten. Deshalb werden im nächsten Abschnitt Schopenhauers Begriffe des Wollens, des Tuns und der Charakterlehre betrachtet, wie er sie in seiner Dissertation vorstellt.

⁹ Der Leib ist eine spezielle Vorstellung, die als unmittelbares Objekt bezeichnet wird und in Schopenhauers Philosophie unverzichtbare Rolle spielt (1972a, S. 22f.). Schöndorf (1982) führt den Wandel der leiblichen Lehre Schopenhauers und ihre wichtige Funktion in seinem philosophischen System aus, aber kann die problematische Beziehung zwischen Leib und Wille nicht aufklären, weil er voraussetzt, dass das Wesen der Welt einschließlich des Leibes ein Wille ist. Takeuchi (2008; 2011) zählen den Leib zu den Kernen in Schopenhauers Philosophie und interpretieren vom zwei Gesichtspunkte, Vorstellung und Willen, Schopenhauers Projekten in seiner Philosophie. Da setzt der in unserem Leib gegeben Wille einfach als eine innere Kraft voraus. Außerdem zeichnet Takahashi (2007) selbst transzendente Funktion des Leibes aus, aber es wird gar nicht im Detail erklärt, welche Art des Willens im Leib offenbart wird.

¹⁰ Nishiyama (2011) hat versucht, aufgrund der Identität zwischen das Wollen und den Akt des Willens darzustellen, was der Wille ist. Aber man darf aus der Vorstellung den Willen nicht vermuten.

Das Wollen und Charakterlehre

In diesem Abschnitt werde ich mich mit dem Wollen, das Schopenhauer als eine besondere Art der Vorstellung behandelt, und der Charakterlehre, die eng mit unseren Handlungen verbunden ist, beschäftigen. In seiner Dissertation unterscheidet Schopenhauer unterschiedliche Arten von Vorstellungen. Jeder dieser Vorstellungen ordnet Schopenhauer eine entsprechende Funktion unserer Erkenntnisfähigkeiten zu (Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft). Wenn Schopenhauer in diesem Zusammenhang „das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, das Subjekt des Willens“ (1972b, S. 68) in den Blick nimmt, setzt er voraus, dass „das Subjekt nur als ein Wollendes, eine Spontaneität, nicht aber als ein Erkennendes“ erkannt wird (S. 68).

Dabei gilt: Zuerst ist „das Subjekt des Wollens dem innern Sinn unmittelbar gegeben“ (S. 73). Also wir sind uns in der Zeit bewusst, dass unser eigenes Wollen von uns selbst ausgeht¹¹. Allerdings „kommt doch das Wesentliche des Wollens sonst nirgends wieder vor und kann daher unter keinen andern Begriff subsumiert werden“ (S. 73). Mit anderen Worten: Das Wollen ist nicht wesentlich von etwas anderem abhängig, um zu existieren. „Deshalb darf man, und muss sogar, als bekannt voraussetzen was Wollen ist“ (S. 73). Obwohl das Wollen nicht weiter definiert ist, wissen wir und müssen wir etwas wissen, dass das Wollen genannt wird. Daher ist das Wollen „das innerste von allem Andern unabhängige Wesen des Menschen selbst“ (S. 76).

Bezieht man diesen Begriff des Wollens auf Handlungen, dann ist eine Handlung nicht ein Wollen, sondern die Wirkung des kausal gewordenen Wollens. Wunsch heißt das Wollen, solange es nicht kausal wirksam wird. Von mehreren sich entgegenstehenden Wünschen nennt man eben den Wunsch, der kausal wird, ein wahres Wollen, und den Akt, durch welchen ihm Kausalität erteilt wird, den Entschluss (S. 73). Dass das Wollen kausal wird, heißt, dass das Wollen durch seine Kausalität bestimmt wird. Wenn die Vorstellung des Wollens neben seiner kausalen Wirksamkeit auch auf andere Vorstellungen einwirkt, nennt man das eine Handlung. Wollen und Handlung sind folglich zwei Ausdrücke einer gleichen Vorstellung, einzig die Regeln, denen sie unterworfen sind, sind unterschiedlich. Die Funktion, die das Wollen in seiner kausalen Bestimmung erscheinen lässt, ist der Entschluss.

¹¹ Die Sinne werden in dem inneren und äußeren Sinn unterteilt, nach Schopenhauer ist die Form der inneren Sinn Zeit und die Form der äußeren Sinn Raum (1972b, S. 21).

Daher sind das Erkennen des Wollens und das Erkennen der Handlung ein und dasselbe. Anders formuliert, haben wir verschiedene Wünsche. Solange sie Wünsche sind, manifestieren sie sich nicht kausal, sondern erscheinen und verschwinden. Wenn jedoch einer dieser Wünsche zu einem Entschluss wird, wirkt dieser Wunsch auf andere Vorstellungen, während er durch die Kausalität bestimmt wird. Das ist eine Handlung. Deshalb bilden Wollen und Handlung in der Tat eine Vorstellung, und indem nur in der Reflexion sich unterschiedliche Regeln für dieselbe Vorstellung offenbaren, lässt sich das Wollen von der Handlung unterscheiden.

Woher kommt nun dieser Entschluss und durch was ist er definiert. Und woher kommt das Bewusstsein, mithin das Subjekt des Wollens? Denn Motive „motivieren höchstens das Wünschen, nicht aber den Entschluss, welcher der eigentliche Willensakt ist“ (S. 75)¹². Motive also können nur erklären, warum wir bei der Handlung willkürliche Wünsche haben, nicht aber, warum diese willkürlichen Wünsche zu Motivationen und Handlungen geworden sind. Der Entschluss muss also entweder „etwas ganz Unbedingtes“ (S. 75) sein oder wir müssen „einen Zustand des Subjekts des Willens als nothwendige Bedingung zum Entschluss voraussetzen“ (S. 75).

Bei der Beobachtung unserer Handlungen, zeigt es sich, dass „der Eine so, der Andere anders handelt, derselbe aber, unter ganz gleichen Umständen, auf ganz gleicher Weise, also gleichsam nach Maximen“ (S. 76)¹³. Daher haben unsere Handlungen eine bestimmte Neigung oder einen bestimmten Charakter. Die Handlungen jedes Individuums sind folglich zwar verschieden sind, ihnen ist jedoch zugleich in jeder Persönlichkeit eine gewisse Gesetzmäßigkeit zu eigen. Sofern unsere Handlungen eine gewisse Gesetzmäßigkeit aufweisen, ist jeder unserer Entschlüsse zu handeln also nicht unbedingt ausgeführt, sondern es muss einige Einschränkungen für unsere Entschlüsse geben: den intelligiblen Charakter und den empirischen Charakter, der in jeder Handlung offenbart wird.

¹² In Bezug auf dem Wunsch müssen wir seine Eigenschaft und seine Herkunft berücksichtigen. Das würde im Kontext unseres Aufsatzes aber zu weit führen, sodass der Wunsch hier nicht weiter diskutiert werden kann. Vgl. zum Wunsch Abschnitt 55 in *Die Welt als Wille und Vorstell* (1972a, S. 337ff.).

¹³ Zwar gibt Schopenhauer die Variabilität des Charakters zu, dazu siehe seine Ausführungen in Abschnitt 55 von *Die Welt als Wille und Vorstell* zum erworbenen Charakter (1972a, S. 337ff.). Hier spielt es keine Rolle, ob seine Charakterlehre akzeptabel ist oder nicht.

Das führt uns zu Schopenhauers Charakterlehre. Schopenhauer stellt auch in seinem Hauptwerk dar, dass der Entschluss aus der inneren Beschaffenheit bzw. dem intelligibeln Charakter des individuellen Willens hervorgegangen ist (1972a, S. 344). Der intelligible Charakter des Willens ist also eine Bedingung des Entschlusses: „So hat auch er (der Mensch) seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieser Handlungsweise selbst offenbart sich sein empirischer Charakter, in diesem aber wieder sein intelligibler Charakter, der Wille an sich, dessen determinierte Erscheinung er ist“ (S. 339). Daher werden unsere Handlungen durch den empirischen und intelligiblen Charakter bzw. unsere Motive verursacht. Wir geben als Handlungsmotive entweder ein Verhältnis von Objekten zu einander oder das von Urteils-Verkettungen an (1972b, S. 74f.). Aus Motiven entstehen erstens potentiell mehrere Wünsche; und infolge der Bedingung, die durch den intelligiblen Charakter auferlegt wird, verwandelt zweitens der Entschluss einen willkürlichen Wunsch aus einer Vielzahl an Wünschen in das Wollen, d. h. die Handlung wird verursacht. Und durch diese Handlung wird der empirische Charakter realisiert. Hier überschneidet sich die Beziehung zwischen intelligiblem Charakter und empirischem Charakter in der Beziehung zwischen ‚Wille und Erscheinung‘. Darum „ist jedoch nur das Wollen selbst, nicht aber sein dem Wollen vorhergehender Zustand, wahrnehmbar“ (S. 74). Der intelligible Charakter kann also ebensowenig wie der Wille zu unserer Wahrnehmung aufsteigen. Daher kann der Satz von Grunde eigentlich nicht auf den intelligiblen Charakter angewendet werden und folglich kann der intelligible Charakter nicht als Ursache für unsere Entschlüsse in unseren individuellen Handlungen angenommen werden.

Was bedeutet es also, dass der intelligible Charakter eine Bedingung unseres Handelns ist? In *Die Welt als Wille und Vorstellung* schreibt Schopenhauer: „Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbart, zusammen“ (S. 185f.). Schopenhauers Beschreibung, der intelligible Charakter sei eine Idee, ermöglicht es zusammen mit der transzendentalen Funktion der Idee, den intelligiblen Charakter als eine Bedingung für unsere Handlungen zu interpretieren.

Die transzendente Funktion der Idee

In diesem Abschnitt werde ich einen Überblick über die Eigentümlichkeit der Idee geben und ihre transzendente Funktion in Schopenhauers Dissertation verdeutlichen. Die Idee wird vor allem im dritten Band des Hauptwerks

thematisiert, und sie ist ein wichtiger Begriff im Zusammenhang mit der Verneinung des Willens. Dennoch wurde er in der Geschichte der Philosophie als allzu widersprüchlicher Begriff behandelt (Fischer, 1973). Mittlerweile ist es gelungen, dieser Kritik entgegenzutreten und Schopenhauers Theorie der Idee neu zu interpretieren (Kamata, 1988a). Wenn man sich mit dem problematischen Willensbegriff in Schopenhauers Denken befasst, gilt es also, seine Theorie der Idee berücksichtigen, die er in *Die Welt als Wille und Vorstellung* beschreibt und deren transzendentalen Eigenschaften der Ideen er in seiner Dissertation vorstellt.

Laut dem dritten Band des Hauptwerks, „sein (der Wille, K.S.) Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objektivierung, hat so unendliche Abstufungen“ (Schopenhauer, 1972a, S. 152). Und es wird geschildert, dass „jene verschiedenen Stufen der Objektivierung des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als ewigen Formen der Dinge dastehen“ (S. 154). Vorstellungen sind Objektivierung des Willens und es gibt Stufen im Grad ihrer Objektivierung. Denn diese Stufen der Objektivierung des Willens sind nichts anderes als Platons Ideen (S. 154). Außerdem betrifft eine Idee eine unendliche Menge einzelner Dinge (S. 276). Zusammenfassend kann man sagen, dass die verschiedenen Stufen der Objektivierung des Willens als Arten und Gattungen mustergültige Vorstellungen bilden, die von Individuen unabhängig sind. Die Vorstellung als Art und Gattung ist die platonische Idee von Muster und ewiger Form, der die Menge einzelner Dinge folgt.

Die Idee hat Schopenhauer zufolge einer transzendentalen Funktion. Zunächst führt Schopenhauer im Zusammenhang mit seiner Diskussion der Geometrie die Terminologie „Normalanschauungen“ ein. Diese Normalanschauungen sind „Figuren und Zahlen die für alle Erfahrung gesetzgebend sind und daher das Vielumfassende des Begriffs mit der durchgängigen Bestimmtheit der einzelnen Vorstellung vereinigen“ (1972b, S. 62). Die Normalanschauungen zeichnen sich sowohl durch das Vielumfassende der Begriffe aus, die durch das Abstrahieren der spezifischen Bestimmungen der einzelnen Dinge gebildet werden, als auch durch die Bestimmung, die die einzelnen Dinge als das Einzelne charakterisiert. Und während des Unterschiedes zwischen Begriffen und Ideen betont wird, beschreibt Schopenhauer, dass die Normalanschauungen „die bloßen Formen aller Erscheinungen“ (S. 62) seien. Anders formuliert, ermöglichen die Normalanschauungen es, einzelne Vorstellungen als solche Einzelne zu erkennen. Bisher habe ich die

Funktion der Normalanschauungen für unsere Wahrnehmung gezeigt. Die Eigenschaften einer Idee als Normalanschauungen sind in den Anmerkungen von seiner Dissertation aufgeführt: „Die Platonischen Ideen lassen sich vielleicht als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären“ (S. 63). Durch die Kombination des Vielumfassenden und ihrer Bestimmtheit fungieren Ideen als Beschränkung unserer Erkenntnis individueller Vorstellungen in unserer Erfahrung, d. h. sie dienen als Formen, die es uns ermöglichen, individuelle Dinge zu erkennen, indem wir Ideen mit individuellen Dingen vergleichen. Dies ist die transzendente Funktion der Idee.

Um die Beziehung zwischen der Idee und dem Willen zu klären, muss die Ermöglichungsbedingung der Idee, die die transzendente Funktion ausführt, geklärt werden. Zunächst gilt es zu zeigen, dass die Idee ein Phantasma ist¹⁴. Ein Phantasma ist eine Wiederholung einer Vorstellung, die einmal unmittelbar gegenwärtig war, und es ist eine vollständige Vorstellung, die aber nicht zum Ganzen der Erfahrung gehört (S. 27). Phantasmen sind daher Vorstellungen, die Wiederholungen von bereits früher erkannten Vorstellungen sind. Sie gehören daher nicht zum Ganzen der Erfahrung, die der Bestimmtheit von Zeit und Raum unterliegt. Der Unterschied zwischen Phantasmen und Begriffen besteht darin, dass Phantasmen im Unterschied zu Begriffen eine vollständige Vorstellung bilden. Begriffe stellen Vorstellungen von Vorstellungen dar, und zwar verallgemeinerte Vorstellungen, die von einzelnen vollständigen Vorstellungen abstrahiert werden (S. 49). Zum Unterschied zwischen Begriffen und Phantasmen lässt sich darüber hinaus Folgendes angeben. Die Begriffe sind abstrakt, und obwohl die Grenzen zwischen den Begriffen klar sind, bleibt ihr Inhalt völlig unbestimmt. Ideen hingegen sind völlig anschaulich und vollständig bestimmt, auch wenn sie die Begriffe ausreichend vertreten können. Die Idee stellt folglich eine Einheit dar, obwohl sie durch die Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension in die Vielheit zerfällt. Der Begriff hingegen ist eine Einheit, die durch die Abstraktion der Vernunft aus der Vielheit wiederhergestellt wird (1972a, S. 276f.).

¹⁴ Die Identität zwischen Idee und Phantasmen thematisiert Schopenhauer in einer Notiz, die sich in seinem handschriftlichen Nachlass findet: „Die Platonische Idee ist eigentlich ein Phantasma in Gegenwart der Vernunft. Sie ist ein Phantasma dem die Vernunft das Siegel ihrer Allgemeinheit aufgedrückt hat“ (1966, S. 130f.).

Besteht zwischen Idee und Begriff noch eine Differenz, so besteht zwischen Idee und Phantasma eine Identität. Schopenhauer erwähnt den Unterschied zwischen Begriffen und Phantasmen im Abschnitt 29 in seiner Dissertation, „Repräsentanten der Begriffe“, mit folgendem Beispiel: „Alsdann ruft man das Phantasma z. B. irgendeines Hundes hervor, der, als Vorstellung, durchweg bestimmt, d. h. von irgendeiner Größe, bestimmter Form, Farbe usw. sein muss, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat“ (1972b, S. 52). Wenn wir versuchen, an ein Wesen zu denken, das in unserem täglichen Leben als Hund bezeichnet wird, denken wir notwendigerweise an etwas, das Hunde im Allgemeinen repräsentiert und zugleich an einen Hund mit einiger spezifischer Bestimmtheit. Das ist das Phantasma. An diesem Beispiel wird deutlich, dass Phantasmen aufgrund ihres vielumfassenden Charakters und ihrer Bestimmtheit transzendental als Normalanschauungen wirken. Sofern wir uns einen solchen Hund eigenständig vorstellen können, nehmen wir einen Hund als Hund wahr, indem wir diesen Hund mit einem vor uns liegenden Hund vergleichen¹⁵. An diesem Beispiel lässt sich die Identität von Phantasmen und Ideen ablesen, die als Normalanschauungen funktionieren. Schopenhauer stellt außer diesem Beispiel ausdrücklich fest, dass Ideen eben jene Vorstellungen verkörpern, die „Repräsentanten der Begriffe“ (S. 63) sind. Ideen kann man durchaus als Repräsentanten der Begriffe betrachten: Sie stellen Normalanschauungen dar. Insofern lassen sich Ideen mit Phantasmen identifizieren und sind Ideen in Phantasmen enthalten. Ihre Identität besteht darin, dass sie die Repräsentanten der Begriffe sind.

Aus der bisherigen Diskussion wissen wir also: Ideen = Normalanschauungen = Phantasmen. Eine Idee ist eine vollständige Vorstellung, die Zeit und Raum überschreitet und eine Funktion als Einschränkung unserer Erkenntnis hat. Insofern Ideen außerdem Vorstellungen sind, die aus der einmal gegenwärtigen Anschauung wiederholt werden, sind sie nicht von unserer Erfahrung unabhängig, sondern können ohne Erfahrung nicht wiederholt werden. Sie unterscheiden sich also von einem Begriff, der aus der Erfahrung abstrahiert wird. Darüber hinaus wird aus der Identität von Phantasma und Idee auch das Verhältnis von Wille und Idee deutlich. Wir können sehen,

¹⁵ Es ist durchaus ein Problem, ob der Hund als Normalanschauungen der Erkennung vorausgeht, oder ob der einzelne anschauliche Hund der Standardintuition vorausgeht. Im vorliegenden Artikel werden die beiden jedoch als miteinander korreliert verstanden: Einer geht dem andern nicht zeitlich voraus.

dass der Wille die Idee möglich macht. Anders gesagt: Der Wille ist die Bedingung der Möglichkeit der Idee. Allerdings muss dieser Wille von dem Willen unterschieden werden, den ich als Hauptthema hier behandle, also von dem Willen, der im Leib unmittelbar gegeben ist. Dieser Wille wird als transzendentaler Wille bezeichnet¹⁶. In Schopenhauers Dissertation wird die Funktion des Willens wie folgt beschrieben: „er (der Wille) kann es nötigen Vorstellungen, die demselben ein Mal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen“ (S. 80). Unter diesem Gesichtspunkt kann man darauf hinweisen, dass der Wille eine Orientierung sowie eine Fähigkeit zur Wiederholung besitzt. Schopenhauer nennt diese Fähigkeit zur Wiederholung „Phantasie“ oder „Einbildungskraft“ (S. 27), d. h. es sind Phantasmen, die durch die Einbildungskraft des Willens wiederholt werden. Deshalb ist die Einbildungskraft des Willens für die Entstehung der Idee unverzichtbar.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die transzendente Funktion der Ideen und die Einbildungskraft des Willens für die Entstehung von Ideen notwendig sind. Auf der Grundlage der Beschreibung des Willens und der Charakterlehre im vorigen Abschnitt und der in diesem Abschnitt geklärten transzendentalen Funktion der Idee werde ich im nächsten Abschnitt den uns unmittelbar bekannten Willen im Leib neu interpretieren und den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Willen als Vorstellung und der Leiblichkeit des Willens auflösen.

Der Wille als das gesamte Wollen

In diesem Abschnitt werden die in den vorangegangenen Abschnitten geklärten Punkte mit der Interpretation desjenigen Willens zusammengeführt, der etwas unmittelbar Bekanntes ist. Dabei wird die Zusammensetzung offenbart, dass ebendieser Wille das gesamte Wollen bedeutet.

Zunächst habe ich im ersten Abschnitt die Problematik der Erzählung bestätigt, dass der Wille, der nie durch den Satz vom Grund als die Form unserer Erkenntnis bestimmt ist, unmittelbar im Leib gegeben ist. Weiter habe ich die Identität von Handlung und Wollen diskutiert. Auf dieser Identität beruht die Überlegung, dass der Willen nicht im Ganzen bzw. nicht als Einheit, sondern in seinen Akten bzw. in der Zeit als der Form der Erscheinung meines Leibes

¹⁶ Kamata (1988a) hat zum ersten Mal den Terminus ‚transzendentaler Wille‘ verwendet.

erkannt wird. Die Funktion des Willens ist folglich die Funktion des Leibs. Im zweiten Abschnitt habe ich festgestellt, dass eine Handlung ein Wunsch ist, der durch das Wirken des Willens, des Entschlusses, zu einem Wollen, nämlich einer Handlung wird. Darüber hinaus habe ich den intelligiblen Charakter als eine Einschränkung des Entschlusses bezeichnet und gezeigt, dass der intelligente Charakter auch als empirischer Charakter bezeichnet werden kann, sofern ersterer aus der Handlung abgeleitet wird. Im dritten Abschnitt habe ich die transzendente Funktion der Ideen und die Identität von intelligentem Charakter und Idee geklärt. Wichtig war, dass die Funktion des Willens als Bedingung der Möglichkeit der Idee aufgefasst wurde.

Aus der bisherigen Diskussion lässt sich folgendes herausstellen. In erster Linie fungiert der Akt des Willens als eine Bedingung der beiden Aspekte: Handeln und Erkennen. Im Handeln wird diese Bedingung zum Einen als intelligibler Charakter bezeichnet und zum Anderen im Erkennen als Idee bezeichnet. Beide Funktionen sind insofern transzendente Funktionen als sie Handlungs- und Erkenntnisbedingungen darstellen.

Jedoch klärt die obige Diskussion nicht ausreichend, was jenen Willen auszeichnet, der in den Akten des Leibs gegeben ist. Das liegt daran, dass man aus dem Akt des einzelnen Leibes nur das Wirken des intelligenten Charakters und der Ideen ableiten kann. Sie wiederum sind nur Wirkungen des Willens und wir haben noch nicht positiv beschreiben können, was der unmittelbar gegebene Wille ist. Es muss also geklärt werden, worin dieser unmittelbar gegebene Wille besteht, der sowohl das Handeln als auch das Erkennen einschränkt. Es gilt zu zeigen, was der Wille als Fluchtpunkt des intelligenten Charakters und der Idee ist, oder, genauer gesagt, welche Art der Vorstellung als dieser Wille gedacht werden kann. Ich werde diesen Beitrag abschließen, indem ich in diesem Abschnitt zeige, dass das gesamte Wollen einen Fluchtpunkt darstellt, der transzendental postuliert ist.

Wie wir bereits gesehen haben, ist der Wille „schlechthin grundlos“, da er nicht in dem Bereich liegt, der durch den Satz vom Grund bestimmt ist. „(In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist“ (1972a, S. 195). Aber wir handeln nicht individuell ohne einen bestimmten Zweck, wie Schopenhauer betont: „Jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das gesamte Wollen keinen“ (S. 196). Das Wollen ist ein Akt. Daher hat jedes Wollen einen bestimmten Zweck. Es gibt folglich einen Gegenstand, der gesucht wird. Der Wille drückt sich als ein endloses Streben aus, also als eine Kraft, die auf etwas

orientiert ist. Obgleich jedes Wollen einen bestimmten Zweck hat, hat das gesamte Wollen hingegen keinen Zweck. Sowohl der Wille als auch das gesamte Wollen sind auf etwas hin orientiert, verfolgen jedoch kein Endziel, weil beides nicht durch den Satz vom Grund bestimmt ist. Beide Formen des Wollens sind nicht durch den Satz vom Grund bestimmt, weil das erstere sich auf ein Ding an sich bezieht und das letztere eine Menge allen Wollens ist. Die Gegenstände, die es sucht, bleiben unendlich diffus und unbestimmt, obgleich alles Wollen die Bestimmung des Satzes vom Grunde enthält. Daher kann der Wille, der im Leib unmittelbar bekannt ist, als eine Vorstellung des gesamten Wollens, nämlich als Menge allen Wollens beschrieben werden, denn die Kennzeichnung des Willens können auch auf das gesamte Wollen zutreffen.

Der Wille, der als unmittelbar gegeben für individuelle Handlungen wie für das individuelle Wollen dargestellt wird, kann als das gesamte Wollen verstanden werden. Natürlich ist das gesamte Wollen nicht unserer Wahrnehmung unterworfen. Vielmehr ist uns das gesamte Wollen transzendental gegeben. Damit wir das individuelle Wollen als individuell erkennen können –wie wir in der Diskussion der Ideen im vorherigen Abschnitt gesehen haben– müssen wir wissen, was das Wollen ist. Wer keine Idee vom Wollen hat, kann Wollen nicht als Wollen erkennen. Da das gesamte Wollen der Menge allen Wollens entspricht, kann seines Akt als Idee des Wollens begriffen werden. Denn die Idee als Normalanschauung muss eine gewisse Bestimmtheit haben muss, wie sie jede Vorstellung ausnahmslos besitzt, da eine Idee eine beliebige Menge einzelner Dinge vertritt. Folglich muss das gesamte Wollen transzendental als Idee des Wollens funktionieren, um das individuelle Wollen als Wollen in einzelnen Handlungen erkennbar.

Nun haben wir die Identität zwischen dem Willen und dem gesamten Wollen geklärt und seine Funktion in unserer Erkenntnis konstatiert. Als nächstes werde ich bestätigen, dass das gesamte Wollen auch als Handlungsbedingung funktioniert. Zunächst einmal sind das Wollen und die Handlung identische Vorstellungen, die lediglich anderen Bestimmungen unterworfen sind. Daher ist die Tatsache, dass eine Handlung entsteht, gleichbedeutend mit dem Erkennen der Handlung, d. h. mit dem Erkennen des Wollens. Da die Idee einen intelligiblen Charakter ist, besitzt auch das gesamte Wollen einen intelligiblen Charakter. Da der intelligible Charakter somit alle Möglichkeit unserer Handlungen umfasst, die sich nicht aus unserer Erfahrung ableiten lassen –mithin also die Tendenz aller Handlungen– und da Wollen und

Handlung einander entsprechen, muss das gesamte Wollen nicht nur als die Idee, sondern auch als der intelligible Charakter wirken. Sofern Wollen und Handlung identische Vorstellung sind, muss das gesamte Wollen eine Bedingung von Handlung sein. In *Die Welt als Wille und Vorstellung* und bereits in Schopenhauers Dissertation finden sich entsprechende Passagen, in denen das Subjekt des Wollens mit dem Willen identifiziert wird (1972a, S. 121; 1972b, S. 72ff.)¹⁷. Das Subjekt des Wollens ist der Träger des Willens, d. h. der Anlass der Verwandlung des Wunsches in das Wollen, der Ursprung der Handlung durch den Entschluss. Und insofern es sich um eine Bedingung des Entschlusses handelt, die unserer Handlung vorausgeht, funktioniert der intelligible Charakter als Bedingung unserer Handlung. Das Subjekt des Wollens enthält also den intelligiblen Charakter als seine Bedingung. Damit Wünsche zu Wollen und Handlungen werden, muss ein –beliebiger– Wunsch in unseren individuellen Handlungen entschlossen werden. Die Bedingung dieses Entschlusses ist der intelligible Charakter. Außerdem enthält das gesamte Wollen die Funktionen als den intelligiblen Charakter. Deshalb muss bei jeder Handlung, wenn einer von vielen Wünsche zur Handlung wird, das gesamte Wollen als transzendente Bedingung des individuellen Entschlusses postuliert werden. Seine Funktion wird intelligibler Charakter genannt.

Bisher haben wir festgestellt, dass im Willen immer das gesamte Wollen zum Ausdruck kommt, dass die Idee mit dem intelligiblen Charakter identisch ist und dass insofern die Idee des Wollens und der intelligible Charakter der Funktion des gesamten Wollens entsprechen. Versuchen wir ausgehend von dem oben Gesagten, den Willen, der uns laut Schopenhauer in unseren Handlungen unmittelbar gegeben ist, wieder als das gesamte Wollen zu formulieren. Das gesamte Wollen kommt nur als Synthese oder Summe allen Wollens zum Ausdruck.

Daher ist sie nicht erkennbar. Aber es muss in jedem Akt als Bedingung für das Erkennen eines jeden Wollens, d. h. als Bedingung für den Entschluss eines jeden Aktes, das gesamte Wollen transzendental vorhanden sein. Das heißt: Zumindest solange individuelles Wollen erkennbar ist und individuelle Handlung ausgeführt werden, muss der Wille sowohl als Idee des Wollens wie als das gesamte Wollen gesetzt werden. In diesem Sinne können wir

¹⁷ Öta (2013) weist darauf hin, dass das Subjekt des Wollens ein Vorzeichen der Konzeption des Willens ist.

annehmen, dass das gesamte Wollen in jeder Handlung offenbar wird, das heißt, dass es uns unmittelbar gegeben ist, obwohl es nie erkannt wird. Während diese Interpretation sich auf die früheren Studien stützt, die die transzendente Funktion des Willens geklärt haben, zugleich sie dazu beiträgt, zu schildern, was der Wille als Ursprung seiner transzendentalen Funktion ist.

Verweise

- Fischer, K. (1973). *Geschichte der neuern Philosophie –Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*. Nendeln: Kraus Reprint.
- Kamata, Y. (1988a). *Der junge Schopenhauer –Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg / München: Alber.
- Kamata, Y. (1988b). Wakaki Schopenhauer niokeru „hyōshō toshiteno sekai“ no kōsō –Schopenhauerkenkyū no shinshikaku wo motomete (Konzept von der Welt als Vorstellung bei jungen Schopenhauer – Neuen Gesichtspunkt von Schopenhauer Forschung zu suchen). *The journal of human and cultural science*, 19 (3-4), S. 39-66.
- Kamata, Y. (1989). Wakaki Schopenhauer niokeru „ishi toshiteno sekai“ no kōsō –Schopenhauerkenkyū no shinshikaku wo motomete (Konzept von der Welt als Vorstellung bei jungen Schopenhauer –Neuen Gesichtspunkt von Schopenhauer Forschung zu suchen). *The journal of human and cultural science*, 20 (3-4), S. 1-32.
- Kamata, Y. (2011). Kōsōryoku toshiteno sekai –Kant „Jyunsuiriseihihan“enekiron no jyuyōkaramiru syoki Schopenhauer tetsugaku no saikōchiku (die Welt als Einbildungskraft –der Wiederaufbau der frühen Schopenhauers Philosophie in Hinsicht auf die Rezeption von der Deduktionslehre in „Kritik der reinen Vernunft“). *Risō*, 687, S. 2-21.
- Kamata, Y.; Saitō, S. und Takahashi, Y., u.a. (Hrsg.). (2000). *Schopenhauer tetsugaku no Saikōchiku (der Wiederaufbau der Schopenhauers Philosophie)*. Tokyo: Hōseidaigakusyuppanyoku.
- Koßler, M. (2002). Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters. D. Birnbacher, u.a. (Hrsg.), *Schopenhauer im Kontext*.

Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposion 2000 (S. 91-110).
Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Nishiyama, Y. (2011). Schopenhauer niokerushintaihaaku no niyūsei to „ishi“ no gainen (die Dualität über Auffassung des Leibes bei Schopenhauer und der Begriff „der Wille“). *Sophia philosophica*, 23, S. 83-96.
- Ōta, T. (2013). Schopenhauer niokeru ruhihsuiron nitsuie –Zitsuzaisei ha ikanishite kanouka (Über die Analogie bei Schopenhauer –wie ist möglich „Realität“). *Jahrbuch für Philosophie das tetsugaku-ronso*, 40, S. 58-69.
- Schöndorf, H. (1982). *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München: Johannes Berchmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (1966). *Der Handschriftliche Nachlaß* (A. Hübscher, Hrsg.). Frankfurt a. M: Waldemar Kramer.
- Schopenhauer, A. (1972a). *Die Welt als Wille und Vorstellung* Sämtliche Werke II. Wiesbaden: F. A. Brockhaus.
- Schopenhauer, A. (1972b). *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (A. Hübscher, Hrsg.). Sämtliche Werke VII. Wiesbaden: F. A. Brockhaus.
- Takahashi, Y. (2007). Ishi toshintai no tetsugaku (die Philosophie des Willens und Leibes). S. Saito, u.a. (Hrsg.), *Schopenhauer Lesebuch* (S. 66-80). Tokyo: Hōseidaigakusyuppanyoku.
- Takeuchi, T. (2008). Schopenhauer niokeru „sei“ no gainen (der Begriff „Leben“ in Schopenhauer). *Dilthey-Forschung*, 19, S. 62-79.
- Takeuchi, T. (2011). Sekaiwa watashino hyōshōnanoka? –Schopenhauer to Nietzsche aruiwa hyōshō to kaisyaku (Ist die Welt meine Vorstellung, –Schopenhauer und Nietzsche, oder Vorstellung und Interpretation). *Schopenhauer Kenkyū*, 16, S. 35-59.
- Tsutsumida, Y. (2017). Ishihitei no Jōken toshiteno „shiryō“ nitsuie – Seikaku, zikoishiki, ziyū (Über die „Besonnenheit als Bedingung der Verneinung des Willens-Charakter, Selbstbewußtsein, Freiheit“). *Schopenhauer Kenkyū*, 22, S. 67-86.

McDowell y el realismo ingenuo.
***Mind and World* ante el argumento por la**
ilusión¹

McDowell and Naïve realism.
Mind and World facing the argument from illusion

Juan Manuel Saharrea²

CONICET / Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Recepción: 14 de septiembre del 2020

Evaluación: 05 de marzo del 2021

Aceptación: 26 de marzo del 2021

¹ El artículo se deriva del plan de trabajo de la beca doctoral (2015-2020) “La naturaleza del contenido perceptivo para determinar el rol justificatorio de la experiencia”, subvencionada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y enmarcada en el grupo de Investigación “Comprender y significar. Dificultades de aprendizaje y neuroeducación”, Proyecto Consolidar I, acreditación y subsidio: Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad Nacional de Córdoba, Res. Secyt-UNC N° 411/18, 455/18 y 472, con filiación en el Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichón, Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC.

² Doctor en Filosofía. Instituto de Investigaciones Psicológicas (CONICET / Universidad Nacional de Córdoba).

Correo electrónico: jsaharrea@mi.unc.edu.ar

Resumen

Mediante el análisis conceptual el artículo reconstruye algunos aspectos de *Mind and World* de John McDowell, orientados a ampliar el rol explicativo de la tesis de la “carencia de límites de lo conceptual”. Para esto se vincula dicha tesis, que corre el riesgo de ser objeto de la objeción de idealismo en sus variantes “más perniciosas”, con la idea de percepción como “apertura al mundo”, que niega decididamente un idealismo semejante. Si bien la defensa del rol justificatorio del contenido perceptivo da cuenta de esta última tesis, no muestra, al menos explícitamente, relaciones posibles con la primera. Este artículo, en cambio, propone resolver esta tensión. Así reconstruye la posible respuesta del conceptualismo de McDowell al argumento por la ilusión. De este modo, a partir de la distinción entre posibilidad ordinaria de error perceptual y posibilidad en principio de error perceptual –derivada del tratamiento de McDowell sobre la incorregibilidad perceptual– se concluye que la “carencia de límites de lo conceptual” y la afirmación de que ordinariamente la percepción nos proporciona conocimiento directo de hechos del mundo, no son incompatibles desde la perspectiva de la posibilidad ordinaria.

Palabras clave: McDowell, percepción, posibilidad, argumento, ilusión.

Abstract

This article rebuilds, through conceptual analysis, some of the aspects in *Mind and World* of John McDowell aimed at broadening the explanatory role of “the unboundedness of the conceptual” thesis. In order to achieve this, the aforesaid thesis –which runs the risk of being object of the idealism’s objection in its “most pernicious” variants has been connected with the idea of perception as “openness to the world”– which decidedly denies a similar idealism. Although the defense of the perceptual content’s justifying role acknowledges this last thesis, it does not show possible connections with the first one (at least, not in an explicit way). This article, on the contrary, aims at easing this tension, thereby rebuilding McDowell conceptualism’s answer to the argument from illusion. Thus, the conclusion drawn from the distinction between the ordinary possibility of the perceptual error and possibility in principle (of perceptual error) –derived from McDowell’s treatment of perceptual incorrigibility– is that “the unboundedness of the conceptual” and the assertion that perception provides us with direct knowledge of the world’s facts are not incompatible under the perspective of the ordinary possibility.

Keywords: McDowell, perception, possibility, argument, illusion.

Un realismo ingenuo que reúna la mente y el mundo

En el presente trabajo vinculamos la defensa del conceptualismo de John McDowell con el realismo ingenuo. Sostendremos que si el conceptualismo defendido por el filósofo de Pittsburgh en *Mind and World* no da cuenta de los casos de ilusión perceptiva, la idea de la “carencia de límites de lo conceptual” –central en dicha obra– resulta susceptible de una objeción de idealismo en sus variantes más perniciosas. Mostraremos el impacto de esta concepción para la defensa del conceptualismo, en especial para dar sustento a la idea de experiencia perceptiva como “apertura al mundo” (McDowell, 1994/6, p. 26) en la que tanto insiste McDowell.

El trabajo se organiza de la siguiente manera. En la sección 2 presentamos dos líneas de argumentación sobre la percepción: el conceptualismo y el realismo ingenuo, que son consideradas por McDowell de manera independiente. En la sección 3 delimitamos los escollos que debe enfrentar el conceptualismo. En la cuarta sección exponemos la tesis de la carencia de límites de lo conceptual. En esta fase mostramos que la concepción de la experiencia como apertura al mundo se robustece notablemente si se analiza, a partir de ella, el argumento por la ilusión. Señalamos, asimismo, que McDowell brinda inicialmente algunos elementos para responder a dicha objeción sin mayor desarrollo. En esta medida, profundizamos la distinción entre ‘posibilidad ordinaria de error perceptivo o factual’ y ‘posibilidad en principio’ (las expresiones son nuestras). Finalmente mostramos cómo esta comprensión del error perceptivo incide en la comprensión de la carencia de límites de lo conceptual. Ambos elementos, por último, convergen para respaldar la idea de experiencia como apertura al ‘diseño de la realidad’ o ‘apertura al mundo’ (pp. 26-27).

Dos líneas de argumentación sobre la percepción

Desde hace más de dos décadas John McDowell lleva adelante la defensa de la “plausibilidad de un empirismo mínimo” (p. i)³. En su célebre obra *Mind and World* (1994/6) desarrolla esta propuesta epistemológica que ubica a la experiencia como origen y fundamento de todas nuestras creencias acerca del

³ Mantenemos el sistema de numeración i, ii, iii, presente en la fuente, para referenciar la introducción del libro. Empleamos el sistema arábigo para referenciar el cuerpo del texto. A excepción de que lo aclaremos, seguimos la traducción de Miguel Ángel Quintana Paz –única disponible al español– de *Mente y Mundo*.

mundo empírico. La plausibilidad de este empirismo depende básicamente de dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, entiende que la experiencia juega efectivamente un rol epistémico en los procesos de justificación de nuestras creencias. Las experiencias, por tanto, justifican nuestros juicios; son *razones* para creer que éste es el caso⁴. En segundo lugar, la mera posibilidad de que nuestros pensamientos tengan contenido, es decir, que sean sobre algo, radica en el hecho de que estos deben ser responsables ante la experiencia (p. 18), que se constituye como un *tribunal*. Tanto el contenido de una creencia como el de la percepción –el hecho de que seamos capaces de representar el mundo correcta e incorrectamente– se funda en la normatividad propia de los vínculos entre la mente y el mundo.

Como resultado de esta argumentación, McDowell (1994/6) señala que cuando percibimos, nuestra experiencia “capta” rasgos del mundo. Esta concepción en torno a la percepción al modo de “apertura al diseño (*layout*) de la realidad” o simplemente como ‘apertura al mundo’ puede ubicarse en el marco de la defensa de un realismo ingenuo, conforme al cual la percepción accede directamente al conocimiento de objetos del mundo (p. 26).

En la actualidad el realismo ingenuo es defendido desde dos vertientes diferentes: por un lado, John Searle (2015), por el otro, John Fish (2009) y Mike Martin (2002). Los tres sostienen que la experiencia verídica se pone en contacto de manera inmediata con los objetos del mundo físico. Sin embargo, mientras los dos últimos defienden que ésta no tiene un contenido representacional, Searle (2015) no niega que lo tenga; es más, le parece bastante incomprensible que pueda negarse este rasgo. Este considera, a diferencia de aquellos, que la premisa de que asumir el contenido representacional de la experiencia podría favorecer el rechazo del realismo ingenuo o directo, es absolutamente inaceptable.

Esta posición podría acercarlo a la concepción de McDowell, pero Searle se diferencia de McDowell porque éste acepta dicha premisa como parte de una objeción atendible y, sobre la base de su aceptación, intenta defender el realismo directo. Él en cambio defiende el realismo ingenuo rechazando dicha objeción al considerarla parte de un “mal argumento” (Searle, 2015, pp. 23-27) e incluso defendiendo que el hecho de que una percepción verídica y una ilusoria compartan contenido *no dice nada* en contra del realismo

⁴ Empleamos ‘juicio’ y ‘creencia’ como sinónimos.

ingenuo, toda vez que, por cierto, se atiende al vocabulario para el análisis del contenido perceptivo que él propone.

El punto que nos interesa rescatar de Fish y Martin, sin embargo, es que, si bien hay diferencias internas entre ambos filósofos, sus compromisos fundamentales señalan, en el debate actual, la pervivencia de la ligazón tradicional entre, por un lado, la atribución de contenido representacional a la experiencia, y las dificultades en la defensa del realismo ingenuo, por otro. De hecho, tal como lo reconoce Fish (2009) “(...) en la filosofía reciente, la afirmación de que la experiencia tiene ‘contenido’ ha sido entrelazada profundamente a la idea de que este contenido es algo común a experiencias verídicas y no verídicas” (p. 7). Por lo que en rigor alguien que, como McDowell, sostiene que la experiencia tiene contenido, estaría en una posición débil⁵.

Esto es cierto. Sin embargo, hay un aspecto del realismo ingenuo de índole más general que puede rescatarse del modo en que lo delimitara hasta el final de su vida Hilary Putnam. Putnam (1997; 2012) hace hincapié en el contraste entre realismo ingenuo y teorías de los datos sensoriales, argumentando que la postulación de “interfaces epistémicas” entre la mente y el mundo es un paso problemático para la reflexión epistemológica. Ahora bien, esto en nada cuestiona que pueda o no atribuirse un contenido a la experiencia. Sin desestimar este aspecto de la discusión, Putnam cree que hay algo importante en no conceder que el error perceptivo sea lo que los detractores del realismo ingenuo suponen. Esos detractores a veces cobran la forma de un escéptico radical y otras no. En cualquier caso, en este trance de la delimitación de la percepción hay algo importante para considerar.

Siguiendo la reconstrucción del realismo ingenuo de McDowell, uno de nuestros intereses es señalar que en *Mind and World* hay elementos que contribuyen a la defensa de un realismo ingenuo sin cuestionar, a diferencia de Fish y de Martin, que la experiencia tenga contenido. Abordar el contraste, sin embargo, entre los actuales defensores del realismo ingenuo y la posición de McDowell, supera los límites del presente artículo. Entendemos que Fish y de Martin presentan puntos de acuerdo con McDowell en al menos dos cuestiones: 1) el rechazo del argumento por la ilusión con base en la

⁵ Discutir aspectos más específicos de su propuesta, entre ellos: su interesante y complejo vocabulario para analizar la fenomenología de la percepción y su crítica del disjuntivismo, uno de cuyos defensores más reconocidos es McDowell, excede los límites de este artículo.

consideración del error perceptivo; 2) la necesidad de despejar obstáculos para la defensa del realismo ingenuo neutralizando un escepticismo extremo o radical.

Bajo la reconstrucción de Putnam, el realismo ingenuo (o directo) se opone a visiones tradicionales de la percepción, que postulan interfaces epistémicas entre la experiencia y el mundo físico. Las teorías que plantean datos sensoriales se ubican justamente en esta línea; desde el empirismo clásico (cuyos representantes hablaban en términos de “impresiones” o “ideas”) hasta los empiristas lógicos del siglo XX (Putnam, 1997, p. 123). De acuerdo con estas teorías de interfaces epistémicas, dado que la experiencia ofrece casos de percepción no verídica –debido a que es falible–, entonces no percibimos directamente el mundo. La ventaja explicativa más evidente de los detractores del realismo ingenuo es la posibilidad de dar cuenta de la falibilidad de la percepción a partir de la postulación de intermediarios epistémicos. En este sentido, los casos falibles demuestran que accedemos al mundo *sólo* a través de interfaces (por ejemplo, datos sensoriales, impresiones o ideas).

El realismo ingenuo, a la luz de esta objeción, queda bastante exigido. Para ser mínimamente sustentable, más allá de su correspondencia con nuestra fenomenología ordinaria, debería dar alguna respuesta a la falibilidad de la percepción, es decir, a los casos de error perceptivo. En tal medida resulta ineludible que discuta el argumento por la ilusión, el cual decididamente resulta ser el arma principal para desestimar el realismo ingenuo, al punto de que durante muchos siglos –según Putnam– se ha dado por descontada su validez para la reflexión epistemológica (1997; 2012). Este argumento lleva al extremo la cuestión de la falibilidad de la experiencia.

No hay una variante del argumento por la ilusión compartida por toda la tradición. De acuerdo a la versión de Putnam consta, en su estructura más simple, de dos premisas y conclusión: 1) son posibles las experiencias ilusorias; 2) nuestras experiencias verídicas e ilusorias son cualitativamente idénticas, por tanto, 3) no percibimos objetos del mundo, sino interfaces epistémicas. La conclusión supone que las experiencias ilusorias son aquellas en donde nuestra experiencia no accede a objetos del mundo físico. Complementariamente las experiencias verídicas son aquellas que sí acceden a objetos del mundo físico (Putnam, 1997, pp. 27-52).

La oposición entre realismo directo o ingenuo y teorías que plantean interfaces epistémicas, sin embargo, no constituye un elemento importante en la defensa del empirismo mínimo. Las razones de ello no son fruto de una

falta de interés o estimación por parte de McDowell acerca de la problemática. En artículos previos y contemporáneos a su obra magna, aborda la defensa de un realismo directo. Probablemente “Knowledge and the internal” (1995) sea el caso más característico de defensa del realismo ingenuo. Su estrategia allí, sin embargo, es considerar el argumento por la ilusión como una “interiorización” de la idea de “espacio lógico de las razones” (McDowell, 1998, p. 395). Su argumentación apunta, en este sentido, a exteriorizar la idea de espacio lógico de las razones y descartar otras motivaciones para considerar lo mental como algo interno. No obstante, en el contexto de la defensa del empirismo mínimo no menciona la necesidad de defender dicho realismo ni, complementariamente, cuestionar las teorías de interfaces epistémicas.

Hilary Putnam (Smith, 2002, p. 213) argumentó en dos oportunidades, con cierto asombro, que la postura de *Mind and World* resultaría más comprensible si se ubicase en la línea de la defensa del realismo directo que McDowell aborda de manera paralela al modo de una concepción ‘disjuntivista’ de la experiencia, según la cual entre una percepción verídica e ilusoria no hay un factor común denominador (por ejemplo, la negación de la premisa (2) del párrafo anteriormente citado)⁶. McDowell, en su contrarréplica, descarta de plano esta interpretación. Insiste en que –como veremos en la sección 1– los únicos escollos que debe superar su empirismo mínimo son el coherentismo epistemológico y el Mito de lo Dado:

Putnam evidentemente piensa que mi objetivo principal es insistir en el “realismo directo” sobre la percepción, rechazar una imagen en la que la experiencia perceptiva hace contacto con el mundo solo a través de una interfaz (*at a interface*). Habla como si esta concepción de la interfaz simplemente estuviera allí como un problema para nosotros, debido a cómo se ha desarrollado la filosofía moderna. Para defender el “realismo directo” en este tipo de espíritu, habría que socavar todas las racionalizaciones que los filósofos han inventado para la concepción de la interfaz. Es por eso que a Putnam le molesta que no entre en el Argumento por la Ilusión y todo eso (...) Él piensa que hago mi libro innecesariamente difícil presuponiendo trabajos anteriores sobre tales temas (Smith, 2002, p. 189)⁷.

⁶ Las objeciones y réplicas a éstas de McDowell se registran en unas actas de la APA que el propio filósofo vuelve a recordar a Putnam en respuesta a su insistencia. En resumen: en tanto que Putnam dos veces objeta a McDowell, éste en ambas oportunidades reitera su disconformidad con que se asocie el empirismo mínimo al realismo ingenuo.

⁷ Traducción del autor del presente artículo.

Si bien las teorías de los datos sensoriales caen bajo la crítica de McDowell, nunca en su defensa del empirismo mínimo discute a favor de la tesis del realismo directo. No lo hace, en efecto, al plantear el conceptualismo. Sin embargo, más allá de su propia ponderación en torno de la estructura de su obra, hay elementos en *Mind and World* para argumentar a favor de un realismo ingenuo frente a la objeción clásica que propone el argumento por la ilusión. Esos elementos no son engranajes sueltos en el desarrollo teórico de McDowell, sino que influyen –como veremos– en su defensa del carácter conceptual de la experiencia, tal vez mucho más de lo que el filósofo reconoce hasta el momento.

De todas formas cabe aclarar que nuestro artículo parte de una consideración de Putnam en torno a la conveniencia del vínculo entre empirismo mínimo y realismo directo. Sin embargo, no asume otros aspectos de la interpretación de Putnam por lo siguiente: Putnam no otorga relevancia a la discusión en torno a la naturaleza del contenido empírico. En *La trenza de tres cabos*, donde argumenta a favor de un realismo directo, la discusión en torno a la naturaleza del contenido empírico ocupa sólo cuatro páginas de más de doscientas (Putnam, 1997, pp. 181-185).

El empirismo mínimo y el conceptualismo

El empirismo mínimo de McDowell es relevante, entre otras razones, porque se opone a abordajes muy influyentes dentro de la epistemología contemporánea. Por una parte, al considerar que las experiencias pueden funcionar como razones para las creencias perceptivas, se opone al coherentismo epistemológico –cuyo representante característico es Donald Davidson (1983)–, conforme al cual sólo una creencia puede justificar a otra creencia. Para Davidson el vínculo entre pensamiento y mundo es estrictamente causal, esto es, las experiencias causan las creencias, pero no las justifican. Por el contrario, desde la perspectiva de McDowell el pensamiento pierde todo sentido sin una restricción externa de rango epistemológico, provista, en efecto, por la propia experiencia. Sin dicha restricción se corre el riesgo de dejar al pensamiento como un “engranaje girando en el vacío”, que es la situación en la que justamente deja la relación entre la mente y el mundo el coherentismo davidsoniano (McDowell, 1994/6, p. 11).

Por otro lado, McDowell se enfrenta a aquellas perspectivas que asumen un dualismo tajante entre mente y mundo, logrando extender el espacio

de la justificación más allá del *espacio lógico de las razones*. Siguiendo a Wilfrid Sellars, esta pretensión de postular entidades extra epistémicas como fundamento de entidades epistémicas –como son los juicios– cae en el ‘Mito de lo Dado’ (Sellars, 1997). Lo ‘mítico’ aquí es la incoherencia entre la caracterización de la experiencia como ajena al ámbito de las razones y la del pensamiento como algo esencialmente atado al ámbito de las razones, junto con la reivindicación de un vínculo de justificación que reuniría a una y otro. Sobre este trasfondo, el abordaje de McDowell busca dar con un concepto sustentable de experiencia, evitando tanto el coherentismo epistemológico como cualquier recaída en el ‘Mito de lo Dado’ (McDowell, 1994/6, p. 13).

En esta trayectoria un elemento fundamental para defender el empirismo mínimo es el conceptualismo. Basándose en la idea kantiana de que el pensamiento es un logro conjunto entre la espontaneidad del entendimiento y la receptividad de la sensibilidad, McDowell considera que los conceptos precisan de intuiciones sensibles y éstas de los conceptos (pp. 40-45). A su vez, indica que en el propio Kant se encuentra la tesis de que las contribuciones tanto de la espontaneidad como de la receptividad *no* son separables, sino que nuestras capacidades conceptuales ya están actuando pasivamente en la experiencia, y de forma activa en los juicios. Esta articulación o dependencia es funcional a la idea, por último, de que la experiencia funciona como razón, pues si la experiencia, a diferencia de lo que el empirismo clásico pensaba, participa del espacio lógico de las razones, puede entonces formar parte del proceso de justificación de nuestras creencias empíricas, sin recaer precisamente en el ‘Mito de lo Dado’:

Las capacidades conceptuales –afirma McDowell– se emplean en la receptividad (de la experiencia). (...) No es que se ejerzan en una entrega extra-conceptual de receptividad. Debemos entender lo que Kant llama “intuición” –una entrada experiencial– no como la obtención desnuda de algo Dado extra-conceptual, sino como un tipo de ocurrencia o estado que ya tiene contenido conceptual (...) en la experiencia uno *capta* (*takes in*), ve, por ejemplo, que las cosas son así y así. Es el tipo de cosa que uno puede, por ejemplo, juzgar (p. 9)⁸.

⁸ Traducción del autor del presente artículo.

Una característica fundamental del conceptualismo de McDowell es, entonces, su motivación epistemológica. Al igual que otros conceptualistas (Brewer, 1999; 2005), parte de la premisa de que la experiencia justifica los juicios y concluye que, de ser así, toda percepción debe tener naturaleza conceptual. La transición desde una premisa anti coherentista –la experiencia justifica los juicios– a la afirmación del conceptualismo, requiere extender el espacio lógico de las razones hasta incluir la experiencia.

Aunque un desafío importante, en este cuadro de posiciones epistemológicas, es explicar las críticas tanto al coherentismo como al ‘Mito de lo Dado’, la idea de que la experiencia pueda ser una fuente de conocimiento directo del mundo no resulta difícil de aceptar, *solo* debido a que el coherentismo ofrece una visión alternativa de la justificación, o debido a las críticas al ‘Mito de lo Dado’. Aún antes de constatar que estas posiciones epistemológicas tienen cada una su punto de razón, hay ciertos aspectos fenomenológicos de la percepción que siempre han jugado un rol central en la reflexión filosófica. Precisamente la idea de que la experiencia es una fuente directa de conocimiento del mundo, es una preconcepción compartida ordinariamente en nuestra vida corriente. En esta medida, dar cuenta de esta característica resulta pertinente para un enfoque sobre la naturaleza del contenido perceptivo. Ahora bien, buena parte del pulso filosófico a partir de la Modernidad ha consistido en desestimar esta preconcepción mediante un poderoso y extendido argumento escéptico, referido a la posibilidad de que la experiencia sea falible. Discutir sobre la falibilidad de la percepción es un *locus* recurrente en la reflexión epistemológica desde el siglo XVII, debido a la injerencia de la tradición escéptica, a su vez ocasionada por el descubrimiento del texto del escepticismo griego *Esbozos Pirrónicos* (Popkin, 2003).

McDowell, si bien atiende a la intuición ordinaria de que la experiencia conoce directamente el mundo, no brinda relevancia a la falibilidad de la percepción como objeción a su postura. Esto se debe a que en su defensa del empirismo mínimo no discute el argumento por la ilusión que usualmente convenció a los empiristas clásicos de abandonar el realismo ingenuo. Entendemos que tomar en cuenta estas consideraciones y, por tanto, relacionar el conceptualismo con el realismo ingenuo, o directo, para enfrentar el argumento por la ilusión, no va en contra de la estrategia argumentativa de McDowell ni de lo “difícil” de su libro, sino que contribuye a aclarar ciertos aspectos en lo que respecta a la motivación epistemológica del conceptualismo.

La carencia de límites de lo conceptual

La objeción de idealismo

El conceptualismo, es decir, la tesis de que la experiencia posee contenido conceptual “nos pone en posición de hablar”, según McDowell (1994/6), “de la experiencia como la apertura a la estructura de la realidad” o sencillamente como “apertura al mundo” (p. 26). Esta idea de apertura a la realidad significa que es posible que el contenido de nuestra experiencia se identifique con hechos del mundo. Aun cuando el propio McDowell (2008) ha discutido aspectos técnicos de esta idea –tales como si la percepción tiene o no carácter proposicional– el caso es que implica que la experiencia tiene capacidad de representar conceptualmente aspectos del mundo de manera independiente a su ratificación en los juicios empíricos. Esto no quita que como buen empirista su interés esté en argumentar que la experiencia fundamenta nuestras creencias empíricas. Pero para que esto ocurra es necesario atribuir a la percepción la capacidad de ser una fuente de conocimiento.

Luego de presentar los escollos para su empirismo mínimo, McDowell explica en el segundo capítulo de su obra principal la tesis de “la carencia de límites de lo conceptual” (1994/6, pp. 25-29). Según su propia advertencia, ésta no da respuesta a los cuestionamientos más fuertes al empirismo mínimo, sino que pone de relieve con mayor claridad su posicionamiento al abordar una objeción “en la línea del idealismo” (p. 26). En otras palabras, en su propia valoración esta idea permitirá evitar objeciones menores, podríamos decir, sin atacar el grueso de la discusión. En contraste con su perspectiva, nuestra interpretación otorgará mayor importancia a este planteamiento.

La objeción es la siguiente: si la experiencia tiene contenido conceptual, entonces no habría nada externo al pensamiento. Todo el pensamiento se reduciría al ejercicio de nuestra capacidad de emplear conceptos. El idealismo tiene descrédito al ser considerado una trampa en donde finalmente los agentes quedan atrapados en el armazón de sus propias creencias o capacidades para conocer. Si bien no hay un sentido único de ser idealista, es claro que, en el contexto de la obra de McDowell, el idealismo se presenta como un punto negativo. “Una postura de idealista –afirma McDowell– equivale a protestar porque no reconoce de modo genuino que la realidad es independiente de nuestro pensamiento. Si esto fuese correcto, mi afirmación de la independencia de la realidad sería poco sincera, meramente de boquilla” (p. 26).

Es interesante que McDowell vincule la “acusación de idealismo” con “un antropocentrismo bien arrogante”, que sostiene que el mundo es totalmente conocible desde el punto de vista humano tal como si se tratara de una imposibilidad de aceptar limitaciones para nuestra capacidad epistémica (pp. 39-40). Si bien esta objeción es buena, no tiene mayor desarrollo en el filósofo de Pittsburgh. Se aproxima a lo que en los últimos años se discute bajo el nombre de ‘misterianismo’. Según el “misterianismo” hay problemas que son y serán incognoscibles por nuestra condición humana aun cuando tendamos a plantearnos dichos misterios (De Caro, 2019). Posiblemente hay aquí una vía de argumentación complementaria a la defensa de la carencia de límites de lo conceptual por parte de McDowell. Detenernos en esta complementariedad, sin embargo, excede el alcance de este artículo.

McDowell interpreta esta objeción de idealismo como “un reflejo de la convicción” (1994/6, p. 26)⁹ de que sólo existen el par de opciones que son su punto de partida, a saber, el coherentismo y el ‘Mito de lo Dado’. En respuesta a ello, de todas formas, apela a la distinción entre “pensamiento y lo pensable”, siendo el pensamiento la capacidad activa de realizar juicios, y lo pensable la receptividad pasiva de contenidos de la experiencia (pp. 27-29). En este tramo de la argumentación resulta difícil capturar esta diferenciación, que remite al *Tractatus lógico-philosophicus* (1921) de Wittgenstein. No obstante, cabe exponerla mediante un ejemplo.

Supongamos que yo creo que todos los automóviles de la ciudad son verdes. He elaborado este juicio en mi experiencia viviendo en el lugar y prestando atención constantemente al color de los automóviles. No es una creencia demasiado relevante en mi vida, pero es algo que tengo presente cada vez que salgo con el coche. Mi *pensamiento* es ese: que todos los autos son verdes en la ciudad. Sin embargo, un día cae bajo mi percepción un automóvil de color azul. La posibilidad de percibir exige desde ya que yo tenga cierta ejercitación en los colores, pero el caso es que no forma parte de mi voluntad o mi decisión que el coche sea de ese color azul. Lo *pensable*, en este caso, es una ‘restricción’ que me informa que hay al menos un automóvil azul en la ciudad *porque* lo veo. Por más que mi pensamiento sea que todos los automóviles son verdes, lo pensable me restringe a no mantener esa creencia. En tanto que mi pensamiento puede –y en este caso– debería modificarse, lo pensable es una suerte de dato para nuestro conocimiento:

⁹ Traducción del autor del presente artículo.

El hecho de que la experiencia sea pasiva (que sea un caso en que la receptividad ha entrado en acción) debería cerciorarnos de que disponemos de toda la constricción externa que podemos razonablemente desear. La constricción nos llega desde fuera del *pensamiento*, pero no desde fuera de lo que es *pensable*. Cuando nos remontamos hasta el final de una justificación, lo último a lo que llegamos es, todavía, un contenido pensable: no algo más fundamental que eso (McDowell, 1994/6, p. 71).

Ahora bien, la objeción idealista, aun cuando apunta a cuestionar en términos generales la posibilidad de conocer más allá de las propias creencias, tiene una particular eficacia cuando se trata de la percepción. Esto se relaciona paradójicamente con el carácter intuitivo que a menudo adopta el idealismo como objeción. Si bien nadie duda frecuentemente de lo que ve, también es cierto que la eficacia del argumento por la ilusión coadyuva a su aceptabilidad. En tal sentido, cabe preguntar ¿de dónde habitualmente nos podría surgir la idea de que la experiencia no puede ser una fuente fiable de conocimiento? En el plano de la discusión filosófica Descartes ya nos da un indicio claro de esto al decir: “(...) he experimentado a veces que (los) sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez” (1977, p. 18). La expresión ‘por entero’ (*plane*) es una restricción importante del verbo ‘confiar’. El mensaje de Descartes es claro: nunca confiar del todo (*nunquam confidere plane illis* –en alusión a los sentidos–), a partir de la constatación de que a veces los sentidos nos engañan. Esta desconfianza plena considera que dado que a veces los sentidos nos engañan no podemos confiarnos nunca de ellos como fuente de conocimiento directa del mundo (p. 18).

En efecto, desde los tiempos del escepticismo griego existe la objeción en torno de cómo explicar el error para los casos en que la experiencia no nos muestre hechos, o –para decirlo en términos del agente– para casos en los que nos equivocamos acerca de lo que percibimos. Si la experiencia, en el ejercicio de capacidades conceptuales, nos abre al mundo –tal como sostiene McDowell– ¿cómo se explican entonces los casos de ilusión perceptiva de aquello donde nos parece que vemos algo cuando en realidad no está allí? ¿No es acaso un hecho evidente que la experiencia a veces no se corresponde con los hechos? ¿En ese sentido, no resultaría entonces una afirmación infundada atribuir ‘apertura al mundo’, a nuestra experiencia, cuando es posible que un caso de percibir en rigor no nos represente hechos?

Ilusión perceptiva y posibilidad ordinaria vs Posibilidad en principio

Entendemos que una forma clara de comprender esta objeción es mediante un ejemplo de ilusión perceptiva. Es importante denominar ‘ilusión perceptiva’ a una generalidad de casos en donde nos pareció que veíamos algo muy claramente y en realidad estábamos equivocados. En tal sentido, nos limitamos a concebir las ilusiones con cierta generalidad, pero en ningún caso incluyendo lo que John Austin denominó ‘delusions’ en *Sentido y percepción* (1962). En su ataque a las teorías de los datos sensoriales Austin distinguía entre ‘delusions’ e ‘ilusions’, siendo las ‘delusions’ errores en donde estaban “comprometidas” las credenciales del agente (por ejemplo, alguien que ve elefantes rosas en la clase cuando de hecho todos sabemos que no existe tal cosa), e ilusiones en donde estas credenciales no están comprometidas como las del ejemplo o, más sencillas, como la ilusión o “ver” la barra quebrada bajo el agua (Austin, 1981). En las últimas décadas Fish (2009) ha profundizado esta distinción en relación con el argumento por la ilusión entre ‘ilussion’ y ‘hallucination’.

Dicho esto, supongamos que voy a un recital y veo a mi cantante favorito. Supongamos además que, por ciertos excesos propios del rock, ese cantante no estuvo en condiciones de dar ese recital. Sin embargo, acostumbrados a estos desplantes, su grupo técnico desde hace tiempo ha diseñado un holograma que emula la imagen del cantante en el escenario. Precisamente la noche en que debo ir a su recital sucedió que el cantante no pudo asistir personalmente. Sin embargo, su holograma creó la ilusión en mí –y en todo el auditorio– de que efectivamente estaba allí en persona. Supongamos, además, que he percibido en condiciones subjetivas ordinarias, no distorsivas (no estaba bajo los efectos de las drogas). Además, estimemos, tenía buena visibilidad (estaba a 10 metros del escenario). Sin embargo, mi percepción no es verídica. Si esta posibilidad es perfectamente probable, aun cuando pueda ser excepcional e incluso exótica, ¿su mera constatación no debería limitar la convicción de que la experiencia nos abre al mundo tal como lo sostiene McDowell?

En relación a objeciones como éstas no hay elementos explícitos en *Mind and World*, ni en la obra subsiguiente, que contribuyan a morigerar esta suspicacia escéptica. Sin embargo, el filósofo africano considera, en el camino a su defensa del empirismo mínimo, la falibilidad de la percepción. Esto no impide, de todas maneras, que no le conceda toda su eficacia como objeción. Prueba de ello es que ni siquiera otorga estatuto teórico al argumento. Al explicar

qué pasa en casos donde nos equivocamos, no obstante, afirma lo siguiente: “cuando reconocemos la posibilidad de equivocarnos, no eliminamos con ello la posibilidad de que «captar las cosas» sea una descripción de lo que ocurre cuando uno no se equivoca” (McDowell, 1994/6, p. 26).

La simpleza de esta afirmación encierra un elemento importante que años más tarde adquirirá una relevancia singular en la trayectoria de McDowell. Dicho en resumidas cuentas la idea es la siguiente: la equivocación es algo visible sobre un trasfondo de aciertos. En el ejemplo, sé que me he equivocado contrastando el caso en que efectivamente el cantante brinda su recital (la mayoría de las veces). A su vez si he accedido al recital con cierta expectativa es que efectivamente he tenido casos de percibir que han captado que las cosas son así y así. De lo contrario, si tuviera razones para desconfiar todo el tiempo de cómo mi experiencia capta las cosas, no tendría expectativa alguna de tener un conocimiento fiable del mundo, ni por tanto tendría accesibilidad a la idea de ‘no estar equivocado’. De este modo, si bien es cierto que mi experiencia del cantante estaba equivocada, si bien es cierto que algunas veces nos equivocamos respecto de cómo nuestra experiencia capta las cosas, dicha constatación ha sido posible porque en incontables veces he accedido al mundo a través de la experiencia. En otras palabras, cuando no ha sucedido que estuviera equivocado, efectivamente mi experiencia ha captado incuestionablemente rasgos del mundo. Atendiendo a esta probabilidad se puede afirmar de manera justificada que cuando estoy en lo cierto, la percepción me abre a rasgos del mundo.

En “Perception as a capacity for knowledge” McDowell (2011) desliza afirmaciones en una tónica similar. En este caso cree que en lugar de hablar de que la percepción ‘conoce’, es conveniente decir que ‘estamos equivocados o no lo estamos cuando percibimos’. En este último caso la percepción se comprende como una *capacidad* que, en cuanto tal, a veces puede verse afectada por cuestiones del contexto. De allí que McDowell (p. 30) emplee la expresión “*when all goes well*” como una concesión necesaria previa a afirmar que la experiencia, en tanto capacidad, puede abrirnos al mundo: “Cuando todo va bien –afirma– en el funcionamiento de una capacidad perceptiva de un tipo que pertenece a la racionalidad de su poseedor, quien percibe disfruta de un estado perceptivo en el que alguna característica del entorno está allí para ella, presente perceptualmente en su conciencia racionalmente consciente de sí misma” (pp. 30-31).

Cuando “todo va bien” quien percibe es consciente de un tipo de conocimiento que consiste en un rasgo del mundo. Podemos apelar incluso a dicho rasgo para fundamentar ciertos juicios si, eventualmente, se nos demanda que acreditemos nuestro conocimiento. Este lenguaje de capacidad debe comprenderse como un atributo fundamental del tipo de conocimiento empírico del que somos capaces los seres lingüísticos. En este ensayo, McDowell entiende que enfatizar este punto ayudará a despejar ciertos malos entendidos en torno a la falibilidad de la percepción y a la plausibilidad de que la experiencia ofrezca garantías de conocimiento. Sobre ambos puntos, por cierto, sostiene un debate con Tyler Burge, cuyo abordaje excede los límites del artículo:

La falibilidad es una propiedad de las capacidades, o quizás de los sujetos cognitivos como poseedores de capacidades. Si una capacidad es falible, o si, para hablar de esa otra manera, cualquiera que la tenga es falible con respecto a ella, eso significa que puede haber ejercicios de la capacidad en la que su poseedor no hace lo que la capacidad se especifica como una capacidad de hacer (p. 37).

La percepción es una capacidad que nos abre al mundo. Ahora bien, pudiera suceder que quienes ejecutan esa capacidad no logren el cometido. Al decir que cuando las cosas van bien ese cometido se logra, a lo sumo se implica que en la mayoría de los casos dicha capacidad debería funcionar. Sin embargo, esto no es suficiente porque lo más difícil de elucidar, en este punto, es ¿cuándo efectivamente no deberíamos dudar de que nuestra capacidad de experiencia nos ofrezca conocimiento empírico?

Los señalamientos de McDowell desde ya resultan desalentadores para un *escéptico radical* que permanece en su duda. Sin embargo, hay matices que resultan necesarios inclusive si no se llega tan lejos en el cuestionamiento. Se trata de matices que hacen posible que la conclusión de McDowell no sea una mera confirmación de la fenomenología de la percepción. Es aquí cuando entendemos que hay una distinción en los comentarios citados, en parte implícita y en parte no. Se trata de la distinción entre ‘posibilidad fáctica u ordinaria’ y ‘posibilidad en principio’ de error perceptivo.

Veamos. La posibilidad de que estemos en lo cierto como de que nos equivoquemos está limitada a la ‘posibilidad fáctica’ del descubrimiento del engaño. En el ejemplo del recital se puede descubrir la ilusión de la que fui víctima y se puede saber cuándo un holograma reemplazó al cantante.

Podría, por ejemplo, presentarse evidencia al respecto; supongamos un informe periodístico que denuncie la estafa. Dado que, si no hubiera aciertos mayormente, en este sentido, yo no habría detectado el error, se sigue que es razonable la afirmación de que la experiencia nos abre al mundo. La conclusión no impide la posibilidad de que haya errores perceptivos (casos de ilusión). Ahora bien, esas ilusiones sólo son identificables sobre un trasfondo de percepción exitosa, de apertura al mundo. De modo que si no se acepta que la percepción acierta la mayoría de veces, tampoco puede reconocerse que a veces falla.

La conclusión de McDowell explota el sentido de posibilidad en términos de posibilidad fáctica. Sin embargo, no lo hace en los términos de una ‘posibilidad de principio’. Veamos: en principio es posible que todas nuestras percepciones en conjunto sean producto de un engaño. Podría darse incluso que una gran *matrix* nos controlara desde un centro de operaciones y que nuestros cuerpos no sean más que cerebros en una cubeta, estimulados por descargas de diverso tipo para incitarnos representaciones sobre el mundo que son totalmente artificiales. O bien podría darse la hipótesis del genio maligno que puede hacernos convencer de que incluso juicios matemáticos erróneos son correctos tales como $3+3=5$. Apelando a objeciones de principio como éstas, el escéptico parece siempre permanecer en pie. Nótese que hablamos de objeciones en principio como independientes de la experiencia, ya que no habría posibilidad de presentar evidencia que disuada al cuestionamiento en ninguna circunstancia humanamente concebible.

Sin embargo, en términos de una posibilidad fáctica, entendida ésta como algo que ocurre en un contexto ordinario y algo de lo cual se puede presentar evidencia que confirme o disuada el sostenimiento de ciertas creencias empíricas –una posibilidad ordinaria–, su sola delimitación supone una sistematicidad de aciertos. Tomando en cuenta esto, la respuesta de McDowell a la objeción escéptica limita los alcances del escéptico al mostrar su poca incidencia en el mundo ordinario. En cambio, no rebate ni pretende rebatir al escéptico radical que se monta sobre la posibilidad de principio. Y eso le resulta suficiente a los fines de su empirismo mínimo.

Si, por una parte, las capacidades conceptuales se emplean tanto en la experiencia, receptiva o pasivamente, como en el ejercicio de realizar juicios (aquí de manera activa), y si, por otro lado, la forma de calificar nuestros juicios sobre el mundo es apelando a la experiencia, se sigue que nunca accedemos a un ámbito extra-conceptual para ponderar o calificar nuestros juicios o

creencias. Por consiguiente, tanto en los juicios como en la experiencia se ejerce el mismo género de actividad conceptual, aunque de manera diferente –en un caso activamente y en el otro de manera pasiva. Por ende, la relación entre lenguaje y mundo está mediada por nuestras capacidades conceptuales. Lo conceptual, entonces, no tiene límites; no hay un límite por fuera de lo conceptual que determine la práctica de justificar nuestros juicios empíricos. Nuestra experiencia, cuando no está equivocada, nos abre al mundo.

En resumidas cuentas, la tesis de la carencia de límites de lo conceptual sostiene que no hay un límite desde la experiencia que ubique a ésta fuera del ámbito de lo conceptual. Dado que usualmente la experiencia se considera ‘el otro lado’ del límite de la esfera de lo conceptual –el ámbito de nuestros juicios o creencias–, esto le daría autoridad para ejercer una restricción ‘externa’ al pensamiento. Pero en ausencia de tal limitación, lo conceptual es “ilimitado”. Precisamente ya no hace falta extender el espacio de la justificación más allá del espacio de las razones para garantizar el rol epistémico de la experiencia. La experiencia es conceptual y esto, a su vez, no impide que preserve el carácter de estar condicionado por restricciones racionales que se nos imponen y a las cuales usualmente, salvo circunstancias excepcionales, damos entero crédito.

Conclusiones

Hemos vinculado la defensa del conceptualismo con la afirmación de un realismo ingenuo o directo. Putnam (1997) llama a esta variante “realismo natural” en alusión a la correspondencia con lo que naturalmente ajusta con nuestra fenomenología de la percepción (pp. 12-14). Siguiendo este mismo criterio la denomina asimismo “realismo de sentido común”. Hemos ofrecido una reconstrucción posible del modo en que *Mind and World* enfrentaría la cuestión de la falibilidad de la percepción en la versión extrema que plantea el argumento por la ilusión. Para ello no hemos fijado como pretensión hablar en términos de lo que hubiera dicho McDowell. Es evidente que McDowell rechaza la relevancia de la defensa del realismo ingenuo para sostener su conceptualismo. Pero también demostramos que en *Mind and World* se hallan elementos para dar respuesta a la falibilidad de la percepción. En función de ello, hemos sostenido que la falibilidad al percibir se comprende en dos sentidos: como una posibilidad fáctica y como posibilidad en principio; de esta última se vale el escéptico radical. Reconocer así en tal sentido que a veces los sentidos nos engañan, no nos conduce –a diferencia de lo que Descartes pensaba– a que la experiencia no nos abre al mundo *cuando no* estamos equivocados.

La idea de posibilidad de error debe interpretarse aquí como una posibilidad ordinaria o factual, entendida como aquella que puede ser rebatida mediante una evidencia determinada, como sucede en nuestro ejemplo del recital. Esta posibilidad se opone a la que opera en la objeción escéptica radical: una noción de posibilidad de principio que es insensible a cualquier constreñimiento racional y que, estamos en posición de afirmarlo ahora, es la que otorga su eficacia al argumento por la ilusión.

La idea de que lo conceptual es ilimitado permite explicar cómo el conceptualismo resuelve el tópico de la falibilidad de la percepción, en el marco de una defensa del empirismo mínimo. Hemos argumentado que esta noción malentendida es perniciosa. Hay particularmente un malentendido asociado a ella, que podemos ampliar en el marco de estas consideraciones finales.

Cierta característica de lo conceptual está relacionada con el control racional sobre los contenidos mentales. Si el modelo de actividad conceptual es la formulación de un juicio, un juicio supone deliberación y por tanto control racional, de quien lo realiza. Esto puede ser ridiculizado aplicado a la idea de que la experiencia puede ser la responsable de restringir nuestro pensamiento –tal como lo propone McDowell. Si la experiencia es conceptual y lo conceptual de alguna manera cae bajo el control racional de los agentes ¿esto querría decir que percibimos lo que se nos antoja o peor aún que el mundo es aquello que se les antoja a los agentes o que cae antojadizamente bajo su percepción? Hemos intentando mostrar que si no se insiste en una buena explicación en torno de la falibilidad de la percepción esta objeción de idealismo perniciosa o destructiva le cabe en parte a *Mind and World* –al menos en una lectura lineal de dicha obra.

Por otra parte, creemos que asumir la idea de la percepción como una ‘capacidad’ –tal como McDowell lo hace desde 2011–, permite hablar más claramente de las limitaciones de nuestro modo de conocer a través de la experiencia. No obstante, esta manera de referir a la experiencia debería habilitar, sin embargo, el desarrollo de una mayor complejidad para hablar de los casos de yerro perceptivo. En McDowell no encontramos todavía algo similar a esta estrategia.

Putnam, muy estimulado por las ideas de McDowell, abogó por una concepción “transaccionalista” de la percepción, en la que los casos de yerro perceptivo se explicarían debido a una mezcla de factores repartidos entre el

individuo y la influencia del entorno (Putnam, 2012). En cuanto a McDowell, en sus últimas intervenciones sigue discutiendo la capacidad de la percepción para restringirnos racionalmente (2018). Allí insiste en que la experiencia puede ofrecer un fundamento “incorregible” para nuestros juicios. Dicha incorregibilidad no puede ser entendida sin distinguir la posibilidad de error tal como hemos hecho. El escepticismo, en su variante extrema o radical, puede ofrecer casos en donde evidentemente la garantía ofrecida por la experiencia no es incorregible.

Despejando el obstáculo escéptico, sin embargo, la gran amenaza para el posicionamiento de McDowell es el externalismo epistemológico, según el cual puede haber garantías a nuestro conocimiento que sean externas a la conciencia del agente. Si bien el escéptico montado en la duda radical está destinado a permanecer en pie, paulatinamente la falibilidad de la percepción empieza a parecer como una sombra acechante en la órbita de intereses del filósofo de Pittsburgh, aún bajo el ropaje de esta objeción externalista. Desde ya que esta interpretación ‘escéptica’ sobre el externalismo merece un ensayo aparte. De todas maneras, entendemos que esta tarea de explicitar algunos elementos implícitos en las complejas argumentaciones puede corresponderse con otras partes de *Mind and World* así como a trabajos posteriores. Esto evidencia el valor de una obra en el sentido más estimulante y fructífero de la palabra.

Referencias

- Austin, J. (1981). *Sentido y percepción*. Barcelona: Tecnos.
- Brewer, B. (1999). *Perception and reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Brewer, B. (2005). Perceptual experience has conceptual content. E. Sosa and M. Steup (Eds.), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 217-230). London: Blackwell.
- De Caro, M. (2019). The indispensability of the manifest image. *Philosophy and social criticism*, 20 (10), pp. 1-11. <https://doi.org/10.1177/0191453719826615>
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas. Con objeciones y respuestas* (F. Vidal Peña, Trad.). Madrid: Alfaguara.

- Davidson, D. (1983). A coherence theory of truth and interpretation. E. Lepore and K. Ludwig (Eds.), *The essential Davidson* (pp. 225-237). Oxford: Oxford University Press.
- Fish, W. (2009). *Perception, hallucination and illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, M. (2002). The transparency of the experience. *Mind & Language*, 17 (4), pp. 376-425. <https://doi.org/10.1111/1468-0017.00205>
- McDowell, J. (1994/6). *Mind and World*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998). *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2003). *Mente y mundo* (M. Á. Quintana Paz, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- McDowell, J. (2008). Avoiding the Mith of The Given. *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars* (pp. 256-265). Harvard: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2011). *Perception as a capacity for knowledge*. Milwaukee: Marquette University Press.
- McDowell, J. (2018). Perceptual experience and empirical rationality. *Analytic Philosophy*, 59 (1), pp. 89-98. <https://doi.org/10.1111/phib.12120>
- Popkin, R. (2003). *The history of skepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1997). *La trenza de tres cabos. Mente, mundo y acción*. Barcelona: Siglo XXI.
- Putnam, H. (2012). *La filosofía nell'età della scienza*. Bologna: Il mulino.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Smith, N. (Ed.). (2002). *Reading McDowell. On Mind and World*. London: Routledge.

La concurrencia de la libertad trascendental y la causalidad natural en la filosofía kantiana¹

The concurrence of transcendental freedom and natural causality in Kantian philosophy

Fernando García Martín²

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Recepción: 10 de diciembre del 2020

Evaluación: 20 de marzo del 2021

Aceptación: 26 de marzo del 2021

¹ Artículo redactado durante el proceso de elaboración de la tesis doctoral *El problema de la libertad y su solución en el marco de la filosofía kantiana*, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

² Licenciado en Ciencias Físicas, Licenciado en Filosofía y Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Correo electrónico: fgarcia1019@alumno.uned.es

Resumen:

La Tercera Antinomia de la *KrV* constituye un buen ejemplo de la tensión que en la cultura moderna se establece entre la libertad y la causalidad natural. Kant procede a solventar el conflicto entre ambas mediante la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Pero siempre cabrá la duda de si esa distinción no consistirá en un intento *ad hoc* por salvar la realidad de la libertad de los ataques de índole determinista a los que es sometida y que dan lugar a que muchos suscriban un concepto compatibilista de ella. En el presente artículo se esboza una interpretación de la categoría de causalidad natural kantiana, en términos de principio regulativo de la investigación científica, que permita la defensa de un espacio ontológico para la realidad de la libertad, sin tener para ello que adoptar una posición incompatibilista, y para que sea al mismo tiempo coherente con los resultados que nos ofrecen las modernas investigaciones cuánticas.

Palabras clave: Kant, causalidad, libertad, determinismo, física cuántica.

Abstract:

The Third Antinomy of the *KrV* is a good example of the tension that exists in modern culture between freedom and natural causality. Kant proceeds to resolve the conflict between the two by distinguishing between phenomenon and thing-in-itself. But there will always be a doubt as to whether this distinction will not consist of an *ad hoc* attempt to save the reality of freedom from the deterministic attacks to which it is subjected and which lead many to subscribe to a compatibilist concept of it. This article outlines an interpretation of the Kantian category of natural causality in terms of the regulative principle of scientific research that allows the defense of an ontological space for the reality of freedom without having to adopt an incompatible position and be at the same time consistent with the results that modern quantum research offers us.

Keywords: Kant, causality, freedom, determinism, quantum physics.

Introducción

Hace aproximadamente 2.500 años Heráclito sostuvo que “la guerra (*pólemos*) es el padre de todas las cosas” (DK 22 B53), dando pie a una de las modalidades interpretativas acerca de la realidad que más ha sido ensayada en la historia del pensamiento. De acuerdo con ella, lo definitorio de lo real, sea cual sea el enfoque en su consideración (natural, antropológico, social, económico, político, etc.), vendría a ser el continuo enfrentamiento entre diversos elementos en su aspiración a protagonizar toda la realidad, del que podría no obstante resultar su mutua conciliación.

La diversidad de tendencias a través de las cuales la existencia humana se desarrolla, constituye una nota distintiva de nuestra cultura y civilización. Siguiendo el modo heraclíteo de pensar, este carácter polifacético de la realidad puede achacarse a la presencia en ella de diversos pares de conceptos, donde cada uno de sus elementos componentes se muestra como igualmente fundamentado y con idénticas pretensiones de alcanzar la supremacía respecto del otro elemento integrante de la disyunción. Un ejemplo del carácter conflictivo que se da entre algunas ideas configuradoras de nuestro modo de pensar, lo constituye la recíproca relación de oposición que habitualmente se establece entre la idea de libertad y el concepto de causalidad natural, cuando se procede sosteniendo que la afirmación de la realidad de la primera excluye completamente la del segundo o bien lo contrario, es decir, que allá donde se dé la causalidad natural no pueda encontrarse presente la libertad.

La posición que concede a la causalidad natural una presencia ilimitada en la configuración de la realidad, tiene en el “determinismo” una concreción de índole filosófica y científica. Entre las diversas formulaciones que del determinismo se han proporcionado en los últimos siglos, merece ser destacada la que llevó a cabo Laplace en su *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, al sostener que “(...) hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle” (Laplace, 1985, pp. 25-26).

Los espectaculares avances conseguidos en la aplicación al mundo natural del concepto de causalidad natural involucrado en esta forma de determinismo y la defensa de su posibilidad de aplicación a ámbitos tenidos por específicamente humanos, como es el psicológico, han dado lugar a que se plantee la cuestión de si la caracterización que el hombre hace de sí mismo como ser libre no será nada más que una ilusión que él se ha ido forjando

a lo largo de su historia, dando cuenta más de una tendencia narcisista suya que de una adecuada interpretación de la realidad. En el caso de que así efectivamente fuese, parece entonces que lo más que podría defenderse respecto de la realidad de la libertad humana sería un concepto compatibilista suyo. Conforme con él, puesto que el fundamento último determinante de las acciones humanas siempre sería de índole natural, la atribución de la condición libre a un ser humano concreto no vendría a ser nada más que una especificación aclaratoria de que el motivo de su acción se encuentra en él mismo y no en algo externo a él. En tal caso, ocurriría que los supuestos comportamientos “libres” de los seres humanos no pondrían en entredicho el alcance ilimitado que se concede a la causalidad natural en este concepto de libertad, por lo que se encontraría subordinada en su carácter de realidad a la de la causalidad natural.

La tradición filosófica dispone de varios ejemplos de pensadores que, aun sin adoptar una formulación equiparable a la del determinismo laplaciano en la consideración de la conducta humana, sostuvieron que su fundamento de determinación es de índole exclusivamente natural. Tal es el caso de la postura en relación con la conciencia de la libertad sostenida por Spinoza, para quien:

(...) los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de “libertad” se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda (Spinoza, 2007, p. 157).

El determinismo laplaciano constituye una de las posturas que pueden adoptarse en la discusión en torno al presunto enfrentamiento excluyente entre la causalidad natural y la libertad. Puede plantearse cuál habría de ser la postura que representase el otro extremo posible de este al menos aparente dilema. Esta postura, que calificaremos de “libertarianista”, sería aquella que defendiera que la práctica de la libertad supone de manera necesaria la suspensión, al menos momentánea, de la vigencia de la causalidad natural en el mundo. Tal sería el caso de los “milagros” de los que nos habla la tradición religiosa. Ahora bien, para poder llevar a cabo una actuación “milagrosa” en el mundo, que supusiese la suspensión de la validez de sus leyes naturales, quien la llevase a efecto habría de contar con la omnipotencia como uno de sus atributos. Esta situación que no puede ser la situación humana,

plantea la inviabilidad de esta concepción de la libertad. No obstante, el posicionamiento “libertarianista” también habrá de ser tenido en cuenta en la discusión sistemática en torno a la realidad de la libertad, la de la causalidad y las relaciones mutuas mantenidas entre una y otra.

Aunque resulta evidente que cualquier discusión relacionada con esta temática no puede dejar de tener en cuenta que su ámbito último de consideración ha de ser necesariamente el de la existencia humana, en el presente artículo no entraremos a valorar la dimensión práctica asociada a la idea de libertad, sino que nos limitaremos al tratamiento de las cuestiones relativas a la realidad de la libertad desde una perspectiva meramente especulativa. Acorde con esta intención, serán tenidas en cuenta, en lo referente al alcance y el modo de validez de la causalidad natural, tanto algunas de las implicaciones que se derivan de los desarrollos científicos clásicos como las que se pueden obtener suscribiendo el nuevo paradigma científico abierto por la moderna física cuántica.

El tratamiento de la temática relativa a las relaciones mantenidas entre la causalidad natural y la libertad, que en el presente artículo nos ocupa, tiene en la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura* kantiana uno de sus textos fundamentales de referencia, por lo que ella será tomada como hilo conductor de las sucesivas reflexiones que plantearemos.

El conflicto entre la libertad y la causalidad natural en la filosofía kantiana: la Tercera Antinomia de la *KrV*

En su conocida carta a Christian Garve del 21 de septiembre de 1798, Kant manifestó que no fue la investigación en torno a la existencia de Dios, o a la inmortalidad del alma, el punto a partir del cual se originó su filosofía crítica, sino que ésta surgió más bien como un intento por resolver el “escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma” (*das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst*) al que daba lugar la existencia de una Antinomia de la razón pura (*AA*, XII 257-258). El carácter inevitable por él atribuido a la disputa antinómica hace de Kant un digno representante de la índole conflictiva e incluso contradictoria propia de la Modernidad y de la condición humana que a partir de ella se configura. En particular, resulta especialmente relevante al respecto el conflicto entre la causalidad natural y la libertad presente en la Tercera Antinomia de la *KrV*, tomando la forma de enfrentamiento excluyente entre lo sostenido en la postura de la tesis (la posibilidad de la libertad) y lo defendido en la antítesis (la omnipresencia de la causalidad natural).

La tesis de esta Antinomia establece que “la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad” (*KrV*, A444/B472).

Esta posición surge por un requerimiento de índole metodológico propio de la investigación científica, consistente en que, para que el estado del mundo sea plenamente conocido, se precisa que todos sus sucesos (*Ereignisse*, *Begebenheiten*) hayan sido explicados de manera exhaustiva. Pero la exhaustividad en la explicación de un suceso únicamente puede lograrse recorriendo en su totalidad de manera regresiva la serie de condicionados y condiciones de la que ha resultado, ya que el suceso antecedente de cualquier suceso sólo puede ser conocido considerándolo como condicionado a su vez por otro anterior. Por ello, ante su incapacidad para recorrer completamente la serie ascendente condicionado-condición, la razón se ve obligada a asumir un punto de descanso (*Ruhepunkt*), es decir, a suponer que hay una condición que es no-condicionada. Esta condición no-condicionada se corresponde con la idea de causalidad por libertad contenida en el concepto de libertad transcendental, caracterizado por Kant como “(...) una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza” (*KrV*, A446/B474).

En relación con las interpretaciones posibles del modelo de causalidad natural, que podrían efectuarse partiendo del texto correspondiente a la tesis de esta antinomia, debe hacerse constar que el objetivo contra el que ella se dirige es el concepto de causalidad de alcance ilimitado, implicado por el determinismo. Estimamos que el motivo de la refutación a la que éste es sometido se encuentra en que, para que su pretensión omnicompreensiva pudiese ser sostenida, se precisaría poder conocer con absoluta precisión el estado del mundo en un momento determinado, lo que implicaría la determinación absoluta de todas las relaciones recíprocas de causalidad entre sus elementos componentes, siendo ello posible sólo si pudiese recorrerse en sentido ascendente la serie completa de condiciones de todos los sucesos o eventos en el mundo, lo que no resulta factible para un ser de capacidades limitadas como es el hombre, por lo que este concepto de causalidad “determinista” ha de ser rechazado. La antítesis sostiene que “no hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (A445/B473).

Esta postura surge también por un requerimiento de índole metodológico que se plantea en cualquier investigación que aspire a ser científica. En este caso, él consiste en la exigencia de que en la explicación no debe salirse del ámbito en el que se encuentra lo que se pretende explicar. La ‘Estética y la Analítica trascendental’ de la *KrV* han determinado el ámbito en el que ha de llevarse a cabo la explicación de los fenómenos, que es el de su espacio-temporalidad y el de su necesario sometimiento a las categorías en general, y a la categoría de causalidad natural en particular. Ir más allá de este ámbito supondría abandonar la “lógica de la verdad” (*Logik der Wahrheit*) y entrar en el terreno de la “lógica de la apariencia” (*Logik des Scheins*) propio de las explicaciones metafísicas, dando lugar a la infracción de lo metodológicamente legítimo que nuestro autor denuncia en la Observación hecha a la postura de la antítesis, por cuanto supondría el cuestionamiento de la sistematicidad misma del conocimiento (A449-452/B477-480).

Si ahora se atiende a cuál es el objetivo perseguido al enunciar esta antítesis, debe indicarse que él podría consistir en la refutación del concepto de libertad resultante de la postura calificada en el presente artículo como “libertarianista”, pues la suspensión temporal de la vigencia de la categoría de causalidad natural (que según esta postura va unida ineludiblemente a cualquier práctica realmente libre) daría lugar a la ruptura en la serie de la experiencia (*Erfahrung*).

Las Antinomias dejan a la razón “en un estado de permanente vacilación” (*in einem unaufhörlich schwankenden Zustande*), pues ésta no sabe qué postura es la que tendrá que adoptar, si habrá de ser la de las tesis o bien la de las antítesis (A475/B503). En las dos primeras Antinomias (antinomias matemáticas) al menos el conflicto quedaba limitado al orden de lo teórico. Pero en las otras dos (antinomias dinámicas) no queda reducido a este orden, sino que toma más bien la forma de pugna entre el orden de lo teórico y el de lo práctico. Particularmente en la Tercera Antinomia la afirmación o la negación de otro tipo de causalidad, como lo es la causalidad por libertad, no es sólo relevante dentro del ámbito orientado al conocimiento (*Erkenntniß*), sino también en el dirigido hacia la acción (*praxis*). Lo primero ocurre porque la aceptación o no de la libertad como un tipo de causalidad que complementa o sea alternativo a la causalidad natural, incide sobre la imagen que se tenga del mundo desde su consideración física. Pero es relevante ante todo en lo referente a lo segundo, pues aquí no puede resultar indiferente de cara a la conducta humana sostener que ésta es libre, o al menos que puede serlo, que decir que no lo es en absoluto.

El problema de la realidad o no de la libertad ha sido planteado por la razón en el orden teórico y, por tanto, habrá de ser resuelto al menos en primera instancia exclusivamente dentro de él (A476-484/B504-512). La solución kantiana consistirá en afirmar que en las Antinomias dinámicas, en general, y en la Tercera Antinomia, en particular, tanto las posturas de las tesis como de las antítesis pueden ser verdaderas si se admite que, a diferencia de lo que ocurría con los miembros de las series de las Antinomias matemáticas, en las dinámicas pueden darse miembros heterogéneos entre sí (A529-530/B557-558, A535-537/B563-565). La necesaria distinción que ha de hacerse entre las cosas consideradas como fenómenos (*Erscheinungen*) y como cosas en sí (*Dinge an sich*) constituye el elemento clarificador que permite compatibilizar mutuamente la tesis y la antítesis de cada una de las Antinomias dinámicas.

Pero, pese al evidente avance logrado en lo referente al proceso de legitimación de la atribución de realidad a la idea de libertad, no debe olvidarse que lo más que se ha logrado hasta este preciso momento ha sido una defensa fundamentada de su posibilidad lógica y no una prueba de su realidad, ni tan siquiera de su posibilidad real, “(...) puesto que, partiendo de la experiencia, nunca podemos inferir algo que no deba ser pensado según leyes de la experiencia” (A558/B586). Ahora bien, este avance resulta particularmente notable en lo relativo a las relaciones mantenidas entre la causalidad natural y la libertad, pues deja ver a las claras que “(...) naturaleza y causalidad por libertad *no son incompatibles*” (A558/B586).

La distinción entre fenómenos y cosas en sí plantea el tipo o modo de relación que ha de darse entre ellos dentro del marco abierto por el método idealista transcendental de filosofar. Varios intérpretes kantianos, entre los que se encuentra Allison, sostienen la posibilidad de atender a dos modelos interpretativos de esta distinción: la “interpretación de los dos mundos” y la “interpretación de los dos aspectos” (1990, pp. 3-4; 1996, pp. 3-4).

En la “interpretación de los dos mundos”, la distinción toma la forma de diferenciación de índole esencial entre las entidades pertenecientes al mundo sensible y las que forman parte del mundo inteligible. El problema con el que se encuentra esta interpretación radica en que, si se recurre al concepto de “afección” para tratar de dar cuenta de la relación entre estos mundos y si ella es concebida en términos de causalidad natural, no se entiende cómo puede ser que un modo de relación que resulta constitutivo precisamente del mundo fenoménico pueda dar cuenta de una relación que se establece entre dos mundos, que por hipótesis son radicalmente distintos, donde además

ocurre que es el mundo nouménico el que ha de llevar la iniciativa en el proceso de relación mutua³.

La “interpretación de los dos aspectos” evita esta dificultad mediante el procedimiento de considerar que la distinción entre fenómeno y cosa en sí no se establece entre dos conjuntos de entidades heterogéneas entre sí, sino que se trata de una diferenciación entre dos modos de abordar un único conjunto de entidades. De acuerdo con esta interpretación, los fenómenos son cualesquiera entidades mundanas consideradas en relación con las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico humano (espacio y tiempo, categorías), mientras que las cosas en sí son esas mismas entidades, pero tomadas con independencia de tales condiciones. Ahora bien, como consecuencia del positivismo imperante y de la vigencia de la ciencia positiva en nuestra cultura, podrá siempre objetársele a este modelo interpretativo qué es lo que legitima, si es que lo hay, que pueda hablarse con fundamento de otros modos de consideración de las entidades mundanas distintos al de su conocimiento (y podríamos añadir) orientado a su manipulación técnica, constituyendo la libertad uno de tales modos de consideración bajo sospecha en nuestro tiempo.

Tal como Dal Monte expone, el problema con el que la “interpretación de los dos aspectos” se enfrenta estriba en que, considerando la distinción entre fenómeno y cosa en sí como una diferenciación entre diferentes aspectos de unas mismas entidades, ciertamente se evita la contradicción de sostener que lo que en un mundo se origina de manera necesaria, en otro lo pueda hacer libremente. Pero el precio que con ello se paga es la incapacidad para dotar de realidad a las propiedades de cada uno de estos ámbitos, de manera que tanto la libertad trascendental como la causalidad natural dejarían de ser “reales”, al menos en el sentido habitual que a este término se le asigna (Dal Monte, 2019, pp. 492-495).

La cuestión que entonces se plantea es la de cómo deben ser caracterizadas tanto la causalidad natural como la causalidad mediante libertad (“trascendental”)

³ Rivera de Rosales plantea en el capítulo segundo de su libro *El punto de partida de la metafísica trascendental: un estudio crítico de la obra kantiana*, y en el artículo “Die vierfache Wurzel des Dings an sich”, un modelo alternativo a este esquema interpretativo, relativo a la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno en la filosofía kantiana. Conforme a él, el problema de la cosa en sí resulta cuando el tema de la afección es abordado siguiendo un planteamiento precrítico, siendo en realidad lo que allí quiere ser pensado que el sujeto trascendental no crea *ex nihilo* la realidad del mundo, sino que ésta le tiene que estar dada.

para que, sin abandonar su carácter “real” (lo que en el caso de la libertad supone no suscribir un modelo compatibilista suyo), puedan mantener en términos de efectividad una autonomía propia sin entrar en conflicto mutuo.

Compatibilidad de la causalidad natural con la libertad trascendental

La solución kantiana a la Tercera Antinomia ha planteado como compatibles la causalidad por libertad con la causalidad natural, sin caer para ello en el concepto de libertad utilizado en el “compatibilismo”. El procedimiento que se sigue ha consistido en remitir la realidad de la libertad a un nuevo ámbito, como es el de la cosa en sí, que resulta compatible con el del fenómeno, aunque manteniendo que en este último no es compatible la causalidad por libertad con la causalidad natural. Lo que habrá que tratar de encontrar será, entonces, una forma en que pueda ser interpretada la categoría de causalidad natural, de manera que la realidad de la misma no entre en colisión con la posibilidad de la libertad trascendental.

Para llevar a cabo esta tarea, resulta necesario comenzar exponiendo de qué maneras admiten ser interpretada en el marco de la filosofía teórica kantiana la categoría de causalidad natural y la Segunda Analogía de la experiencia. Tomando como referencia el análisis que Allison lleva a cabo en varios pasajes de sus obras (1992, pp. 335-336, 344, 351-352, 355, 360-361, 492; 1996, p. 80), consideramos que pueden proponerse dos interpretaciones acerca del alcance y sentido de esta categoría y de su correspondiente Principio. El fundamento de la distinción entre ambas se encontraría en qué se estima que constituye el objeto de la defensa kantiana de la causalidad natural, si se trata de llevar a cabo una salvaguarda suya frente a la interpretación que Hume hizo de ella en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (2004, pp. 181-183), o si más bien lo que se pretende es protegerla ante el ataque al que fue sometida en el *Tratado de la naturaleza humana* (2005, p. 138). Conforme con la primera, el objeto de crítica lo constituiría la presunta falta de legitimidad del paso por el que el efecto resulta inferido a partir de la causa empíricamente constatada, pudiéndose decir que lo puesto en entredicho sería la anticipación del futuro que se lleva a cabo mediante la causalidad natural. Mientras que atendiendo a la segunda, lo sometido a crítica de manera preferente habría sido más bien la legitimidad misma del proceso por el que son buscadas las causas que dan lugar a los efectos empíricamente constatados, es decir, lo ahora cuestionado resultaría ser más bien el proceso mismo de remontarse hacia el pasado partiendo del presente, que la inferencia que del futuro se hace tomando como referencia el presente.

La primera interpretación admite ser calificada como una “interpretación fuerte”. De acuerdo con ella, la Segunda Analogía de la experiencia establecería de qué tipo son las relaciones que hay en la naturaleza entre estados de cosas. Tales relaciones serían necesariamente relaciones de causalidad natural; mecanicista, según la interpreta Kant. Esta interpretación es una interpretación “ontológica”, pues dice cómo son las relaciones entre las cosas. Ella supone un modelo interpretativo de corte realista, de acuerdo con el cual, por una parte, hay una naturaleza constituida según unas leyes no dependientes en su fundamento de la capacidad cognoscitiva humana y, por otra, un sujeto cognoscente dotado de sus propias leyes cognoscitivas entre las que se encuentra la ley de causalidad, dándose la “feliz” circunstancia de que ambas legalidades coinciden. Lo que así vendría a hacer la Segunda Analogía de la experiencia de acuerdo con esta interpretación, sería corroborar que también desde el punto de vista de las relaciones entre estados de cosas la naturaleza es regular. En relación con la temática de la realidad de la libertad que nos está ocupando en este artículo, lo relevante se encontraría en que, suscribiendo esta interpretación, habría de derivarse la presencia de un determinismo causal estricto en la naturaleza, pues conforme a ella no quedaría abierto espacio ontológico alguno para que pudiese darse otro tipo de relación entre las cosas de la naturaleza que no fuese el de la causalidad natural.

La segunda interpretación admite ser categorizada como “débil”. Conforme a ella, la Segunda Analogía de la experiencia no establecería cómo es la naturaleza, sino cuál es la regla que debe seguirse en su investigación. A diferencia de lo que suponía la anterior interpretación, en este caso no se trataría de una interpretación “ontológica”, sino de una “metodológica”. Lo que la categoría de causalidad natural y la Segunda Analogía de la experiencia permitirían hacer, es convertir la sucesión subjetiva de representaciones en el psiquismo en una objetiva mediante el establecimiento de relaciones de causalidad natural entre estados de cosas. Enfocando la problemática desde una interpretación global de la filosofía teórica kantiana, lo que la Segunda Analogía haría es posibilitar uno de los modos (los otros son el resto de Principios) por medio de los cuales se irá “construyendo” la regularidad de la naturaleza (es decir, la experiencia), no procediendo a realizar, como se hacía en la anterior interpretación, una afirmación acerca de cómo sea la naturaleza (regular) con independencia de nuestras condiciones epistémicas (Duque, 1989, pp. 295-296).

En apoyo a la interpretación débil de la Segunda Analogía de la experiencia, frente a su interpretación fuerte, pueden aportarse varios pasajes de la *KrV*.

En primer lugar, en la Deducción trascendental de las categorías, Kant intenta justificar el carácter necesario que ellas poseen en su aplicación a la experiencia. La forma en que lleva a cabo tal intento consta de un doble movimiento, pues por una parte trata de mostrar que la multiplicidad sensible es unificada por medio de las categorías y, por otra parte, que sólo la aplicación de las mismas es capaz de dar lugar a la experiencia. La consecuencia de todo ello consiste en la constatación de que es nuestro propio entendimiento el que introduce la unidad necesaria en la multiplicidad sensible, por lo que Kant concluye que “(...) somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza (Natur)*” (*KrV*, A125-126), quedando como tarea pendiente para este sujeto que investiga la naturaleza, buscar la ley natural concreta según la cual la naturaleza se especifica en cada caso (A126-128). Él llevará a cabo esta misión bajo el supuesto realista de que la naturaleza actúa causalmente, pero si hubiese emprendido una investigación trascendental de tal supuesto, habría llegado a la conclusión de carácter idealista de que su origen no es otro que su propia actividad cognoscente.

En segundo lugar, en la Disciplina de la razón pura, Kant explicita el carácter que posee el principio de causalidad natural, enfatizando que él es un “principio” (*Grundsatz*) que hace posible la “experiencia” (*Erfahrung*) y no un “teorema” (*Lehrsatz*) acerca de esa misma “experiencia” (A736-737/B764-765). No se trata, por tanto, de que tengamos un conocimiento “*a priori*” de la naturaleza, sino de que por medio de la reflexión trascendental llegamos “*a priori*” al conocimiento de que en la construcción de la naturaleza (experiencia) procedemos precisamente haciendo uso de este principio, siendo este conocimiento el que luego aplicamos en la búsqueda de las leyes causales concretas, capaces de “deletrear” los sucesos naturales conjuntamente con el principio heurístico o regulativo de la finalidad en la naturaleza, analizado de manera temática por Kant en la *KU*.

En tercer lugar, la formulación kantiana correspondiente a la categoría modal de necesidad (*Nothwendigkeit*) y a su correspondiente Principio (Tercer Postulado del pensar empírico (A218/B266)) también habla a favor de esta interpretación. De acuerdo con ella, la necesidad no es algo que de suyo pertenezca como predicado a la existencia de las cosas, sino que ella es un modo de relación que se establece entre un evento (en este caso, una sucesión de estados) y el conocimiento de la naturaleza del que se dispone en ese

momento. Por tanto, un evento se convierte en necesario cuando su “darse”, que implica una observación o la conexión por medio de las leyes de la experiencia con una observación (categoría modal de realidad: *Wirklichkeit*), es puesto como deducible a partir de la experiencia con la que ya se cuenta.

La interpretación débil de la categoría de causalidad natural invalida la posibilidad ontológica del determinismo, pero de ello no puede concluirse el apoyo a las tesis que defienden el indeterminismo en la naturaleza. Afirmar el indeterminismo en ella supondría sostener que en algo (en una sucesión de estados observados) la naturaleza se muestra como no regular. Pero esto también constituye un dogmatismo equivalente al dogmatismo determinista. Lo ajustado a la interpretación débil del principio de causalidad natural que aquí se ha sostenido, consiste en decir que hasta ese preciso momento, las leyes causales empíricas conocidas en su desarrollo y aplicación no logran dar cuenta del evento (sucesión de estados) que se está considerando, pero que se plantea como tarea buscar nuevas leyes causales empíricas y/o aplicar (desarrollar) las leyes causales empíricas existentes con objeto de dar cabida dentro de la experiencia a ese evento concreto hasta entonces inasimilable.

Un ejemplo de que así es en realidad como procede la ciencia. históricamente lo encontramos en lo que ocurrió a principios del siglo XX, donde diversos experimentos a nivel microscópico (radiación del cuerpo negro, etc.) y a nivel macroscópico (experimento de Michelson-Morley, etc.) no pudieron ser explicados según la Física y la Geometría clásica (Física newtoniana, leyes de Maxwell, suposición del éter, Geometría euclidiana, etc.), lo que dio lugar al planteamiento de nuevas hipótesis (Planck, Lorentz) de las que resultaron la Física cuántica, la Teoría de la Relatividad (Especial, General) y las Geometrías no euclidianas. Ante la incapacidad explicativa de las antiguas leyes causales empíricas los científicos no pasaron a decir que la naturaleza no era regular, es decir, que no se encontraba sujeta al principio de causalidad, sino que siguieron enunciado teorías para tratar de dar cuenta de esa “aparente” carencia de regularidad según patrones de regularidad.

En esta misma línea pueden encuadrarse también los intentos llevados a cabo por Bohm más recientemente, tratando de suprimir el indeterminismo en la Física cuántica mediante la elaboración de una “teoría de variables ocultas” (Jammer, 1974, p. 255). Pese a que el Teorema de Bell suponga una seria objeción a la realizabilidad de este proyecto (p. 306), la limitación del alcance de este teorema, constatada por algunos científicos, (p. 312) y la defensa por parte de otros de la posibilidad de construir modelos matemáticos de algunos sistemas físicos que permiten implementar una teoría de variables ocultas

de ellos (pp. 318-319), ponen de manifiesto que al menos buena parte de la comunidad científica elabora sus teorías guiada por la intención de que éstas han de ser deterministas, y que bajo esta intención subyace la común consideración de que la naturaleza de alguna manera permite ser analizada bajo algún patrón de índole determinista.

Estimamos por tanto que la interpretación débil de la Segunda Analogía de la experiencia aquí presentada, por ser más coherente que la fuerte con el sentido general que se ha presumido para el idealismo transcendental kantiano, así como por contar con suficientes apoyos en la obra filosófica kantiana, y encontrarse en consonancia con los desarrollos científicos modernos, constituye la interpretación preferible a la hora de proceder a caracterizar el sentido y el alcance que pueda concederse a la causalidad natural dentro del marco filosófico abierto por el modo transcendental de reflexión kantiano.

El principio de causalidad no debe, por tanto, ser visto como un “conocimiento *a priori*”, sino como un “*a priori*” del conocimiento, es decir, como una regla que permite afirmar que se dispone de un conocimiento (*Erkenntnis*) y no simplemente de una opinión (*Meinung*) o una creencia (*Glaube*). De aquí que el falibilismo de Popper sólo tenga aplicación respecto de las leyes causales específicas (que pueden ser verdaderas o falsas) y no en relación con el principio de causalidad mismo, que siempre es verdadero, pues es constitutivo de la experiencia. Es más, aunque en un momento determinado todas las leyes causales específicas hubiesen sido refutadas, el principio de causalidad no perdería su validez, pues es un principio que indica el modo como debe procederse en la investigación para alcanzar un conocimiento objetivo y no un enunciado acerca de la manera de ser de un supuesto mundo externo a (independiente de) nuestras capacidades (facultades) cognoscitivas. Pero no por ello puede pasarse al extremo contrario, sosteniendo que la validez del principio de causalidad mismo no depende de que se constaten o no regularidades en la naturaleza, pues si nunca se hubiese constatado regularidad alguna en ella no nos encontraríamos en posesión de tal principio, lo cual significa en términos transcendentales que a su “idealidad transcendental” (*transzendente Idealität*) le ha de corresponder también una “realidad empírica” (*empirische Realität*), consistente en su constatable eficacia a la hora de alcanzar conocimientos referidos a la naturaleza⁴.

⁴ Véase al respecto el capítulo primero de *El punto de partida de la metafísica transcendental: un estudio crítico de la obra kantiana*.

Compatibilidad de la libertad trascendental con la causalidad natural

A lo largo del presente artículo estamos tratando de encontrar una formulación del concepto de causalidad natural como de la idea de libertad que, en la línea de la solución aportada por Kant al conflicto antinómico entre la causalidad natural y la libertad trascendental, los haga mutuamente compatibles. Para ello, no podemos dejar de atender a los resultados que la investigación científica nos proporciona y a lo que la lógica de la investigación científica nos revela acerca del modo como los científicos proceden en su consideración de la realidad. Hasta ahora hemos visto que era posible llevar a cabo una interpretación de la categoría de causalidad natural en términos de principio regulativo que “esquivase” las pretensiones omnicomprendivas, que para la causalidad natural se derivarían en el caso de que se suscribiese el determinismo científico como carácter definitorio acerca de la realidad, lo que permitiría abrir un espacio “ontológico” para la afirmación de la posibilidad de la libertad. En este apartado invertiremos el sentido en el que consideraremos la relación de compatibilidad que se busca establecer entre la causalidad natural y la libertad, mostrando que es posible defender una idea de la libertad que no invalide el carácter real que se atribuye a la causalidad natural en el encadenamiento de los sucesos del mundo. Para ello, mostraremos que el concepto “libertarianista” de libertad no puede ser suscrito, pues incluso los resultados aparentemente “anómalos” respecto de la imagen tradicional del mundo ofrecidos por la física cuántica, admiten ser interpretados en un sentido que no elimine la validez de la categoría de causalidad natural cuando pretenda darse cuenta de lo que acontece en el mundo natural.

El problema, y al mismo tiempo el reto que la Física cuántica plantea a la concepción determinista del mundo, asentada en el carácter veritativo y real del principio de causalidad natural elaborada a partir de la Física clásica es doble. Por un lado, sostiene que se da un entrelazamiento entre algunas magnitudes según las Relaciones de Incertidumbre de Heisenberg (momento y posición, por un lado, energía y tiempo, por otro), haciendo que el producto de los errores que se cometen al proceder a su medición simultánea, en ninguna situación pueda ser menor que un determinado valor constante (proporcional a la constante de Planck), por lo que nunca podrá llegarse a conocer completamente cuál es el estado de un sistema cualquiera. Por otro lado, las leyes que rigen las sucesiones de estados no establecen de manera única, tal y como hacían las leyes de la ciencia clásica, el estado que

seguirá a un estado observado de un sistema, sino que se limitan a asignar las probabilidades correspondientes a cada uno de los posibles estados futuros. Estas dos características inducen a muchos a afirmar que la Física cuántica evidencia que la naturaleza es de suyo indeterminista.

La tentación en la que puede caerse desde una postura condicionada por la inclinación en favor de la afirmación de la realidad de la libertad, consiste en decir que efectivamente la Física cuántica refleja el carácter indeterminista de la naturaleza y que, si el determinismo es equivalente a la negación de la libertad en la naturaleza, el demostrado indeterminismo constituye una prueba irrefutable de que ya desde el punto de vista de la naturaleza (fenómenos) la libertad es real.

Un primer cargo de carácter general que puede objetarse a esta forma de proceder, es el de que la libertad toma su apoyo en la consideración de que no podemos decir qué estado seguirá a un estado dado de un sistema, pues en tal caso esto consistiría más bien en estar sometido al azar. Pero estar sometido al azar no es ser libre, sino que supone encontrarse absolutamente subyugado, pues entonces nada del futuro quedaría en nuestras manos.

Puesto que la moderna Física cuántica parece poner en duda la legitimidad de la aplicación del principio de causalidad natural, deberán ser sometidas a examen las formulaciones fuerte y débil anteriormente referidas de tal principio, con objeto de ver si alguna de ellas puede todavía seguir siendo coherente con el nuevo modo de considerar la naturaleza, introducido por los resultados de las investigaciones cuánticas.

La interpretación fuerte de la Segunda Analogía de la experiencia establece que causas similares producen efectos similares. Pero la Física cuántica no establece de manera única cuál será el estado que seguirá a un estado inicial dado, sino que se limita a indicar las probabilidades que corresponden a los estados futuros posibles. No establece entonces una única cadena de estados sucesivos que necesariamente tenga que darse, sino varias cadenas posibles, asociando a cada una de ellas una probabilidad. De esta manera, si la regularidad de la naturaleza se interpreta como un hecho, la Física cuántica constituiría un contraejemplo a este hecho de la regularidad de la naturaleza. Por ello, atendiendo a la interpretación fuerte del principio de causalidad natural, esta nueva modalidad de investigación de la naturaleza supondría la negación de la posibilidad de hacer ciencia, pues el requisito para poder hacerla conforme a esta interpretación es que la naturaleza efectivamente sea

regular, situación que parecen contradecir algunos de los resultados a los que ha llegado la investigación cuántica.

Pasemos ahora a analizar lo relativo a la interpretación débil, según la cual todo efecto tiene alguna causa. En esta interpretación, la causalidad natural no procedería con carácter predictivo, sino meramente explicativo de lo que ha ocurrido. Esto significa que, al menos en su intención primigenia, la causalidad natural iría hacia atrás buscando la causa natural que ha hecho posible un evento o estado del sistema en cuestión, y no se ocuparía de buscar las consecuencias que de él se derivarían. Este requerimiento explicativo se satisface indicando que ese evento es uno de los posibles eventos que podrían darse a continuación de un determinado evento previo (encontrado por medio de la investigación científica) que se considera su causa, y que a la sucesión del uno al otro le correspondía una determinada probabilidad. La Física cuántica satisfaría de esta manera los requerimientos de la interpretación débil, pues explica el porqué de los eventos. Se trataría de una teoría causalista, ya que pone en relación eventos bajo la consideración de que unos son causas de otros, pero no determinista, debido a que únicamente alcanza a decir cuáles son los estados futuros y posibles del sistema, y a asignar a cada uno de ellos una probabilidad, sin atreverse a indicar con absoluta certeza cuál será el estado del sistema que sucederá al actual.

La confrontación de la interpretación fuerte de la Segunda Analogía de la experiencia con los resultados que ofrece la Física cuántica introduce un indeterminismo en el paradigma científico, que es consecuencia de la ignorancia en la que deja la constatación de que la naturaleza no es estricta y absolutamente regular. Conforme a ello, la explicación por libertad de la sucesión de estados de un sistema se encontraría al mismo nivel valorativo que cualquier otro tipo de explicación que pudiese aportarse, luego tampoco habría motivo racional para decantarse por ella frente a cualquier otra. Sin embargo, si se confronta la interpretación débil de la Segunda Analogía de la experiencia con los resultados que la Física cuántica presente, se llega a la conclusión de que la naturaleza es regular (explicación desde el presente hacia atrás), pero no es determinista (explicación desde el presente hacia adelante), pues no dice que una cadena de estados sucesivos sea la que deba darse necesariamente, sino que se limita a asignar probabilidades a las diferentes secuencias posibles de estados, dejando por ello espacio “ontológico” para la realización de la libertad al posibilitar que, en los términos en los que Moya se refiere (2017, p. 33), pueda darse por parte del sujeto un “control plural” sobre el curso de la acción.

La interpretación aquí defendida de la causalidad natural hace más factible el modelo de naturaleza que Popper atribuye a la interpretación de Copenhague de la Mecánica cuántica, y que él mismo defiende (“modelo propensitivo”) (1985, p. 29). Esto es así porque, según entiende Popper la interpretación de Copenhague de la Mecánica cuántica, la naturaleza sería de suyo determinista para los seguidores de esta interpretación, ocurriendo que ese determinismo quedaría “distorsionado” por efecto de las necesarias medidas que deben hacerse en los sistemas, las cuales, por otra parte, resultan imprescindibles para conocer el estado en que ellos se encuentran cuando se tiene la intención de hacer predicciones sobre su evolución, pudiéndose sostener por tanto que en tales situaciones el determinismo de la naturaleza quedaría “oculto” a los ojos de sus investigadores. Suscribiendo este modelo de naturaleza, que niega que en ella se dé un indeterminismo de carácter esencial a ella misma, la tarea de los científicos sería entonces la de tratar de reconducir esta aparente irregularidad de la naturaleza a patrones de regularidad. Al respecto, debe tenerse en cuenta que esta regularidad ya empieza a introducirse en la naturaleza desde el momento en que se asignan probabilidades a los distintos cursos de evolución que pueda tener un sistema. Esto es precisamente lo que ocurre cuando el módulo de la función de ondas resultante de resolver la ecuación de Schrödinger, en el caso de su aplicación en situaciones físicas concretas, se interpreta como distribución de probabilidades de los valores que puede tomar la variable física considerada en cada una de esas situaciones. Pero es que, además, cuando se pasa de la predicción de lo que podría ocurrir a la explicación de lo que efectivamente ha ocurrido, el carácter indeterminado de la evolución de los sistemas desaparece, pues ya podrá haber sido encontrada cuál ha sido la causa concreta que ha hecho que se haya producido previamente ese tránsito, y no otro, de lo posible a lo real. En la terminología cuántica, esta peculiaridad recibe la denominación de “reducción del paquete de ondas”, consistiendo en la proyección de la función de onda asociada al sistema sobre uno de sus autovectores (el correspondiente a la magnitud que se está considerando), lo cual a su vez da lugar a la “indeterminación” de su magnitud complementaria, debido a que ésta no queda proyectada sobre ninguno de sus autovectores, motivo por el cual no puede tomar ningún valor concreto (Penrose, 1991, pp. 315-317).

Moya presenta un instructivo ejemplo en el que, sin tener que recurrir a los complejos resultados experimentales de la Física cuántica, queda puesto de manifiesto cómo la introducción del concepto de probabilidad en la explicación de los fenómenos naturales no elimina el concepto de causalidad

en el proceso de justificar su surgimiento. De acuerdo con esta intención, propone pensar el caso del lanzamiento de una piedra contra un vidrio. Como consecuencia del impacto puede ocurrir que el vidrio se rompa o que no lo haga (tal vez debido a la existencia de fenómenos cuánticos), pudiéndose asignar una probabilidad a cada uno de estos dos sucesos. Si el vidrio se rompe, queda claro entonces que ha sido el impacto de la piedra contra el mismo el causante de dicha rotura. De todo ello concluye que “(...) aunque había alguna probabilidad de que el vidrio no se rompiera, la rotura no fue, sin embargo, un fenómeno azaroso, un mero producto del azar, sino que tuvo una causa” (Moya, 2017, p. 144).

El ámbito del fenómeno queda constituido en la filosofía trascendental kantiana como el lugar de manifestación de las cosas en tanto que son cognoscibles teóricamente, y precisamente por serlo así. En este ámbito no es posible ningún otro tipo de causalidad que no sea la causalidad natural, pues considerar otro tipo de causalidad no sometida a las leyes naturales supondría la imposibilidad del conocimiento teórico objetivo, lo que estaría en contradicción lógica con la definición del ámbito del fenómeno como ámbito del conocimiento teórico objetivo (criterio de demarcación). Algunos de los encadenamientos de fenómenos, sucesos, que se producen en este ámbito son susceptibles de ser explicados recurriendo al ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) por medio de la causalidad por libertad. Pero si, como se hace, la distinción entre fenómeno y cosa en sí no se interpreta como una distinción entre entidades distintas, sino como diferentes modos de considerar unas mismas entidades, es preciso indagar de qué modo particular, si es que lo hubiera, podría darse en el ámbito fenoménico un encadenamiento entre fenómenos cuando en él interviniese la causalidad por libertad. Una manera de llevar a cabo esta indagación puede ser distinguiendo –conforme Allison lo hace a partir de la indicación kantiana de que “(...) aunque el suceso sigue a estas causas naturales, no se sigue de ellas” (*KrV*, A450/B478)– entre fenómenos que siguen (*follow, folgen*) a sus condiciones naturales antecedentes y aquéllos otros que surgen (*arise, erfolgen*) a partir de ellas (Allison, 1990, p. 26). Así, en el caso de los sucesos debidos a la causalidad por libertad, si se los considera desde el lado del fenómeno vendrían a continuación de sus fenómenos antecedentes, pero no se originarían a partir de ellos (cuya consideración es el objeto de estudio de la investigación científica), sino teniendo su origen en una causalidad por libertad, que a diferencia de las anteriores no podrá ser abordada desde el punto de vista científico. De esta manera, en el caso de los sucesos debidos a la causalidad

por libertad, no sólo no quedaría rota con ella la legalidad de la naturaleza, sino que en ella misma sería posible constatar los efectos de esa causalidad por libertad, por lo que:

(...) no causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir, aunque sólo fuera ficticiamente, que alguna de las causas naturales posea una facultad que sea sólo inteligible, en el sentido de que su determinación a la acción nunca se base en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento, pero de suerte que la *acción* de esa causa *en la esfera del fenómeno* sea conforme a todas las leyes de la causalidad empírica (*allen Gesetzen der empirischen Kausalität gemäß sei*) (*KrV*, A545/B573).

Este modelo explicativo aquí defendido acerca del modo como se manifiesta en el mundo la causalidad por libertad, no ha de suponer en ningún caso la defensa de que la libertad tenga una intervención en el mundo que “rompa”, ni tan siquiera que suspenda, la vigencia de las leyes naturales, como resultaría de aceptar un concepto “libertarianista” de la libertad transcendental. Este modelo simplemente pretende resaltar que, haciendo uso de los términos que Moya emplea (2017, p. 33), resulta preciso complementar el espacio que la resolución de la Tercera Antinomia de la *KrV* ha dejado abierto, permitiendo ejercer un “control de origen o fuente” sobre la acción, con la posibilidad de que también se dé un cierto margen (holgura) en la naturaleza, que admita llevar a efecto un “control plural” sobre ella.

Si se admite que la relación entre realismo transcendental e idealismo transcendental, en lo que respecta a la cuestión del conocimiento, es una disyunción exclusiva, la solución dada a la Primera y a la Segunda Antinomia por medio de la distinción entre fenómeno y cosa en sí constituye una prueba indirecta de la verdad del idealismo transcendental en cuanto teoría cognoscitiva, lo que contribuye a aumentar la verosimilitud del idealismo transcendental considerado en su globalidad; en el caso que nos concierne respecto de la afirmación de la realidad objetiva de la libertad. La solución presentada para la Tercera Antinomia no supone una prueba de la verdad del idealismo transcendental en su globalidad, sino que sólo contribuye a aumentar su verosimilitud, pues únicamente logra establecer la posibilidad de la libertad como realidad en el ámbito de la cosa en sí y no alcanza nunca a poder afirmar su realidad objetiva, ya que en esta Antinomia se habla exclusivamente del ámbito de la cosa o realidad en sí como una perspectiva o punto de vista (*ein Standpunkt*), que es posible tomar (posibilidad) sin que se pueda llegar en ningún caso a la demostración teórica del mismo (realidad). Pero podría ocurrir que si en algún otro orden distinto del teórico

se encontrase una prueba válida de la “realidad” de la libertad, la afirmación de esa libertad como propiedad del ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) sería una prueba indirecta de la verdad del idealismo transcendental en su globalidad. Esta verdad consistiría, básicamente, en la atribución de realidad al ámbito de la cosa en sí, y su caracterización como ámbito autónomo (leyes propias) respecto al del fenómeno. Esta tarea será llevada a cabo por Kant en la *KpV*, mediante la apelación a la existencia de un *Faktum der Vernunft* que configura a la moralidad como *ratio cognoscendi* de la libertad, es decir, de su realidad práctica, y a la libertad como *ratio essendi* de la moralidad.

Conclusión

La relación mutua de carácter conflictivo entre el concepto de causalidad natural y la idea de libertad, que constituye gran parte del pensamiento contemporáneo, ya fue abordada por Kant en la Tercera Antinomia de la *KrV*. La solución kantiana a esta contradicción, en la que la razón parece encontrarse sumida, consistió en la defensa de la posibilidad (lógica) de la libertad transcendental, concebida como la capacidad para dar lugar a una nueva serie de sucesos en el mundo, pero sin que ello hubiese de suponer la pérdida de vigencia de las leyes naturales, que se consideran como las únicas que pueden explicar el modo como se produce la sucesión temporal de estados del mundo. Kant da cuenta de la posibilidad de concurrencia de ambos modelos de causalidad en el mundo mediante su conocida distinción entre fenómenos y cosas en sí. Pero, con objeto de disipar la duda que podría plantearse en relación con el posible carácter *ad hoc* que esta distinción pudiese tener, y sin intención de entrar en el marco práctico de consideración de la posible realidad que pudiese asociarse a la idea de libertad, se ha pretendido en el presente artículo ofrecer una caracterización tanto de la causalidad natural como de la libertad, que posibilite su concurrencia y sea compatible con la imagen que del mundo natural ofrece la ciencia moderna.

La presunta incompatibilidad entre la categoría de causalidad y la libertad que resultaría de sostener posiciones de índole determinista, desaparece si se procede interpretando la causalidad natural como un principio de índole regulativa que ha de guiar el modo como la investigación natural debe ser llevada a efecto y no como un principio constitutivo de la naturaleza misma con independencia del modo como ella sea conocida. Esta interpretación del alcance de la categoría de causalidad natural no sólo se revela coherente con la imagen acerca de la naturaleza que proporciona la Física clásica, sino también al menos con gran parte de los resultados otorgados por la moderna Física cuántica.

No resulta por ello necesario el recurso a una interpretación de carácter “libertarianista” acerca del modo como la libertad pueda hacerse realidad en el mundo natural, sino que es posible concebir que el “necesario” encadenamiento causal en éste puede presentar un margen que posibilite la acción en él de una causalidad de carácter libre, tal como Kant mismo pudo haber reconocido mediante la distinción entre estados que “surgen” a partir de sus estados anteriores y aquéllos otros que meramente les “siguen”. Pero, pese a las posibilidades que esta hipótesis acerca del alcance y ámbito de validez del principio de causalidad natural abre en relación con la cuestión de la realidad de la libertad, las consideraciones que pueden hacerse en el ámbito especulativo de reflexión se revelan insuficientes, por lo que de cara a su dilucidación definitiva será preciso atender también a las de índole práctica que Kant realiza en obras como la *KpV*.

Referencias

- Allison, H. E. (1990). *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant* (D. Granja Castro, Trad.). Barcelona: Anthropos.
- Allison, H. E. (1996a). Causality and causal law in Kant: A critique of Michael Friedman. *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy* (pp. 80-91). Cambridge: Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (1996b). Transcendental idealism: a retrospective. *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy* (pp. 3-26). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dal Monte, D. (2019). The epistemological interpretation of transcendental idealism and its unavoidable slide into compatibilism. *Revista de Estudios Kantianos*, 4 (2), pp. 476-507. <https://doi.org/10.7203/REK.4.2.13939>
- Duque, F. (1989). Causalidad y teleología en Kant. J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (Eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica* (pp. 285-307). Madrid: Tecnos.

- Hume, D. (2004). *Investigación sobre el entendimiento humano* (V. Sanfélix y C. Ors Marqués, Trads.). Madrid: Istmo.
- Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Jammer, M. (1974). *The philosophy of quantum mechanics. The interpretations of quantum mechanics in historical perspective*. New York: John Wiley & Sons Inc.
- Kant, I. (1989). *Crítica de la razón pura (KrV)* (P. Ribas, Trad.). Madrid: Editorial Alfaguara.
- Kant, I. (2000). *Kant im Kontext 2000. Teilausgabe I. Werke, Briefwechsel und Nachlaß auf CD-ROM* (Citada como AA). Berlin: Karsten Worm InfoSoftWare.
- Laplace, P. S. (1985). *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* (P. Castrillo, Trad.). Madrid: Alianza.
- Moya, C. (2017). *El libre albedrío. Un estudio filosófico*. Madrid: Cátedra.
- Penrose, R. (1991). *La nueva mente del emperador* (J. J. García Sanz, Trad.). Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Popper, K. (1985). *Post Scriptum. Volumen III* (M. Sansigre, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Rivera de Rosales, J. (2011). *El punto de partida de la metafísica trascendental: un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Xorki.
- Rivera de Rosales, J. (2013). Die vierfache Wurzel des Dings an sich. S. Bacin; A. Ferrarin; C. La Rocca und M. Ruffing (Eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses* (pp. 743-753). Berlin: Walter de Gruyter.
- Spinoza, B. (2007). *Ética demostrada según el orden geométrico* (V. Peña, Trad.). Madrid: Alianza.

Vásquez, E. (1993). *Una breve historia de la enajenación. Para leer y entender a Hegel*. Mérida: Universidad de los Andes, pp. 25-46¹

Iván Darío Muñoz Manrique²

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

¹ Reseña realizada en el marco del seminario sobre Hegel (2020-II), celebrado en la Escuela de Filosofía de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, dirigido por el Prof. Dr. Hernán Martínez Ferro.

² Estudiante de la Escuela de Filosofía de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Miembro del grupo de apoyo del Centro Internacional de Estudios sobre el Nihilismo Contemporáneo (CeNic) y de los grupos de investigación EREIGNIS y Kairós. Correo electrónico: ivan.munoz01@uptc.edu.co

A partir del siglo XIX, gracias a su aparición en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el término ‘enajenación’ se popularizó y difundió rápidamente en el ámbito filosófico³. Antes de su uso por parte del filósofo alemán, sostiene Vásquez, esta categoría filosófica no había sido apreciada y valorada con tanta fuerza y significación. Después de Hegel, sin embargo, este concepto ha sido abordado desde diversas perspectivas, que lo han teñido de cierta ambigüedad. En este contexto, el término ‘enajenación’ ha sido empleado, ante todo, para explicar fenómenos de la teoría del conocimiento, de la sociedad y de la existencia humana. Es por estas razones que el filósofo venezolano Eduardo Vásquez esboza en el segundo capítulo de su libro *Para leer y entender a Hegel* una sucinta historia del concepto, evidenciando a su vez dos cuestiones que atraviesan la tradición filosófica: 1) la tensión entre el sujeto y el objeto y, 2) la relación entre lo universal y lo singular.

En un comienzo Vásquez recuerda que el término ‘enajenación’ (*Entfremdung*)⁴, más allá de su ambigüedad, puede ser entendido en la esfera jurídica como algo que siendo mío pasa a ser propiedad de otro, mientras en el plano ontológico recibe el significado de una exteriorización (*Entäusserung*), en el sentido de “(...) sacar de un ser algo propio de él” (Vásquez, 1993, p. 26). Vásquez se ocupa de esta última definición y la entreteje con algunas ideas de la *Fenomenología del espíritu*, así como con ulteriores críticas al pensamiento hegeliano.

Antes de adentrarnos en la interpretación que hace Vásquez del término en cuestión, cabe recordar cómo piensa Hegel la fenomenología en general. En la introducción a la *Fenomenología del espíritu* Hegel sostiene que la fenomenología es “(...) el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber (...)” (1966, p. 54); en otras palabras, es el recorrido de la conciencia a través del sistema de la verdad con el fin de alcanzar el conocimiento de lo que ella es en sí misma (p. 54). Este recorrido está compuesto por 2 momentos. De acuerdo con Vásquez, en el primero (la conciencia) “(...) el sujeto comienza teniendo frente a sí un objeto (...)”

³ Sin mencionar los diversos usos que se hace del término en la cotidianidad, en la psicología y en otros campos del saber.

⁴ Es importante señalar que algunas ediciones traducen *Entfremdung* como enajenación, alienación o extrañamiento. Aunque en algunos momentos Vásquez hace referencia a las tres traducciones tomándolas como sinónimos, en gran parte del texto recurre especialmente al término ‘enajenación’. Con la intención de evitar confusiones recurriré exclusivamente a la traducción de *Entfremdung* como enajenación y como extrañamiento.

(1993, p. 28) que le es desconocido y ajeno. Si bien es cierto que es allí donde se revela el carácter de oposición y separación entre las dos partes (sujeto y objeto), también lo es el hecho de que el sujeto en su deseo por alcanzar el verdadero saber se vuelca hacia el objeto “(...) y luego descubre que ese objeto es él mismo que se ha colocado frente a sí por una escisión que ocurre en él” (p. 28). En consecuencia, este movimiento es el segundo momento del recorrido (la autoconciencia) que disipa la separación y la oposición inicial, ya que el sujeto se ha exteriorizado en el objeto, disolviéndose en la unidad de la autoconciencia, y de esta manera mostrando su nulidad (*Nichtigkeit*) y la negación de su autonomía (p. 29).

En Hegel, entonces, (aunque esto no es sostenido expresamente por Vásquez), la separación, oposición y extrañamiento (*Entfremdung*) del sujeto respecto al objeto, es un primer momento de la enajenación; mientras que la posterior exteriorización del sujeto en el objeto (cosificación) es el segundo momento de la misma. De ahí que la enajenación sea enteramente *necesaria* porque en tanto fenómeno de la conciencia está siempre a la base de la relación sujeto-objeto, tanto en sus movimientos como en sus momentos (p. 34).

Para contextualizar la idea de enajenación en Hegel se describen en el segundo capítulo del libro los planteamientos de Feuerbach, Stirner, Schiller y Marx⁵. Feuerbach⁶ piensa la enajenación en el objeto (*Gegenstand*) religioso, es decir, en la idea de Dios. Una idea que depende exclusivamente del hombre, como si todo lo que se encontrara en Dios se encontrara también en el hombre (p. 27). El objeto religioso que piensa Feuerbach es diferenciado de cualquier otro objeto, ya que “Es como una niebla, un vapor que desaparece” (p. 27), una apariencia que al exteriorizarse, al estar en contacto con el sujeto, se desvanece. De este modo, la diferencia que señala Vásquez entre Hegel y Feuerbach se aclara a través de la relación de lo universal y lo singular. Hegel está convencido de que no se puede partir de lo singular (lo finito), ya que el sujeto ha perdido su esencia, se ha disuelto, ha llegado a ser unidad con el objeto gracias a la conciencia universal y a la permanencia de la misma en el

⁵ Otro de los aportes de este capítulo es la importancia que otorga Vásquez a Feuerbach y a Marx, ya que como él lo sostiene algunos de los intérpretes de Hegel, entre ellos Hyppolite, Kojève, Hartmann o Labarriere, pasan por alto sus propuestas, sin tan siquiera mencionarlos, obviando de esta manera que ellos toman muy en serio el fenómeno de la enajenación en sus planteamientos (Vásquez, 1993, p. 26).

⁶ Vásquez se basa para esto en el escrito de Feuerbach *La esencia del cristianismo*, publicado en 1841.

tiempo, no obstante la muerte de cada individuo. Pero Feuerbach considera que las grandes ideas (lo universal) como Dios, lo justo, la libertad, entre otras, son el espejo del hombre (Feuerbach no se refiere a un hombre particular, a un hombre aislado sino, por el contrario, directamente a la totalidad de los hombres, a la humanidad entera). Esto quiere decir que lo único realmente verdadero es el hombre, puesto que es él quien pone fuera de sí aquello que hay dentro de él mismo.

Stirner, por su parte, ve en Feuerbach la sustitución de un tipo de enajenación por otra; esto es, el reemplazo de un ser abstracto como Dios, por un ser genérico como el hombre. Por otro lado, en la problematización de lo universal y lo singular Stirner cuestiona, asimismo, el sacrificio al que es sometido el individuo con aquellas posturas que pretenden negar el papel del singular, anulando de esta manera la individualidad. Está afirmando, por tanto, a diferencia de Hegel y Feuerbach, que la enajenación no es necesaria en lo universal, pero sí en el individuo, es decir, en lo singular, y que la alternativa ante la enajenación estaría fundada en el mero pensar.

Schiller, por su parte, hace manifiesto “(...) el problema del desarrollo y el enriquecimiento del género a costa del encogimiento y empobrecimiento del individuo” (p. 33). Lo singular o lo finito, como ya lo evidenciaba Stirner en las propuestas de Feuerbach y Hegel, es reducido a la nada, a lo inessential, con el fin de satisfacer las demandas de lo universal, del género, de la humanidad. Para Schiller, entonces, este proceso de empobrecimiento del singular es necesario para fundar la cultura y para que la especie humana progrese (p. 33).

Ahora bien, una historia de la enajenación no puede pasar por alto la concepción de Karl Marx, dado que justamente el filósofo de Tréveris propicia un giro de gran importancia en relación con las concepciones anteriormente mencionadas. La enajenación surge como una fuerza ajena al trabajador que va en contravía del libre desarrollo de las potencialidades humanas, impidiendo que el sujeto pueda realizarse en su propia actividad. El producto del hombre se vuelve contra el trabajador y se torna en algo extraño, como si éste nunca lo hubiese elaborado, aunque lo cierto es que ha entregado toda su vida sin sentir a cambio en el objeto producido por su trabajo una expresión de su propia libertad.

Los alcances de la enajenación en Marx, que tienen su origen en el trabajo, en la producción, en la actividad laboral y en la mercancía, tal como lo describe

él mismo en “El trabajo enajenado”, llegan a superar la visión idealista de Hegel como de Feuerbach y Schiller, debido a que la exteriorización del sujeto se lleva a cabo en un objeto concreto como lo es el producto de su trabajo. Dado que la relación de exteriorización del sujeto se materializa en un objeto material, y el hombre refleja su ser en el objeto elaborado por sus propias manos, la objetivación constituye la enajenación del hombre, de su propia actividad y de su producto en el proceso del trabajo enajenado, que al contrario de lo expresado por Stirner no se podría emancipar simplemente a través del pensamiento (lo singular), sino con base en la transformación de las condiciones materiales (lo universal) en las que está en juego la libertad del individuo.

Al señalar estas interpretaciones, Vásquez llega a la siguiente conclusión: la idea de la enajenación tanto en Hegel como en Feuerbach, Schiller y Marx implica el sometimiento de lo singular por parte de lo universal y, simultáneamente, el despliegue del extrañamiento y la exteriorización del sujeto ante el objeto (p. 34).

Al final del segundo capítulo Vásquez describe dos perspectivas más. Por un lado, la concepción de Alain Touraine, en la que la enajenación es interpretada como la dominación de una clase social sobre otra a través de la incorporación de ideas, valores y voluntad ajenas, sin que la clase social dominada pueda llegar a percibir su propia enajenación. El autor aborda también la concepción de Philippe Roqueplo, quien considera la enajenación como el resultado de una *Tecnonaturaleza*, es decir, de una técnica que a través del saber se apodera de la naturaleza. En efecto, la técnica moderna prepara al hombre en un tipo de saber que le permitirá disponer de la naturaleza con el objetivo de satisfacer sus necesidades, convirtiéndolo en un ser determinado y dependiente de dichos conocimientos.

Vásquez describe entonces la historia de una categoría que ha cobrado un valor inmensamente significativo en la historia de la filosofía, más aún si damos una mirada a los planteamientos de Lukács, Marcuse, Fromm y Adam Schaff, entre otros. A modo de conclusión, la enajenación puede ser considerada como un fenómeno necesario en la exteriorización y el extrañamiento del sujeto, bien sea en el movimiento de la conciencia hacia al saber absoluto (Hegel), en la preeminencia del hombre como totalidad (Feuerbach), en el individuo (Stirner), en el empobrecimiento del singular a causa del desarrollo del universal (Schiller) o bien en el proceso del trabajo enajenado (Marx).

Referencias

- Hegel, F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces y R. Guerra, Trads.). México: FCE.
- Vásquez, E. (1993). Una breve historia de la enajenación. *Para Leer y entender a Hegel* (pp. 25-46). Mérida: Universidad de los Andes.

Filosofía y Movimiento¹

Esaú Ricardo Páez Guzmán²

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Jorge Alberto Valcárcel Guzmán³

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

¹ Este informe deriva de un proyecto de investigación de producción radial y audiovisual, que tiene como objetivo acercar la filosofía a la comunidad a través de productos de apropiación social de conocimiento, tales como pósteres y ponencias presentadas en eventos académicos internacionales.

² Doctor en Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, y Magister en Gobierno Municipal de la Universidad Externado de Colombia.

Correo electrónico: esau.paez@uptc.edu.co

³ Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Correo electrónico: jorge.valcarcel01@uptc.edu.co

Resumen

Este trabajo es el resultado de un proceso formativo realizado por estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UPTC. Tiene como finalidad acercar la filosofía a diferentes ámbitos sociales mediante propuestas como la construcción de un discurso filosófico accesible al público en general, y la creación de un proceso formativo en investigación que pueda concretarse en una práctica de comunicación abierta, más allá de los límites y modos de conversación propios de la filosofía universitaria. Es por esta razón que se busca divulgar la filosofía en los medios de comunicación, como una manera de incorporar y aprovechar al interior de las dinámicas tecnológicas actuales la imagen, el audio y el video para mostrar la potencialidad del discurso filosófico, sin olvidar la importancia de que éste sea comprensible y accesible para todos.

Palabras clave: apropiación de conocimiento, difusión filosófica, discurso filosófico.

Abstract

This project is the result of a research training process carried out by students of the Bachelor's Degree in Philosophy at the UPTC. It aims to bring philosophy closer to different social environments through proposals such as the construction of a philosophical discourse accessible to the general public, and the creation of a formative process in research that can be concretized in a practice of open communication, beyond the limits and modes of conversation typical of university philosophy. It is for this reason that we seek to disseminate philosophy in the media, as a way to incorporate and take advantage of the current technological dynamics of image, audio and video to show the potential of philosophical discourse, without forgetting the importance of making it understandable and accessible to all.

Keywords: appropriation of knowledge, philosophical diffusion, philosophical discourse.

El problema de enseñar filosofía

Parte de la tradición filosófica (introducida desde su formalización institucional) ha llevado a estudiar el discurso filosófico, sus autores y problemas, cronológicamente, es decir en sentido lineal (Foucault, 1999); en un orden establecido de problemáticas, perspectivas y filósofos, dando a entender que para comprender por ejemplo a Aristóteles es estrictamente necesaria la comprensión de Platón o, en igual caso, que para entender el pensamiento de Kant hay que conocer primero las obras de Descartes y Hume.

Una de las tareas del licenciado en filosofía es ser intermediario de la complejidad discursiva propia de ésta y recurrir a sus conceptos como herramientas útiles para dialogar y preguntar. Por esta razón se puede pensar que la formación tradicional imposibilita, en alguna medida, el acercamiento al discurso filosófico de personas que no están inmersas en el ámbito académico y que precisan de un medio para poder hacerlo (Deleuze y Guattari, 1978, p. 178). Se hace necesario, entonces, romper con esta linealidad para hacer accesibles y discutibles los conceptos y problemas filosóficos.

Los cambios en el modo de presentar el conocimiento (su producción y circulación a través de la historia), las nuevas condiciones de la economía mundial y las transformaciones técnicas y científicas que han generado la revolución tecnológica, exigen innovar en la práctica misma de enseñar y, puntualmente, promueven una transformación del discurso filosófico para alcanzar el objetivo de impactar en diversos contextos, más allá de la simple práctica característica de la rigurosidad del estudio universitario, con un enfoque que reflexione en torno a situaciones y experiencias cotidianas. Los rituales propios de la actividad académica universitaria (sus personajes, sus tiempos, sus ritmos), en los cuales los discursos academicistas atraviesan las prácticas y se vuelven acciones en las que se conjuga una manera atávica de la institución universitaria, afectan las formas y los procedimientos de la institución y los direccionamientos de otros discursos en los diferentes espacios educativos (Páez y Montero, 2014).

El lenguaje filosófico construye sus cimientos en conceptos y teorías, genera el encuentro con personas del común y con la vida misma (Lyotard, 1987). Con esta idea, el proyecto que se expone en este informe busca difundir el lenguaje filosófico de una forma que permita reivindicar la importancia de la filosofía en la academia, posibilitando acercar los conceptos y su aplicación

a la vida cotidiana de quienes no hacen parte de aquella por la creencia de que la filosofía es un discurso para letrados y eruditos. La filosofía puede descubrirse en la vida diaria, es una manera de encarar el mundo, de situarse ante un problema, abordarlo, entenderlo y otorgarle sentido.

Este proyecto busca plantear diferentes maneras de transmitir el discurso filosófico, pensando en las transformaciones globales que ponen en primer plano algunos problemas que ameritan su reflexión conceptual y práctica. Cuando el lenguaje filosófico se hace más complejo, su dificultad nos conduce a pensar en el ciudadano común a quien este lenguaje, por tradición y por efectos del ritual mismo de las prácticas universitarias, parece un discurso lejano y oscuro. ¿Cómo enfrentar la problemática de que generalmente la filosofía no aborda el discurso común para entrar en el espacio “de la teoría” y “de los conceptos”?

Alternativas para la difusión del discurso filosófico

En la actualidad los sistemas educativos⁴ son el eje central del proceso de formación académica. Tales sistemas están obligados a crear herramientas que permitan una aprehensión del conocimiento. Sin embargo, los sistemas educativos están detenidos en el tiempo, ya que fueron creados para responder a problemáticas ya no vigentes. Mark Prensky afirma que la escuela ha olvidado su deber, que consiste en dar luz en medio del contexto actual en el que los jóvenes son volátiles y buscan comprender rápidamente todo, acogiendo o desechando lo que llame su atención (2010, p. 18). Los sistemas educativos han direccionado la academia hacia los contenidos que se deben cursar, y éstos, a su vez, obedecen a intereses particulares del sistema económico vigente. Los avances tecnológicos, que se pensó que ayudarían a emancipar de este control, se han encargado más bien de perpetuar esta situación.

Con el desarrollo de nuevas tecnologías de la información y comunicación pareciera que para el proceso de aprendizaje ya no fuera necesario un docente; se evidencia un cambio: los estudiantes aprenden en las redes. Ken Robinson afirma la necesidad de que los sistemas educativos sean innovadores y se actualicen, pues son anacrónicos y ya no ofrecen respuestas a problemas actuales. Se ha pensado sólo en la necesidad de aumentar los estándares, pero sin perder esa asincronía (Robinson, 2015). Robinson sostendrá también

⁴ Modelos particulares para la enseñanza y el aprendizaje.

que todas las áreas del conocimiento poseen igual valor, en contra de que la jerarquización de las áreas educativas ha clasificado lo que debería ser aprendido con mayor rigor. Es por ello que las dinámicas educativas son transformadas para responder a necesidades económicas y organizacionales que dejan atrás a las humanidades y a las artes. Estamos inmersos en una economía de servicios; en un sistema de educación industrial en el que se debe tener cierto nivel de educación para obtener un puesto de trabajo, obligados a pensar en que la economía crezca. Robinson plantea entonces que la educación debe optar por comprender el mundo que le rodea y forjar un sentimiento de identidad cultural. En esta tónica, hay una disparidad entre las necesidades educativas, económicas, culturales e individuales, pues se ha dejado atrás el mundo de los otros, la convivencia, la historia, las artes, la filosofía, etc. Las dinámicas educativas que responden a necesidades económicas ejercen una profunda influencia negativa sobre las formas de pensar y actuar de los educandos, en la medida en que entorpecen un discernimiento crítico al enfocarse en la búsqueda de resultados tangibles, en su mayoría exentos de reflexión intrapersonal⁵. Es por esto que la idea de que la educación se enfoque exclusivamente en la transmisión de información atenta contra el sentido originario de ésta como promotora del desarrollo artístico, cultural e intelectual.

Lo descrito anteriormente nos conduce a pensar cómo atraer a personas que no son cercanas al ámbito de la filosofía hacia programas con contenido filosófico. A su vez, introducir a la filosofía en los medios masivos de comunicación revela otra problemática: la paradoja del uso del lenguaje al momento de conversar con nuestros oyentes (Pérez-Latre, 2000). Esta es la razón por la cual nuestro proyecto pretende encontrar un equilibrio entre la presentación de contenidos filosóficos y los medios visuales y radiales, sin perder, precisamente, el rigor del ámbito filosófico. Es importante preguntar cómo se logra un punto de convergencia entre la filosofía y un oyente no especializado en ella. Son la difusión, el lenguaje filosófico y el diálogo con *el otro*, por tanto, nuestras preocupaciones principales. ¿Existe entonces la posibilidad de desarrollar conceptos filosóficos a través de la radio y la transmisión de imágenes, para generar en la comunidad la capacidad de preguntarse por sí mismos y/o por la sociedad en la que habitan?

⁵ Preguntarnos por nosotros mismos: quiénes somos y qué hacemos en el lugar en que habitamos.

Son propósitos fundamentales, entonces, mantener un espacio de difusión de discursos filosóficos en la emisora universitaria de la UPTC dirigido al público en general; construir discursos filosóficos que puedan traducir la complejidad de los conceptos y la reflexión filosófica a un lenguaje fluido y comprensible para dicho público, mediante las técnicas de locución radial⁶; emitir un programa de radio que se ocupe de diversos conceptos filosóficos y pueda impactar en la comunidad, enfocando la atención de ésta en la filosofía en tanto disciplina preocupada por problemas cercanos a la condición de los seres humanos: la violencia, el amor, el arte, la música, la risa, el dolor, la muerte, los placeres, etc.; recopilar y publicar el material de los programas de radio como apoyo pedagógico para la enseñanza de la filosofía; crear un programa audiovisual que permita emitir el discurso filosófico a un público no académico:

Los medios masivos de comunicación surgieron en el interior de una experiencia económico política que despolitiza la esfera de lo público y lo popular para acosarla bajo el término “masa” y su connotación de multitud informe e ignorante, la historia nos puede pensar como parte de “la masa”, e incluso podemos serlo, pero lo que en este momento mundial lo que realmente interesa es un acoplo a los cambios tecnológicos y sociales que se ven diariamente (Sierra, 1988, p. 4).

Los programas de contenido filosófico –tanto visuales como radiales– son vistos en el medio académico como espacios de apoyo a la práctica del aprendizaje de la filosofía, porque ayudan a comprender cómo el discurso filosófico influye en la vida cotidiana. Como ejemplo pueden ser descritos los siguientes programas radiales y visuales:

1. La caverna de Platón: espacio que surge en el 2014 en radio enlace de Madrid, y en el que se ofrece orientación en torno a lecturas de Filosofía, siendo “un lugar de encuentro para todos los interesados por la filosofía, desde la enseñanza secundaria hasta la enseñanza superior”.
2. Filosofía en la Onda: un programa de radio sobre práctica filosófica, emitido por primera vez en mayo del 2013, en un programa piloto que duró media hora. Desde entonces ha estado en el aire durante tres temporadas, ampliándose a una hora y media de emisión semanal en directo. Este

⁶ Expresarse de forma clara, logrando que la narración sea lo más natural posible, haciendo énfasis en palabras o frases en los momentos correctos para generar una atracción en el oyente.

programa radial utiliza la filosofía como pretexto para hablar de diferentes temas de la academia.

3. Filosóficamente hablando: programa radial emitido desde comienzos de 2012 en Radio Oasis Salamanca (España), que cuenta con un espacio en el que se “lanzan reflexiones y preguntas a los oyentes” sobre temas relacionados con la filosofía.

Realización de los libretos

El objetivo de este proyecto responde a la siguiente pregunta: ¿es posible difundir el pensamiento filosófico utilizando los medios de comunicación? Y, siendo más específicos, ¿existe la posibilidad de acercar los conceptos filosóficos a un público amplio a través de herramientas como los programas radiales y audiovisuales?

El Grupo de Investigación “Filosofía, Educación y Pedagogía” viene trabajando de tiempo atrás la manera de ampliar las formas de dar a conocer el lenguaje de la filosofía; cuestión en la que se enmarca el proyecto expuesto en este informe. El intento de traducir los conceptos filosóficos a un lenguaje menos académico exige una labor sistemática de rastreo bibliográfico, elaboración de fichas y notas, discusión en grupo y puesta a prueba en la escritura de guiones para programas radiales y audiovisuales, buscando materializar esta idea como un proyecto enfocado en su sentido práctico, lo que supone una metodología que hace énfasis en los procesos a partir de situaciones concretas. En este caso, el punto de partida será el acumulado de experiencias que el equipo de estudiantes ha venido sumando en su proceso de formación investigativa en el grupo.

Los programas procuran realizar un acercamiento de la filosofía a la cotidianidad mediante problemáticas, autores y conceptos que en muchas ocasiones presentan alto grado de dificultad. Cada programa presenta en su estructura una serie de piezas musicales, sonidos o temas sonoros que en la emisión radial se denominan *cortinas*, y que sirven como ambientación para el cambio de voz o de tema en la grabación, permitiéndole al oyente adentrarse con mayor facilidad y agrado a la temática tratada. Se busca que las pistas utilizadas estén relacionadas con el tema correspondiente a cada programa, que generen la atmósfera que se quiere transmitir durante la grabación, y que permitan acercar al oyente a una idea o concepto filosófico. Cada libreto presenta una “melodía” particular.

En la siguiente tabla se pueden observar algunos de los libretos del programa *Psicofonías del más acá*:

Tabla 1. Ejemplos de libretos del proyecto Filosofía y Movimiento

Título	Desarrollo	Ambientación
<p>El Gliglico (2016)</p>	<p>Amalaba, noema, clémiso, hidromurias, ambonios, incopelusas, relamar. Palabras psicofónicas que sólo pueden ser de Julio Cortázar, recordándonos que los actos de amor se codifican en voces de los amantes. Voces traídas por nuestros nuevos integrantes Tatiana Reyes y Daniel Virviescas, quienes en este primer programa del año se unen a psicofonías del más acá con Cortázar y su lenguaje glíglico para los amantes traficantes de palabras con sabor a noemas y clémisos. Hoy, querido sordente, hablaremos del glíglico. Bienvenidos.</p> <p>Y como el tema que nos convoca es Julio Cortázar y el lenguaje glíglico para los amantes. Ahora los invitaremos a imaginar: una muchacha que baila con el viento. Su vestido va y viene como una ola. En sus labios una gota de luz tiembla, y los pliegues del viento dejan contemplar sus largas piernas, suaves y blancas, talladas con precisión. Sus ojos se quiebran y brillan. Ella hace un gesto pícaro y usted se queda perplejo, ni siquiera una sola palabra rueda por su lengua. Nada. Silencio.</p> <p>Quizás, la imagen de la muchacha en su cabeza despierte las argulias corpándose hacia el paso de su trusfénide, y extasiado de bruscas córtides, haga temblar sus profundos melundios. Pero no lo puede decir. Ni una sola de estas palabras le recobra el aliento. La muchacha que baila con el viento y usted han quedado incomunicados porque no conocen el glíglico.</p> <p>Dejando a la muchacha que baila con el viento, ahora es necesario entender de mejor manera cuál es el origen del glíglico. Para ello, es preciso recordar que en 1962 fue publicada una compilación de hojas bastante sospechosas, bautizadas con el nombre de "Rayuela". El desequilibrado escritor argentino, conocido no tan comúnmente como Julio Cortázar, fue acusado de cometer uno de los crímenes más insólitos contra la literatura. Pues el escandaloso libro se había autodenominado antinovela y atentaba el orden y el buen escribir.</p>	<p><i>Summertime</i>- Charlie Parker</p>
<p>El realismo Social en la revolución de Octubre (2017)</p>	<p><i>"Si tu esposa te ha traicionado,</i> Alégrate de que te haya traicionado a ti y no a la patria "</p> <p>Esta frase pertenece a un clásico, al maestro ruso de cuento Antón Chejov, quien logró plasmar profundamente la naturaleza humana en sus obras literarias provocando risas a través de las lágrimas, siendo que el pueblo ruso por muchos años soportó las injurias de un imperio, que aunque esplendoroso, condujo a la mayoría de su gente hasta el límite de la pobreza.</p>	<p><i>Marche Slave</i>- Tchaikovsky</p>

	<p>Hoy en Psicofonías del más acá, se abordará (en conmemoración los cien años de la revolución rusa) la influencia de la literatura en la Revolución de Octubre; los hechos que marcaron los eventos revolucionarios en Rusia en el año de 1917. Tendremos un acercamiento a cómo el sometimiento del gobierno monárquico terminó por condenar su propio derrocamiento a causa de las inhumanas condiciones que se presentaron en el pueblo ruso; sometimientos que evocarían autores como Gógol, Gorki, Tolstói y Dostoievski.</p> <p>A mitad del siglo XIX el pueblo ruso había vivido más de tres siglos sometido a un régimen monárquico, con condiciones de desigualdad mayores que en el resto de Europa. Pero, a pesar de ello, se lleva a cabo una revolución que marcaría un nuevo panorama para el mundo entero. Nos preguntamos entonces ¿qué circunstancias sobrevinieron para que el pueblo ruso, tras épocas de hambre e inequidad, por fin se revelara?</p>	
<p><i>Los otros planetas de Saint-Exupéry (2019)</i></p>	<p>Antoine de Saint-Exupéry fue un aviador que jamás olvidó el niño que habitó en él. Escribió una obra que, aunque está dirigida a los más chicos, está llena de pasajes y reflexiones que conmueven incluso al más 'adulto'. Este pequeño libro está dedicado, con algunas salvedades, a un adulto que sufre. Saint-Exupéry lo aclara. En la primera parte de su obra nos narra el recorrido que tuvo que realizar el Principito desde el Asteroide B612 hasta nuestro planeta. Sin embargo, parece que no nos cuenta el paso de este pequeño hombrecillo por otros tres curiosos planetas. Hoy en Psicofonías del Más Acá le contaremos este parte del trayecto hasta ahora desconocida. Bienvenidos.</p> <p>El octavo planeta tenía una gran dimensión. Era veinte veces más grande que su pequeño Asteroide. El Principito calculó que en él tardaría aproximadamente tres cuartos de hora en ocurrir una puesta de sol, sin embargo, tuvo la fortuna de llegar en el momento propicio. Al detenerse observó un fornido hombre, muy elegante, con un traje azul y una corbata carmesí reluciente. Un poco más adelante corrían dos hombrecillos a los que apenas alcanzó a ver.</p> <p>- ¿Por qué corren? - Preguntó.</p> <p>El hombre que divisaba el horizonte no le prestó atención.</p> <p>- ¿Por qué corren? - Repitió el Principito que jamás renunciaba a una pregunta después de haberla formulado.</p> <p>- Porque se los ordené - Respondió el hombre al percatar la presencia del forastero.</p> <p>- ¿Y por qué se lo ordenaste?</p> <p>-Porque soy el general. Además, al otro lado del planeta está el enemigo y hay que aprovechar la poca luz del ocaso para someterlo.</p>	<p>Música Instrumental Francesa</p>

	<p>- ¡Oh! - Exclamo el Principito, pensando que era un planeta más interesante de los que había visitado - ¿Y qué hicieron para ser el enemigo? - Preguntó finalmente.</p> <p>- Hasta ahora no han hecho nada, es por la Seguridad Nacional- Respondió el General.</p> <p>- ¿Seguridad Nacional? - Repitió el Principito que jamás había escuchado esas palabras.</p> <p>- Sí -respondió el gran hombre con una expresión de magnificencia- verás, hacemos todo lo posible por mantener la paz en el planeta, y cuando digo todo me refiero también a la guerra, si es necesario. No podemos esperar a que aquellos hombres del otro extremo emprendan acciones bélicas contra nosotros, por ello, tenemos políticas de seguridad nacional, que significa mantener nuestro extremo seguro a toda costa.</p> <p>- ¿Y si ellos no quieren hacerte nada? - replicó el Principito - ¿Y si solo quieren un poco de paz?</p> <p>- Solo confió en mí, así que cada atardecer ataco para tenerlos al margen. Lo que hago es la paz pues...</p> <p>Cuando el General hablaba el Principito divisó a los hombrecillos volviendo y sintió que no era sensato permanecer allí y partió al siguiente planeta. A medida que se alejaba meditaba en lo desmedidamente extrañas que eran las personas adultas.</p>	
--	--	--

Pensar la enseñanza de la filosofía a través de programas que se ocupen de cuestiones cotidianas, haciendo uso de los medios de comunicación masiva y buscando incitar el pensar crítico, es el propósito de proyectos como “Filosofía y Movimiento”: lograr una relación entre el oyente y la reflexión filosófica. Dicha experiencia filosófica se preocupa por acercar puntos de vista distintos al campo de la educación y la enseñanza de la filosofía: construir una forma distinta de filosofar. Esto conlleva investigar el nivel de influencia de los programas de contenido filosófico emitidos a través de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, con el fin de incitar una experiencia filosófica individual y colectiva al brindar contenidos concebidos como un campo abierto de posibilidades y de respuesta a preguntas o situaciones del diario vivir, tales como: ¿por qué somos como somos? ¿Por qué hablamos como hablamos? etc. De esta manera se pretende dar a la filosofía el lugar que le pertenece, y ese lugar es estrictamente hablando, la cotidianidad.

Resultados de la investigación

El objetivo del proyecto ha sido acercar la filosofía a la comunidad en general y lograr un primer acercamiento a ella mediante el desarrollo de temas,

conceptos y problemas filosóficos que puedan ser comprendidos mediante una experiencia colectiva. Para ello consideramos que los programas radiales –y ahora audiovisuales– son más que una herramienta tecnológica: pueden ser un espacio de encuentros filosóficos, de reflexión, en el que se amplíen las posibilidades de acercar la filosofía a la comunidad. Actualmente existen en el mundo varias propuestas similares que permiten acercarse a la filosofía, tales como series, programas radiales y audiovisuales como: *Filosofía de Contrabando* de la Universidad de La Salle en Colombia, *CuriosaMente* del Estudio Haini SC en México o *Filosofía en 8bits* de Wisecrack en Estados Unidos. Sin embargo, el proyecto “Filosofía y Movimiento” indaga acerca de cómo la imagen puede generar una relación entre la filosofía y la comunidad, intentando transformar un fenómeno como la visualización de un video en un impulso para mostrar un programa con contenido reflexivo, en el que se introduzcan conceptos filosóficos que motiven al receptor a ser más crítico con su entorno. En el prefacio de *La sociedad del espectáculo* Guy Debord cita a Feuerbach, quien afirma: “Y sin duda nuestro tiempo (...) prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser” (1994, p. 7). Para Debord la imagen es ahora el modo predilecto de representar las condiciones, ideales y valores de la cultura contemporánea. La imagen se ha adentrado tan fuertemente en la existencia de cada uno de nosotros, que ya es casi imposible apartarse de su influencia: las acciones de los individuos del siglo XXI están supeditadas en todo momento a las imágenes digitales; su uso masivo ha banalizado casi por completo todos los campos del actuar humano. Sin embargo, lo que se pretende ahora con la creación de programas visuales que aborden ideas filosóficas y que sean proyectados en los medios masivos de comunicación, no se hace con el objetivo de banalizar el discurso filosófico, sino como una manera de adaptarnos a las nuevas condiciones del siglo XXI.

Con la experiencia construida a lo largo de estos años, hemos aprendido que la difusión del lenguaje filosófico es baja debido a la complejidad discursiva de éste. Es por esto que es necesario aprovechar las posibilidades que nos brindan las Tecnologías de la Información y de la Comunicación a la hora de acercarnos a la comunidad y aprovechar estas tecnologías para difundir la reflexión filosófica. Para esto es importante acudir a diversos medios de comunicación mediante los cuales se interactúe con distintas comunidades académicas y sociales (tal como se muestra a continuación). Este proyecto plantea, por tanto, acercar la filosofía a todo tipo de público y ofrecer la posibilidad de que cualquier persona, sin pertenecer a la academia, acceda al lenguaje filosófico.

Tabla 2. Productos desarrollados

Productos	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	Total
Radiales	18	5	20	28	23	17	21	132
Visuales	-	-	-	-	-	1	9	10
Conversatorios	-	-	-	-	-	1	2	3

Conclusiones

Nuestro proyecto busca difundir la filosofía a todo tipo de público, sin pretender que los oyentes se vinculen formalmente con alguna institución educativa en particular. De esto surge la idea de apropiarse de diversos medios de comunicación y de la organización de conversatorios en los cuales se pueda hablar de filosofía sin recurrir al discurso especializado ni a las prácticas académicas más comunes (sesiones magistrales y lectura de artículos). Teniendo en cuenta esta experiencia se llega a las siguientes conclusiones:

1. Es necesario aprovechar las amplias posibilidades que ofrece la difusión del conocimiento a través de las Tecnologías de la Información y de la Comunicación, dado que esto favorece la divulgación del proyecto en la medida en que éste se hace accesible a un auditorio mucho más amplio.
2. Difundir contenidos en medios masivos de comunicación ha incrementado la visibilidad del proyecto y ha generado una respuesta positiva de parte de la comunidad que ha escuchado o visualizado los programas.
3. Traducir la complejidad del discurso filosófico es la labor más compleja del proyecto. Es por esta razón que se deben evitar las malinterpretaciones entre lo que sostiene un autor determinado y aquello que se afirma acerca de éste en los programas.
4. Utilizar obras y figuras literarias nos ha permitido explicar las abstracciones propias de la filosofía con una mayor facilidad (ver tabla 1.), puesto que el

uso de expresiones coloquiales y la recreación de situaciones y diálogos (propios de la literatura) facilitan comprender con mayor claridad muchos de los conceptos propios de la filosofía.

A futuro es importante hacer un seguimiento técnico del número de espectadores por programa, ya que esto nos daría un estimativo del alcance que está teniendo el proyecto. Calcular el número de oyentes permitiría hacer un seguimiento de si los cambios estructurales y discursivos de los libretos (además de lograr un aumento en la audiencia) han sido realmente significativos para motivar la reflexión filosófica.

Referencias

- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (1999). *El orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets.
- López, L., y Virviescas, D. (2017). Filosofía y Movimiento. Un acercamiento de la filosofía a la comunidad (Memorias de Evento). *I Encuentro Internacional de Investigación Universitaria (ENIIU)*, pp. 213-214. http://rdigitales.uptc.edu.co/memorias/index.php/eniiu/ped_practicas/paper/viewFile/2513/2572
- Lyotard, J. (1987). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Prensky, M. (2010). *Nativos e inmigrantes digitales*. Madrid: SEK.
- Pérez-Latre, F. (2000). *Planificación y gestión de medios publicitarios*. Barcelona: Ariel.
- Páez, E., y Montero, M. (2014). *Educación y Pedagogía. Pasajes, encuentros y conversaciones*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Robinson, K. (2015). *Escuelas creativas. La revolución que está transformando la educación* (L. Arónica, Ed.). Barcelona: Penguin Random House.
- Rojas, S. (2004). Los ruidos del sonido. Notas para una filosofía de la música. *Revista Musical Chilena*, 58 (201). pp. 7-33. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902004020100001>

Sierra, F. (1988). Filosofía de la comunicación: Entorno a los medios (Memorias de Evento). *Signo y Pensamiento V Congreso Internacional de filosofía latinoamericana. Filosofía de la educación en América Latina*, pp. 137-144. <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/viewFile/3505/2807>

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 indagán 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, acogándose 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 mayo de 2021 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S., con un tiraje de 100 ejemplares.

Tunja, Boyacá, Colombia.