

Cuestiones de filosofía

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

Vol. 11 No. 36-2025
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, teorizaciones y reflexiones de carácter conceptual que indagán 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.



Publicación continua

Escuela de Filosofía
Facultad de Ciencias de la Educación
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Vol. 11. N° 36, enero-junio de 2025.

Publicación financiada por:

Vicerrectoría de Investigación y Extensión
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Editor

David Hernando Balbuena
Jhon Lavacude Poblador
Juan Carlos Chaparro Jiménez
Juan Daniel Reyes Guaman
Julián Ramiro Numpaque García
María Juliana Pérez Solano
Yefer Alberto Hurtado Suárez
Asistentes Editoriales

Yeimy Lisseth Cárdenas Herreño
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:

Índices: Index Copernicus, Redalyc, Scopus, Web of Science (WoS), **Agregadores:** CLASE, Dialnet, EBSCO, Journal TOCs, Latindex 2.0, REDIB, Ulrichs, **Directorios:** DOAJ, ERIH PLUS, EuroPub, JournalsPedia, LATINDEX, The Philosopher's Index, Vlex, **Registro DOI y Autoarchivo:** Sherpa/Romeo

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

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

Aspecto físico: tamaño 17 x 24 papel propalibros 70 gramos a (1) tinta, (1) separador papel propalcote de 150 gramos policromía, 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
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Directivos UPTC

Rector

Dr. Enrique Vera López

Vicerrectora Académica

Dra. Ruth Maribel Forero Castro

Vicerrector de Investigación y Extensión

Dr. Carlos Mauricio Moreno Téllez

Vicerrectoría Administrativa y Financiera

Dr. Luis Ángel Lara González

Directora de Investigaciones

Dra. Yolanda Torres Pérez

Editora en Jefe

Dra. Bertha Ramos Holguín

Decano Facultad Ciencias de la Educación

Dr. Óscar Pulido Cortés

Directora CIEFED

Dra. Claudia Liliana Sánchez Sáenz

Director Escuela de Filosofía

Mg. Martín Emilio Camargo Palencia

Editores Asociados

Prof. Dr. Adriano Fabris

Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Andreas Urs Sommer

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Raúl Fornet Betancourt

Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, España

Prof. Dr. Roberto Esposito

Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia

Prof. Dr. Steven Crowell

Rice University, USA

Comité Científico

Prof. Dr. Alberto Constante

Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Claudio Viale

Universidad Católica de Córdoba / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

Prof. Dr. Costantino Esposito

Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Italia

Prof. Dr. Damir Barbarić
University of Zagreb, Croacia

Prof. Dr. Dean Komel
University of Ljubljana, Eslovenia

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

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. Dra. Remedios Ávila
Universidad de Granada, España

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

Prof. Dra. Teresa Oñate y Zubía
Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED, España

Prof. Dr. Tsunafumi Takeuchi
Ryukoku University, Japón

Prof. Dr. Werner Stegmaier
Greifswald Universität, Alemania

Prof. Dr. Žarko Paić
University of Zagreb, Croacia

Comité Editorial

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

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

Prof. Dr. Edgardo Castro
Universidad de San Martín / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

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

Prof. Dr. Francisco Manuel López García
Universidad de Guanajuato, México

Prof. Dr. François Gabriel Antoine Gagin
Universidad del Valle, Colombia

Prof. Dr. Gilvan Fogel
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales +
Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED, España

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. 11 N° 36

Prof. Dra. Juliana Acosta
Southern Illinois University, EE.UU.

Prof. Dra. Luz Gloria Cárdenas
Universidad de Antioquia, Colombia

Prof. Dr. Francisco Pérez Fernández
Universidad Complutense de Madrid, España

Prof. Dr. Léo Spagnolo
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Prof. Dr. Pedro José Grande Sánchez
Universidad Complutense de Madrid, España

Prof. Mg. Nicolás Duque Naranjo
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia

Prof. Dr. Daniel Salésio
Instituto Federal do Paraná, Brasil

Prof. Dr. Marcelo Vicentin
Universidad Estatal de Campinas, Brasil

Prof. Mg. Juan David Almeyda Sarmiento
Universidad Industrial de Santander, Colombia

Prof. Dr. Juan Manuel Saharrea
Universidad Nacional de Córdoba / CONICET, Argentina

Prof. Mg. María Camila Sanabria
Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Colombia

Prof. Mg. Eduardo Geovo Almaza
Universidad Libre de Colombia

Prof. Dra. María García Pérez
Universitat Oberta de Catalunya

Prof. Dr. Yezid Carrillo de la Rosa
Universidad de Cartagena, Colombia

Prof. Dra. Liliana Beatriz Irizar
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

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

Prof. Dr. Paolo Scolari
Università Católica di Milano, Italia

Prof. Dr. Jairo Alberto Merlo Pinzón
Corporación Universitaria del Meta, Colombia

Prof. Dra. Lorena Zuchel
Universidad Técnica Federico Santa María, Chile

Prof. Dr. Santiago Lo Vuolo
Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Prof. Dr. Gonzalo Montenegro
Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Prof. Dr. Gustavo Leyva Martínez
Universidad Autónoma Metropolitana, México

Prof. Dra. Lorena Acosta Iglesias
Universidad Complutense de Madrid, España

Prof. Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Fernando Soares Fragozo
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. Dr. David Cardozo Santiago
Universidad Complutense de Madrid, España

Prof. Dra. Myriam Alba Zapata Jiménez
Universidad de La Salle, Colombia

Prof. Dra. Eliannys Zamora Arévalo
Universidad de Oriente, Venezuela

Prof. Dr. Marcos Travaglia
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET, Argentina

Prof. Dr. Braulio Claudio Rojas Castro
Universidad de Playa Ancha, Chile

Prof. Dr. Francisco Manuel López García
Universidad de Guanajuato, México

Prof. Dr. Esteban Lythgoe
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET, Argentina

Prof. Dr. Riccardo Roni
Università degli Studi della Basilicata, Italia

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

Prof. Dra. María de las Nieves Gómez Álvarez
Universidad Villanueva de Madrid, España

Prof. Dr. Miguel Grijalba Uche
Universidad de Valladolid, España

Prof. Dra. Monserrat Crespín Perales
Universitat de Barcelona

Prof. Dr. Gabriel Terol Rojo
Universitat de València, España

CONTENIDO

Editorial	p. 11
<i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i>	
Editor	
El problema de la actividad del placer para el método en Aristóteles	p. 17
<i>Prof. cand. Dr. Felipe Díaz-Sterling</i>	
The Phenomenology of Embodied Heuristics in Contemporary Art: Exploring Novel Modes of Cognition and Thought	p. 39
<i>Prof. Dra. Olga Dolska</i>	
<i>Prof. cand. Dra. Tetiana Dyshkant</i>	
Acotaciones sobre algunos balances del influjo del utilitarismo en la Nueva Granada	p. 55
<i>Prof. Mg. Vladimir Urueta León</i>	
Foucault: Parrhesía, sujeto y verdad	p. 79
<i>Prof. Dra. Dulce María Cabrera Hernández</i>	
Los conceptos arendtianos de acción y libertad: objeción de conciencia y derecho	p. 97
<i>Prof. cand. Dr. Francisco Antonio Pino Pino</i>	
Nietzsche, Evolution und Eugenik: Eine Betrachtung unter Berücksichtigung einer Debatte in China	p. 119
<i>Prof. Dr. Han Wangwei (韩王伟)</i>	
Dilemas y discrecionalidad judicial: una crítica a la respuesta correcta dworkiniana desde la perspectiva hartiana	p. 141
<i>Prof. Dr. Manuel Serrano</i>	
The Dussel's concept of the Other: Marx's Ideas Interpretation	p. 161
<i>Prof. Dr. Aleksei Basmanov</i>	
Pluralidad, Transacción, Responsabilidad: ser afectados y estar en manos de otros	p. 179
<i>Prof. Dra. Mónica Gómez Salazar</i>	

CONTENIDO

Traducciones

Peter Trawny (2024). La paranoia de la Filosofía p. 201
Harold Camilo Flórez Chogo

Reseñas

Cárcamo, R. (2024). *Filosofía en diálogo I*. Buenos Aires: Prometeo Libros p. 219
Maicol Santiago Bejarano López

Cárcamo, R. (2024). *Filosofía en diálogo II*. Buenos Aires: Prometeo Libros p. 229
Crhistian Camilo Chacón Suárez

CONTENT

Editorial	p. 11
<i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	
The Problem with the Activity of Pleasure for the Sake of Methodology in Aristotle	p. 17
<i>Prof. cand. Dr. Felipe Díaz-Sterling</i>	
The Phenomenology of Embodied Heuristics in Contemporary Art: Exploring Novel Modes of Cognition and Thought	p. 39
<i>Prof. Dra. Olga Dolska</i> <i>Prof. cand. Dra. Tetiana Dyshkant</i>	
Notes on some Balances regarding the Influence of Utilitarianism in New Granada	p. 55
<i>Prof. Mg. Vladimir Urueta León</i>	
Foucault: Parrhesia, Subject and Truth	p. 79
<i>Prof. Dra. Dulce María Cabrera Hernández</i>	
The Arendtian Concepts of Action and Freedom: Conscientious Ojection and Law	p. 97
<i>Prof. cand. Dr. Francisco Antonio Pino Pino</i>	
Nietzsche, Evolution and Eugenics: A Consideration of a Debate in China	p. 119
<i>Prof. Dr. Han Wangwei (韩王伟)</i>	
Dilemmas and Judicial Discretion: A Critique of Dworkin's Right Answer Thesis from a Hartian Perspective	p. 141
<i>Prof. Dr. Manuel Serrano</i>	
The Dussel's concept of the Other: Marx's Ideas Interpretation	p. 161
<i>Prof. Dr. Aleksei Basmanov</i>	
Plurality, Transaction, Responsibility: Being affected and in the Hands of Other	p. 179
<i>Prof. Dra. Mónica Gómez Salazar</i>	

CONTENT

Translations

Peter Trawny (2024). The Paranoia of Philosophy p. 201
Harold Camilo Flórez Chogo

Reviews

Cárcamo, R. (2024). *Filosofía en diálogo I*. Buenos Aires: Prometeo Libros p. 219
Maicol Santiago Bejarano López

Cárcamo, R. (2024). *Filosofía en diálogo II*. Buenos Aires: Prometeo Libros p. 229
Crhistian Camilo Chacón Suárez

Como ya es habitual en los últimos 4 años, este nuevo número de Cuestiones de Filosofía se compone de artículos escritos por filósofos de varios países y en diversos idiomas, específicamente en alemán, inglés y español. A lo largo de este periodo hemos publicado un total de 109 contribuciones (88 artículos, 7 traducciones y 14 reseñas) procedentes de 22 países (Alemania, Argentina, Austria, Brasil, Camerún, Colombia, Chile, China, Costa Rica, Croacia, Eslovenia, Francia, El Salvador, España, Estados Unidos, Italia, Japón, México, Perú, Rusia, Suiza y Ucrania), escritos en alemán, español, francés, inglés, italiano y portugués. Este proceso ha venido posicionando rápidamente la revista a nivel internacional, tal como las recientes indexaciones y el aumento exponencial de la recepción de propuestas lo señalan. A nivel nacional es de mencionar que Cuestiones de Filosofía hace parte de las 7 revistas filosóficas colombianas clasificadas en SCOPUS, y se proyecta rápidamente a mayores logros en la clasificación por cuartiles de este index internacional.

El presente volumen inicia con el artículo “El problema de la actividad del placer para el método en Aristóteles”, del cand. Dr. Felipe Díaz-Sterling (Universidad de los Andes, Colombia). Este trabajo señala el cambio que se presenta en la *Ética a Nicómaco* en torno al concepto de placer entre los libros VII y X. Se plantea que dicho cambio tiene que ver directamente con el uso particular del método endóxico por parte del Estagirita, puesto que, desde la perspectiva del autor, estos dos libros tratan en particular en torno a la utilidad del concepto de *enérgeia* en el contexto de la teoría metafísica y política del filósofo griego. Con este propósito, Díaz-Sterling desarrolla su escrito en dos partes: 1) La prueba del método, y 2) La polémica en torno a la continuidad entre los libros VII y X de la *Ética a Nicómaco*.

A continuación el lector encontrará la contribución de la Prof. Dra. Olga Dolska y de la cand. Dra. Tetiana Dyshkant (National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute”, Ucrania), titulada “The phenomenology of embodied heuristics in contemporary art: exploring novel modes of Cognition and thought”. Partiendo del método fenomenológico, aunado a elementos del método naturalista, las autoras reflexionan en torno al conocimiento de lo “invisible”,

que conectan con la disquisición acerca del cuerpo y la corporalidad, para dar finalmente el paso hacia la reflexión alrededor del arte contemporáneo y su tarea de crear nuevos contextos semánticos-culturales. De esta manera, el arte puede ir más allá de las fronteras del conocimiento racional, basado en la “racionalidad” encarnada.

El artículo “Acotaciones sobre algunos balances del influjo del utilitarismo en la Nueva Granada”, escrito por el Prof. Mg. Vladimir Urueta León (Universidad de Cartagena, Colombia), inicia con la pregunta acerca del significado del utilitarismo, para luego postular los posibles aportes de esta corriente filosófico-moral al mundo contemporáneo. Esto se hace posible para el autor, tanto por su rigurosa lectura de las contribuciones de la filosofía de John Stuart Mill y Jeremy Bentham, como por su distanciamiento de las interpretaciones de Armando Rojas y de Jaime Jaramillo Uribe acerca del papel de esta filosofía en el siglo XIX en Colombia. Ante la concepción un tanto negativa del futuro del utilitarismo, el Prof. Urueta León depara a éste tiempos promisorios por venir.

La profesora Dra. Dulce María Cabrera Hernández (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), dedica su escrito “Foucault: Parrhesía, sujeto y verdad” al concepto de *parrhesía* en las reflexiones del pensador francés entre 1981 y 1984. Su pregunta fundamental está encaminada a aclarar la distancia entre *parrhesía*, confesión y verdad durante el periodo de tiempo ya señalado. En el desarrollo de su trabajo, la Prof. Cabrera diferencia claramente las técnicas de gobierno fundadas en la confesión y la *parrhesía*, mostrando el vínculo de la primera con una verdad externa e inmutable y de la segunda con el cuidado y la construcción de sí. Aboga, como es coherente con el pensamiento foucaultiano, por el poder que libera de la verdad proveniente de la imposición externa.

Con “Los conceptos arendtianos de acción y libertad: objeción de conciencia y derecho”, el Prof. cand. Dr. Francisco Antonio Pino (Universidad Alberto Hurtado, Chile) lleva a cabo una reflexión acerca de la posible aplicación de los postulados filosóficos de Hannah Arendt al ámbito de la normatividad legal en torno a la objeción de conciencia. Basado en los conceptos de acción y libertad, propuestos por la filósofa alemana, el Prof. Pino aborda la objeción de conciencia institucional en el ámbito médico, y su vínculo con

la libertad individual y política. Para el desarrollo de este escrito, el autor toma como ejemplo concreto la legislación chilena en torno al derecho de las mujeres al aborto.

„Nietzsche, Evolution und Eugenik: Eine Betrachtung unter Berücksichtigung einer Debatte in China“, es la contribución del Prof. Dr. Han Wangwei (Academia de Ciencias Sociales de Shanghái, China). En este artículo, el Prof. Dr. Han da el primer paso describiendo tanto el debate presentado en su país natal en relación con la eugenesia, como el vínculo atribuido a la filosofía de Nietzsche con este concepto. Su minuciosa revisión de la relación del pensamiento del filósofo de Röcken con la Eugenesia y el evolucionismo le permitirá afirmar, con toda razón, que no debe considerarse al autor alemán como un burdo defensor de la mejora racial, sino como un apologista de la afirmación de la vida y del superhombre, sin caer en determinismos biologicistas.

En su artículo “Dilemas y discrecionalidad judicial: una crítica a la respuesta correcta dworkiniana desde la perspectiva hartiana”, el Prof. Dr. Manuel Serrano (Universidad Nacional de San Luis / CONICET, Argentina) expone la contraposición de posturas entre Herbert Hart y Ronald Dworkin acerca de la discrecionalidad judicial. El Prof. Serrano reflexiona en torno a la posible respuesta de cada uno de estos filósofos del Derecho ante un dilema jurídico –la disyunción de obligaciones o la teoría del mal menor, p. e.–, confrontando la defensa de la discrecionalidad en la resolución de casos jurídicos difíciles (Hart), con la concepción de una única respuesta correcta (Dworkin). Su conclusión es que la propuesta dworkiniana termina acercándose a la hartiana en lo referente a la discrecionalidad jurídica.

La octava contribución corresponde al Prof. Dr. Aleksei Basmanov (Universidad de la Amistad de los Pueblos de Rusia) “The Dussel’s concept of the Other: Marx’s Ideas interpretation”, en el que se realiza una detallada reflexión sobre el concepto del Otro en Enrique Dussel. El marco de referencia de esta reflexión está basado tanto en el fenómeno de la exclusión como en el concepto marxiano de “trabajo vivo”, ya que ambos términos se encuentran a través de la exclusión de cada uno de ellos por parte de la totalidad europea occidental y el capital, respectivamente. Con este contexto, el

Prof. Basmanov resaltará que el Otro es concebido por Dussel en términos de exclusión económica y política, puesto que deja de ser simplemente noción abstracta, para ser considerado como un individuo oprimido concreto.

Finalmente, en el artículo titulado “Pluralidad, transacción, responsabilidad: ser afectados y estar en manos de otros”, la profesora Dra. Mónica Gómez Salazar (Universidad Nacional Autónoma de México) hace referencia al vínculo inherente entre diversas realidades y marcos conceptuales específicos, forjados, sostenidos y transformados en y desde prácticas sociales. Mostrando el valor de la interacción y dependencia entre individuos, la autora resalta el carácter activo de cada ser humano, lo que los convierte en agentes responsables de su propia historia. La base teórica de este escrito está compuesta por el pluralismo onto-epistemológico de León Olivé, el concepto de “transacción” de Dewey y la propuesta de “intra-acción” de Karen Barad.

Este volumen contiene también la traducción del alemán al español, realizada por Harold Camilo Flórez Chogo, de la conferencia “Die Paranoia der Philosophie”, presentada por el Prof. Dr. Peter Trawny (Bergische Universität Wuppertal, Alemania) en el marco del ciclo de conferencias de la revista Cuestiones de Filosofía, el grupo de investigación EREIGNIS y el Centro Internacional de Estudios sobre el Nihilismo Contemporáneo (CeNic), en asocio con el grupo de investigación Primo Levi.

Culmina este número con las reseñas escritas por Maicol Santiago Bejarano López y Crhistian Camilo Chacón Suárez, de los tomos I y II de las entrevistas realizadas por el Prof. Dr. Rodrigo Cárcamo Aguad (Universidad Católica del Norte, Chile), en los que el autor dialoga con reconocidos representantes de la filosofía mundial, tales como Adriano Fabris, Alice Crary, Carla Cordua, Gianni Vattimo, Jean-Luc Marion, Peter Hacker, Peter Trawny, Richard Bernstein, Raúl Fornet-Betancourt, Roberto Torreti, Victoria Camps, entre otros.

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



Freiburg im Breisgau, Alemania
Autor: Yeimy Lisseth Cárdenas Herreño

*The Problem with the Activity of Pleasure for the Sake of Methodology in Aristotle**

El problema de la actividad del placer para el método en Aristóteles

Felipe Díaz-Sterling  

University of the Andes, Colombia
Universidad de los Andes, Colombia

Artículo de Investigación

Resumen

La noción de placer en la *Ética a Nicómaco* surte un cambio del libro VII al libro X. En este artículo se sostiene que el cambio de esta definición y el lugar que ocupa en la obra de Aristóteles obedece a la forma como Aristóteles emplea el método endóxico. Hay razones para plantear que la aplicación del método de Aristóteles en los libros VII y X de la *Ética a Nicómaco* versa no sobre la definición de placer, sino sobre la utilidad de la noción de actividad (*enérgeia*) a la luz de un sistema

metafísico y político. Primero, se plantea cómo el método endóxico es aplicado en esta parte de la obra. Segundo, se sostiene que hay una discontinuidad en la manera como los libros definen al placer partiendo de cómo se emplea la noción de actividad. Tercero, se concluye que el cambio abrupto en la definición de placer se alinea con el propósito de la *Política*, a saber, una sofisticación del placer.

Palabras clave: placer, actividad, método, ética, *enérgeia*.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 27 de abril del 2024
Evaluado / Evaluated: 18 de mayo del 2024
Aprobado / Accepted: 25 de mayo del 2024

Correspondencia / Correspondence: Felipe Díaz-Sterling.
Cra 1 N° 18A-12, Bogotá, Colombia (Código Postal: 111711).
Correo-e: cf.diazs1@uniandes.edu.co

* Este artículo deriva de mi investigación doctoral en torno a la filosofía de los cínicos y su concepción del placer como concepto metodológico.

Citación / Citation: Díaz-Sterling, F. (2025). The Problem with the Activity of Pleasure for the Sake of Methodology in Aristotle. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 17-37.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.17486>



Abstract

The concept of pleasure in the *Nicomachean Ethics* change from book VII to X. I propose that such change in the definition of pleasure, and the place it takes in the Aristotelian *corpus* arise from how Aristotle uses the endoxic method. There are reasons to argue that the use of the method in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, books VII and X, does not deal with a definition of pleasure, rather than the applicability of the concept of Activity (*enérgeia*), for the sake of a metaphysical and political system. First, I render an interpretation about how the endoxic method is applied in NE. Second, I suggest that there is a discontinuity of how books VII and X define pleasure by the way of the concept of Activity is used. Third, the article concludes that the sudden change on the definition of pleasure is close to the objective of Aristotle's *Politeia*, that is, a sophistication of pleasure.

Keywords: pleasure, activity, method, ethics, *enérgeia*.

Hay razones para afirmar que no hay una continuidad entre el final del libro VII y el comienzo del libro X de la *Ética a Nicómaco*, cuando Aristóteles ofrece su definición del placer. En medio de lo que parece ser un argumento de refutación a las posturas hedonistas y antihedonistas de filósofos de la Academia como Eudoxo y Espeusipo, Aristóteles introduce la noción de actividad (*enérgeia*) para definir al placer. El uso de esta noción es lo que voy a cuestionar en este artículo. Mi hipótesis es que el uso del método endóxico, propuesto por Aristóteles, refleja el cambio que surte la noción de actividad cuando se identifica con el placer en el libro VII de la *Ética a Nicómaco* y cuando se utiliza para definir la felicidad en el libro X¹. A mi juicio, el uso que se hace de la noción de *enérgeia* es problemático: ¿por qué Aristóteles deja de definir al placer en términos de *enérgeia* en el libro X? Si el placer no es una actividad, ¿qué es? ¿Acaso esto implica una discontinuidad en el programa de la *Ética a Nicómaco*, especialmente en lo que concierne a la definición de placer?

En los argumentos que dan cierre a la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles postula una idea de placer que se alinea al propósito de la felicidad como causa final de la vida humana. Esta idea de placer no es fácil de definir y surte cambios desde el libro VII hasta el libro X, especialmente por el lugar que ocupa en lo que podría llamarse una taxonomía de concepciones ético-políticas. Al cabo de la *Ética*, el placer *no* es una actividad ni el bien supremo y, por ende, no es el *fin* de la vida humana. Este lugar ambiguo hace del placer no solo un concepto difícil de definir, sino que, además, revela inadvertidamente una pretensión anti-hedonista de Aristóteles².

Para hacerle frente a estas dificultades voy a dividir mi argumento en tres partes: 1) en contraste con lo que plantean algunos especialistas (Frede, 2009; Rapp, 2009), voy a mostrar que el contenido del final del libro VII no corresponde con una discusión del placer que contesta al platonismo, sino a un examen terminológico por el que atraviesa el método planteado al comienzo de la *Ética*; 2) daré razones para interpretar que no hay una continuidad entre

1 Esta transformación terminológica del placer obedece a lo que sostiene Davia: “El método puede ser aplicado cuando se requiere clarificar una definición distinguiéndola de conceptos similares, por ejemplo, como cuando Aristóteles distingue la *akrasía* del vicio o la *enkráteia* de la virtud” (2017 p. 402). Esta y las demás citas textuales de referencias en inglés son traducciones propias.

2 Van Riel (1999, p. 218) llega a sostener que, para Aristóteles, el placer es una noción vacía.

el libro VII y el libro X, porque el replanteamiento conceptual de la noción de *enérgeia* surtirá efecto en cómo se entiende la felicidad; como consecuencia, 3) el placer queda confinado a la ambigüedad cuando se define como “perfeccionamiento de la actividad” en el libro X (Shields, 2011). A partir de esta idea se esboza el lugar en el que la indeterminación terminológica nos arroja de cara a la *Política* en cuanto “estudio del placer”.

La prueba del método

Aristóteles plantea su tesis del placer como un contraste entre teorías tanto hedonistas como antihedonistas. Pero la metodología en los últimos capítulos del libro VII de la *Ética a Nicómaco* dista mucho de la metodología que plantea tanto en el libro I como al comienzo del libro VII. Dorothea Frede (2009) sostiene que esto se debe a que, con ocasión de debatir el problema del placer con Platón, especialmente la teoría de restitución (*anaplêrôsis*) del *Filebo*, Aristóteles adquiere una actitud más agonal que reconciliatoria con la opinión reputada de su maestro. En efecto, en los capítulos 12 y 13 del libro VII se procede directamente a una refutación. Pero, más que reñir con la tradición, lo que hace Aristóteles es poner a prueba ideas y nociones que tienen eco en otros lugares de su obra (McLeod, 1995). A mi juicio, Aristóteles no está poniendo a prueba su “postura” sobre el tema específico del placer, sino, más bien, consolidando la unidad de su sistema filosófico a partir del método. Veamos entonces cómo, al remitirnos a la problemática del método en Aristóteles, podemos hacer más claro este cambio terminológico de la *Ética*.

La problemática general del método

Meléndez interpreta el método en Aristóteles como un camino de dos sentidos: “el camino hacia los primeros principios y el camino desde los primeros principios de la ciencia” (2001, p. 72). Estos caminos obedecen a una ambivalencia que los especialistas han tratado de desvincular, así como de asociar: primero, la idea de que el método es *dialéctico* —o más acertadamente, *endóxico* (Davia, 2017)—, y en ese sentido “desentraña” una verdad no aparente y, segundo, la idea de que el método es demostrativo y, en ese sentido, consolida axiomáticamente la verdad de una ciencia propuesta³.

3 Frede sostiene que la eficacia de este método solo ha sido probada con la demostración de la *akrasía* del libro VII, pero “no encontramos otro pasaje [en la obra de Aristóteles] que incluso se acerque a este modelo” (Frede, como se citó en Davia, 2017 p. 386). Por su parte, Davia (2017) sostiene —aunque no de manera contundente— que en el caso de la

Lo anterior es importante en el ámbito de la ética, ya que la fundamentación de una razón práctica y, en consecuencia, de una vida encaminada a la virtud, tiene como condición el descubrimiento de una serie de valores que no se anticipan a la acción. Este movimiento circular hace parte, también, de cómo Aristóteles está concibiendo su sistema filosófico desde la creación del método: “hablar de método científico no sólo se alude a una forma ordenada y conducente de adquirir conocimiento (o la verdad como aquí se lo pone) sino también a una manera sistemática de enseñarlo” (Meléndez, 2001, p. 68). Desde otra perspectiva, lo que afirma Meléndez (2001) también se corrobora en torno a un conocimiento como el de la ética: la enseñanza de una buena vida admite el camino que conduce “de manera ordenada” a aprender a ser bueno. Así pues, esta manera “cíclica” de concebir el método nos debería conducir a interpretar la filosofía de Aristóteles como una puesta en práctica del conocimiento y como el inicio de toda acción. Ahora bien, ¿en qué relación está esto con el problema del placer? Veamos lo que se propone en el libro I y el libro VII de la *Ética a Nicómaco*.

La dialéctica de la *Ética*

En otro estudio, Meléndez (2013, p. 130) sostiene que no hay razones para creer que lo consignado en torno al método en la *Ética* responda exclusivamente a una investigación de la ética. La pluralidad de la ciencia (que obedece a la pluralidad de los primeros principios), “coexiste en Aristóteles con el alcance *general* de sus métodos” (p. 129). ¿Pero en qué consiste tal método?

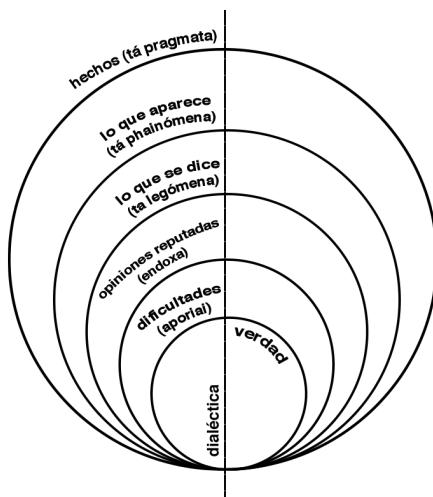
Lo primero que habríamos de exigirle a un método es establecer el objeto de estudio o finalidad de la investigación –que, según Meléndez (2001), en Aristóteles cumplen el mismo rol. En el libro I de la *Ética* tal finalidad es hallar el “bien supremo del hombre” (1094a22)⁴. Partiendo de este objeto último de investigación, Aristóteles establecerá una serie de parámetros que no solo plantea como metodología, sino que además ejecuta dentro de su práctica investigativa. Con miras a este objetivo se plantea el primer movimiento de la investigación en torno al bien (1094a24-27), a saber, la

problemática del placer, el método endóxico se lleva a cabo sólo para probar que no hay verdad en las opiniones que marcan el punto de partida de la investigación.

4 Esto encajará perfectamente con el propósito de la *Política*, especialmente con la idea de que el investigador en cuestión es el filósofo político (como se plantea en la *Ética a Nicómaco* 7.11).

evaluación de la legitimidad de argumentos y afirmaciones en torno al bien. Este tamizaje de los argumentos es lo que algunos especialistas consideran como dialéctica⁵ (1145b1-7). En la Figura 1⁶ se analiza con más precisión este procedimiento:

Figura 1. Esquema del método endóxico de Aristóteles



Nota. Elaboración del autor

- a. Primero deben establecerse los hechos observados, dentro de los cuales se toma como primer encuentro lo que aparece a la percepción (*tá phainómena*)⁷.

5 Si bien *Tópicos* es una obra dedicada exclusivamente al examen de la dialéctica como método, sigo en este punto a Meléndez (2013), quien sostiene que en la *Ética* hay evidencia tanto del planteamiento del método, como de su ejecución.

6 Cooper (2009) tendría una versión distinta de la Figura 1, en la que *tá phainómena* y *tá legómena* vendrían a ser lo mismo y en la que las *aporíai* serían, de hecho, un camino que conduce a las opiniones reputadas. No obstante, es posible bosquejar de esta manera el método en Aristóteles teniendo en cuenta también lo consignado en *Tópicos*: “Teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para los conocimientos de la filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa” (*Tópicos*, 101a29-35).

7 En la Figura 1 se sugiere que *tá phainómena* es algo distinto a la *éndoxa*. Esto se sostiene

- b. Segundo, se examina y coteja qué se ha dicho sobre estos hechos observados (*tá legómena*). Específicamente se distingue lo que la mayoría de personas dice y lo que algunas personas reputadas opinan (*éndoxa*).
- c. A esto se le plantean dificultades (*aporíai*) que exigen una solución.
- d. De la solución de las dificultades se colige la prueba de las opiniones y, consecuentemente, un argumento verdadero⁸.

El método en la problemática del placer

Es sorpresivo el giro que se toma a partir del capítulo 11 del libro VII de la *Ética*. Si bien las nociones de placer y dolor están presentes a lo largo de la *Ética* –e incluso se diría que hacen parte especial de un tratamiento de la *akrasía*–, el “pequeño tratado” en torno al placer de los últimos capítulos del libro VII abandona no solo los contenidos temáticos del libro VII sino, a mi juicio, el método de la *Ética a Nicómaco*. Para citar a Barnes, se le exigiría a esta parte del libro “exponer y hacer inteligible lo que ya se ha descubierto, no el de descubrir lo que aún es desconocido” (Barnes, como se citó en Meléndez, 2001, p. 71). Ya sea cierto o no que la última parte del libro VII de la *Ética a Nicómaco* hacía parte de la *Ética Eudemia* –y, por ende, no es congruente con su programa como sostienen Frede (2009, p. 185); Bostock (2000); Gosling y Taylor (1981)–, el hecho de que Aristóteles no ejecute el método planteado debería ofrecernos alguna luz sobre los problemas que implica una definición del placer.

Como podemos notar en el capítulo 11 del libro VII de la *Ética a Nicómaco*, el “estudio del placer y del dolor” cumple con los dos primeros parámetros del método expuesto al comienzo del libro: a) la finalidad del estudio del placer y del dolor con miras al propósito de una arquitectura del bien llevada a cabo por el filósofo político (1152b1-8); y b) el cotejo del placer con respecto a lo que “la mayoría de hombres afirman” (1152b7), y las opiniones reputadas recogidas en tres tesis que, unívocamente, representan argumentos *en contra* del placer (1152b9-25).

especialmente por el “principio de conservacionismo ‘fainomenológico’” (*Principle of Phainomenological Conservatism*) de Shields (2013, p. 16).

8 Davia propone un esquema “deflacionario” de este método. Su apuesta es mostrar que los principios del método no son rígidos y que pueden ser descritos en menos pasos. De esta forma el objetivo del método, más que corresponder con la verdad de las opiniones reputadas, consiste en caracterizar una definición del fenómeno estudiado, una definición, por cierto, más persuasiva (2017, p. 386).

No obstante, a partir del capítulo 12 del libro VII Aristóteles, c) no plantea dificultades, d) ni plantea soluciones, sino que arremete inmediatamente contra los argumentos anti-hedonistas de una manera refutativa y no dialéctica⁹. ¿A qué se debe esta omisión metodológica? Propongo dos interpretaciones, de las cuales prefiero decantarme por la segunda:

Primero, Aristóteles no elabora directamente las dificultades (*aporíai*) a partir de los mismos argumentos (*Tópicos*, 101a29-35), sino que enfrenta opiniones reputadas antihedonistas (*Ética a Nicómaco* 7.11) contra lo que “la mayoría opina” (*Ética a Nicómaco* 7.12-13). A partir de esta confrontación, en el último capítulo del libro VII Aristóteles decanta los mejores elementos de la opinión de la mayoría para hacerlos coincidir con su postura.

Segundo, Aristóteles hace un ejercicio retórico en el que reconstruye la postura de un oponente cuya existencia es difusa y que no puede determinarse, aún incluso cuando apela a lo que “la mayoría opina”. Este ejercicio retórico de reconstrucción es necesario para Aristóteles, al menos en este punto, porque la investigación del placer que planteó al comienzo del capítulo 11 del libro VII aún no ha probado dos tesis: primera, que el placer es una “actividad de la disposición natural sin trabas” (1152a13-15) y, segunda, que el placer es el bien superior (1153b7-1154a7)¹⁰. Como consecuencia, sobre estas dos tesis recae todo el peso de la refutación de las tesis antihedonistas.

Ahora bien, con lo anterior quiero plantear que en los últimos capítulos del libro VII Aristóteles no cumple siquiera con el parámetro de cotejar y

9 Frede (2009) sostiene que los argumentos antihedonistas que se reconstruyen en el capítulo 11 del libro VII tienen como única fuente el platonismo de la Academia. Contrario a lo que aquí planteo, el argumento para justificar la lucha de Aristóteles contra el platonismo es, de hecho, la aplicación del método. Pese a esto, se puede insistir en que el procedimiento metodológico en Aristóteles es harto distinto a lo que hace en los capítulos 11, 12 y 13 del libro VII. Sobre esto es más que evidente lo plasmado en el libro I y el comienzo del libro VII en torno a la *akrasía*, especialmente la crítica a la sofística del capítulo 2: “Por querer refutar las paradojas que implica la tesis del adversario y ser tenidos por hábiles cuando se consigue, el razonamiento resultante se convierte en un callejón sin salida; en efecto, el pensamiento queda maniatado cuando no quiere acceder porque no le agrada la conclusión y no puede avanzar porque es incapaz de deshacer el argumento” (1146a21-26).

10 Rapp (2009, pp. 218-219) se refiere a esta tesis hiperbólica del placer como *The shocking thesis*. El autor plantea que la afirmación según la cual el placer es el bien supremo puede interpretarse de tres maneras distintas: a) que esta idea es meramente hipotética o retórica y provisional; b) que esta idea es problemática y está planteada de manera oscura; y c) que esta idea es exactamente lo que Aristóteles quiere plantear, con más espacio, en el libro X.

recolectar las opiniones reputadas ni de la mayoría. Lo anterior se sustenta en el final del capítulo 14 del libro VII, en el que Aristóteles introduce su teoría naturalista para hacer una distinción de placeres, y afirma que nuestra naturaleza imperfecta nos hace incapaces de gozar de placeres “sin trabas” (1154b20). Será que, como plantea Aubry: “¿es este un signo de que el texto funciona en otro registro, descriptivo más que normativo?” (2009, p. 239).

No sería justo aquí reducir la omisión del método solo a un “ejercicio retórico”. A mi juicio, lo que hace Aristóteles es poner a prueba su teoría y sus neologismos con una “simulada” tradición, no para refutarla, sino justamente para refinar su propio sistema¹¹. La evidencia de que al final del libro VII no se proceda metodológicamente, es signo de que el problema, tal como está planteado, comporta una aporía¹². En este punto, Aristóteles, contra sí mismo, antepone elementos que en apariencia han quedado sin probarse en su obra. Estos elementos son la idea del bien como fin, los sentidos de “absoluto” (*haplós*) y “para cada alguien” (*tó dé tini*), y, por supuesto, la distinción entre proceso (*génesis*), movimiento (*kínesis*) y actividad (*energéia*) como definiciones del placer. Lo anterior se hace más claro cuando Aristóteles desiste de definir el placer como actividad y como bien supremo en el libro X. En efecto, hay una discontinuidad entre el libro VII y el libro X, no solo porque Aristóteles modifica su teoría sobre el placer, sino también porque emplea otro marco conceptual con el que puede ejecutar más eficazmente el método endóxico. A continuación, se explica cuál es la discontinuidad en torno a la noción de placer.

La polémica en torno a la continuidad entre el libro VII y X de la *Ética*

Bostock (2000) sostiene que el placer en Aristóteles solo conduce a discrepancias. Esto lo dice basado en los intentos de Aristóteles por definir *qué es* el placer. Si bien Bostock reconoce que el propósito de Aristóteles es

11 Bostock afirma que “no es claro que Aristóteles intente sostener esta tesis en propia persona, ya que puede que esté interesado solamente en mostrar cómo, por mor del argumento, uno podría defender una posición contra aquellos que la atacan” (2000, p. 145).

12 Esto puede apreciarse con más detalle en la manera como Cheng (2020) postula el uso del “Argumento de los contrarios” en esta parte de la *Ética*. El autor sostiene que el ejercicio dialéctico en los libros VII y X, y su aparente discontinuidad obedece, de hecho, a la manera como Aristóteles en ambos libros ofrece argumentos a favor de posturas enfrentadas como las de Eudoxo y Espeusípo. Lo que plantea Cheng (2020) daría argumentos no solo a favor de la discontinuidad, sino, de hecho, aporta coherencia al argumento del presente artículo, pues evidencia cómo Aristóteles prueba su método.

neutralizar una idea del placer como proceso, presentada más notoriamente en el *Filebo* de Platón, la introducción de *enérgeia* y su identidad con el placer es lo que hace incongruente el contenido del libro VII con respecto al libro X. El argumento de Bostock yace en que en el libro VII la identidad entre placer y *enérgeia* es el sustento para afirmar que hay placeres buenos (incluso que hay *un placer* que es el bien supremo). Al no identificar el placer como *enérgeia* en el libro X, el placer “no tiene ningún valor ético por sí, ya que depende simplemente de la actividad a la que se le asocie” (Bostock, 2000, p. 147). Esta carencia de valor ético del placer es la evidencia más fuerte contra el “continuismo”¹³ programático entre el libro VII y el libro X (Shields, 2011)¹⁴.

Lo anterior amerita ser examinado con más detalle. La presunta interrupción entre el libro VII y el libro X no obedece solamente a un replanteamiento con respecto a la definición del placer. La interrupción constituye un avance del filósofo como consecuencia de la debida ejecución del método endóxico. En el libro X Aristóteles muestra que el problema del placer al que somete su método lo conduce, de hecho, a la identificación de las primeras causas. Según Aubry: “Para que algo sea placentero por naturaleza el objeto del placer debe ser la causa de una *enérgeia* y no de una *génesis*: las cosas que son placenteras por naturaleza tienen como su efecto una actividad cuyo fin es ella misma, y aquello es la fuente de auténtico placer” (2009, p. 255).

Contrario a lo que plantea González (1991, p. 150), tal definición de lo placentero no admitiría que el placer sea por sí mismo una actividad, sino un elemento evaluativo de la actividad, es decir, algo que determina la actividad

13 Es Owen el que abrió de manera innovadora la veta “continuista” entre VII y X, apelando a que “tradicionalmente la pregunta ha sido si las dos perspectivas son muy divergentes para ser compatibles. Yo muestro que son muy divergentes para ser incompatibles” (1971, p. 136). La divergencia a la que se refiere Owen consiste en que tanto VII como X responden a preguntas distintas: un libro se pregunta qué es lo que se disfruta del placer, el otro se pregunta qué es el placer en cuanto acción de disfrutar. Pero, a pesar de su aparente diferencia, sus desarrollos son coherentes porque ambos libros desarrollan una noción complementaria del placer (pp. 138, 147; Bostock, 2000, p. 159).

14 A esto se agrega la exégesis literaria. Bostock es enfático: “Varios comentaristas suponen que el punto del pasaje inicial [del capítulo cuarto del libro X] es plantear que, pese a todo, el placer es una actividad, aunque una diferente. Pero yo protesto porque Aristóteles nunca dice tal cosa. Ciertamente afirma que el placer es *como* las actividades (...) Pero parece rudimentario inferir de ello que *es* una actividad (...) No hay ningún indicio en su perspectiva de que “completar” una actividad deba ser en sí *otra* actividad” (2000, pp. 154-155).

en términos de placer o dolor. Al comienzo del libro X el placer es asociado a la naturaleza humana. Aristóteles parte de la premisa de que “todos los hombres persiguen lo agradable y rehúyen lo molesto” (1172a25). De esta manera, surge como objeto de su investigación establecer ¿qué es el placer y cuál es su naturaleza? No obstante, primero valdría la pena ofrecer cierto contexto a la idea de naturaleza.

A partir de la idea de naturaleza Aristóteles justifica el cambio terminológico de la *enérgeia*: primero, para identificar el placer en el libro VII y, luego, para identificar la felicidad en el libro X. Es importante tener en cuenta que la preocupación en el sistema aristotélico siempre será hallar razones para comprender el sentido de la existencia del ser humano y, por ello, su investigación se encamina hacia una indagación de la naturaleza.

La proyección de la naturaleza humana

Julia Annas plantea que hay dos maneras en las que Aristóteles se refiere a la naturaleza: primero, como un estado fundamental de la experiencia, a esto se refiere como “mera” naturaleza y parece ser un concepto que abarca gran parte de la *Ética a Nicómaco* (1993, pp. 142-144); segundo, como un estado *natural*, esto es, un estado al que tienden los seres, y por medio del cual se determina su fin (p. 145). Esta “dualidad semántica” también es planteada por Trott (2013). Para la autora, la naturaleza es, primero, el principio de movimiento y, segundo, aquello por lo que la cosa es ella (lo que en la *Metafísica* se identifica como *tò tí ên eínai*). Trott sugiere que ambos significados de naturaleza giran en torno a la concepción de forma y que, aunque independientes, para Aristóteles este concepto no se entiende de manera separada, a saber, a veces como generación y a veces como esencia (2013, p. 22).

Para Trott el *archê kinêseôs* con el que se define la naturaleza no es un tipo de movimiento estrictamente mecánico, es decir, no atiende exclusivamente al movimiento de los cuerpos físicos, sino también al de la generación. En este sentido, el principio con el que se identifica la naturaleza es un movimiento de origen *en* la sustancia que, a su vez, se concibe como fin de ésta. De ahí la compleja relación que tendrá esta idea de *kínesis* con la noción de *enérgeia*:

Cuando el edificio está completamente construido, como objeto de la *tékhne*, ya no tiene la potencia de ser el edificio, a diferencia de los seres de la *phýsis*, los cuales mantienen su potencia para ser reales incluso cuando están

en la actividad que los cumple. (...) la *kínesis* que está en funcionamiento en las cosas naturales se une a la actualización de la potencia, junto con la actualización del fin en la actividad de la cosa natural que es *enérgeia* (p. 27).

Para Trott (2013 p. 28), lo importante de esta idea de naturaleza no es su interpretación desde la perspectiva de un proceso sino, antes bien, desde la perspectiva de un acto (*ergôn*) o, en otras palabras, de un movimiento que ejecuta su causa final. El planteamiento de Trott es iluminador con respecto a la dualidad con la que Aristóteles concibe la naturaleza en tanto movimiento:

En comparación con la locomoción, que se ha convertido en nuestra imagen del cambio porque es un ejemplo útil del proceso, la generación es el tipo de cambio que sucede de una vez (y, por lo tanto, es indivisible) y continúa trabajando en lo que se genera, en la medida en que la cosa generada se enfoca en llegar a ser por sí misma (p. 41).

Gracias a esa “autonomía” con la que la naturaleza se actualiza y tiende hacia sí misma, cobra un poco más de sentido pensar la felicidad como algo *natural*, pero aún más importante, nos permite comprender cómo el placer acompañaría a la felicidad. Si dirigimos la mirada directamente sobre el capítulo 4 del libro X de la *Ética*, Aristóteles establece una definición negativa y positiva del placer: negativa porque el placer *no* es un movimiento (1174a18) y positiva porque acompaña a todas las actividades. Se asume que el placer acompaña a la actividad en cuanto perfeccionamiento de ésta, es decir, “como cierta consumación a que ella misma conduce” (1174b30). De aquí se deriva la idea de que no es posible admitir una separación entre actividad (*enérgeia*) y placer. Pero, a pesar de dicha inadmisión, tampoco es posible identificar a la una con el otro (1175a21).

Esta distinción, que contempla una conjugación, *pero no* una identidad, es lo que permite a Aristóteles establecer una especificidad del placer: éste es de *cierta naturaleza* en la medida de la especificidad de las actividades que acompaña (Annas, 1993). Por ello hay placeres que son obstáculos para las actividades que no contribuyen a perfeccionar (1175b1): “Los placeres ajenos a una actividad hacen aproximadamente el mismo efecto que los dolores propios de ella” (1175b18). Hay, por tanto, placeres más apropiados y puros con respecto a las actividades buenas. De acuerdo con el argumento de la especificidad del placer, se sigue que cada animal tiene un placer que

le es propio (1176a3). Por lo tanto, hay un placer propio del ser humano y, en consecuencia, es buena toda actividad que conduzca al fin de nuestra función. Si el placer acompaña a la actividad, que es buena en cuanto permite la finalidad del ser humano, entonces, al ser humano le corresponde una especie de placer.

A mi juicio, la clarificación de la noción de actividad (*enérgeia*) es muestra del cumplimiento del método. Al identificar las causas primeras de lo placentero, Aristóteles tiene vía libre para cualificar la *enérgeia* como quiera y, desde luego, identificarla con el primer paso de su investigación: “Hallar el bien supremo del hombre” (1095a14-20) (es decir, la felicidad). Ahora bien, esto no podría ser posible sin el método y sin un recurso que en el libro VII permanecía aún inexplorado, a saber, la distinción entre potencia (*dýnamis*) y acto (*enérgeia*).

***Enérgeia* como acto**

En el capítulo 6 del libro Θ de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que el acto (*enérgeia*) puede ser determinado de dos maneras: 1) como aquello que *no es* potencia (*dýnamis*) y, 2) por analogía:

Sin que sea preciso buscar una definición de todo (...) basta contemplar la analogía, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con el que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia (1048a35-1048b6).

Esta acepción de la *enérgeia* como acto es la que opera, a mi juicio, en el libro X de la *Ética*. El problema de ello es que bajo este esquema de la potencia/acto, la *enérgeia* no puede ser equiparada con el placer. Por un lado, estaríamos obligados a reconocer que hay *una* actividad particular cuya finalidad es el placer y, por otro lado, estaríamos obligados a aclarar cómo esa actividad tiene *también* como finalidad la felicidad.

¿Pero cuál sería tal actividad particular del placer? Aristóteles sorteja esta dificultad en dos pasos que, paradójicamente, sacrifican una definición estable del placer: 1) se habla del “goce” (*chaírein*) como una suerte de acción propia del placer que, no obstante, *no* remite a un movimiento físico (*kínesis*) ni a una actividad (*enérgeia*) propiamente dicha, sino a su finalización (*teleios*)

(*Ética a Nicómaco*, 1174a13-1174b14)¹⁵. Como consecuencia, 2) se confina al goce –y con ello al placer– al acto de llevar a cabo una actividad, es decir, a su perfeccionamiento (*teleios*). Este lugar intermedio del placer en Aristóteles es el precio por pagar a la hora de asociar terminológicamente la metafísica con la ética. En efecto, el placer parece *indefinible*: Aristóteles no puede decir que es un movimiento porque entonces no perfeccionaría nada; no puede decir que es el bien (o si quiera “un bien”) porque entonces sería en sí mismo un fin; y tampoco puede decir que es una actividad porque por sí mismo no es deseable.

Owen (1971) sostiene que la diferencia entre el libro VII y X de la *Ética* radica en el punto de vista desde el cual se defina el placer. El autor considera que hay una transformación de la definición del placer por medio de desplazamiento del objeto del placer. Aristóteles deja de lado una definición de “lo placentero” (Libro VII) para enfocarse en qué debería ser considerado como “la actividad propia del placer”, es decir, el “goce” (Libro X). De ahí que en el libro VII el placer sea un acto (*enérgeia*) y en el libro X sea aquello que permite identificar la actividad (*teleios*). Este desplazamiento de objeto del placer a acción del placer es criticado por Gosling y Taylor (1981). Los autores sostienen que en el libro X el placer no es una actividad y que el goce no es aquello que identifica al placer como actividad.

No obstante, Gosling y Taylor (1981) no critican a Owen (1971) por el hecho de que en el libro X Aristóteles niegue la identidad del placer con *enérgeia*. Gosling y Taylor critican el hecho de que Owen no contemple que en el libro X el placer no se defina como una actividad *sin impedimentos*. Es esta característica la que, a criterio de Gosling y Taylor, en realidad surte una transformación. Lo anterior acarrea un problema: ¿a qué corresponde realmente el placer? ¿Al perfeccionamiento? O ¿al goce sin impedimentos de una actividad? Si hemos de seguir a Gosling y Taylor (1981) –quienes son muy partidarios de la continuidad temática entre el libro VII y X–, encontraríamos que la idea de “perfeccionamiento” no debe interpretarse a partir del símil del movimiento. Es decir, la idea según la cual para que una “actividad” se conciba acabada (perfecta) debe llevar a la quietud. Gosling y Taylor plantean que en el libro X Aristóteles mantiene la idea de que

15 Confrontar con *Metafísica* Θ.8, 1050a15-23, especialmente en las equiparaciones entre fin (*telos*), obra (*érgon*) y acto (*enérgeia*).

disfrutar hacer algo consiste en realizarlo plenamente, es decir, abocarse completamente a la actividad. Es importante comprender esto, ya que lo que proponen Gosling y Taylor no es que el placer haga “buena” o “completa” la actividad (p. e. disfrutar tocar la guitarra no completa la actividad de tocar la guitarra), sino que, por medio del placer, la agencia del individuo se conjuga con la naturaleza misma del hacer (González, 1991, pp. 145-146).

En este sentido, el placer involucra al individuo *en* la actividad y es perfecto porque por medio del goce de una actividad el individuo cumple su misma finalidad, a la vez que ejecuta la finalidad de la acción. Esta es la razón por la cual la concepción de naturaleza es el trasfondo conceptual de la introducción de la noción de actividad. Por ejemplo, en cuanto guitarrista, esto es, en cuanto persona que *comprende el arte* de tocar la guitarra, alguien siente placer al completar su función de guitarrista y no meramente al completar la “acción” de tocar la guitarra —a esto se refiere Van Riel (1999, p. 216) con la “perfección suplementaria” del placer. Hay un placer garantizado únicamente en contemplarse ejecutando la actividad particular a partir de la cual la función “guitarrista” adquiere sentido (tocar la guitarra). Pero esto no significa que esté completando la actividad de tocar la guitarra, sino haciendo algo *parecido* (p. 218). Solo en la medida en que alguien es *conocedor* del arte de tocar la guitarra, puede contemplarse ejecutando la actividad y, en este sentido, la *perfecciona*.¹⁶

Otro camino de interpretación conduce a abordar el goce (y el placer) en un sentido adverbial, es decir, como calificativo o *modo* de la actividad que acompaña (Frede, 2009; Owen, 1971). Interpretar el placer como *modo* de la actividad es lo que permite a Aristóteles llevar a cabo su agenda política: partiendo del fin de la felicidad procura, de una parte, estratificar las actividades (entre las que ensalza la contemplación teórica) y, de otra parte, estratificar los placeres que acompañan esas actividades. El resultado es una doble ganancia: solo algunas actividades procuran placer en alto grado, y solo algunos placeres son dignos de ciertas actividades. No obstante, a partir de esta interpretación no tiene mucho sentido hablar del método, pues se podría justificar que no hay una discontinuidad entre los libros VII y X, sino tan solo

16 Esta interpretación del placer en el libro X de la *Ética a Nicómaco* guarda semejanza con lo que propone Shields: “[Aristóteles] está sugiriendo que el placer es lo que el placer hace, y lo que el placer hace es esto: perfecciona una actividad psíquica, sea perceptual o intelectual” (2011, p. 193).

la respuesta a problemas distintos. Pese a esta posible solución, interpretar el placer como *modo* de la actividad no responde a la pregunta de por qué la noción de *enérgeia* se identifica con nociones distintas en los libros VII y X (Shields, 2011)¹⁷.

La aplicación del método en el libro X de la *Ética*

La ejecución del método endóxico es evidencia de la discontinuidad programática entre los libros VII y X. Si se cotejan los argumentos expuestos desde el capítulo 1 al capítulo 5 del libro X, con los procedimientos expuestos a partir de la Figura 1, es claro que Aristóteles reconstruye las tesis del platonismo para presentar dificultades y proponer soluciones. Pero hay algo que contribuye mucho más a demostrar la ejecución del método. La tarea de establecer “el bien supremo del hombre” corresponde con el análisis de la felicidad del capítulo 6 del libro X y se identifica con la noción de *enérgeia*. He aquí la razón por la cual planteo que, además de haber una discontinuidad entre libros, hay un ejercicio demostrativo y una puesta en práctica del método por parte de Aristóteles. No es que en el libro VII se pretenda una definición del placer, sino una demostración de la noción de *enérgeia*. Esta demostración (a mi juicio fallida en el libro VII) se repite tras un ajuste terminológico en el libro X (la introducción de potencia/acto) y se lleva a cabo para encontrar una “causa primera” del placer que desde el comienzo se ha establecido como *fin*, a saber, la felicidad.

Desde luego, esto puede hacerse un poco más claro si se establece un paralelo entre los sentidos de acto al comienzo del capítulo 1 del libro Θ de la *Metafísica*. En este sentido, la noción de *enérgeia* como análoga a la forma y finalidad de la potencia (en cuanto cambio y movimiento) es argumento suficiente para una refutación del placer como proceso (*génesis*) en el libro VII de la *Ética*. Sin embargo, este argumento flaquea cuando también se identifica a la felicidad como *enérgeia*, pues ¿cómo podría ser la felicidad algo placentero si también es *enérgeia*? ¿Hay una duplicidad de la actividad?

17 Y desde luego no resuelve el problema que plantea Van Riel: “Si, por ejemplo, en un cierto momento disfruto una pieza musical, es decir, si mi actividad de escuchar es ejecutada óptimamente y dirigida hacia un objeto óptimo (tomando en cuenta mis preferencias y habilidades naturales), la actividad que ejecuto no es, en primer lugar, *disfrutar*, sino escuchar. La forma de mi actividad no cambia cuando es optimizada; no paso de escuchar a disfrutar” (1999, p. 215).

Y, entonces, ¿a cuál fin se tiende? ¿Al del placer o al de la felicidad?¹⁸ Para saldar estos inconvenientes Aristóteles cambia el uso de la noción de *enérgeia* en el libro X de la *Ética*. Ya no es el mismo sentido del capítulo 1 del libro Θ de la *Metafísica*, sino el de los capítulos 6 al 8 del mismo libro, es decir, de acto en cuanto causa final, no formal.

Con lo anterior cabe llamar la atención sobre el procedimiento argumentativo que parece cambiar entre libros. Tal procedimiento hace ostensible la idea según la cual se hace una demostración científica a la vez que se practica la dialéctica: como no es posible definir el placer, al menos como *enérgeia*, aquello que debe revisarse no solo es el placer como objeto de estudio, sino el concepto de *enérgeia* como principio. En el libro X de la *Ética* se muestra el cambio surtido de manera metódica: tomando como objeto de estudio al placer se demuestra que la felicidad es el fin supremo del hombre partiendo del axioma *enérgeia*.

Conclusión

Se ha señalado que desde la perspectiva y la problemática del método es posible contemplar las intenciones y argumentos de Aristóteles, sobre todo teniendo como premisa que sus obras suscitan la ambición de un sistema filosófico universal que siempre está en revisión. A partir de la prueba del método, cabe aún la sospecha de si en el libro X Aristóteles persigue una idea aristocrática o, más bien, exclusivista del lugar que ocupan los placeres con relación a las actividades propias del filósofo. Da la impresión de que las posturas de Aristóteles en contra de la tradición consisten, más bien, en desdibujar a como dé lugar la identidad entre el placer y la felicidad y, en su lugar, refinar aquellos “buenos placeres” con respecto de los que, a lo sumo, son necesarios o accidentales.

La distinción entre placeres, que puede rastrearse en los libros VII y X, tiene como efecto cierta distinción entre las actividades humanas (González, 1991; Tessitore, 1989). Esta distinción de actividades se subordina, en última instancia, a la *Política*. El propósito de Aristóteles, entonces, es el de

18 Esto no parece ser un problema en la *Ética Eudemia*. Siguiendo a Bonasio (2022), esta armonía entre felicidad y placer yace en que no solo la felicidad se define como placer (*Ética Eudemia*, 1153b13-17), sino principalmente que el placer *es* la naturaleza de la felicidad (1154b20).

establecer un orden en torno a *cómo vivir* teniendo como finalidad la noción de felicidad. Es gracias a la *Ética* que se puede fundamentar una teoría política en torno a la felicidad.

Sin embargo, en la *Política*, Aristóteles complejiza aún más su esquema. No solo distingue en qué sentido una constitución política hace más feliz a una ciudad con respecto a otra, sino que también hace una tripartición de bienes que, tomados en conjunto, permiten la felicidad (*Política*, 1323b23). Por lo tanto, aunque en la *Ética* existe algún sentido en el que el placer incondicional (“en sentido absoluto”) hace parte fundamental del esquema político (Lema, 2018), en la *Política* este placer en sentido absoluto parece estar completamente suprimido de la ecuación.

Esto conduce a sostener que el esquema eudaimónico aristotélico mitiga considerablemente una búsqueda del placer (donde cabría también el placer del cuerpo), tanto de la vida del individuo como de la ciudad, y, lo que es más sorprendente, de la actividad propia del filósofo. Desde la unidad y complejidad del sistema aristotélico estamos, por tanto, constreñidos a admitir que el placer es inalcanzable, es incomprensible o es innecesario. Una vez la felicidad está completamente alineada con la vida contemplativa y con el esquema epistemológico de la filosofía primera (que todo aquello que es más digno, noble o divino se tiene como fin a sí mismo), el placer se expresa bajo una idea tan indeterminada y compleja que nos obligaría a no volver a considerarlo como tal.

Referencias

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Aubry, G. (2009). *Nicomachean Ethics* VII. 14 (1154a22-b34): The Pain of the Living and Divine Pleasure. C. Natali (Ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum* (pp. 237-263). Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1982). *Tratados de Lógica (Organón) I* (M. Candel, Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Madrid: Gredos.

- Aristóteles (2009). *Ética a Nicómaco* (M. Araujo y J. Marías, Trans.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (2017). *Ética eudemia* (C. Megino Rodríguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Aristóteles (2018). *Política* (A. Gómez, Trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bonasio, G. (2022). The Pleasure Thesis in the *Eudemean Ethics*. *Journal of the History of Philosophy*, 60 (4), pp. 521-536. <https://dx.doi.org/10.1353/hph.2022.0051>
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cheng, W. (2020). Aristotle and Eudoxus on the Argument from Contraries. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 102 (4), pp. 588-618. <https://doi.org/10.1515/agph-2017-0035>
- Cooper, J. (2009). Nicomachean Ethics VII. 1-2: Introduction, Method. Puzzles. C. Natali (Ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum* (pp. 9-39). Oxford: Oxford University Press.
- Davia, C. (2017). Aristotle and the Endoxic Method. *Journal of the History of Philosophy*, 55 (3), pp. 383-405. <https://dx.doi.org/10.1353/hph.2017.0047>
- Frede, D. (2009). *Nicomachean Ethics* VII. 11-12: Pleasure. C. Natali (Ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum* (pp. 183-208). Oxford: Oxford University Press.
- González, F. (1991). Aristotle on Pleasure and Perfection. *Phronesis*, 36 (2), pp. 141-159. <https://www.jstor.org/stable/4182383>
- Gosling, J. C. B. and Taylor, C. C. W. (1981). *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- Lema, N. (2018). Más allá del dolor. La dimensión ético-política de la teoría del sujeto ideal en la concepción aristotélica del placer. R. Gaune y C. Rolle (Eds.), *Homo Dolens. Cartografías del dolor: sentidos, experiencias, registros* (pp. 209-229). México: Fondo de Cultura Económica.

- McLeod, O. (1995). Aristotle's Method. *History of Philosophy Quarterly*, 12 (1), pp. 1-18. <https://www.jstor.org/stable/27744645>
- Meléndez, G. (2001). La problemática general del método en Aristóteles. *Estudios de Filosofía*, (23), pp. 65-86. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.335675>
- Meléndez, G. (2013). El método en Ética a Nicómaco I. *Tópicos*, 28, pp. 129-157. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323027317008>
- Owen, G.E.L. (1971). Aristotelian Pleasures. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72, pp. 135-152. <http://www.jstor.org/stable/4544821>
- Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (M. A. Durán y F. Lisi, Trads.). Madrid: Gredos.
- Rapp, C. (2009). Nicomachean Ethics VII. 13-14 (1154a21): Pleasure and eudaimonia. C. Natali (Ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum* (pp. 209-235). Oxford: Oxford University Press.
- Shields, C. (2011). Perfecting pleasures: The metaphysics of pleasure in Nicomachean Ethics X. J. Miller (Ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide* (pp. 191-210). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shields, C. (2013). The Phenomenological Method in Aristotle's Metaphysics. E. Feser (Ed.), *Aristotle on Method and Metaphysics* (pp. 7-27). London: Palgrave Macmillan.
- Tessitore, A. (1989). A Political Reading of Aristotle's Treatment of Pleasure in the *Nicomachean Ethics*. *Political Theory*, 17 (2), pp. 247-265. <https://www.jstor.org/stable/191251>
- Trott, A. (2013). The Internal Principle of Change. Interpretation of Nature. A. Trott (Ed.), *Aristotle on the Nature of Community* (pp. 16-41). Cambridge: Cambridge University Press.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

***The phenomenology of embodied heuristics in contemporary art:
exploring novel modes of cognition and thought***

La fenomenología de la heurística corporal en el arte contemporáneo:
explorando nuevos modos de cognición y pensamiento

Olga Dolska  

Tetiana Dyshkant  

National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute”, Ukraine
Universidad Técnica Nacional “Instituto Politécnico de Járkov”, Ucrania

Artículo de Investigación

Resumen

En este escrito la atención está centrada en el problema de la totalidad del conocimiento del mundo, en particular, el problema del conocimiento de lo “invisible”. Las autoras se basan en un método fenomenológico complementado con elementos del método naturalista. Esta complementación metodológica permite una nueva comprensión del cuerpo, de lo corpóreo y de sus capacidades funcionales. El arte contemporáneo utiliza esta síntesis metodológica y crea contextos para formar nuevos significados culturales. Se muestra que el objetivo del artista es encontrar contextos semánticos que encajen orgánicamente en la teoría de la mente encarnada. El arte arquitectónico y escultórico activa indirectamente

cuestiones de conocimiento, creando una sensación de “altura” a través del propio cuerpo como camino hacia lo trascendente y al misterio de lo “invisible”. El paradigma cognitivo moderno está en crisis: el desarrollo de la cognición, basado en herramientas racionales, no capta la objetividad del mundo en su totalidad. El artista activa una sintonía interna con trayectorias específicas de pensamiento, ampliando los límites del conocimiento. El análisis filosófico de la activación de lo sensorial, teniendo en cuenta las capacidades corporales y la racionalidad encarnada, señala un posible camino para el desarrollo del conocimiento en el futuro.

Palabras clave: fenomenología, cognición, invisible, cuerpo, trascendental.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 14 de septiembre del 2024

Evaluado / Evaluated: 17 de octubre del 2024

Aprobado / Accepted: 25 de noviembre del 2024



Correspondencia / Correspondence: Olga Dolska y Tetiana Dyshkant. 2, Kyrpychova str., 61002, Kharkiv, Ukraine (Código Postal: 61108). Correo-e: dolska2016@gmail.com/ tatdysh@i.ua

Citación / Citation: Dolska, O y Dyshkant, T. (2025). The phenomenology of embodied heuristics in contemporary art: exploring novel modes of cognition and thought. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 39-53.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.18150>

Dolska, O. y Dyshkant, T. (2025). La fenomenología de la heurística corporal en el arte contemporáneo: explorando nuevos modos de cognición y pensamiento. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 39-53.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.18150>

Abstract

This paper focuses on the problem of the entirety of knowledge of the world, in particular the problem of knowledge of the “invisible”. The authors use a phenomenological research method, complemented by elements of the naturalistic method. These methods complement each other and create the conditions for a new understanding of the body, the corporeal and its functional capacities. Contemporary art uses this methodological synthesis and creates context to form new cultural meanings. It shows that the artist’s aim is to search for new semantic contexts that fit organically into the theory of the embodied mind. Architectural and sculptural art indirectly activated questions of knowledge, creating a sense of “height” through one’s own body as a path to the transcendent and access to the mystery of the “invisible”. The modern cognitive paradigm is in crisis: the development of cognition based on rational tools is unable to grasp the objectivity of the world in its totality. The artist activates an inner attunement to specific trajectories of thought, thus destroying the limits of knowledge and expanding its boundaries. The philosophical analysis of the activation of the senses, taking into account bodily capacities and embodied rationality, points to a possible path for the development of knowledge in the future.

Keywords: phenomenology, cognition, invisible, body, transcendent.

Introduction*

The contemporary paradigm of cognition is largely rooted in the philosophy of Francis Bacon, emphasizing a rational comprehension of the world as the central aspect of cognitive processes. This paradigm focuses primarily on the study of the visible, material aspects of the natural world. However, throughout human history, there has been a persistent interest in transcending these limitations, a desire to comprehend the 'invisible'. This inclination is evident in works of art, ethical principles, and the very essence of human existence, which both inspire and confront human heuristic endeavours. These aspirations, in their pursuit of new cognitive horizons, frequently encounter inherent boundaries.

Today we are seeing deep contradictions in absolutely all spheres of life, in other words, we are faced with a crisis in cognition, a change in thinking and, as a consequence, a change in both the cognitive and anthropological paradigms. Understanding of the world is always built on certain meanings, which formulate the logical line of our reasoning and indicate the connections between the nodal points of the article. The latter will make it possible to describe the crises noted above in the understandable logic of philosophical analysis.

This article employs the phenomenological method to explore an innovative perspective on the role of the human body in cognition and the significance of the relationship between the body and its spatial context. This unique approach offers a novel framework for understanding the meaning of bodily actions and serves as a rationale for the necessity of embracing new cognitive formats in human thought. In this study, the authors employ a combination of methodologies to explore the role of bodily practices and sensory experiences in cognition and semantic constructions.

These methodologies include the phenomenological method, which we utilize to investigate semantic constructions and new semantic contexts; the culture of presence method proposed by H. U. Gumbrecht (2003), the concept that finds its expression in modern monumental sculpture, providing insights into the embodiment of meaning; as well as methodological principles of the naturalistic and linguistic turns in epistemology.

* This thought-provoking article was prepared as part of the research work "Philosophical Analysis of Man, Nature, Modern Society", Department of Philosophy, Institute of Social and Humanitarian Technologies, National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute", Ukraine.

Phenomenological reflection as an indication of the crisis in knowledge

When we consider the initial readers of Husserl, such philosophers as Merleau-Ponty, Sartre, and Heidegger directed their attention toward the meanings embedded in the art of their time. For instance, Heidegger suggested the possibility of ontological justifications within artistic works. Subsequently, within the French phenomenological tradition, scholars explored the concept of transcending to the ‘invisible’, a central theme in modern phenomenology. Thinkers like Ricoeur, Levinas, and Derrida continued the endeavor to substantiate this phenomenological experience within the framework of new modes of thinking.

The method of aestheticization of knowledge, as reimagined by H. U. Gumbrecht in his concept of the culture of presence, underscores a fundamental skepticism toward the coherence of Enlightenment rationality. Gumbrecht’s work displays a bold evaluation of subjectification within the context of an emerging comprehension of humanistic practices. He contends that a thorough analysis of culture can only transpire by reinstating human presence in reality. This restoration involves a nuanced examination of intricate semantic configurations, with particular attention to the spatial and bodily dimensions. In “the culture of presence, the world is conceived as a realm in which individuals endeavor to establish profound connections with their surroundings, including a reconnection with themselves, their bodies, and the wider environment” (pp. 88-89).

In the realm of epistemology, we have witnessed two significant intellectual turns: “the linguistic turn” and “the naturalistic turn” (Dolska and Lobas, 2021). The naturalistic turn draws inspiration from various natural sciences, with key influence stemming from Chilean biologists such as Maturana and Varela. On the other hand, the linguistic turn, while rooted in neopositivism (e.g., Wittgenstein), originates in Husserl’s ideas regarding the formation of meanings as human consciousness engages with the world.

Building upon the phenomenological framework established by Husserl, the heuristic nature of cognition comes into sharper focus, particularly as sensory, affective, and non-rational elements contribute distinct nuances to the shaping of meanings. In our perspective, contemporary art plays a pivotal role in activating this cognitive sphere. By transcending the boundaries of the purely rational, art extends the semantic horizons of cognition, illustrating

how human experiences evolve and acquire new dimensions that influence the construction of semantic content within consciousness. Through the analysis of modern sculpture, we aim to demonstrate how art continues to deepen and enrich the aforementioned turns in the theory of knowledge.

Classical phenomenology, as developed by Husserl, offers valuable conceptual tools for analyzing human heuristics. Among these tools, corporeality, or embodiment, stands as a fundamental concept. Corporeality encompasses a cognitive process through which an egoistic subject is constituted as a worldly and bodily entity, giving rise to a unique form of lived experience. This process entails the ego's perception of the sensations inherent to the object and the knowable reality. It represents a distinct phenomenological boundary, where the ego navigates the interface between self and the external world. In the second volume of *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Husserl delves into the examination of bodily capabilities and the nuances of bodily heuristics within the context of synthesizing naturalistic and egoistic perspectives. In essence, Husserl proposes that naturalistic and phenomenological research should not be viewed as opposing paradigms in the construction of semantic space but rather as complementary perspectives enriching our understanding (1989). Phenomenologist Sara Heinämaa underscores a key characteristic in the phenomenology of embodiment, often culminating in a fundamental dichotomy between the body as the subject of experience and the body as the object of cognition. This distinction is rooted in the epistemological differentiation between "the subjective and objective qualities of things, and the ontological separation between subjective and objective being" (2018, p. 536).

These assertions about bodily tools in phenomenology inherently challenge the ideals of the classical cognitive paradigm. It is important to recall that, according to Enlightenment ideals, the concept of the body was primarily associated with a biological, natural entity. In this view, medicine played a significant role in reinforcing this perspective by transforming the body into an organism through scientific understanding.

Phenomenology as a new way of discussing the body

Husserl's ideas regarding the role of the body were adopted by numerous thinkers, yet the thesis concerning the profound importance of the body in the cognitive process, particularly in terms of comprehending complex

phenomena like the mind's reliance on the body, found its most extensive development in works dedicated to the analysis of art. This juncture was not a fortuitous occurrence in both phenomenology and cognitive studies, as sensuality plays a pivotal role in shaping an individual's existence, constituting a vital element of the irrational. This sensuality exerts a considerable influence on the operation of the mind and consciousness. For instance, in 1910, Kandinsky defined art as the embodiment of our emotions, noting, "every work of art is a product of its era, often it is the source of our emotions. Thus, each cultural period engenders its own art, a unique creation that cannot be replicated" (1951, p. 15).

One of the earliest thinkers to highlight the departure of art from the confines of rationality in the construction of meanings was Merleau-Ponty. While contemplating Cézanne's paintings, he endeavored to characterize the foundational principles of Cézanne's aesthetics, which stood outside the conventional dichotomies of his era. Merleau-Ponty's insights were influenced by Cézanne's dialogues with Émile Bernard. He articulated, "Cézanne consistently sought to evade the stereotypical dichotomies imposed upon him, such as emotions versus reason, the perceiving artist versus the thinking artist, nature versus composition, primitivism versus tradition" (Merleau-Ponty, 1964, p. 13). Merleau-Ponty's approach involved developing a unique optical perspective, denoting a form of logical vision. Rather than employing dichotomies better suited to academic traditions, he delved into the genuine essence of Cézanne's work, repeatedly questioning established conventions (1964). In Merleau-Ponty's view, Cézanne concentrated on procedures that considered "(...) the influence of individual parts of the painting on each other, perceiving the body as a consequence of these interactions" (p. 18). In essence, the body serves as a foundational element for the creation of cultural meanings.

We aim to support this thesis by drawing upon the insights of contemporary aesthetics and theorists of contemporary art. In alignment with Merleau-Ponty's ideas, Martin Seel, a prominent figure in modern aesthetics, contends that aesthetic experiences do not necessitate discursive interpretation. He posits that cognitive experiences, rooted in sensory perception, suffice to grasp the essence of aesthetic encounters. Seel advocates a paradigm shift in aesthetics, centering it on the category of "appearance". We posit that this notion resonates with Merleau-Ponty's concept of the "ontology of vision" (Merleau-Ponty, 1985). Seel's concept of 'appearance'

encompasses the conditions through which the world is presented to us, primarily rooted in our senses and sensuality. This “aesthetics of appearance” essentially assumes the form of aesthetically framing cognition. It serves as a poignant reminder to our consciousness of the materiality of the body, the intricacies of bodily sensations, and the novel perspectives through which we perceive and engage with the world (Seel, 2014). It is worth noting that phenomenology is actively seeking new avenues to engage with the body, and it can be boldly asserted that contemporary aesthetics provides both naturalistic and semantic justifications for understanding the body and corporeality. To support this assertion, we can turn to the artistic developments that began at the beginning of the 21st century. These developments, set in motion by figures like Jérôme de Gramont in his work *Au commencement*, introduced innovative ways of discussing the body and novel forms of bodily manipulation (2013).

Notably, these artistic explorations have given rise to entirely unexpected discourses on the corporeal. One illustrative example is the artistic duo Art Orient Object, comprising Marion Laval-Jeantet and Benoît Mangin, who have been collaborating since the 1990s. They have been actively involved in performance art practices with a strong emphasis on addressing political and environmental concerns. Their recent work includes the incorporation of biomedical experiments into their creative endeavors, particularly focusing on the utilization of human and animal microbiota (Laval-Jeantet, 2020).

In our quest to address the questions at hand, we find valuable insights from representatives of French phenomenology, including Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, and Jean-Luc Nancy. These thinkers delved into the realm of art and significantly contributed to the emergence of novel meanings, a fundamental pursuit within the realm of phenomenology. They often grounded their work in biblical texts, which served as a foundational context and platform for their explorations (it is no coincidence that Jérôme de Gramont, in *Au commencement*, characterizes phenomenology as a ‘struggle with an angel’, underlining the profound and often spiritual nature of this endeavor).

Furthermore, Marc Jimenez has aptly observed that their conceptual tools were compelling enough to warrant the introduction of the term “augmented aesthetics” (*esthétique augment*) (2010). All these seemingly “insignificant”

elements contribute to shedding light on new dimensions of the body and corporeality, underscoring the intricacies of contemporary phenomenological discourse. For example, according to the Polish researcher Monica Murawska, these shifts received the status of an “aesthetic turn in phenomenology”. She posed a rather fundamental question: does the artist violate the post-phenomenological framework or expand the boundaries of heuristic discourse? (2020). A profound question posed by Murawska centers on whether the artist challenges the post-phenomenological framework or expands the boundaries of heuristic discourse (2020). In our perspective, the burgeoning interest in art from a heuristic-phenomenological standpoint unveils new internal tensions and gaps, offering insights that directly pertain to the mechanics of cognition and the evolution of thought.

Heuristics of the body in contemporary sculpture

To bolster our thesis, we examine the works of contemporary renowned sculptors. The concepts and artistic expressions of certain modern sculptors provide evidence for the emergence of fresh conceptions of the body situated within specific spatial contexts, thus contributing to the body’s role as a novel cognitive tool. Our attention is directed toward the works of two highly acclaimed artists in the contemporary art world: Antony Gormley and William Kentridge. We will begin with Gormley. He is one of the most renowned contemporary British monumental sculptors, is widely recognized for his iconic works, such as the 20-meter “Angel of the North” and the 30-meter “Quantum Cloud” in Greenwich, among others. Gormley’s artistic fascination lies in the realm of space and its profound significance for both the viewer-subject and the author-subject, introducing entirely new dimensions to the comprehension of space. Through his works, we are compelled to pay attention to and experience space as it exists within us and around us, all the while acknowledging that we are but ephemeral points in the vast expanse of space and time.

In the context of Gormley’s artistry, it’s pertinent to mention projects in which the master deconstructs his own body and engages in experiments involving the curvature of empty space with the use of mirrors. These endeavors are fundamentally rooted in the processes of cognition, introducing novel mechanisms for understanding and interaction. The human body, in this context, emerges as both a unique subject of cognition and a distinctive

tool, mechanism, or element of heuristics, thus expanding our comprehension of sculptural space, both within and outside of our own perceptions. At the end of the 1990s, Gormley's artistic focus centered on the theme of collective community and the relationship between the Self and the Other. This thematic shift was manifested in his compelling installations, including "Allotment", "Critical Mass", "Another Place", "Domain Field", and "Inside Australia". However, as the 21st century unfolded, Gormley's artistic interests evolved, directing his attention toward matters related to energy fields, both on a collective and individual level, and the vectors governing their distribution within the human community.

It should be noted that the decentralization of artistic objects within the cultural environment and their impact on public spaces have attracted the attention of both scholars and artists. In the aesthetic context, space is clearly transformed, not only culturally and socially but also cognitively. Gormley is interested in the bodies of his viewers, which he skillfully incorporates into the intricate spaces he constructs. And so, without noticing it, you find yourself part of the artistic design. It turns out that the main body at the exhibition is your own!

William Kentridge, a South-African artist, is no less interesting. He is indeed a cult avant-garde artist in the world today. Kentridge is a performer, sculptor, video artist, author of collages, animated films, installations, and he is also known for his contributions as a theater and opera director. The body has evolved into a potent conduit for perceiving numerous dimensions, and within the postphenomenological framework (a term we consider fitting for the works of accomplished artists like William Kentridge), the body amalgamates both the sensory and the spiritual. It is the fusion of these two elements that proves alluring, as the yearning to connect – both from the artist's and the viewer's perspective – or to venture into the transcendental sphere requires a comprehensive exploration of these two components within the realm of cognition.

It is imperative to highlight that contemporary artists consistently underscore the body's role in the perception of continuity, emphasizing not merely visualization but also the sensation of one's own body's "elevation" in the continuum of space. This amalgamation functions as the primary sensory-energetic internal framework for thought. It transcends the realm of rational

discourse and instead constitutes an appeal for a fresh impetus in the quest for the irrational in human knowledge. Discursive knowledge is inherently clear and logical, yet it has its boundaries –thresholds we cannot traverse due to the limitations of the rational factor. This threshold bears a distinct label –the aspiration to transcend or discover a path to the transcendental. Notably, every exceptional work of art serves as a symbolic step towards the transcendental, facilitating an entry into the imperceptible. The aestheticization of knowledge offers a clear affirmation of this paradigm shift.

The optics of the physical as a way out to the “invisible”

Contemporary phenomenology, from its inception, has offered substantial support to the significance of affects (emotions) and the sensory realm, beginning with critical assessments of Descartes’ ideas regarding the division between body and thought. In this context, our reflections serve to reinforce the contributions of modern phenomenology in France, specifically the works of Henry, Marion, Chrétien, and Nancy. These philosophers operate at the confluence of materialist phenomenology and the phenomenological approach to understanding the transcendental, particularly in their exploration of religion as a “manner or mindset”, a unique way of contemplating the invisible within art.

It is essential to underscore that the aforementioned thinkers delve into the themes of thinking and inquiry, in their quest to grapple with the transcendent and the divine (God). Consequently, they approach metaphysics with a critical lens, scrutinizing its modes of thinking. Notably, it was M. Henry who, influenced by his reading of Kandinsky’s work *About the Spiritual in art*, articulated original ideas during the period spanning his publication of *The Essence of Manifestation* (1963) to the release of his treatise *Seeing the Invisible* (1988). These original ideas were subsequently developed by Marion, Chrétien, and Brouillet.

Michel Fichant in his analysis of the works of M. Henry, has drawn attention to Henry’s ideas regarding the profound significance of the living body (subjective) and its diverse interpretations within the realm of transcendental inquiries. Fichant highlights the intrinsic necessity of the living body, stating: “It is precisely because of the immanent necessity of the thing itself that this unity is identified with the subjective body” (2009, p. 8). This perspective underscores the radical divergence of the body from other transcendental

entities. These entities encompass, firstly, a body objectified by biological science, secondly, a living body presented as such in natural perceptual experiences, and finally, a human body, which possesses distinctive characteristics in relation to the living body but remains contingent upon the specifications of the structures of transcendental being. Simultaneously, as Henry delves into non-rational forms of cognition within the intricate process of accessing the transcendental (invisible), he offers critiques of these approaches.

It is important to acknowledge that both philosophy and art engage in perpetual questioning, each within its unique interpretation, and they unfold in the context of *hic et nunc* (Latin for “here and now”). Heidegger recognized this aspect, leading him to introduce the term “facticity of life experience” (1995). He argued that the facticity of human existence necessitates distinctive approaches to addressing the transcendent. Heidegger critiqued Aristotle for proposing formal guidelines that, in his view, restricted thinking to fixed categorical meanings, prohibiting any deviation from them (2013).

Let us revisit the reflections of contemporary phenomenologists who openly emphasize the necessity of cultivating new modes of thinking. Their discussions are rooted in the ideas of Heidegger, who explicitly delineated the shift toward new thinking along the following trajectory: “formal instruction abandons the final understanding, which can only be given in genuine religious experience” (1995, p. 67). We are delving into the philosophy of factuality, where understanding blossoms from the “experience, feeling” of life. Postphenomenological thinkers have engaged with questions of subjectivity and methods of cognition, particularly in overcoming the primacy of contemplation when considering matters related to God (i.e., the question of the invisible). In this intellectual journey, such prominent figures as John Caputo and Richard Kearney have taken center stage. Caputo, fundamentally, advocates for a rethinking of God beyond the confines of onto-theology. While critiquing metaphysics, he prompts an exploration of the potential for justifying new modes of thinking (Caputo, 2013). Kearney argues that there is another type of thinking – poetics, since it sets the limits of “conceptual reflection”. He calls this type of thinking “understanding with the heart” (2011). In our perspective, this intersects with the aestheticization of cognition as an avenue toward new thinking. In such a mode of thinking, the precision of reason converges with a unique resonance of the imagination, offering a means to sidestep the dogmatism that Heidegger vehemently opposed.

In substantiating the approach to a new paradigm of cognition and thinking, it is beneficial to consider the statements of George Lakoff, one of the founders of the modern transdisciplinary field of cognitive science, regarding the role of the body and the emergence of a “(...) new form of rationality – embodied rationality” (1999, p. 477). Lakoff asserts that fundamental ideas are shaped by the functioning and interaction of our bodies with space. He posits that the genuine theory of rationality involves thinking through frames, metaphors, and narratives. According to him, our brains adapt incoming information, leading to varied conclusions. This theory is termed embodied rationality, a departure from the anti-scientific Cartesian theory of rationality. Lakoff does not negate rationality; instead, he seeks to provide it with a truly scientific definition (1999). The author contends that many past thinkers perceived logic as detached from bodies and the environment. They considered thinking to be automated programs directed by the human brain and conceptualized reason as universal, pure, and abstract.

Art emerges as the pinnacle of human efforts to comprehend thinking, simultaneously serving as evidence of a crisis in knowledge. This crisis is also reflected in scientific endeavors. In the contemporary scientific paradigm, characterized by materialism, there is a conflict between the ability to engage with the visible and the challenge of apprehending the invisible. Quantum physics introduces a unique perspective, suggesting that, in artistic-aesthetic terms, the role of the body/consciousness is enacted by an entity referred to as the “observer”. This implies a redefined understanding of the subject and its associated meanings, which the current scientific paradigm struggles to elucidate. It is crucial to acknowledge the significance of continuum perception in the cognitive process –a vital background for new thinking that is oriented towards non-rational forms of knowledge.

Final considerations

If reason ensures the survival of man as a species, as the improvement of this biological representative of nature, then thinking is a tool of a heuristic nature. The modern paradigm of cognition faces an obstacle, perhaps one of the most significant for people today: the (scientific) paradigm does not work with the invisible. Contemporary art confirms this and leads us to the idea that the human mind does not rise above the body, the body has the same weight in the design of the semantic contexts of the world, among which the

main one is a possible exit to the invisible, bypassing rational discourse. Art has always guided a person or acted as a tool for accessing the transcendental. The cognitive structures of the mind for such an exit today remain closed.

Representatives of phenomenology, postphenomenology, and cognitive science are increasingly focusing on the possibilities of new thinking, starting precisely from the idea of seeing the invisible. Their research is related to the idea of possible “communication” or the desire to think about God, but the impetus for such thoughts is given not only by religious discourse: the spheres of aesthetics, architectural and sculptural art indirectly activated issues of cognition and thinking. It has become absolutely clear that the logical structure of knowledge, which relied on reason, does not work today in the broad aspirations of man. It is working with the invisible that demonstrates the limits of the mind. This indicates a crisis in the format of thinking, the format of cognition. We need new justifications for the possibilities of thinking in a situation where it strives to “look” beyond the horizon of logical thinking.

References

- Caputo, J. (2013). *The Insistence of God: A Theology of Perhaps (Philosophy of Religion)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dolska, O. and Lobas, V. (2021). Embodied Rationality as a Mode of the Visibility of Ethics (To the Question of the Toolkit of Constructivism). *Filosofiya-Philosophy*, 30 (2), pp. 126-138. <https://doi.org/10.53656/phil2021-02-03>
- Fichant, M. (2009). Michel Henry et l’histoire de la philosophie. Brohm, J. et Leclercq, J. (dir.) *Michel Henry*. Paris: L’âge d’homme.
- Gramont, J. (2013). *Au commencement: parole, regard, affect*. Paris: Cerf.
- Gumbrecht, H. (2003). *Presence production: What meaning cannot convey*. Stanford: Stanford University Press.
- Heidegger, M. (2013). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: (Anzeige der Hermeneutischen Situation)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1995). Einleitung in die Phänomenologie der Religion. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 3-159. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann
- Heinämaa, S. (2018). Embodiment and Bodily Becoming. Zahavi, D. (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology* (pp. 533–557). Oxford: University Press.
- Henry, M. (1973). *The Essence of Manifestation*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenological Constitution*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic.
- Kandinsky, V. (1951). *Du Spirituel dans l'art*. Paris: Éditions de Beaune.
- Kearney, R. (2011). *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- Lakoff, G. and Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind & its Challenge to Western Thought*. New York: Basics Books.
- Laval-Jeantet, M. (2020). Art and the Microbiome. *Performance Research*, 25 (3), pp. 158-163.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *L'œil et L'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). Cézanne's Doubt. *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press.
- Murawska, M. (2020). The postphenomenological corporeity: artistic practices on the borderline between art and science. *Analiza i Egzystencja*, 49, pp. 31-51. <https://doi.org/10.18276/aie.2020.49-02>
- Seel, M. (2014). *Aktive Passivität: Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Jimenez, M. (2016). *Art et technosciences. Bioart, neuroesthétique*. Paris: Klincksieck.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Notes on some balances regarding the influence of utilitarianism in New Granada

Acotaciones sobre algunos balances del influjo del utilitarismo en la Nueva Granada

Vladimir Urueta León  

University of Cartagena, Colombia
Universidad de Cartagena, Colombia

Artículo de Investigación

Resumen

Cierto desconocimiento de las discusiones a nivel mundial, que se estaban dando en la mitad del siglo XX respecto al utilitarismo pudo causar que algunos intelectuales hicieran balances muy parciales sobre el impacto que esta ética pudo tener en alguna época, circunstancia, región o país. Un ejemplo de esto ocurre con dos textos pioneros que en el siglo XX realizaron sendos balances de las aportaciones de la filosofía moral utilitarista en la Nueva Granada: “La batalla de Bentham en Colombia” de Armando Rojas y “Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX” de Jaime Jaramillo Uribe. El objetivo de este

artículo será, entonces, exponer en primer lugar una visión panorámica sobre qué se entiende por utilitarismo y, posteriormente, realizar algunas acotaciones de los textos mencionados, mostrando varios sesgos de las apreciaciones que hicieron sobre el influjo del utilitarismo en la Colombia del siglo XIX y sobre el futuro que le depararía a esta filosofía moral. Se concluirá que una postura más amplia coadyuvaría al surgimiento de nuevos interrogantes que abrirían otras visiones de la influencia del utilitarismo en la Nueva Granada y sus posibles aportes a las circunstancias contemporáneas.

Palabras clave: utilitarismo, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Nueva Granada, Siglo XIX.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 15 de agosto del 2024
Evaluado / Evaluated: 11 de septiembre del 2024
Aprobado / Accepted: 09 de octubre del 2024



Correspondencia / Correspondence: Vladimir Urueta. Cra. 6 #36-100, Cartagena, Colombia (Código Postal: 130001). Correo-e: vurueta@unicartagena.edu.co

Citación / Citation: Urueta, V. (2025). Notes on some balances regarding the influence of utilitarianism in New Granada. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 55-77.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.18021>

Urueta, V. (2025). Acotaciones sobre algunos balances del influjo del utilitarismo en la Nueva Granada. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 55-77.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.18021>

Abstract

A certain ignorance of the global debates on utilitarianism in the mid-twentieth century may have led some intellectuals to make very partial assessments of the impact of this ethic in a given period, circumstance, region or country. An example of this can be found in two seminal texts that in the twentieth century provided an assessment of the contributions of utilitarian moral philosophy in New Granada: “Bentham’s Battle in Colombia” by Armando Rojas and “Bentham and the Colombian Utilitarians of the 19th Century” by Jaime Jaramillo Uribe. The aim of this article will therefore be, first, to present a panoramic view of what is understood by utilitarianism and, second, to make some comments on the aforementioned texts, revealing some biases in the assessments they make of the influence of utilitarianism in nineteenth-century Colombia and of the future of this moral philosophy. It will be concluded that a broader approach would contribute to the emergence of new questions that would open up different visions of the influence of utilitarianism in New Granada and its possible contributions to contemporary circumstances.

Keywords: utilitarianism, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, New Granada, 19th century.

Introducción *

En el presente artículo se propondrá, en primera instancia, ofrecer una perspectiva de conjunto acerca de qué se entiende por utilitarismo y, en segunda instancia, hacer un análisis de dos posturas cuyas apreciaciones fueron pioneras e importantes al estudiar el influjo de la teoría utilitarista en la Nueva Granada: la posición del filósofo colombiano Jaime Jaramillo Uribe (1962) y del historiador venezolano Armando Rojas (1950). Proporcionar la perspectiva mentada servirá para examinar estas dos posturas, facilitando el surgimiento de algunos interrogantes que podrían enriquecer el debate con relación a la recepción del utilitarismo en el territorio colombiano.

El debate sobre el utilitarismo en la Nueva Granada abarcó todo el siglo XIX, desarrollándose en diferentes etapas. Varios estudios han propuesto distintas periodizaciones en las que se subrayan momentos y figuras claves del debate (Marquínez, 2004; Gómez-Müller, 2002; Martínez, 2014b). La disputa de los utilitaristas y sus críticos tuvo muchas facetas, y las argumentaciones se desarrollaron con diferentes matices. Esto obliga a ser cuidadosos a la hora de abordar el impacto del utilitarismo en la Nueva Granada.

Uno de los factores a tener en cuenta es no soslayar las discusiones a nivel mundial que se estaban dando al momento de realizar una apreciación sobre el tema tratado, es decir que al hacer un balance, desde el siglo XX, de la influencia del utilitarismo en la Colombia del siglo XIX, resulta metodológicamente adecuado intentar, en la medida de lo posible, examinar qué nivel de desarrollo alcanzó el utilitarismo en los siglos aludidos. Tener de forma clara, distinta y detallada “toda” la panorámica sobre el desarrollo de una escuela de pensamiento, fenómeno social o histórico, es muy difícil que se cumpla a cabalidad, pero no es imposible acceder a algunos elementos que contribuyan a una mejor evaluación del aspecto que se quiera analizar. Más claro: algunos pensadores del siglo XX, estudiando la influencia del utilitarismo en la Nueva Granada, al parecer no estaban al corriente del nivel logrado por esa filosofía moral, y a partir de ahí profetizaron que ésta no tendría

* El presente artículo es uno de los productos del proyecto de investigación “Influencia del utilitarismo en Colombia durante el siglo XIX” (financiado por la Universidad de Cartagena, Acta de compromiso N° 132.2021). Este proyecto fue presentado por el grupo de investigación Ápeiron y fue seleccionado en la décima primera convocatoria de proyectos de investigación para grupos de investigación por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia, y avalados por la Universidad de Cartagena a través de la resolución de reconocimiento N° 001385-2021.

ninguna relevancia en los años venideros¹, o no tuvieron la oportunidad de leer textos que quizás ayudarían a ver nuevas facetas con las cuales probablemente se enriquecerían los análisis emprendidos. Obviamente no habría nada que recusar cuando el desconocimiento de los textos se debe a que no se habían publicado; también podría ser excusable cuando el análisis fue hecho simultáneamente en alguna fase del desarrollo de la cuestión estudiada y el investigador no logró estar al tanto. Resulta perentorio, pues, hacer una caracterización general del utilitarismo para después abordar las dos posiciones anunciadas al inicio de la Introducción.

¿Qué se entiende por utilitarismo?

Una de las propuestas filosóficas que más ha impactado en distintos campos (político, económico, ético) es el utilitarismo. Esta filosofía nacida en Inglaterra, recibe la herencia del empirismo (Camps, 2013, p. 268), y presenta características distintas a algunas formas de hacer filosofía en Europa continental: rechazo a lo “metafísico”, a lo *a priori*, a lo “trascendente”. El utilitarismo intenta dar respuestas fundamentales para la filosofía moral: “qué es lo bueno; cómo deben actuar los individuos para lograrlo; y de qué manera debe organizarse la sociedad política con este propósito” (Pérez, 2003, pp. 32, 189). La visión que coadyuva a fundar el utilitarismo está marcada por el uso que los políticos y legisladores hacen de las teorías morales. Jeremy Bentham, que es considerado como el fundador del utilitarismo, considera que la filosofía debe ser práctica ya que se ocupa de la actuación de los seres humanos (Camps, 2013, p. 269). El utilitarismo debe servir, entonces, al legislador, al político para la creación y el establecimiento de políticas públicas que permitan la mayor consecución de felicidad individual y colectiva.

Algunos especialistas rechazan que se igualen utilitarismo y consecuencialismo, pues este último es “(...) de carácter más formal, prescribe la producción de las mejores consecuencias. El utilitarismo concretó dichas consecuencias en términos de felicidad hedonista. Así, todo utilitarismo es consecuencialista, pero no viceversa” (Beleña, 2003, p. 41). En el utilitarismo, que claramente es una forma de consecuencialismo, lo moral se determina tomando en consideración las consecuencias (de la norma o de la acción misma):

¹ Precisamente esto se aprecia en las perspectivas de Jaime Jaramillo Uribe y Armando Rojas.

(...) la tradición utilitarista se constituye como el intento de unificación de la racionalidad práctica según un modelo de nuevo cuño. El modelo antiguo evitaba el dualismo porque su concepto teleológico de naturaleza identificaba el bien moral con la perfección de dicha naturaleza (bien natural): las virtudes no eran un medio para alcanzar la felicidad (esto es, entendiendo el “bien natural” como satisfacción de los deseos sensibles), sino que ellas mismas hacían bueno al hombre. El nuevo modelo, una vez despojada la naturaleza de su carácter teleológico, buscará obviar el dualismo cifrando la moralidad en la consecución de los bienes naturales que son objeto de las tendencias sensibles del hombre. La moralidad no sería otra cosa que la obligación de promover este objeto (el bien natural) en toda su universalidad hasta donde seamos capaces (la mayor felicidad para el mayor número), sea como medio para conseguir la propia felicidad, sea como un fin en sí mismo (p. 41).

Hasta se objeta que al consecuencialismo y al utilitarismo se les denomine éticas teleológicas:

Permítasenos (...) apuntar nuestra discrepancia respecto a la pertinencia de tal denominación aplicada al consecuencialismo y, por ende, al utilitarismo. Ética *teleológica* es la ética aristotélica, en tanto que la vida humana está *constitutivamente* orientada hacia un fin (*télos*) que, consiguientemente, no tiene mero carácter de meta u objetivo, sino de la perfección que le corresponde a una *naturaleza finalizada*. Las teorías consecuencialistas mantienen el término ‘fin’, pero al concebirlo como efecto extrínseco, pierden el contenido del *télos* aristotélico (...) (pp. 83-84).

Pese a lo expresado, es fácil encontrar perspectivas teleológicas en el utilitarismo de John Stuart Mill. En estas se amalgaman aspectos tanto de la filosofía antigua como de la filosofía moderna: cultivo de la virtud o búsqueda de la excelencia, *hedonismo ético universal cualificado*, autoperfeccionamiento (sin presuponer la existencia de “una *naturaleza finalizada*”), desarrollo de la libertad, de la individualidad, de la espontaneidad, cultivo de la razón y de los sentimientos, etc. Para Stuart Mill (2014), por ejemplo, la virtud llega a ser un medio peculiar puesto que si bien es entendida como una cuestión que contribuye a la consecución del fin, también es posible que termine siendo parte de dicho fin (p. 117).

Dar una caracterización general del utilitarismo implica cierta complicación, pues no hay una sola, única, homogénea doctrina utilitarista, lo que se encuentra es una cantidad importante de autores y teorías utilitaristas de diverso

(y en algunos casos, contrapuesto) cuño. Aun así, existe un elemento en común entre las diversas clases de utilitarismos, que consiste en evaluar:

(...) que el placer es bueno y el dolor es malo. Por lo tanto, la acción (o alguna de las acciones en el caso de que hubiera varias) que tiene como resultado el máximo exceso de placer posible es la que debe ser realizada. En el mismo sentido, la acción que no tiene como resultado ese máximo exceso de placer debe ser evitada (Álvarez, 2009, pp.74-75).

Íñigo Álvarez (2009) propone seis criterios² para distinguir diferentes tipos de utilitarismos.

Primer criterio: considerando al agente, se habla de *utilitarismo egoísta* (si el bien o la felicidad producto del actuar del individuo recae solo en él) o *universalista* (las consecuencias de la acción impactan a todos los *seres sintientes*) (p. 86).

Segundo criterio: es posible clasificar los utilitarismos considerando aquello que se asume como bueno, de esta forma se distingue el *utilitarismo hedonista* (el criterio sería *lo bueno, el agrado, el placer* en sentido general) y el *utilitarismo idealista* (*los estados mentales* con los que se adquiere conocimientos sin que estos tengan que ser agradables) (p. 88). Frente al utilitarismo idealista, Esperanza Guisán (2004) se muestra en desacuerdo:

En cuanto a este tipo sumamente peculiar de “utilitarismo”, defendido por G. E. Moore, solamente quisiera indicar que en la medida en que sustituye la felicidad por el bien, y el concepto de mayor bien del mayor número, queda reducido a la simple suma de supuestos bienes, sin ninguna mención al modo en que dicho máximo bien ha de ser distribuido, tal tipo de doctrina no puede conservar, sino de forma totalmente parasitaria, el título de “utilitarismo”. Se trataría, si acaso, de una teoría parcialmente consecuencialista en la que se incluyen elementos idealistas peligrosamente fronterizos con “entes de razón” (pp. 286-287).

Guisán indicará la existencia de un *utilitarismo semi-idealista*, que en primera instancia podría pensarse afin a Mill. Tal rotulación le parece “desorientadora y desafortunada” (p. 286), y lo diferenciaría del *utilitarismo idealista* de

2 Guisán (2004) ofrece una clasificación de los distintos tipos de utilitarismos que quizás va más allá de los seis criterios de Álvarez, aunque se presentan algunas coincidencias entre las clasificaciones de ambos autores.

Moore. Empero, Guisán prefiere denominar al utilitarismo milliano como un *utilitarismo matizado* que comporta “las diversas dimensiones y complejidades del placer humano” (p. 285).

Tercer criterio: si se atiende a “la maximización de lo bueno, del placer, de la felicidad, se habla de un *utilitarismo positivo*, mientras que si se hace referencia a la minimización de lo malo, del sufrimiento, se habla de *utilitarismo negativo*”³ (Álvarez, 2009, p. 92).

Cuarto criterio: atendiendo a la valoración de la cantidad de felicidad, se hablaría del *utilitarismo del total*: se tiene en cuenta “el monto de la felicidad conseguida”; o del *utilitarismo de la media*: “lo que se valora es la media aritmética de la Felicidad” (p. 93).

Quinto criterio: no solo es posible preguntar, como en el criterio anterior, por la cantidad de felicidad, incluso se inquiera por la felicidad misma, por los elementos que la constituyen. Frente a esto se expresa que aquella hace alusión a “un estado mental subjetivo”, lo cual se contrapone a otra postura que defiende a la utilidad como constituida por los “deseos informados y saneados” de las personas. Se hablaría, entonces, del *utilitarismo de la preferencia* que, desde algunas visiones, evade el paternalismo que quizás es consonante con otros utilitarismos. Sin los debidos correctivos este utilitarismo, sin embargo, puede comportar, igualmente, ciertos peligros (Guisán, 2004, pp. 288-289). Tal utilitarismo también es llamado “utilitarismo económico”; así lo denominan los economistas encargados de la “economía política del bienestar” (Álvarez, 2009, pp. 93-94). En este utilitarismo se acude a *las preferencias manifestadas* por las personas: “No se trata tanto, pues, de maximizar el placer como de satisfacer las preferencias de los demás; no tanto de fijarse en la felicidad resultante de la acción, como de tener en cuenta las preferencias manifestadas” (p. 94).

Sexto criterio: también es posible referirse a la capacidad para dictaminar qué es lo que produce la felicidad, el acto mismo o una regla a la que se debe ajustar el acto. En consecuencia, se tendría el *utilitarismo del acto* o el *utilitarismo de la regla*.

Adicional a los utilitarismos mencionados se pueden hallar otros: *Utilitarismo cuantitativo y cualitativo*. El análisis de estos tipos de utilitarismos remite

3 Cursivas del autor del presente artículo.

a la conocida discusión acerca de la distinción cualitativa de los placeres: Mill se aparta del utilitarismo cuantitativo de su maestro Bentham y establece un *utilitarismo cualitativo* con el que se postula la existencia de placeres superiores, es decir, placeres que por sí mismos contribuyen a la dignificación de las personas, al cultivo y desarrollo de las facultades superiores. Lo anterior no significa que en Bentham no exista una gradación⁴ entre placeres. A la par se menciona el “utilitarismo ampliado o *robustecido*”, que busca refutar las críticas contemporáneas a la ética utilitarista. Con este utilitarismo se intenta dar a entender que no existe incompatibilidad entre esta ética y los derechos individuales. Los derechos, desde esta óptica, no serán tomados como absolutos, sino que estarán mediados por las consecuencias, por la utilidad. Al respecto se hace además la salvedad de que no siempre la utilidad prevalecerá (Guisán, 2004, p. 290).

De forma general podríamos afirmar que el utilitarismo establece la búsqueda de “la mayor felicidad para el mayor número”. Sin embargo, esta expresión no fue la definitiva, ya que el lema del utilitarismo se redactó de diferentes maneras. Dice John Dinwiddy que por “la década de 1820” Bentham estuvo indeciso sobre qué expresión era la más adecuada: “(...) la mayor felicidad del mayor número” o “la mayor felicidad de todos” (1995, p. 41). En ese entonces Bentham prefirió usar la primera expresión (“la mayor felicidad del mayor número”) dada la alta probabilidad del surgimiento de conflictos que implicaran sacrificios de unos intereses por otros. El enunciado “el mayor número” también tenía su complejidad, pues con éste podría asumirse que lo primordial era la felicidad de la mayoría, pero Bentham pensaba factible “(...) que una minoría resultase oprimida por una mayoría de un modo tal que se produjese una infelicidad a la primera mayor que la felicidad de la segunda, lo cual reducía, por consiguiente, la felicidad general de la comunidad” (p. 42). Dinwiddy anota que desde 1831 Bentham se encarga de una *formulación más completa del principio* utilitarista: la mayor felicidad de

4 Bentham (2008) explica que existen varias circunstancias (intensidad, duración, certeza, proximidad, fecundidad, pureza, alcance) que deben tenerse en cuenta al momento de determinar “el valor de un placer y de un dolor” (pp. 35-38). Conjuntamente, en el texto de Bentham “Libraos de Ultramaría” se aprecia cierta clase de diferenciación de placeres: “Puesto que mientras más copiosas sean las fuentes de la gratificación que tenga un hombre en posesión o en expectativa, tanto más fuerte es el apetito de una gratificación ulterior excitado por la contemplación de aquéllas. Por la gratificación, el deseo físico se amortigua y durante un tiempo casi se extingue; el deseo mental, en la mayor parte de sus formas, pero más en ésta, está acrecentado por ello” (Schofield, 1992, p. 25).

todos aquellos que conforman una sociedad, y si por alguna circunstancia lo anterior no es posible entonces debe propenderse por *la mayor felicidad del mayor número de miembros* de esa sociedad (p. 42). Tal formulación subsanaría una crítica hecha al utilitarismo de Bentham: no prestaba atención a la igualdad, ésta por sí misma no era deseable a la hora de la distribución de la felicidad (p. 43). La formulación de 1831 pone de manifiesto, por un lado, el vínculo que debe haber, siempre que se pueda, entre *maximización de la felicidad-igualdad en su distribución* y, por el otro, que el talante de la formulación es eminentemente social (p. 44).

Bentham termina adoptando esta divisa: “el principio de la mayor felicidad”. De esto Mill (2014) da cuenta en *El utilitarismo*: “(...) el principio de utilidad, o como Bentham le denominó últimamente, el principio de la mayor felicidad, ha contribuido grandemente a la formación de las doctrinas morales (...)” (p. 53). Esta idea también se expresa en el texto de Mill titulado *Bentham*: la filosofía de este se asocia con “(...) el «principio de la utilidad» o, como dio después en llamarlo, «el principio de la mayor felicidad»” (Mill, 1993, p. 81). Mill (2014) define el utilitarismo de esta forma:

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer (p. 60).

No obstante las aclaraciones anteriores, hoy día resulta difícil no pensar el utilitarismo como la doctrina moral que propende por “la mayor felicidad del mayor número” (Bentham, 2010; 2011). Muchas de las discusiones en torno a los tipos de utilitarismos, sus aportes filosóficos, políticos y económicos, se dieron a mitad del siglo XX y continúan dándose en el presente siglo. Algunos de los trabajos hechos en el siglo XX, con los cuales se evalúa la influencia del utilitarismo en la Nueva Granada, no dan cuenta (¿por desconocimiento?, ¿por prejuicios?) de las aclaraciones y discusiones mencionadas, conllevando a la generación de apreciaciones que histórica y filosóficamente son endebles. Como ejemplo de lo anterior está el artículo “La batalla de Bentham en Colombia” de Armando Rojas, publicado en 1950, y el de Jaime Jaramillo Uribe, “Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX”, publicado en 1962. En el primer artículo se afirma que el utilitarismo, en el

siglo XX, será una ideología inútil, muerta; en el segundo artículo se indica, por su parte, que la filosofía utilitarista es intrínsecamente precaria y por tal razón los utilitaristas neogranadinos no pudieron ir más allá de lo planteado por Bentham. Estos dos textos son publicados cuando hay un auge en la discusión en torno al utilitarismo, y no es muy claro saber si en ellos lo que prima es el mero desconocimiento de por dónde iba la discusión o si varias de sus aseveraciones son productos de la “mala fama” que ha acompañado al utilitarismo desde su nacimiento, o ambas cosas. A continuación, se revisarán algunas ideas de los textos aludidos.

Utilitarismo: ¿una filosofía de impacto “bien precario” y de futuro muerto?

Jaramillo Uribe (1962) realiza un examen de algunas posturas de ciertos utilitaristas “mayores” (Vicente Azuero, Ezequiel Rojas) y “menores” (los que no produjeron análisis, exposiciones originales del utilitarismo). Dentro de estos últimos destaca a dos: Ángel María Galán y Francisco Eustaquio Álvarez. Se analizará, entonces, un aspecto específico de Galán y de Álvarez. De Galán, Jaramillo Uribe afirma:

Como los benthamistas en general, Galán destacaba la intención moralizadora que existía en el pensamiento benthamista, pero no acertaba a desentrañar el contenido de la moral utilitaria o evitaba hacer una real descripción de ella. De buena fe sin duda, pero sin tener un conocimiento amplio de las formas de la vida moral, los utilitaristas creían que la moral del bienestar, la tranquilidad y la seguridad sociales, es decir, la discreta moral burguesa, era la moral en sí y no una forma histórica de ella. La política de contenido moral resultaba ser una política favorable a una cierta forma de vida y a unos ciertos intereses sociales, respetables seguramente, pero limitados e insuficientes como exclusiva finalidad del Estado en una sociedad donde no todos sus miembros eran burgueses o no consideraban la vida burguesa como el ideal de vida o como la forma más valiosa de existencia (p. 22).

En principio, es posible estar de acuerdo con la apreciación referida a la gran estima que tenían “los benthamistas en general” de la forma de vida burguesa. Bentham (2008) y Mill (2005b) aprecian algunos rasgos positivos de la sociedad en la que vivieron sin que esto les impidiera criticar los aspectos negativos de esa misma sociedad. Si se tiene en cuenta la filosofía de un benthamista *sui generis*, como lo es Mill, se podría colegir que en su filosofía sí se entiende la “moral burguesa” como una construcción histórica. Mill

(2000) reflexiona, además, acerca de la necesidad de que existan múltiples formas de vida, y explica que todos los seres humanos no pueden desarrollarse en las mismas condiciones. Estima que es posible la existencia de una “forma histórica”, de “cierta forma de vida” superior a la sociedad burguesa: la sociedad socialista (2011a).

Respecto a Álvarez, Jaramillo Uribe (1962) recuerda que aquel impartió clases de lógica basado en el texto de lógica de Mill (p. 22). Llama la atención que Jaramillo exprese esto: “Algo característico en la defensa que Álvarez hizo de las doctrinas de Tracy es su explicación de los sistemas filosóficos como instrumentos de grupos socialmente dominantes, y esto sin haber leído a Karl Marx” (p. 23). No era, sin embargo, necesario leer a Marx para entender las posturas filosóficas como herramientas de la clase dominante, no era preciso leer al filósofo de Tréveris para percatarse de las luchas entre distintos grupos sociales poderosos. Esta idea se encuentra claramente en varios textos de Mill; por ejemplo, en el *Sistema de lógica*, libro que Álvarez usó para sus clases, se aprecia palmariamente la confrontación de intereses:

Un Estado no está nunca largo tiempo exento de disensiones intestinas, y hasta que la Humanidad se haya profundamente mejorado, no se puede esperar que suceda otra cosa, pues no hay ni ha habido jamás ningún estado de sociedad en que no se hayan producido ciertos conflictos de intereses y de pasiones entre fracciones poderosas de la población (Mill, 1917, p. 939).

Con base en esta cita, y en otras que se encuentran en el mismo texto de Mill, es razonable pensar que Álvarez haya adquirido la perspectiva que subraya Jaramillo Uribe. En otro texto, *Sobre la libertad*, Mill afirma: “En dondequiera que hay una clase dominante, una gran parte de la moralidad del país emana de sus intereses y de sus sentimientos de clase superior” (2000, p. 64). No tenemos certeza de si Álvarez leyó *Sobre la libertad* en alguna edición en inglés o en francés, lo más seguro es que no llegó a conocer la edición en castellano, debido a que la traducción de ciertos capítulos se hizo a inicios del siglo XX y Álvarez murió en 1897 a los sesenta años.

Por otra parte, según Jaramillo Uribe (1962) el estudio de las consecuencias que una teoría cause en la sociedad puede hacerse desde dos enfoques: teniendo en cuenta las modificaciones de la “vida espiritual”, y “los rendimientos objetivos en obras científicas”. Referente al primer enfoque es preciso señalar: las críticas tradicionales al utilitarismo han predicado que esta doctrina opta por el egoísmo ético, es una ética atea, promueve la inmoralidad,

desata las pasiones sensuales y la vida licenciosa. Varios intelectuales neogranadinos creyeron cierta esta postura. Sin embargo, Jaramillo Uribe atina al decir que el benthamismo no fomentó “(...) la inmoralidad, el sensualismo grosero, el desborde de las pasiones y el absoluto sentido del goce” (p. 26), aunque sí produjo malestares, zozobras, angustias, sobre todo si se considera que para Bentham el valor de la religión está en su carácter instrumental, es decir, la religión será “importante” si contribuye a fortalecer los fines del Estado. Para Bentham, la religión, por sí misma, no representaba mucho, era un medio más que ayudaba al cumplimiento de la ley. Con respecto al segundo enfoque, Jaramillo Uribe concluye que al considerar “los rendimientos científicos” de la teoría utilitarista su impacto es “bien precario”, por tal razón en la Nueva Granada no se produjeron “obras científicas” de alta calidad concernientes al utilitarismo. La justificación que da Jaramillo Uribe es drásticamente negativa:

En el campo de la filosofía, de la ética, del derecho, la única obra de alguna ambición que produjo fue la escrita por Ezequiel Rojas, que vale como documento, pero que ni siquiera logra ser una buena exposición de la obra del maestro. Y así tenía que ser, no por un defecto de las inteligencias que entre nosotros siguieron la doctrina del filósofo inglés, sino por la pobreza interna de la filosofía utilitarista que no podía dar más de lo que de ella extrajo su sistematizador, Bentham. En efecto, todo naturalismo, toda concepción materialista, toda interpretación mecánica de la vida psíquica y espiritual tiene que llegar a ser lo que llegó a ser el benthamismo: una gran simplificación de la vida que terminó por eliminar de ésta hasta su carácter problemático. El benthamismo, mucho más que cualquier otra tendencia naturalista y positivista posterior, convirtió las ciencias del espíritu en una mecánica psicológica. La filosofía, la psicología, la ética se convirtieron en manos de sus partidarios en una combinación de unos pocos conceptos, aceptados como dogmas, de los cuales, por riguroso método deductivo, se establecían las conclusiones. No es extraño, pues, que terminara en una especie de escolasticismo de signo contrario, completamente alejado de la experiencia y de la realidad, y que tras un éxito pasajero se paralizara completamente su desarrollo (pp. 27-28).

Cuando se manifiesta que a nivel científico la influencia del benthamismo fue precaria por la misma “pobreza interna” de éste, no resulta baladí preguntar: partiendo de esa misma “pobreza interna”, ¿cómo es posible que el discípulo más destacado de Bentham, John Stuart Mill, haya dado un cariz distinto al utilitarismo, llevándolo a ser una doctrina “menos fría”, menos dogmática,

menos simplificadora de la vida? Para Mill (1986), la obra de Bentham, *Tratados de la legislación civil y penal*, llegó a ser el texto que *dio color a su existencia* (p. 87), *la iluminó y dio forma definitiva a sus aspiraciones*; fue la piedra angular con la que pudo juntar las diversas partes desunidas de *sus pensamientos y creencias* (p. 86). Con esta obra, Stuart Mill consiguió elevarse a un nivel desde el cual podía otear posibilidades intelectuales sorprendentes. En los *Tratados* Mill no encontró ninguna pobreza, sino todo lo contrario; halló en estos un poderoso arsenal para la transformación de la sociedad (p. 86). La reformulación que hizo Mill del utilitarismo aleja a éste del tipo de escolasticismo que Jaramillo Uribe retrata como una de las consecuencias del benthamismo. En la filosofía de Mill el dogmatismo es reprochable tanto como postura epistemológica (obstaculiza la consecución de la verdad) como postura moral (“empobrece la vida”) (Pérez, 2003, p. 33). Por supuesto que benthamismo no es lo mismo que utilitarismo milliano; éste partió de aquel. Con Mill (2014; 1986; 1993) el utilitarismo no se paralizó; las matizaciones hechas a las nociones de placer, de felicidad, de “naturaleza humana”, etc., jugaron un papel importante en el desarrollo de esta filosofía moral. Estas matizaciones, que criticaban varios planteamientos de Bentham, contribuyeron al no anquilosamiento del utilitarismo. Puede ser que Bentham tenga una mirada “muy simple” acerca de los seres humanos (Mill, 1933), sin embargo, no se puede predicar lo mismo de todos sus partidarios, como es el caso del más descollantes entre estos, Mill (1993), quien afirma que el ser humano es un ser “extraordinariamente complejo” (p. 48), que busca “la perfección espiritual”; Bentham no pudo entender al ser humano como aquel ser que persigue, “como fin último”, tal perfección (p. 46). La filosofía utilitarista no terminó siendo, entonces, una filosofía que “no podía dar más”, como lo señaló Jaramillo Uribe: esta filosofía, por medio de la crítica, *sí pudo dar más*.

¿La supuesta “pobreza interna” del utilitarismo tendría que ver con el tipo de traducción que se hizo de los textos de Bentham? El utilitarismo que se discutió en la Nueva Granada estuvo mediado por ciertas traducciones comentadas cuyos autores incorporaban sus pareceres, opiniones, reflexiones en los textos que traducían y, en algunos casos, pretendían ser fieles al texto original. Varios utilitaristas del siglo XIX indicaron que las obras de Bentham fueron “alteradas”. En un texto de 1836, titulado “Jeremías Bentham”, se expresa: “(...) en la obra compilada por Dumont se ha agregado varias partes tomadas de otros manuscritos, y que Dumont puso algo de su propio fondo (...)” (López, 1993, p. 200). Galán (1870) trae casos en los que se critica a Bentham, no por lo que este dijo sino por lo que expresó “su comentador don

Ramón Salas” (pp. 30, 43, 47). Ramón Salas y Cortés hizo la traducción al español⁵ de la edición francesa de los *Tratados*; esta edición francesa, publicada en 1802, es la compilación de varios escritos de Bentham realizada por Étienne Dumont bajo el título: *Traité de législation civile et pénale*. Resulta conveniente aclarar que Bentham no escribe propiamente una obra con tal título, sino que fue Dumont quien hizo una recopilación de varios textos de Bentham y agregó en esta mucho “de su propio fondo”. Salas y Cortés también lo hace: traduce, comenta y critica, sin que sea clara la diferenciación entre quién “habla”, el compilador (Dumont), el autor (Bentham) o Ramón Salas. En este artículo no se profundizará sobre las vicisitudes de las traducciones de las obras de Bentham, sin embargo, con estas pocas líneas se podría preguntar: ¿qué fue lo que se leyó de este filósofo londinense?, y responder: un *texto viciado* (Jaramillo Escalante, 2020, p. 49); una serie de traducciones, interpretaciones y comentarios con los que Bentham no estuvo de acuerdo en ciertos casos, en algunos sí lo estuvo y en otros no tenía conocimiento de éstos (p. 101). Obviamente las “traiciones”, los “prejuicios”, las “contaminaciones”, las “alteraciones” influyen en el intento de comprender los textos, sus recepciones; la teoría utilitarista, como cualquier otra corriente de pensamiento, no es ajena a esto.

12 años antes de que Jaramillo Uribe (1962) señalara al utilitarismo como una filosofía intrínsecamente precaria de futuro anquilosado, ya Armando Rojas (1950) había planteado el acabose del benthamismo. Es oportuno, entonces, realizar un par de acotaciones a la postura de Rojas, quien declara:

Nuestro propósito es mantenernos en un terreno de imparcialidad histórica. Pero si anotaremos de paso que a nuestro juicio existe una contradicción manifiesta entre los principios católicos y las doctrinas Benthamistas. Ambos sistemas se excluyen como espiritualismo y materialismo; sensualismo y doctrina cristiana de la abnegación⁶; como el utilitarismo y el desinterés evangélico predicado por Cristo (p. 47).

5 Dicha traducción contó con dos ediciones: una de ellas se editó en Madrid (1821-1822) y la otra en París (1823). La edición de Madrid fue la que se decretó que debía ser enseñada según “la Ley de instrucción pública de 1826” (Martínez, 2014a, p. 144); y la edición de París llegó a la Nueva Granada en 1824 o antes (Jaramillo Escalante, 2020, p. 63).

6 Casi cien años antes del texto de Rojas, en 1863, Mill (2014) había respondido a una sentencia similar diciendo que en el estado precario en que encuentra la sociedad, el sacrificio de la felicidad individual en aras de la felicidad colectiva, es “la mayor virtud” que tiene una persona; en una sociedad que no tiene los medios suficientes para garantizar la felicidad de todos sus miembros, el utilitarismo también puede hacer uso de la “moralidad de la abnegación” (pp. 78-79).

Por un lado, hoy puede resultar difícil hablar de “imparcialidad histórica” porque la historia siempre se construye desde un punto de mira, persistentemente se funda en intereses, lo cual no significa que no existan relatos, aproximaciones históricas con grados de racionalidad importantes que permitan la mejor comprensión de lo que se quiere construir o reconstruir. Por otro lado, podríamos aceptar, a primera vista, que efectivamente los utilitarismos de Bentham y de Mill comparten algún grado de incompatibilidad con el cristianismo; esta incompatibilidad se ve “afectada”, en Bentham, cuando la religión puede ser usada por el Estado para promover el bienestar colectivo, es decir, la religión se vería como un instrumento que coopera con la principal función pública: *la felicidad de los asociados*⁷.

Desde el utilitarismo de Mill (2014) se declara abiertamente que no necesariamente hay incompatibilidad de esta ética con las enseñanzas de Cristo: “En la regla de oro de Jesús de Nazaret encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad: ‘Compórtate con los demás como quieras que los demás se comporten contigo’ y ‘Amar al prójimo como a ti mismo’ constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista” (p. 80). Sí se podría conciliar el utilitarismo con el cristianismo, lo que dependería de la concepción que se tenga “del carácter moral de la divinidad”. Si la divinidad “efectivamente” desea que “sus criaturas” sean felices, el utilitarismo sería la doctrina más religiosa, y en consecuencia la ética utilitarista no sería obligatoriamente un “sistema ético” ateo, sería la ética más religiosa si se asume que el *télos* establecido por Dios implica ser felices procurando hacer el bien a todos (pp. 88-89). Ciertamente, no es fácil la conciliación entre el utilitarismo y la religión. Llevar a cabo tal conciliación no es una tarea sencilla; Stuart Mill, Bentham y los utilitaristas neogranadinos tuvieron que enfrentarse a esta dificultad. Sin embargo, tampoco resulta imposible establecer vínculos entre utilitarismo y religión.

Las sentencias que lanza Rojas (1950) referidas al futuro del benthamismo son muy negativas:

Para nosotros, hombres del siglo XX, Bentham ya no cuenta para nada. Sus famosas teorías sobre el placer y el dolor, sus minuciosos análisis sobre la

⁷ Es justo indicar que para ambos filósofos el Estado, “las fuerzas de la sociedad”, y el desarrollo de las ciencias, son factores imprescindibles para eliminar “los grandes males de la vida”, remover “los obstáculos que impiden” el bienestar de todos. El progreso social, científico debe contribuir a “la felicidad en la vida presente”; la vida escatológica, la “vida futura”, planteada por algunas religiones, queda fuera de las manos de los seres humanos.

responsabilidad, se nos antojan curiosidades de museos, cadáveres de ideas que en un tiempo tal vez fueron semillas de nuevas inquietudes, pero que, una vez cumplida su misión, deben pegarse con alfileres en las muertas colecciones de los museos ideológicos. De todas maneras, la batalla benthamista librada durante largos años del siglo XIX en Colombia, es una prueba evidente de que había inquietud por las ideas, se conocían los libros de los escritores europeos y se buscaban nuevos rumbos al pensamiento. Estas disputas dejaron un saldo favorable en la historia de la cultura colombiana. Bentham, con sus discutibles y, si se quiere, erróneas teorías, contribuyó a plasmar el pensamiento de los grandes hombres de la época. Sus doctrinas no eran oráculos. Había plena libertad para discutirlos. Al discutirlos y rechazarlos una buena parte de los colombianos de entonces, Colombia empezó a dar pruebas palpables de aquello que habría de constituir, en adelante, una de sus más puras glorias: no encadenarse a ninguna idea sino dejar el campo abierto a todas ellas. Las ideas no se imponen, se discuten. Colombia no toleró la imposición de una doctrina que se pretendía meter en la opinión por obra y gracias de decretos oficiales. Se reveló contra esos decretos y defendió, de esa manera, la libertad de pensar y discutir (pp. 65-66).

En la cita anterior de Rojas se manifestó que *las doctrinas* de Bentham *no eran oráculos*. Se podría decir lo mismo de las sentencias de Rojas, sus augurios no se cumplieron: las doctrinas del fundador del utilitarismo han sido tenidas en cuenta para el desarrollo de la teoría económica, el mejoramiento de las condiciones de los presos e igualmente han sido apreciadas para una discusión bastante importante en la actualidad: el maltrato animal. El artículo de Rojas se publica en 1950, año en el que las mujeres colombianas aún no tenían acceso a uno de los derechos por el que el utilitarismo propugnó: el derecho a votar. Mill (2005b, 2011b) fue un referente filosófico, moral y político muy importante para las luchas feministas, uno de los primeros que defendió en el parlamento inglés el sufragio femenino. Bentham inventó las palabras “internacional, maximizar, minimizar, codificar y codificación” (Dinwiddy, 1995, p. 68), que juegan, hodiernamente, un rol muy importante. Lo expuesto permite pensar que ciertas posturas utilitaristas, no son, como lo intentó vaticinar Rojas, “curiosidades de museo” ni “cadáveres de ideas”.

Esa impronta que Rojas atribuye a la cultura colombiana (libertad para discutir, no atarse a ninguna idea) ha sido, en cierta medida, desmentida por la historia. Por ejemplo, en 1948, un par de años antes de la publicación (1950) del texto de Rojas, ocurrió el Bogotazo a raíz del asesinato de Jorge Eliécer

Gaitán, y previo a este magnicidio, en 1928, ocurrió la masacre de las bananeras y la fundación de grupos paramilitares incluso antes de que existieran guerrillas, que surgen años después. Más recientemente, se presentan las ejecuciones extrajudiciales (“los falsos positivos”) y las masacres de líderes sociales. Todo esto hace dudar que Colombia haya logrado tener “una de sus más puras glorias”: la “imposición” de ideas por medio de la discusión racional. No es difícil percibir que en Colombia, durante el siglo XX, no se dio “campo abierto” a todas las ideas, lo que produjo un cruel ciclo de violencias fratricidas que todavía no acaba. Ya en 1859 Mill (2000) predicaba lo benéfico de que las personas tengan libertad para forjar sus propias opiniones, para expresarlas cabalmente; asimismo advertía sobre el daño moral y epistémico cuando se coarta la libertad. Parafraseando a Enrique Dussel (2022), en muchos países, la principal libertad que se tenía era la de estar “libre o falto de tierra, medios de producción y subsistencia”, libre para vender lo único que se tiene: “el propio pellejo”. Colombia no escapó de esto último.

Consideraciones finales

John Stuart Mill (2014), en la segunda mitad del siglo XIX, se propuso “contribuir a la comprensión y apreciación de la teoría ‘utilitarista’” (p. 55), ya que “la muy imperfecta idea” que se tiene de esta “constituye el obstáculo principal que impide su admisión”, es decir que la “condición previa a la aceptación o rechazo racionales” de la ética utilitarista depende si esta es “correctamente entendida” (p. 56). Análogamente, en la primera parte de este artículo se expusieron algunos elementos relacionados con el desarrollo de distintas posturas teóricas sobre el utilitarismo en la primera mitad del siglo XX; el arrostramiento de esas posturas produjo un debate profundo, con muchas aristas, cuyo impacto fue amplio, y la Nueva Granada no fue ajena a ese debate. La primera parte del artículo es el sustento teórico para pasar a la segunda parte: hacer un balance más adecuado de la influencia del utilitarismo requiere de un acercamiento o una visión panorámica del desarrollo alcanzado por tal doctrina en el momento en el que vive quien hace dicho balance. En los casos analizados se logró evidenciar que Rojas y Jaramillo Uribe tenían una visión estrecha acerca de los adelantos teóricos del utilitarismo, lo que afectó las aseveraciones con las que rindieron cuentas de la doctrina estudiada.

Tener una perspectiva más amplia permitiría el surgimiento de interrogantes que enriquecerían el debate, en concreto: se sabe que a finales del siglo

XIX el utilitarismo, principalmente en cabeza de Mill, defendió el sufragio femenino, criticó la posición de subordinación en que la ideología patriarcal sometía a las mujeres (Urueta, 2018). Cabe destacar que el texto de 1869, *El sometimiento de las mujeres*, redactado por Mill (2005b), fue traducido al español por la pensadora chilena Martina Barrios en 1872-1873, y en un periódico de Bogotá (*Revista de Colombia*) se publicó en 1873 una reseña del mismo texto escrita por Carolina Freire de Jaime (Pérez, 2003); un par de décadas después, en 1892, la intelectual española Emilia Pardo Bazán hizo otra traducción. Conociendo esto, surge una pregunta: ¿qué impacto tuvo el utilitarismo en la situación de la mujer neogranadina y latinoamericana? Sabiendo que el utilitarismo luchó en contra de que los “intereses siniestros” fueran lo determinante en la política, en lo económico de un país, aparece otra pregunta: si esta filosofía moral sirvió también para combatir los “intereses siniestros” de la élite neogranadina o si solo se usó para perpetuar los privilegios de dicha élite. Así pues, quedan planteadas estas dos preguntas poco exploradas en los estudios sobre la influencia del utilitarismo en la Nueva Granada. Es preciso seguir investigando.

Las discusiones acerca de la ética utilitarista atravesaron todo el siglo XIX neogranadino, época en que se generaron muchos debates y reflexiones sobre el utilitarismo que no desaparecieron del ambiente intelectual de Colombia, a pesar de las prohibiciones y las persecuciones. Teniendo en cuenta los altos niveles de intolerancia que siguen imperando en todo el mundo, resulta pertinente recordar dos recomendaciones. La primera está en un texto de Bentham reproducido por Antonio Nariño (1811) en el diario *La Bagatela*: “(...) una larga experiencia nos demuestra que el censurar a los que tienen el poder del gobierno en sus manos, puede hacerse en cualquier tiempo, sin causar fermentación alguna” (p. 89). En este texto se hace referencia a la importancia de la crítica, y se resalta que “la crítica ilimitada” al gobierno tiene que ser la “regla general” (p. 88). Hoy día vemos que la mera crítica a un gobierno puede llevar a ser sindicado de “golpista”, “terrorista”, “guerrillero disfrazado de civil”, “antisemita”, etcétera. La segunda recomendación se encuentra en el segundo capítulo (“De la libertad de pensamiento y discusión”) del libro *Sobre la libertad* de John Stuart Mill (2000): al hacer uso de la libertad de opinar hay que evitar “la mala fe, la maldad, el fanatismo o la intolerancia”, el “lenguaje de vituperio”, el “insulto desmesurado”

(...) y debe reconocerse el merecido honor a quien, sea cual sea la opinión que sostenga, tiene la calma de ver y la honradez de reconocer lo que en

realidad son sus adversarios y sus opiniones, sin exagerar nada que pueda desacreditarlas ni ocultar lo que pueda redundar en su favor. Ésta es la verdadera moralidad en la discusión pública (p. 125).

Mill está planteando que no se debería criticar, debatir, discutir de cualquier manera; se debe tener ciertos cuidados a la hora de emitir una opinión (Urueta, 2024). Esta pauta milliana le haría mucho bien a la precaria democracia colombiana, sobre todo en los momentos en que se llevan a cabo mesas de paz y al “poco” tiempo se suspenden. Esta postura sería igualmente beneficiosa para una democracia “no tan” precaria, como la de los Estados Unidos de América, en la que los debates entre los candidatos presidenciales dejan mucho que desear, así como en Colombia éstos también han sido desastrosos. Para enfrentar estas situaciones, y otras más, se puede hallar en Mill (1986; 2000; 2004; 2005a; 2005b; 2019) propuestas teóricas que ayudan a pensar los cambios que requeriría la sociedad. Una de estas propuestas se refiere a las consideraciones educativas de las personas, ante lo cual Mill propone la transformación de la sociedad por medio de la educación entendida como un proceso de formación para “la mayoría de edad”, para el fortalecimiento de las capacidades intelectuales y emocionales de todas las personas (sin distinción de sexo ni de raza), para ser felices (Urueta, 2023). Con base en lo expresado se confuta, pues, que todos los postulados del utilitarismo sean “curiosidades de museos”, *cadáveres ideológicos* que adornan las estanterías de “los asuntos humanos”. La concepción de educación mencionada, junto a otras propuestas del utilitarismo podrían servir como “ideas regulativas” con las cuales es posible buscar la bienandanza humana y la de los demás “seres sintientes”.

Referencias

- Álvarez, Í. (2009). *Utilitarismo y derechos humanos: la propuesta de John Stuart Mill*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Plaza y Valdés.
- Beleña, Á. (2003). *Obligación y consecuencialismo en los moralistas británicos*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. <https://docta.ucm.es/entities/publication/983051a2-dbbb-44f5-ada2-26ad4ce44e1e>.
- Bentham, J. (2008). *Los principios de la moral y la legislación*. (M. Costa, Trad.). Buenos Aires: Claridad.

Urueta, V. (2025). Acotaciones sobre algunos balances del influjo del utilitarismo en la Nueva Granada. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 55-77.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.18021>

- Bentham, J. (2010). *Un fragmento sobre el gobierno*. Madrid: Tecnos.
- Bentham, J. (2011). *Propuesta de código*. Charleston: Nabu Press.
- Camps, V. (2013). *Breve Historia de la ética*. Barcelona: RBA.
- Dussel, E. (2022). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dinwiddy, J. (1995). *Bentham*. (E. Guisán, Trad.). Madrid: Alianza.
- Galán, Á. (1870). *Refutación de “Las sirenas” del doctor J. J. Ortiz*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.
- Gómez-Müller, A. (2002). El primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada (1835-1836): el valor y el sentido de lo humano. R. Sierra (Ed.), *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época* (pp. 57-90). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/3079/04CAPI03.pdf?sequence=10&isAllowed=y>.
- Guisán, E. (2004). Utilitarismo. V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (Eds.), *Concepciones de la ética* (pp. 269-295). Madrid: Trotta.
- Jaramillo Escalante, M. (2020). *Jeremy Bentham y los lectores neogranadinos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Jaramillo Uribe, J. (1962). Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX. *Ideas y Valores*, 4 (13) pp. 11-28. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/28693/32460>.
- López, L. (1993). *Obra educativa: La querella benthamista 1748-1832*. Bogotá: Presidencia de la República.
- Marquínez, G. (2004). *Benthamismo y antibenthamismo en Colombia*. Bogotá: El Búho.
- Martínez, R. (2014a). Contexto histórico-descriptivo del primer debate sobre el utilitarismo en Colombia (1825-1836). *Revista CES DERECHO*, 5 (2), pp. 139-153. <https://revistas.ces.edu.co/index.php/derecho/article/view/3035>.

- Martínez, R. (2014b). La primera controversia sobre el utilitarismo en Colombia (1825-1836): disputas entre las élites por el control de los fundamentos filosóficos del derecho. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 44 (121), pp. 721-766. <http://www.scielo.org.co/pdf/rfdcp/v44n121/v44n121a12.pdf>.
- Mill, J. S. (1917). *Sistema de lógica inductiva y deductiva*. (E. Ovejero y Maury, Trad.). Madrid: Daniel Jorro.
- Mill, J. S. (1993). *Bentham*. (C. Mellizo, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Mill, J. S. (1986). *Autobiografía*. (C. Mellizo, Trad.). Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2000). *Sobre la libertad*. (P. de Azcárate, Trad.). Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2004). Contenido y alcance de la educación liberal. *Revista de Economía Institucional*, 6 (11), pp. 209-228.
- Mill, J. S. (2005a). Contenido y alcance de la educación liberal (Segunda Parte). *Revista de Economía Institucional*, 7 (12), pp. 241-270.
- Mill, J. S. (2005b). *El sometimiento de las mujeres*. (A. de Miguel, Trad.). Madrid: Edaf.
- Mill, J. S. (2011a). *Capítulos sobre el socialismo. La civilización: señales de los tiempos*. (C. Mellizo, Trad.). Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2011b). *Sobre el voto y la prostitución*. (P. Albaladejo, Trad.). Toledo: Almud.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo*. (E. Guisán, Trad.). Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2019). *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. (C. Mellizo, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nariño, A. (Ed.). (1811). Artículo extractado de los manuscritos ingleses de Bentham y publicado por el señor Blanco en su “Español”. *La Baga-tela* (23), pp. 86-89. Recuperado de: <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/1540>.
- Pérez, M. (2003). *La razón liberal. Economía, política y ética en la obra de John Stuart Mill*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

- Rojas, A. (1950). La batalla de Bentham en Colombia. *Revista de Historia de América*, (29), pp. 37-66. <http://www.jstor.org/stable/20137917>.
- Schofield, P. (1992). Extractos de «Libraos de Ultramaría» de Jeremy Bentham. *Télos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 1 (3), pp. 11-43. <https://revistas.usc.gal/index.php/telos/article/view/937>.
- Urueta, V. (2018). John Stuart Mill y la alienación de la mujer. H. Martínez Ferro y C. A. Mora Alonso (Eds.), *J. S. Mill: Vigencia y legado de su pensamiento* (pp. 43-64). Bogotá: Universidad Libre.
- Urueta, V. (2023). La educación desde la perspectiva de John Stuart Mill. *Revista Portuguesa de Educação*, 36 (1), pp. 1-19. <https://doi.org/10.21814/rpe.23369>.
- Urueta, V. (2024). Sobre la libertad de discusión en John Stuart Mill. V. Urueta León (Ed.), *Libertad y tolerancia. Reflexiones filosóficas* (pp. 33-58). Bogotá: Ibáñez.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Foucault: Parrhesia, subjeti and truth*

Foucault: Parrhesía, sujeto y verdad

Dulce María Cabrera Hernández  

Meritorious Autonomous University of Puebla (Mexico)
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Artículo de Investigación

Resumen

¿Qué tipo de relación conceptual puede establecerse entre parrhesía, sujeto y verdad en la perspectiva foucaultiana entre 1981 y 1984? En el argumento central de este artículo se afirma que Foucault creó un bucle analítico a partir de dos técnicas de gobierno: la confesión basada en la moral cristiana (siglos XII y XIII d. C.) y la parrhesía griega (siglos V a. C. al II. d. C.). La primera es una constricción individual ante una verdad externa, preexistente e inmutable. La segunda es

una práctica de cuidado que exige poder y coraje a cualquier sujeto comprometido con la producción de sí mismo a través de su verdad. En este trabajo se analizan tres modalidades de la parrhesía (política, filosófica y ética) con sus respectivos regímenes de veridicción. En la conclusión se indica que la subjetivación, como técnica de producción de sujeto, demanda el ejercicio de un poder liberador respecto de una verdad impuesta.

Palabras clave: ética, sujeto, poder, verdad.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 20 de septiembre del 2024
Evaluado / Evaluated: 07 de noviembre del 2024
Aprobado / Accepted: 05 de mayo del 2025

Correspondencia / Correspondence: Dulce María Cabrera Hernández. 4 Sur 104 Centro Histórico, Puebla de Zaragoza, México (Código Postal: 72000). Correo-e: duclmariacabrera@gmail.com

* Este escrito hace parte del proyecto: Ética del cuidado y responsabilidad. Secretaría de Investigación y Estudios de Posgrado. Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Citación / Citation: Cabrera Hernández, D. (2025). Foucault: Parrhesia, subjeti and truth. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 79-96.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.18193>



Abstract

What kind of conceptual relations can be established between parrhesia, subject and truth in the Foucauldian perspective between 1981 and 1984? The central argument of this article is that Foucault created an analytical loop from two techniques of government: confession based on Christian morality (12th and 13th centuries AD) and Greek *parrhesia* (5th century BC to 2nd century AD). The first is an individual constriction to an external, pre-existent and immutable truth. The second is a practice of care that demands power and courage from any subject committed to the production of the self through its truth. This paper analyses three modalities of *parrhesia* (political, philosophical and ethical) with their respective regimes of veridiction. The conclusion indicates that subjectification, as a technique of subject production, demands the exercise of a liberating power with respect to an imposed truth.

Keywords: ethics, subject, power, truth.

Presentación

En este trabajo se retoma la tríada ‘verdad, poder y sujeto’ que Foucault estudió entre 1981 y 1984. En los siguientes párrafos se observa que durante el curso de Lovaina (1981), el filósofo francés se dedicó al análisis de la confesión cristiana (gobierno del alma) y de la confesión jurídica (orientada al gobierno del cuerpo) con la intención de visibilizar el régimen de veridicción vigente entre el siglo XII y el XVII (2016a, 2016b). A través del análisis del poder pastoral se atisbó una hermenéutica del sujeto análoga a la hermenéutica textual, cuyo desciframiento debería “permitir arraigar los comportamientos de un sujeto en un conjunto significativo” (2016a, p. 242). Ese pastorado que no se originó en la cultura griega, ni en la latina, sino en la región mediterránea (Egipto, Mesopotamia y Asiria), fue apropiado por el cristianismo y ejecutado a través de la confesión (2016b)¹.

Luego de estudiar las relaciones entre confesión y sexualidad, Foucault se interesó en las prácticas de cuidado y en la producción de verdad, dirigiendo su atención a la *epiméleia heautoû* (inquietud de sí) y a la *parrhesía* (política, filosófica y ética), pero en lugar de trazar una línea directa desde los griegos hasta el siglo XVII, siguió una trayectoria analítica accidentada, discontinua y con una cronología inversa (Castro, 2024). No sólo recuperó la filosofía socrática remontándose al oráculo de Delfos, también se detuvo a revisar la tragedia de Edipo y la vida de Dión, y en múltiples ocasiones examinó a estoicos, pitagóricos y cínicos, con quienes afianzó sus reflexiones sobre el saber (como verdad), el poder y el sujeto (Foucault, 2004; 2017a; 2017b).

Si bien es cierto que se cuenta con abundantes referencias en torno a las herramientas teóricas foucaultianas, no sobra un recaudo metodológico² para

1 En este trabajo se hace referencia al cristianismo de los siglos XII y XIII (sin profundizar en el cristianismo primitivo durante el cual la *parrhesía* estuvo ligada a la conversión), y a la confesión jurídica de los siglos XVII al XIX.

2 Si desde las fuentes especializadas la discontinuidad es una constante en la genealogía foucaultiana, en el presente escrito se presenta como perspectiva metodológica.

indicar que esta reconstrucción conceptual es discontinua por las siguientes razones: a) algunas pistas sobre la *parrhesía* pueden ser detectadas ya en los seminarios orientados a la producción de verdad (1976-1981); b) aunque en numerosas conferencias, entrevistas y cursos Foucault hizo referencia a la confesión sin que la práctica *parrhesiástica* apareciera explícitamente, ésta ya juega un importante rol desde la hermenéutica del sujeto (1981-1982); c) la *parrhesía* es mencionada en las tecnologías de sí y en los dos cursos orientados al gobierno de sí y de los otros (1982-1983, 1983-1984); d) a pesar de que el tema es plenamente abordado en los primeros años de los ochenta, el periodo de rastreo es más amplio y comprende desde los cursos orientados a la gubernamentalidad hasta el nacimiento del proyecto ligado a la estética de la existencia (2004, 2016a, 2017a, 2017b; Aron y Foucault, 2008).

Bucle confesional-parrhesiástico

Aún con una fuerte impronta nietzscheana, en la década de los años setenta³ aparecieron conceptos relacionados con las tecnologías del yo, las técnicas de sí y las prácticas de cuidado (Álvarez, 2017; Castro-Gómez, 2019), que demostraban el interés de Foucault en la voluntad de saber, la voluntad de poder y la voluntad de verdad (Anzaldúa, 2017). Hacia 1976, algunas relaciones entre poder y verdad quedaron esbozadas en *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber* (2008), obra en la cual la confesión jugó un papel central al amparo de la pastoral cristiana de los siglos XII y XIII (Castro-Gómez, 2025).

Pensada, inicialmente, como una técnica de gobierno y dominación, el filósofo señaló cómo, de manera paradójica, la confesión⁴ cristiana se convirtió en una práctica que habilitó al sujeto para hablar de sí mismo. Tal como lo expresó en la conferencia inaugural del curso de Lovaina en 1981: “El sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo” (2016a, p. 27).

3 En 1976 apareció el primer volumen de la historia de la sexualidad escrito por Foucault, quien enseguida dedicó su tiempo a estudiar las técnicas de gobierno ligadas a la gubernamentalidad y la biopolítica. Ese tránsito entre los mecanismos de poder dominante y las tecnologías del yo constituye el núcleo central del proyecto ligado a la ética de la existencia.

4 La *parrhesía* en el cristianismo primitivo devendrá en la conversión, pero en el cristianismo tardío se relaciona con la confesión como práctica de dominación y sometimiento.

¿Cómo se introduce el problema de la *téchnē* (y de las técnicas de sí) en la trayectoria foucaultiana, viniendo de un periodo importante en el que desarrolló temas ligados a la gubernamentalidad? El análisis de las relaciones entre poder y verdad visibilizó un espectro de técnicas de gobierno –biopolíticas– y de sujeción vinculadas con la confesión, pero no con la sexualidad (Castro-Gómez, 2021 y 2024; Espinel y Pulido, 2024). Al iniciar el curso de 1982 en el *Collège de France*, Foucault tuvo la oportunidad de explicar esta discontinuidad entre sus objetos de análisis.

Se trataba de analizar el eje de constitución del modo de ser del sujeto. Punto en que el desplazamiento consistió en el hecho de que, en vez de referirme a una teoría del sujeto, me pareció que había que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto. Y, con el ejemplo del comportamiento sexual y la historia de la moral sexual traté de ver cómo y a través de qué formas concretas de relación consigo, el individuo se había visto ante la exigencia de constituirse como sujeto moral de su conducta sexual. En otras palabras, se trataba una vez más de efectuar un desplazamiento, pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo (2017a, p. 21).

La confesión fue entonces la llave que abrió la puerta a las técnicas de producción del sujeto –entre las cuales se encuentran las “técnicas cristianas” (autoexamen, examen de conciencia y confesión de los pecados) de los siglos XII al XVI–, y a las confesiones penales y jurídicas de los siglos XVII al XIX. Aunque existen muchos siglos de diferencia entre ellas, todas “tienden a ligar al individuo a la enunciación de su verdad” (2016a, p. 33). El escrutinio de esas prácticas visibilizó la operación de mecanismos de gobierno implementados a través de la ley, del cuerpo y del alma, y con estos antecedentes se arribó al análisis de una técnica de cuidado: la *parrhesía* (Castro-Gómez, 2021; Castro, 2024; Lorio y Torrano, 2019).

Tomando a la confesión como hilo conductor, Foucault sostuvo que la sexualidad y la pastoral cristiana se convirtieron en técnicas de producción de objetos, discursos y conductas, con las cuales se alimentó la necesidad de decir la verdad (2008 y 2016a). Gracias a estos mecanismos, el cristianismo occidental (del siglo XII al XVII) logró instituir prácticas de salvación y de purificación basadas en el sometimiento a la autoridad de otro:

El pastor cristiano también es un maestro de verdad en otro sentido: por un lado, para ejercer su tarea de pastor, debe saber, claro, todo lo que hacen sus ovejas, todo lo que hacen el rebaño y cada uno de los integrantes de éste en cada instante, pero también debe conocer desde adentro lo que pasa en el alma, el corazón, en lo más recóndito de los secretos del individuo. Ese conocimiento de la interioridad de los individuos es una necesidad absoluta para el ejercicio del pastorado cristiano (...) El cristiano debe confesar todo lo que pasa en él a alguien que estará encargado de dirigir su conciencia, y esa confesión exhaustiva va a producir, en cierta forma, una verdad que el pastor no conocía, desde luego, pero que tampoco conocía el propio sujeto (2016b, p. 37).

Esa revisión del pastorado redirigió a Foucault de los territorios de la confesión hacia la hermenéutica –del pensamiento primero y después del sujeto textual (Edwald y Fontana, 2004; Choque, 2019)–, y gracias a este recorrido fue posible identificar cómo el cristianismo se adueñó del “principio de veridicción de sí” (Foucault, 2016b, p. 168). El análisis de la filosofía helenística y de la cultura mediterránea contribuyó a distinguir dos regímenes de verdad que subsistieron sin estar totalmente separados: la *parrhesía*, orientada a la búsqueda de sí, y la confesión, como una revisión espiritual adoptada por el cristianismo de tipo monástico para hurgar en los pensamientos. El común denominador entre ambas es la obligación de creer en la verdad y la necesidad de encontrar dentro de uno mismo esa verdad. No obstante, la segunda se adscribe a una verdad procedente de los textos sagrados y se expresa a través de “una relación de poder que se ejerce sobre quien confiesa” (Foucault, 2016a, p. 26).

Según Foucault, ambos regímenes coexistieron en el mundo griego y romano, y es por esta razón que no se presenta una ruptura total entre las técnicas de dominación, como la confesión, y las técnicas de sí, que consisten en “prácticas reflexivas y voluntarias mediante las cuales los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que exprese ciertos valores estéticos” (2013, p. 166).

Aquellos ejercicios de conocimiento y cuidado de sí, propios de la filosofía helenística y del cristianismo primitivo, derivaron en procesos de conversión cristiana y se consolidaron como prácticas de vigilancia y sometimiento en el periodo medieval. El examen de conciencia, la penitencia, la purificación,

la sumisión y el sacrificio sustituyeron poco a poco la ascesis espiritual, para dar paso a una forma de gobierno determinada por un agente externo: la ley divina, en la que un sujeto produce una verdad privándose de sí mismo (Foucault, 2017b; Camargo, 2022): “Gracias a la constitución de una subjetividad, de una conciencia de sí (...) el cristianismo consiguió hacer que la moral (...) funcionara entre el ascetismo y la sociedad civil” (Foucault, 2016b, p. 39).

Parrhesía: riesgo y coraje

Teniendo como antecedente a la *parrhesía*⁵ de Epicteto, el interés por la sexualidad migró hacia “(...) la técnica y la ética del discurso verdadero” (Foucault, 2004, p. 353). Durante los cursos de 1982, el decir veraz, arraigado en el saber profético del adivino y del oráculo, es, en parte, resultado de una aleturgia⁶ y de una ascesis (*áskēsis*) orientada al cuidado de sí. Fue inexcusable, entonces, cuestionarse sobre las prácticas de verdad que producen al sujeto y sobre las prácticas del sujeto que producen verdad. En ese tenor, tanto *epiméleia* como *parrhesía*, favorecen la ascesis (*áskēsis*) necesaria para decir algo: “la verdad de sí mismo” (p. 346). La *epiméleia*⁷, vinculada al conocimiento de sí y a la inquietud de sí, se caracteriza por ser *ēthos* –una actitud de cuestionamiento interior y profundo sobre uno mismo–, un modo de relación consigo mismo, con otros y con el mundo (Foucault, 1987; Dionicio y Delgado, 2020): “La *Parrhesía* es el hecho de decir todo (franqueza, apertura de corazón, apertura de palabra, apertura de lenguaje, libertad de palabra)” (Foucault, 2004, p. 349).

La producción del sujeto en la *epiméleia* y en la *parrhesía* se ampara en la verdad como cuidado, como arte y como enunciación. Ese hablar franco requiere que el sujeto del enunciado⁸ sea el mismo sujeto de la verdad, tanto de la oración como de la acción, y esto ocurre cuando uno mismo se reconoce en esa verdad y se confiesa⁹ a través de un discurso (Foucault, 1987). La

5 La *parrhesía* de Epicteto fue retomada por Foucault en el curso titulado *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1983-1984), pero vale señalar que esa referencia a los estoicos se encuentra desde los cursos de 1981 y no deja de aparecer en otras obras.

6 Liturgia de lo verdadero (*alēthēs*). Manifestación de la verdad a través de rituales.

7 Característica de la cultura griega, helenística y romana.

8 En estos abordajes es evidente que Foucault establece una estrecha relación entre el lenguaje (oral y escrito), la enunciación y la verdad.

9 El uso del término ‘confesión’ en esta afirmación es más cercano a la jerga jurídica que a

siguiente cita ilustra este planteamiento: “Digo la verdad, te digo la verdad. Y lo que autentifica el hecho de que te diga la verdad es que, como sujeto de mi conducta, soy, en efecto, absoluta, íntegra y totalmente idéntico al sujeto de la enunciación que soy, cuando te digo lo que te digo” (2004, p. 387). La producción de subjetividad requiere [auto]identificación del interlocutor en su hablar franco y admite que es él mismo de quién esa verdad habla (Foucault, 2016a). En resumen, *epiméleia* y *parrhesía* son *téchne*; dos maneras de responsabilizarse respecto del cuidado de sí y de la relación consigo mismo a través del discurso.

En términos generales, en la *parrhesía* existe un sujeto que dice, piensa, cree y se constituye en su verdad dando vida al pacto *parrhesiástico*. Esa combinación de elementos es sumamente disruptiva por su contenido, por sus efectos indeterminados y porque representa un riesgo para quien lo dice, pues solamente un sujeto libre puede declarar algo como verdadero: “Sólo hay *parrhesía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado y a la enunciación de la verdad” (Foucault, 2017a, p. 82). Esa verdad no está determinada por criterios lógicos, sino por la autenticidad, pues la *parrhesía* consiste en que el sujeto llegue a constituirse por sí mismo al desarrollar alguna de estas tres modalidades: política, filosófica o ética (Foucault, 2017b).

La *parrhesía* política¹⁰ se refiere a las estructuras de gobierno griego: tiranía o democracia (2017a), pero únicamente en la segunda se cuenta con el respaldo legal para que los ciudadanos libres ejerzan la palabra¹¹. Foucault advirtió que, aun teniendo una estructura, un linaje y una relación de poder (*politeía*), se corre el riesgo de ejercer una mala *parrhesía* al facilitar las condiciones en las cuales un gobernante desatienda al *lógos* y a la verdad (Barros, 2017). La buena *parrhesía* critica al poderoso, mantiene una obligación o un deber para con la verdad y preserva cinco condiciones: una condición formal (democracia como garantía de derecho de los ciudadanos

la práctica religiosa ligada al cristianismo.

10 A lo largo de los cursos (1981-1984) Foucault analiza obras de Plutarco, Platón, Eurípides, Sófocles, Marco Aurelio, Polibio, Filodemo, *inter alia*.

11 La igualdad depende de la posición social, de la relación con la divinidad (el oráculo), del género (masculino o femenino), y de su lugar frente a la ley (igualdad como *isonomía*), frente al *lógos* y frente al poder (justicia, dominación).

a hablar); una condición de superioridad derivada de la posición jerárquica de quien ejerce la palabra (*dynasteía*); una condición de verdad ajustada al *lógos*; una condición moral para ejercer libremente el derecho a hablar y, finalmente, tener el coraje para decir toda su verdad.

Ese decir veraz tiene lugar en el campo de la política, pero no sólo hace falta “(...) ver la verdad, ser capaz de decirla, estar consagrado al interés general, también hay que ser moralmente seguro e íntegro e inmune a la corrupción” (Foucault, 2017a, p. 190). Esta modalidad política puede convertirse en una relación estatutaria (ligada a los privilegios de nacimiento como la ciudadanía y el ascenso al poder), judicial (que se manifiesta como grito de impotencia ante una injusticia cometida por el gobernante), o moral (para manifestar la falta cometida a través de un examen de conciencia).

Foucault reconoce un plano político ligado a la democracia, y un plano ético relacionado con el gobierno de los otros y de sí mismo en la ciudad. En ambos casos el *parrhesiastes* desarrolla estas técnicas de sí en su cuerpo, en sus deseos, en sus placeres, en su modo de vida y en su alma entera¹² (Foucault, 2004). La modalidad política atañe al gobierno de la sociedad (*politeía*) y extiende sus alcances al gobierno de sí mismo, al tener una condición estatutaria es el gobernante quien necesita volverse un *parrhesiastes*. El filósofo y el gobernante deben confluir en el ejercicio (*érgon*) de la *parrhesía* ya que la contemplación no es suficiente: “Si es cierto que la filosofía debe, pues, ser ascesis (*áskēsis*), el filósofo, cuando tiene que abordar no sólo el problema de sí mismo sino el de la ciudad, no puede conformarse con ser *lógos* y nada más” (Foucault, 2017a, p. 230). Esto significa que el filósofo debe ensuciarse las manos, debe ser el consejero, debe participar en la conducción de la ciudad y del alma del gobernante, debe traducir el discurso a las acciones: un modo de hacer congruente con el decir, un compromiso con ese modo de vida.

El acceso al *lógos* y al *érgon* trastoca el decir veraz de la *parrhesía* política, amarrándola a la praxis socrática porque ya no sólo se trata del discurso veraz frente al gobernante, ahora la *parrhesía* filosófica¹³ se traslada al terreno

12 Y es en este punto en el que vuelve a aparecer la ascesis (*áskēsis*) como un modo de acceso a la verdad.

13 Los primeros recorridos por la *parrhesía*, que Foucault denomina filosófica, se encuentran esbozados en el curso de 1981 de Lovaina, que en 1982 derivó en la hermenéutica del sujeto. En los cursos orientados al gobierno de sí mismo y de los otros se revisa

de la vida misma: como decir veraz y como técnica de gobierno que ya no sólo compete al sujeto, sino que atraviesa todas las redes sociales y de poder que corresponden a la *pólis*¹⁴. La incorporación de la filosofía platónica es fundamental en la configuración de la modalidad filosófica, pero el elemento distintivo respecto de la modalidad ética es la calidad del sujeto de veridicción, pues no sólo se trata del filósofo, sino del *parrhesiastes* que accede a la vida filosófica, dice su verdad (*parrhesía*) y la ejercita consuetudinariamente como un modo de vida hasta configurar un *êthos* (Álvarez, 2017).

Para Foucault, Sócrates¹⁵ representó al *parrhesiastes*: condujo su decir veraz al *lógos* y a la acción (*érgon*), enfrentó el riesgo de morir ante los poderes tiránicos o democráticos, renunció a la adulación y al dinero (oponiéndose a los sofistas y al rétor), se esmeró en el cuidado del alma (*áskēsis*), se preocupó de sí mismo (*epiméleia heautoû* –inquietud de sí mismo); “convirtió” a la *parrhesía* en una forma de vida regida por la verdad. En este contexto, el saber no depende del discurso profético ni el poder se limita al régimen de gobierno. En estas condiciones la sabiduría del *parrhesiastes* se avoca a una práctica ética que radica en el cuidado del alma: “Ese decir veraz filosófico y valeroso, es el cuidado de sí, articulado en la relación con los dioses, la relación con la verdad y la relación con otros” (Foucault, 2017b, p. 106).

Todavía interesado en diferenciar la modalidad política de la filosófica, Foucault resaltó tres rasgos del lenguaje en el mensaje pronunciado por Sócrates durante el juicio que lo condujo a la muerte: cotidianidad, espontaneidad y fidelidad. La verdad socrática se opuso al lenguaje modelado, construido y sofisticado del rétor y, en consecuencia, usa un lenguaje desnudo, sin adornos, representa el punto de unión entre la verdad, el poder y el *êthos*. El desplazamiento de la *parrhesía* filosófica hacia la ética ocurre cuando se asume la responsabilidad y el coraje de vivir conforme a la verdad. Ese modo de vida se caracteriza por el discurso veraz y por la capacidad de rendir cuentas sobre sí mismo. Foucault dio cuenta de ello analizando a Platón (en

nuevamente de manera detallada algunos elementos de la *paideía* griega, haciendo énfasis en Platón (en el curso de 1983) y Sócrates (en el curso de 1984).

14 Con el surgimiento de esta *parrhesía* se logra establecer algunos puntos de contacto entre los análisis de la gubernamentalidad y las prácticas de veridicción.

15 En los cursos de 1982, Foucault se apoya en Sócrates para llegar a la *epiméleia heautoû* (inquietud de sí), que se relaciona con la hermenéutica del sujeto. Durante el curso de 1983 y el curso de 1984 el filósofo griego es considerado como la figura parrhesiástica por excelencia.

la Carta VII) y a Sócrates (en la *Apología*), no obstante, fueron cínicos y estoicos quienes alimentaron la idea de que la *parrhesía* también es *êthos* o modo de vida (Foucault, 2004; 2017b).

El paso de la *parrhesía* política a la ética ya no compete al gobernante, sino al gobernado, pues atañe al gobierno de sí mismo, al cuidado de sí mismo (*epiméleia*), al conocimiento de uno (*lógos*), a la ascesis y cuidado del alma y del cuerpo para vivir la verdadera vida (*alethés bíos*). Sócrates inaugura este periodo, pero una segunda figura parrhesiástica surge con los cínicos, pues ellos logran desplegar un *êthos* basado en la verdad. Los filósofos “(...) cambiaban su pobreza material por riqueza espiritual y libertad para decir lo que quisieran sin ser molestados por ello” (Alcoberro, 2019, p. 45).

Para Foucault los cínicos representan el modo de vida austero del *parrhesiastes* porque no tienen dinero, no tienen cargos, vagan por toda la ciudad y son mendicantes. Un cínico no tiene límites y no tiene miedo a perder estima, poder o afectos, como represalia a su decir veraz, más aún, su modo de vida ni siquiera tiene un coste económico, gracias a la carencia se entrega a la muchedumbre, su desnudez y su obscenidad le invisten de coraje para decir “tal cual es” su verdad. No hay ropaje para ocultar su cuerpo ni su alma. En este punto conviene no confundir el discurso falaz de la mentira con el discurso veraz del alma. No se trata de que el cínico siempre dice la verdad, sino que actúa con verdad, y con su estilo de vida auténtico gana el desprecio de cualquier poseedor de algún bien material (Foucault, 2004, 2017a, 2017b).

El cínico –Diógenes– es quien posee entonces el coraje de decir la verdad. No teme a la humillación, a la calumnia, al ataque, y tampoco se detiene ante ellos. A diferencia de Sócrates, que cuida de sí mismo, el cínico se reduce a casi nada: “Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir veraz (...) En suma, el cinismo, hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad” (Foucault, 2017b, p. 185).

El modo de vida salvaje, abandonado e indecoroso, queda fuera de todo orden político; comienza en el terreno ético y avanza hacia el estético: la vida del cínico aparece a simple vista sin ambages y sin ropa. La ascesis (*áskēsis*) o ejercicio de producción de sí consiste en despojarse de la vida. La escandalosa verdad está “ahí” desnuda. La producción del sí mismo en el cínico se desplaza en el sentido contrario a la purificación y a la prudencia,

a la obediencia, al pudor; el régimen de veridicción exalta la disrupción, el desacato, la exhibición de la carne y la exposición de la vida (*bíos*). En el cinismo se produce verdad arriesgándose a la exclusión, la marginación y el aislamiento de la vida pública, se impone un límite al saber profético, al poder político. La *parrhesía* ética de los cínicos destacó cuatro aspectos: “la vida no disimulada, la vida independiente, la vida recta y la vida soberana, dueña de sí misma” (p. 263).

Al retomar el trabajo de Filodemo, Foucault reconoce a la *téchne* y al *êthos* en la tradición *parrhesiástica* de una comunidad. Adicionalmente diferenció las prácticas de los epicúreos, de los cínicos (dedicados a la vida pública en el ágora), y de los estoicos (interesados en el ámbito personal). A partir de estas corrientes identificó una ética centrada en la obediencia que, a la postre, serviría como puente entre la *parrhesía* y el cristianismo primitivo. Con Epicteto recuperó la idea de la ejemplaridad como una ascesis que sería expropiada por el cristianismo hacia los siglos XII-XIII.

La *parrhesía* ética derivada de Séneca fue reinstalada en el cristianismo monástico para convertir al sujeto “libre” en un sujeto alienado de sí mismo y sometido a un régimen de verdad externo, que mucho más tarde se retomaría en la confesión cristiana. A partir de ahí, la producción de verdad no es ya un trabajo personal, sino que, por el contrario, depende de un acompañamiento espiritual, a través del cual el sujeto es conducido a la templanza y a la imperturbabilidad del ánimo (Álvarez, 2017). En ese tránsito de la filosofía helenística al cristianismo primitivo se resignificó la importancia de la ascesis espiritual y de la verdad. Estos últimos planteamientos fueron los que, a decir de Foucault, posibilitaron una conexión entre la *parrhesía* (favorece la emergencia de un sujeto) y la confesión cristiana del siglo XII que, expropiando la ascesis griega, crea una verdad (basada en los textos sagrados) y después da origen al sujeto.

Sujeto y discurso de verdad

Una vez reconstruido el periplo foucaultiano marcado por la discontinuidad (Revel, 2014; Moreno, 2023), conviene afinar algunas ideas, puesto que ya se cuenta con las referencias en torno a la *parrhesía* como una práctica de cuidado y una técnica de sí. Adelantando una conclusión es posible sostener que el hablar franco es un ejercicio de poder por el cual el sujeto se constituye

y enuncia su verdad. En lo que sigue es posible ofrecer los argumentos necesarios para comprender esta afirmación.

Se podría objetar la veracidad del discurso si éste no depende de la correspondencia entre los sucesos y los enunciados, pero Foucault no alude a la verificabilidad de los hechos o a la refutabilidad de los dichos, pues no le preocupa que el contenido del discurso sea verdad, sino la manera cómo esa verdad emerge: “(...) ésta se define no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer” (2017a, p. 316). Ese hablar franco es *parrhesía* porque lejos de restringirse a un contenido verídico, responde a una voluntad de verdad (Nietzsche, 1996, p. 25). ¿Por qué empeñarse en un decir veraz? Porque mediante esa producción de verdad aparece el sujeto haciéndose un lugar entre el saber y el poder.

¿Por qué aparece el hablar franco como técnica de cuidado y de producción del sujeto? La *parrhesía* en tanto hablar franco se manifiesta como un ejercicio de poder disruptivo, pues el sujeto desafía al saber profético que prefigura un destino, cuestiona las leyes impuestas a los gobernados y marca una distancia frente al saber filosófico que procura el cuidado de sí mismo. Hablar con franqueza es un ejercicio de poder subjetivo capaz de producir una verdad fidedigna, pues no sólo consiste en alzar la voz frente al tirano, asumiendo de esta manera un riesgo, sino que, adicionalmente, en el pacto *parrhesiástico* también se trata de tener el coraje de manifestarse con el cuerpo y con el modo de vida. Esto significa que se habla y se actúa con verdad: “En esa medida, en el corazón de la *parrhesía* no encontramos el estatus social, institucional del sujeto, sino su coraje” (Foucault, 2017a, p. 82).

En este sentido los cínicos mostraron su coraje al ejercer un poder insumiso, desprolijo, abandonado de adornos y adulaciones, de tal manera que ese hablar franco puede parecer burdo frente a la retórica que distingue al poder político. Sin embargo, ya se ha señalado que tanto el cínico como el gobernante deben convertirse en *parrhesiastes* porque “la *parrhesía* es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a construir su relación consigo mismo” (p. 59). A diferencia de la intención socrática, el interés por el acceso a la producción de la verdad a través de la ascesis (*áskēsis*) no se concentra en el cuidado del alma (*epiméleia*), sino en la vida (*bíos*). Esto significa que la *parrhesía* se define por un discurso que da consistencia a toda la existencia del sujeto,

y se manifiesta entre la “necesidad” de conocer la verdad, la capacidad de producirla y la libertad de gobernarse a sí mismo.

Nuestra crítica a la confesión como técnica de gobierno se debe al carácter externo de la verdad y a la privación del sujeto respecto de sí. En el cristianismo se produce el abandono del sujeto cuando éste busca una verdad fuera de sí mismo y ya no se inquieta por algo, ya no procura atención porque nada hay: no hay verdad en él. La abstención de sí mismo puede rastrearse hasta la filosofía helenística, particularmente con Epicteto y Séneca, cuya idea de imperturbabilidad será expoliada por la moral cristiana muchos siglos después (XII y XIII). Esa verdad como criterio externo migra hacia el campo jurídico alrededor de los siglos XVII al XIX.

Reflexiones finales

El bucle analítico que va de las estrategias de gobierno biopolítico hacia la *parrhesía* muestra un meticuloso escrutinio acerca de los procesos de subjetivación a través de la verdad. Al respecto se ofrecen las siguientes consideraciones:

El análisis de la sexualidad y, sobre todo, de la confesión, permitió identificar los lazos entre la práctica jurídica de los siglos XVII-XIX y el cristianismo de los siglos XII-XIII. Sin embargo, Foucault señala que la confesión se arraiga en las civilizaciones mediterráneas, griegas y romanas que nutrieron a la filosofía helenística, al cristianismo primitivo y al medioevo.

El punto de contacto entre la confesión cristiana (de los siglos XII y XIII) y la *parrhesía* se puede establecer a partir de los ejercicios espirituales (*askēsis*) o técnicas de producción del sujeto, basadas en el cuidado de sí mismo, que fueron adaptadas por el cristianismo. Por ejemplo, la inquietud de sí (*epiméleia*) ya no se formuló como interrogante sino como confirmación, pues el cristiano debía encontrar en su interior un elemento semejante a la verdad basada en el texto sagrado; de esta manera la interioridad del sujeto fue “rellenada” con un contenido externo: la verdad determinada por leyes divinas.

Mientras la confesión monástica hurga en el pensamiento y en el cuerpo del hombre, las modalidades *parrhesiásticas* (política, filosófica y ética) brindan tres maneras de explorar y cuidar el alma a través del discurso veraz en

relación con el gobernante, con el gobernado y consigo mismo. Cuando el cristiano se somete al poder de la divinidad, el *parrhesiastes* toma el riesgo de perder la vida al producir un discurso de veridicción en el espacio público. Este modo de existencia demanda responsabilidad y coraje para ejercer un poder liberador frente a cualquier imposición. Quizá éste sea el requisito más importante para lograr la subjetivación a través de la verdad. A cuarenta años de la desaparición física de Foucault no es baladí cuestionar si en la sociedad contemporánea tenemos experiencias vitales que inviten a asumir un modo de existencia veraz.

Referencias

- Alcoberro, R. (2019). *Introducción a Platón*. Madrid: Gredos.
- Álvarez, J. (2017). *La Parrhesía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Anzaldúa, R. (2017). Reflexiones sobre la construcción social de la verdad: Nietzsche, Foucault y Castoriadis. *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, (42), pp. 145-171. <https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/738>
- Aron, R. y Foucault, M. (2008). *Diálogo: Raymond Aron y Michel Foucault*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Barros, M. (2017). No todo el mundo puede decir la verdad. Foucault, la parrhesía y el populismo. *Las Torres de Lucca*, 6 (11), pp. 251-282. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76946>
- Camargo, R. (2022). Parrhesía. El lugar del “decir veraz” en el juego democrático. *Ideas y Valores*, 71 (178), pp. 35-54. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n178.75405>
- Castro, E. (2024). El Foucault que viene. *Tramas de Foucault: prácticas del gobierno de la vida. Conferencias (2020-2022)* (pp. 15-21). Montevideo: Red Foucault en la Web Latinoamérica.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Castro Gómez, S. (2025). Michel Foucault y el cristianismo. *Logos. Revista de Filosofía*, 53 (144), pp. 33-50. <https://doi.org/10.26457/lrf.v53i144.4472>
- Choque, O. (2019). Foucault: biopolítica y discontinuidad. *Praxis Filosófica*, (49), pp. 191-218. <https://doi:10.25100/pfilosofica.v0i49.8030>
- Dionicio, M. y Delgado, E. (2020). La epimeleia y la parrhesía: un estilo de existencia, un decir verdadero. Resistencia y ejercicio de la libertad en nuestra actualidad. *Tópicos, Revista De Filosofía*, (59), pp. 195-217. <https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1107>
- Edwald, F. y Fontana, A. (2004). Advertencia. *La Hermenéutica del sujeto* (pp. 7-11). México: Fondo de Cultura Económica.
- Espinel, O. y Pulido, O. (2024). Foucault: Estratega y artificiero. Modos de proceder, modos de preguntar. *Tramas de Foucault: prácticas del gobierno de la vida. Conferencias (2020-2022)* (pp. 121-140). Montevideo: Red Foucault en la Web Latinoamérica.
- Foucault, M. (1987). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2004). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016a). *Obrar Mal, decir la verdad, función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016b). *Sexualidad y política. Escritos y entrevistas 1978-1984*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Foucault, M. (2017a). *El gobierno de sí y de los otros*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017b). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lorio, N. y Torrano, A. (2019). Filosofía, crítica y práctica de sí: entre Wittgenstein y Foucault. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, (34), pp. 48-74. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i34.8078>
- Moreno, M. (2023). Discontinuidad y dispositivo: una crisis en el pensamiento de Michel Foucault. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 44 (129), pp. 195–214. <https://doi.org/10.15332/25005375.8907>
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Revel, J. (2014). *Foucault: Un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

The Arendtian concepts of action and freedom: conscientious objection and law*

Los conceptos arendtianos de acción y libertad: objeción de conciencia y derecho

Francisco Antonio Pino Pino  

Central University of Chile / Alberto Hurtado University
Universidad Central de Chile / Universidad Alberto Hurtado**

Artículo de Reflexión

Resumen

En este trabajo se propone analizar la objeción de conciencia institucional a través de los conceptos arendtianos de acción y libertad. Al abordar la cuestión desde Arendt, es posible advertir problemas de esta “institución jurídica” desde el punto de vista de la acción del agente y su libertad en un tema de tamaño relevancia. Por esta razón, avanzará con una exposición de lo que entendemos por acción y libertad en la obra de Arendt en diálogo con otros autores. Luego, sucintamente, el objetivo

es poner bajo análisis el efecto de la existencia de la objeción de conciencia institucional. Mostraré, desde este aparato teórico, algunos problemas de la objeción de conciencia institucional en relación con la vida política y la libertad arendtianamente entendidas. El objetivo de esta investigación filosófica es, por tanto, dar cuenta de la trascendencia de este tipo de reflexiones en la esfera política y jurídica, así como de su necesario diálogo.

Palabras clave: objeción de conciencia, derecho, acción, libertad, Hannah Arendt.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 08 de abril del 2024
Evaluado / Evaluated: 18 de julio del 2024
Aprobado / Accepted: 05 de mayo del 2025

* Esta reflexión tiene origen en el contexto del curso “Política y visibilidad en Hannah Arendt. Contrapuntos entre Política y Ética” dictado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales el año 2017. He retomado mi interés en este tema a propósito de su contingencia.

** Doctorando en Derecho por la Universidad Central de Chile y Profesor en la Universidad Alberto Hurtado.

Correspondencia / Correspondence: Francisco Antonio Pino Pino. Universidad Alberto Hurtado, Avda. Bernardo O’Higgins 1825, Santiago de Chile (Código Postal: 6500620). Correo-e: francisco.antonio.pino@gmail.com

Citación / Citation: Pino, F. (2025). The Arendtian concepts of action and freedom: conscientious objection and law. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 97-118.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.17454>



Abstract

In this paper I propose to analyze institutional conscientious objection through the Arendtian concepts of action and freedom. By approaching the question from Arendt's point of view, it is possible to notice problems of this 'legal institution' from the point of view of the agent's action and freedom in a subject of such relevance. I will therefore proceed with an exposition of what we understand by action and freedom in Arendt's work in dialogue with other authors. Then, succinctly, my aim is to analyze the effect of the existence of institutional conscientious objection. I will show, from this theoretical apparatus, some problems of institutional conscientious objection in relation to Arendt's understanding of political life and freedom. The aim of this philosophical investigation is thus to give an account of the significance of such reflections in the political and legal sphere, as well as of their necessary dialogue.

Keywords: conscientious objection, law, action, freedom, Hannah Arendt.

Introducción

En un reciente y polémico fallo¹, referido a la creación de una ley que regula la posibilidad de abortar en tres causales específicas, el Tribunal Constitucional Chileno resolvió que dicha ley era parcialmente inconstitucional debido a que una de sus disposiciones infringía la Constitución. El proyecto de ley consideraba sólo la objeción de conciencia personal del médico que debía ejecutar el procedimiento abortivo, prohibiendo que alguna institución de salud (pública o privada) se excusara de proporcionar esta prestación médica por “alguna razón de conciencia institucional”. Esto, a juicio de ese tribunal, era inconstitucional.

En consecuencia, eliminando dos palabras de un inciso del proyecto ley², la sentencia establece, entre otras cosas, la existencia de la objeción de conciencia institucional que consiste en que una institución prestadora de salud, con independencia de la posición de cada profesional médico que la integra, puede eximirse del cumplimiento de la ley y no realizar el procedimiento abortivo cuando alguna paciente así lo requiera.

En principio, la objeción de conciencia aplicaba de forma exclusiva a personas naturales. El Tribunal Constitucional estimó que esto debía extenderse a las instituciones prestadoras de salud (clínicas privadas y hospitales públicos). Los elementos principales en la justificación de la objeción de conciencia son la libertad de conciencia y la dignidad humana³. Posteriormente, utilizando otras disposiciones constitucionales, el Tribunal Constitucional logra justificar su ampliación a las instituciones⁴. Esta sentencia muestra la relación compleja que existe entre dos sistemas normativos diversos: el derecho y la moral⁵, siendo este el trasfondo más profundo y general de la decisión.

1 Sentencia del Tribunal Constitucional Chileno ROL N° 3.729 del año 2017, que examina la constitucionalidad del proyecto de ley que despenaliza el aborto en tres causales específicas. Un análisis de la sentencia puede consultarse en Undurraga (2019, pp. 128-189).

2 El proyecto de ley, en lo tocante al tema de este artículo, señalaba que la objeción de conciencia “(...) es de carácter personal y en ningún caso podrá ser invocada por una institución”. El Tribunal Constitucional ordenó suprimir las palabras “no podrán”, quedando el artículo finalmente así: “(...) es de carácter personal y podrá ser invocada por una institución”.

3 Así se enuncia en los Considerandos 131 y 132 de la sentencia. Puede consultarse una revisión general de estos conceptos en Nogueira (2006) y en Tórtora (2012).

4 De forma ejemplar, los Considerandos 134, 135 y 136 de la Sentencia del Tribunal Constitucional Chileno ROL N° 3.729 del año 2017.

5 Una revisión profunda, desde la filosofía analítica del derecho, puede consultarse en

Las constituciones actuales, después de la Segunda Guerra Mundial⁶, adoptaron características especiales, como por ejemplo la incorporación del lenguaje moral y político en los textos constitucionales (Aguiló, 2007). Es por esta razón que sostengo que una aproximación desde una perspectiva diferente a la jurídica, dada la proximidad del lenguaje constitucional al lenguaje moral y político, permite comprender la complejidad de la existencia de una institución jurídica que permita la objeción de conciencia a instituciones. Este caso resulta particularmente útil para comprender la relevancia del pensamiento filosófico y político en la reflexión pública y el modo de organizar nuestra vida en comunidad.

Atendida la relación explicada anteriormente, y su relevancia para la comprensión del desarrollo de la vida pública, propongo analizar la objeción de conciencia institucional desde los conceptos de acción y libertad en Arendt. La pregunta rectora de esta reflexión es ¿La objeción de conciencia institucional permite la realización de la libertad, filosóficamente entendida? Con esta pregunta es posible advertir algunos problemas de la institución jurídica y dar una primera respuesta a esta pregunta.

En consecuencia, este escrito se encargará de analizar el problema de la objeción de conciencia institucional, y la racionalidad de su configuración, desde una perspectiva distinta a la específicamente jurídica. Por tanto, se desarrollarán los conceptos de acción y libertad en Arendt para luego, sucintamente, poner bajo análisis el efecto de la existencia de la objeción de conciencia institucional. Esta institución jurídica no es sólo cuestionable desde la técnica jurídica, sino también desde el punto de vista político, que afecta directamente la libertad y la capacidad creadora de las personas. Esta capacidad de las personas tiene dentro de sus valores fundamentales, la libertad de conciencia.

Vita activa: labor, trabajo y acción

Una de las obras más importantes de Arendt es *La Condición Humana*. Allí, entre otros temas, se desarrolla un análisis filosófico desde la perspectiva de la *vita activa*, concepto que designará tres actividades fundamentales: *labor*;

Comanducci (2003).

6 El proceso histórico y cultural que permite advertir características compartidas entre ordenamiento jurídicos es denominado “constitucionalización del ordenamiento jurídico”. Véase Guastini (2013, pp. 147-158).

*trabajo*⁷ y *acción*⁸. Desde esta perspectiva, la vida es condición (en tanto mediada por las esferas de la labor, el trabajo y la acción) y no naturaleza (algo dado). Es decir, la vida, en tanto se compone de *labor*, *trabajo* y *acción*, no puede ser pensada como una *naturaleza* sino como *condición*, pues es ella misma *mediada/producida* por esferas (ya no puede ser un dato o una sustancia natural). *La vida* se produce mediante *—es mediada por— la labor* (para conservarse) y a la vez es vida en un *mundo* que es *construido* (vida mediada por el trabajo como *puesta en obra*). La vida no existe, por tanto, sino en virtud de estructuras de estabilidad dadas por el artificio humano que son las esferas de la actividad. De este modo, la vida *humana*⁹ no es un hecho inmediato, sino que está siempre mediada por las esferas¹⁰ de unas actividades específicas (*labor*, *trabajo* y *acción*), que median y cualifican la vida de los seres humanos. En consecuencia, Arendt elige el concepto de condición y no de naturaleza para referirse al estatus de humanidad.

Tomando esta base conceptual, la actividad mediadora en la constitución del mundo de los individuos es el *trabajo*, y la vida es *vida en el mundo*. Por un lado, Arendt sostiene que la vida debe (re)producirse mediante la *labor*, y se reproduce dando satisfacción a las necesidades vitales básicas o, como Marx denominó estas necesidades, “el metabolismo del hombre en la naturaleza¹¹”. Por otro lado, el *trabajo*, que opera como constitución del mundo, como esfera de la vida que existe entre las cosas creadas por el individuo, y que según *La condición humana* es constitutiva del mundo común de los hombres. Finalmente, la acción se define ante todo como el poder de comenzar algo nuevo. En este contexto, el acto de “iniciar algo” (Arendt, 2009, pp. 200-201) constituye un inicio cualificado por una característica especial: no tiene un fin externo al propio acto de comenzar algo.

En estricto rigor, sólo en la tercera esfera (acción) es donde la vida deviene

7 Similar distinción encontramos en Locke (2006, p. 34). Véase también, Arendt (2009, p. 21).

8 Arendt inicia el primer capítulo de su obra con esta distinción (p. 21).

9 He referido que la vida, en tanto tal, es objeto del análisis de Arendt como vida humana: “(...) el artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos” (Arendt, 2009, p. 4).

10 El concepto de “esfera” ha sido desarrollado, ulteriormente, también por Peter Sloterdijk (2003)

11 Ella refirió la explicación de este punto, en una parte, con Marx (Arendt, 2009, p. 112).

existencia: en la *labor*, la vida es conservación (para que haya vida debe conservarse), y para que pueda conservarse requiere de la realización de una actividad que corresponda a la *labor*: es por ello que en esta esfera la vida no es nada en sí, sino que ella debe realizar una actividad a través de la cual se conserva, es decir, tiene que reproducirse como vida biológica. En el *trabajo* hay *vida en el mundo*¹², pero donde la vida está cosificada (como ocurre con las cosas que eran parte de las cosas del mundo por el artificio humano), puede ser cualificada como una vida en medio de las cosas. Esta vida cualificada por el trabajo sólo puede ser reconocida mediante la puesta en obra, mediante la producción, que ocurre cuando la vida está mediada por el trabajo. En consecuencia, la vida no “*es*” materia, sino proceso que se conserva como tal (en la *labor*), y es al mismo tiempo una puesta en obra.

En la esfera del *trabajo*, de acuerdo con Arendt, la vida no es una dimensión política de la existencia autónoma¹³. Sin perjuicio de las discusiones que suscita este punto, es posible destacar un elemento fundamental de la cuestión: en la *acción* y la *libertad* están las claves para la comprensión de la vida política. En la esfera del trabajo el individuo vive una existencia entre cosas; en la acción esto cambia. Es a propósito de la comprensión de la acción y de la libertad de los individuos que resulta pertinente indagar acerca de estos conceptos filosóficos para mostrar que, en un Estado Constitucional de Derecho con pilares liberales, es posible la *libertad* y la *acción* al alero de la objeción de conciencia institucional.

De conformidad a lo referido precedentemente, en la esfera del *homo laborans* y la del *homo faber*, no es posible hablar de una completa comprensión de la condición humana. Para comprender íntegramente la condición humana, es necesario avanzar en el estudio de la esfera de la *acción* en relación al concepto de libertad. En esta indagación está la clave para comprender filosóficamente la objeción de conciencia institucional y los problemas que ésta presenta.

12 A este respecto, se puede sostener que Arendt está ligada a Heidegger. Este vínculo se advierte cuando la filósofa alemana señala que “(...) independientemente de la excepción que representa Nietzsche, quien siempre trató de hacer del hombre un verdadero ‘amo del Ser’, la filosofía de Heidegger es la primera en ser absolutamente mundana, pero sin compromisos. El Ser del hombre se define como ser-en-el-mundo y lo que en el fondo este ser-en-el-mundo trata no es otra cosa que la de mantenerse ahí” (1968, p. 61).

13 En particular lo refiere en Arendt (1997, p. 151).

Acción

La noción de acción en Arendt se caracteriza por situar al individuo en un mundo entre otros. Por ello trae aparejada la idea de pluralidad e identidad. La acción es posible en tanto nos entendemos como sujetos que habitamos un mundo entre sujetos. En razón de la noción de “un mundo entre otros”, somos capaces de entender la identidad de forma dinámica y plural: la identidad es una construcción que depende de nuestra interacción con otros y de la identificación de la propia identidad al igual que la de los demás. De ahí que en la esfera de la acción se presenta la *segunda natalidad* (no biológica), que es de carácter político y social, y con la cual inicia la condición humana. En lo que sigue, explicaré como Arendt construye este concepto clave para luego entender la objeción de conciencia.

Es posible sostener, entonces, que a propósito de *Filosofía de la existencia* de Arendt (1968, pp. 48-68), se puede rastrear un camino heideggeriano¹⁴, en tanto *ser* es *ser en un mundo* e incluso es *ser* respecto de otro. El hecho de estar frente a otro, de ser presentado y expuesto, es *ser otro* o, dicho de otra manera, es lo que da lugar a la relación de alteridad. En consecuencia, estamos proyectados en el mundo. Por ello, mi identidad, en definitiva, se define como pluralidad, en tanto puedo concebirme a mí mismo como otro (una alteridad). De este modo, identidad y existencia entrañan una concepción relacional y dinámica.

De esto se sigue, entonces, que existir significa ‘*ser otro para otro*’: lo que me constituye es la unicidad y alteridad de ese único frente a *otro* que es también un único. Es en virtud de dicha relación que *no soy simplemente* una *especie*; en la relación con otro, paso a ser distinguible dentro de la mera especie. Recordemos que para Arendt no se es humano exclusivamente en la labor, pues en la esfera de pura labor soy especie; en la otra esfera, en la del trabajo, en la puesta en obra, comparezco como productor que forma parte de una serie productiva, dando lugar a un *mundo entre cosas*. Finalmente, en la *acción*, en cambio, hay una existencia en la medida en que hay singularidad y nos situamos en un mundo entre hombres, es decir, entre otros en relación de alteridad y reconocimiento.

14 Sobre las nociones de pluralidad y mundo en Arendt, y su vínculo con Heidegger, véase Campillo (2005, pp. 87-100).

Sólo en la acción tiene lugar la pluralidad de “los hombres”. Cada *hombre* es un *hombre entre hombres*, y con ello surge la producción del mundo “entre” los hombres: en la labor no hay mundo posible, pues hay puro consumo. En el trabajo hay mundo, pero es el mundo del hombre respecto de las cosas que produce en su trabajo y que quedan desprendidas de él. En la *acción*, lo que se constituye es un mundo “entre” los hombres, es el puro espacio del “entre los hombres” que tiene lugar en la puesta en escena¹⁵. Dicho espacio se crea, no preexiste, y tiene lugar en la relación de intersubjetividad y el reconocimiento recíproco. Al decir de Arendt:

(...) si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales (2009, p. 202).

El hombre, en tanto tal, es inicio y sólo tiene lugar en la esfera de la acción. No hay simplemente proceso y puesta en obra, sino un inicio que se repite en la capacidad de comenzar cada vez que se actúa. El hombre es capaz de un segundo nacimiento¹⁶, es decir, de volver a *la condición de inicialidad* (p. 201). Es necesario precisar que esta condición de inicialidad hace referencia, además, a la idea de milagro en sentido (a)teológico, es decir, como lo imprevisible pero expresado y representado. Arendt señala, en relación con este inicio, que:

(...) siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro (p. 202).

Ahora bien, es un inicio que se repite y vuelve mediante la puesta en escena de un comenzar que da lugar a la constitución de un espacio¹⁷. Lo que nace es el individuo entre iguales, o como lo ha explicado Birulés:

15 Arendt señala que es a través del discurso y la acción que los hombres “(...) hacen su aparición en el mundo humano” (2009, p. 203).

16 Para una revisión de la idea de segunda natalidad en Arendt, como una categoría esencial en la comprensión de su obra, véase Bagedelli (2011, pp. 37-58). Además, para una crítica de la lectura biopolítica de los conceptos de libertad y natalidad de Arendt, véase Fuentes (2011, pp. 239-255).

17 Sobre la noción de *espacio de aparición* véase Campillo (2005, p. 95), y acerca de los diversos usos del término en la obra de Arendt, véase Campillo (2002).

La esfera público-política es la esfera del estar entre hombres (*inter homines esse*), y no porque quienes habitan en ella tengan un único objetivo colectivo, sino fundamentalmente porque todos los que participan tienen algo en común: comparten el mundo. A diferencia de los espacios que son sólo resultado del trabajo de nuestras manos, este *espacio-entre* no sobrevive a la realidad del movimiento que lo genera: no sólo se desvanece cuando los humanos mueren, sino también con la desaparición de sus acciones. De modo que el espacio de la libertad política se da potencialmente allí donde las personas se reúnen, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre; se trata, pues, de una posibilidad que no está limitada a un tiempo o a un espacio precisos (la polis griega, por ejemplo). Dicho en términos arendtianos, el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, su potencial espacio de aparición (2007, p. 94).

De este modo, es un comienzo que pone en marcha el poder de iniciar. Es por esta razón que el ser humano nunca deja de ser inicio mientras actúa. Ahora bien, no basta sólo el *poder comenzar* y la *capacidad de acción*, pues no toda acción produce como resultado necesariamente una acción política. Para que haya acción política se requiere de una unidad, una co-pertenencia entre acción y discurso¹⁸.

La relación de co-pertenencia es fundamental para comprender la objeción de conciencia, puesto que esta facultad legal permite al individuo eximirse del cumplimiento de un deber por alguna razón de relevancia, habitualmente moral. Esta facultad se inscribe en el contexto del cumplimiento de un deber legal de los médicos, en la esfera de la acción: es en ella que se reconoce la individualidad de los sujetos y su complejidad, del mismo modo que su capacidad de objetar. El individuo no es tal en un mundo entre cosas, es tal en tanto individuo en relación con otros iguales; se constituye como individuo en la acción y en el discurso. En palabras de Anne Amiel, comentando a Arendt:

La acción y la palabra, que corresponden a la condición humana de la pluralidad, son los lugares de la revelación del agente. Pluralidad significa igualdad y distinción. Palabra y acción son la manera de distinguirse, de revelarse (2000, p. 68).

18 Sobre la (co)pertenencia véase Arendt (2009, p. 201).

Libertad

La noción de libertad en Arendt se caracteriza por la espontaneidad que marca la capacidad de tener un inicio. Esta capacidad, incondicionada, caracteriza la condición propiamente humana en la esfera de la acción. Esta caracterización de la libertad implica dos elementos adicionales: por un lado, la visibilidad, es decir, la aparición del individuo y, por otro lado, su politicidad. En lo que sigue, se dará cuenta de cómo Arendt construye este segundo concepto clave para entender la objeción de conciencia institucional y los problemas de esta institución jurídica a la luz del análisis realizado en este artículo.

Al abordar el concepto de libertad es necesario partir de la idea, anteriormente explicada, de que *libertad y acción* están unidas por la capacidad creadora de generar un inicio fuera de todo lo calculable y ponderable. Esto, a su vez, está íntimamente vinculado a la idea de natalidad, es decir, ese segundo nacimiento en el cual aparecemos en el mundo “entre hombres”, a propósito de la constitución de mundo que ya no es un mundo entre cosas.

Con este punto de partida, libertad está asociada a la idea de acontecimiento¹⁹:

Libertad y evento: la fuente de la libertad, que se manifiesta como espontaneidad de poder iniciar una serie por sí misma, es el evento (...) Solamente en el evento mismo, independientemente de todas las ponderaciones calculables, caen las pocas decisiones fundamentales acerca de las cuales yo sé que eran libres esas decisiones por la razón de que yo no puedo revocarlas. Son decisiones independientes de todas las ponderaciones calculables. No es cierto que todo en la vida sea irrevocable. La mayoría de las cosas pueden repararse y revocarse y todo ello sencillamente porque no lo hemos decidido libremente sino forzados por circunstancias interiores (impulsos) o exteriores (Arendt, 2006, p. 93).

De este modo, la primera característica de la libertad arendtiana es la *espontaneidad*. Este concepto simboliza la deriva kantiana presente en la formación intelectual de Arendt. En este sentido, la referencia es directa a la *Crítica de la razón pura*, en particular al desarrollo de las antinomias de la razón

19 Como lo incalculable, impredecible y por ello lo irrepresentable. Sólo como una de las dimensiones de la vida, distinto del trabajo y la producción.

pura²⁰. En términos kantianos, la autora piensa la causalidad que procede de la libertad como causalidad originaria, es decir, no determinada por otra causa que la preceda. Esta causalidad originaria configura la “*capacidad de iniciar por sí mismo una serie*” (1997, pp. 76-77), en la que el sujeto es libre de todo el influjo de la sensibilidad, de sus pulsiones internas, del cálculo y la ponderación.

Ahora bien, Arendt da un nuevo paso desde la idea de espontaneidad kantianamente abordada, conservando la idea misma de espontaneidad, pero despojándola de un rasgo kantiano clásico, a saber, la sujeción de ésta a una ley que la determine, a un imperativo categórico de carácter moral que rige a la voluntad. La razón práctica kantiana está regida por la clásica fórmula vacía del imperativo categórico en sus diversas formas (Kant, 2002). El comienzo del desmarque de la teoría kantiana está expresado, en estos términos, cuando Arendt señala que “(...) el milagro de la libertad yace en este poder-comenzar que a su vez estriba en el factum de que todo hombre en cuanto viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después– es *él* mismo un nuevo comienzo” (1997, p. 66). Esta reflexión produce un cambio en la comprensión arendtiana de la espontaneidad y, con ello, genera un punto de inflexión desde la concepción kantiana de espontaneidad hacia la comprensión *del nacimiento y comienzo* en términos agustinianos.

En la explicación de Fina Birulés:

La pluralidad no es simple alteridad ni tampoco equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas. Arendt recurre a metáforas teatrales para ilustrar las características del espacio público, cuya función, en su obra, es iluminar los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en el que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos, y revelar quiénes son mediante la palabra y la acción. Para ellos, la apariencia constituye la realidad, cuya posibilidad depende de una esfera pública en la que las cosas salgan de su oscura y resguardada existencia (2007, p. 84).

20 Véase B562, A532 y B560 (Kant, 2014). Kant introduce el concepto de natalidad, pero a propósito de un nacimiento que no es comienzo, sino a través de la causalidad natural. Para una revisión de la lectura hecha por Arendt de la obra de Kant pueden consultarse sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. También puede confrontarse el estudio crítico de Rivera de Rosales (2005).

En la nota del 10 de *julio de 1953* en el *Diario filosófico*, Arendt remarca que “el *inicium* y no *liberum arbitrium* es la última y suprema expresión del antiguo concepto de libertad” (2006, p. 392). Con ello vincula la espontaneidad (kantiana) con el concepto de libertad agustiniana que no se reduce al concepto de libre arbitrio. El movimiento es identificar en San Agustín dos conceptos de libertad: el *libre arbitrio* (entre alternativas dadas) y un concepto de libertad vinculado al concepto de inicio, no moderno, de libertad²¹.

Esta capacidad de poder comenzar no está regida por ley alguna, como tampoco por la posibilidad de cálculo, pues es la imprevisibilidad misma. A diferencia de Arendt, en la obra de Kant encontramos una distinción relevante: en el juicio intelectual como juicio determinante del conocimiento —distinguiéndolo de otro juicio determinante, que sería el del imperativo categórico o principio de la acción (mandato de la voluntad)— se considera una voluntad que actúa, pero obedeciendo una ley que es la de la propia razón como mandato. Esta es la cuestión que Arendt suprime de su argumento, pues abstrae el concepto de *espontaneidad* y lo desprende de la idea del *mandato de la razón*. En lugar del principio determinante está el principio inspirador, que tiene su origen en la lectura de *El espíritu de las leyes* (Arendt, 1996, p. 164). De este modo, Arendt aborda la idea de principio de la acción no determinante, es decir, entendido como principio *inspirador*. Con este argumento, la filósofa alemana logra mantener el concepto de espontaneidad kantiana, vinculada a la cuestión del inicio y la natalidad (deriva agustiniana) sin la idea de una ley que rija la voluntad, es decir, como un principio orientador que nada prescribe en torno al resultado, sino que sólo guía la acción y que tiene sentido puesto en escena, ejercido, representado o, dicho, en otros términos, vivido.

Como corolario de todo lo anterior emerge una nueva característica de la libertad, a saber, la *visibilidad*. La apariencia de la libertad coincide, señala Arendt, con la acción ejecutora que expresa cierto virtuosismo asemejado al de las artes escénicas (p. 165), pues ha de ser visible y vivenciable. De este modo, la *visibilidad* de la libertad es un fenómeno de la experiencia y, por tanto, no puede ser incondicionado. Cuando Arendt señala que “(...) con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano y esta inserción es como un

21 Cfr. respecto al concepto de libertad de San Agustín, Dolby (2004), y respecto de la concepción de Arendt sobre la filosofía de San Agustín véase Arendt (2001).

segundo nacimiento en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física²²” (2009, p. 201) está precisando una cuestión realmente importante, es decir, que con *palabra y acto* se inaugura un segundo nacimiento que repite el hecho de que hemos nacido (biólogicamente), pero bajo una nueva forma: la de *la acción y palabra*, que es la forma en que comparecemos ante los otros hombres. La publicidad de nuestro ser, en la *palabra y acto*, constituye un segundo nacimiento. A ella le interesa esto y no el nacimiento biológico, pues visto correctamente, el segundo nacimiento tiene un sentido humano no desde el punto de vista biológico, sino desde su repetición como acto y palabra. Nacimiento como condición humana es el segundo nacimiento como puesta en escena, mediante el acto y la palabra. Siguiendo a Arendt, el nacimiento vuelto condición humana es aquello que interrumpe una cadena causal y da origen a un nuevo comienzo: esto es lo denominado “milagro²³”.

Finalmente, a esta espontaneidad que debe ser puesta en escena, el *milagro* arendtiano agregará una tercera característica a la idea de libertad: su *politicidad*.

La libertad, arendtianamente entendida, es política. Es lo que, como fenómeno, otorga sentido a la política. La libertad se cumple en las condiciones de la acción política y, al mismo tiempo, da sentido a la política, siendo de este modo una relación simbiótica: la razón de ser de la política es la libertad y, ella misma, es un principio inspirador. Con ella se funda la apertura de un espacio mundano en el que la libertad puede hacer su aparición. Sin ese ámbito público garantizado, la política misma pierde su sentido y razón de ser. De este modo, Arendt establece la idea de libertad, las condiciones de politicidad de la acción política y de la relación dialógica e intersubjetiva en el mundo “entre” hombres. En consonancia con ello, en *¿Qué es la libertad?*, Arendt señala que ésta es la causa de que los hombres vivan en una comunidad políticamente organizada (1996, p. 158), de hecho, el ámbito en el que siempre se conoció la libertad es en el espacio político (p. 157). En consecuencia, su politicidad se relaciona con la necesidad de contar con un espacio mundano

22 El nacimiento biológico deviene, luego, en condición humana.

23 Como ya se ha explicado, por un lado, en sentido (a)teológico, rescatando la característica de irrupción en una cadena y como manifestación de lo improbable e imprevisible y, por otro lado, como manifestación y exteriorización (fenómeno). Sobre el particular véase Arendt (1997, pp. 65-66).

tangible en el que el individuo experimente su condición de ente libre (p. 160).

Estas tres características concurren en la configuración del concepto de libertad arendtiano que está ligado, como se observó, íntimamente al de acción. La idea de libertad es fundamental para comprender la objeción de conciencia, puesto que en la idea de objeción de conciencia personal (aquella que pueden invocar los individuos como diversa de aquella que pueden invocar las instituciones) se encarna la dimensión de la acción: aquella en la cual los médicos y profesionales de la salud salen de la esfera de la labor y tienen la posibilidad de tener acción y discurso, moral y políticamente articulado, en la visibilidad del espacio público. Es un reconocimiento del derecho de algunas razones de los individuos para eximirse del cumplimiento de un deber. En esta facultad legal se encarna la dimensión política de la objeción de conciencia personal, que aparece como compatible con esta noción de libertad. Sin embargo, esta lectura no es simétrica respecto de la objeción de conciencia institucional. En consecuencia, cabe abordar la cuestión de si es posible la “objeción de conciencia institucional” a la luz del pensamiento arendtiano.

Objeción de conciencia ¿institucional?

En la reflexión en torno a la objeción de conciencia, el centro es la persona que se encuentra en posición de ejecutar el procedimiento médico abortivo, teniendo como contrapartida la posibilidad de que, de forma excepcional, el derecho le permita abstenerse de cumplir el deber sin una consecuencia jurídica desfavorable, mientras se asegura la prestación *médica* a la persona que lo requiere. El Tribunal Constitucional estimó que el hecho de no permitir la objeción de conciencia a las instituciones era inconstitucional, dando de esta manera lugar en su fallo y reflexión a la creación de la objeción de conciencia institucional.

La institución pugna con el problema de la libertad. La forma de consagrar la objeción de conciencia permite que una institución –por ejemplo, un servicio privado de salud– ordene a sus integrantes desobedecer la letra de la ley y sus convicciones (no seguir su conciencia moral y deber legal de realizar el procedimiento abortivo) en atención a que para la institución es moralmente (u otra razón de relevancia) gravoso “cumplir” con dicha norma. Esta es la lógica del funcionamiento que subyace a la objeción de conciencia institucional, a saber, que un individuo legalmente habilitado para realizar el

procedimiento abortivo –y que no es objetor–, deba someter su conciencia moral y su voluntad a una ficticia voluntad moral (o de otro tipo) institucional.

La objeción de conciencia es una herramienta que permite que se ejerza la libertad de conciencia institucional sobre la libertad de conciencia individual. De esta manera, la libertad en tanto voluntad queda abolida por la institución; como libre albedrío (entre posibilidades dadas) también, pues en todos los casos el sujeto pasa a ser parte de una masa o cuerpo social corporativo que decidirá –impondrá– sus convicciones sin previa consulta, diluyendo de esta manera al individuo.

La situación es realmente paradójica: la *objeción de conciencia personal* (para distinguirla de la institucional) pretende que ante una cadena causal que se origina en la norma, el sujeto tenga la posibilidad de eximirse de su cumplimiento, y de esta manera cambie la cadena causal de obediencia y cumplimiento. Nada prescribe la institución de la objeción de conciencia “personal”, sólo regula la posibilidad de huir de un mal moral que podría causar pesar. Entendida de esta manera, la objeción de conciencia personal es una deriva del principio republicano de la libertad y la igualdad, en tanto nos reconocemos como un otro y entendemos la pluralidad y programas de vida que podrían afectarse ante el normal cumplimiento de un deber médico. En este sentido, es un principio inspirador de la acción: nada prescribe, nada obliga, no hay control normativo sobre la acción en su contexto de ejecución ni en cuanto al contenido de la decisión. Hablando arendtianamente, estamos ante una institución que podría ser compatible con la libertad o que, al menos, permite su aparición en escena.

La *objeción de conciencia institucional*, en una lógica muy apartada de la idea de libertad, pone a los profesionales bajo el dictamen moral de *proteger la vida* de conformidad a lo que estime una institución. De este modo, tendríamos una ley moral que determinaría la razón práctica de la institución y que, a su vez, disciplinaría las demás voluntades: ya sabemos con Arendt y la deriva agustiniana que la libertad y la acción no están determinadas por un imperativo categórico que determine la voluntad, sino que es una voluntad incondicionada que al mismo tiempo se manifiesta como fenómeno. En consecuencia, resulta muy complejo hablar de libertad en este caso.

Ahora bien, se presenta otro problema. La *objeción de conciencia institucional* da inicio a una cadena en la voluntad de la corporación: ¿qué espacio de

libertad queda para el hombre entre los hombres? ¿cuál es la legítima posibilidad de expresar fenoménicamente su voluntad en la esfera de la acción? ¿no queda el mundo configurado como un mundo entre cosas (ley, producto del legislador y voluntad general de la corporación)? ¿qué espacio queda para la acción y la palabra del sujeto que está atrapado entre la cadena causal de la ley y de la corporación? ¿es libre de ejercer la objeción de conciencia respecto de la norma que lo obliga a obedecer la voluntad de la corporación por ser moralmente gravosa? Y, en esta última hipótesis, ¿estamos ante lo imprevisible, lo milagroso? ¿está el sujeto que rompe los esquemas, y que por sí mismo crea un nuevo inicio, huyendo de la doble causalidad en la que está atrapado?

Estamos en presencia de una institución en la cual el individuo queda subsumido en cursos causales que impiden su acción, discurso y palabra; que impiden la legítima posibilidad de presentarse ante otro como sujeto libre en un espacio que garantiza la posibilidad de ser libre y que da curso a la misma libertad. El individuo, puesto en relación con la objeción de conciencia institucional, está impedido de *ser* y aparecer en la escena política, anulando de esta manera la autorización otorgada por el derecho (la reivindicación del individuo). Nada de esto es posible con la objeción de conciencia institucional, pues la libertad que garantiza el discurso público y que se pone en ejecución está vedada *ex ante*. En consecuencia, se clausura la libertad individual en beneficio de la voluntad corporativa. Lo paradójal de tal situación es que el derecho consagró esta posibilidad de ejercer este tipo de objeción con el único propósito de garantizar mayores espacios de agencia moral y libertad de los sujetos individualmente considerados.

Esta forma de entender la vida política, en acción y palabra, es anulada por la posibilidad de someter la voluntad de un profesional médico (sea o no objetor) a la decisión de un colectivo que no participa de la práctica médica (quienes detentan el ejercicio de la objeción corporativa). No sólo se limita el ejercicio de la propia capacidad moral de decidir y ponderar, sino que se coarta también la legítima posibilidad del debate público de ideas entre iguales, dejando al sujeto, en cuanto tal, en un *mundo entre cosas*.

La pertinencia filosófica de la reflexión en torno a la objeción de conciencia fue puesta de relieve por Arendt en *Desobediencia civil*. En dicho trabajo, explicando los orígenes de la noción de objeción de conciencia en su deriva

cristiana y analizando un tipo de objeción de conciencia secular, Arendt señala que:

No hay duda de que incluso esta clase de objeción de conciencia pueda resultar políticamente significativa cuando llegan a coincidir cierto número de conciencias y los objetores de conciencia decidan acudir a la plaza y hacer oír sus voces en público. Pero entonces ya no estamos tratando con individuos o con un fenómeno cuyo criterio pueda derivarse de Sócrates o de Thoreau. Lo que se ha decidido *in foro conscientiae* se ha convertido ahora en parte de la opinión pública y, aunque este grupo particular de desobedientes civiles puede proclamar su validación inicial –sus conciencias–, cada uno de ellos ya no se apoya en sí mismo. En la plaza, la suerte de la conciencia no es muy diferente de la suerte de la verdad del filósofo: se convierte en una opinión, indistinguible de otras opiniones. Y la fuerza de la opinión no depende de la conciencia sino del número de aquellos con los que está asociada –«el acuerdo unánime sobre que X es un mal (...) añade crédito a la opinión de que X es un mal» (2015, pp. 54-55).

Arendt no pensó una objeción de conciencia reglada (permitida) por el derecho en alguna circunstancia específica. Sin embargo, se destaca que todavía en ese tipo de objeción, el elemento individual, y eventualmente público, adquiere una significancia política. Para el caso particular de la objeción de conciencia institucional es todavía más relevante, pues es el derecho mismo el que reconoce la posibilidad de disentir con la regla por razones morales (u otras razones de relevancia). Paradójicamente, esta capacidad ha sido vedada a los individuos, dando protagonismo “moral” a las instituciones. La relevancia moral de la objeción de conciencia personal, ejercitada por razones morales, se convierte en irrelevante frente a la voluntad corporativa que ejerce la objeción de conciencia institucional, siendo los sujetos considerados como meros recursos de un conjunto que posee una protección moral superior. En consecuencia, el derecho como articulador de la libertad política fracasa y los espacios de libertad, con todas las propiedades arendtianas de la libertad, son degradados.

La objeción de conciencia institucional implica la irrelevancia práctica de la facultad legal de objeción de conciencia de los sujetos individualmente considerados. Esto quiere decir que la facultad que pretende ser un descargo del deber normativo, y un alivio por alguna razón de relevancia –dentro de las cuales se cuentan las razones morales–, para personas naturales (no

instituciones), no tiene aplicación. El resultado es que un sistema, que en principio pretendía dar respuesta jurídica al reclamo de un sector de la sociedad, convierte en irrelevante la objeción de los individuos, pues dicha posibilidad de decidir debe someterse a la voluntad corporativa de la institución de salud que es objetora. Se coarta, en definitiva, la esfera de la libertad y acción política que el sistema jurídico consideró como una herramienta para equilibrar diversos intereses en la esfera pública.

Con la objeción de conciencia institucional el médico es sometido a un mundo de pura necesidad. El personal médico, bajo esta objeción corporativa, ve su capacidad de objetar anulada y, al mismo tiempo, la mujer ve restringida²⁴ la posibilidad de recibir la prestación de los servicios médicos. El último espacio posible para recibir el servicio médico es una institución pública de salud que no está regida por la objeción de conciencia institucional, y a la espera de que sus médicos no sean objetores: en esta última situación, los efectos de la objeción de conciencia institucional también son perjudiciales: ninguna libertad, como tampoco una *segunda natalidad*, en los términos revisados precedentemente, es posible.

Conclusión

En este trabajo he reconstruido los principales conceptos de la acción y la libertad en clave arendtiana, en relación a una regulación de relevancia jurídica y política actual: la objeción de conciencia en su modalidad personal e institucional. Junto con ello he puesto de relieve cómo es que ambas formas de objeción de conciencia se imbrican con los conceptos de acción y libertad. En razón de ese análisis he mostrado los problemas que genera la incorporación de una objeción de conciencia institucional. La actualidad de esta reflexión no está determinada solamente por las discusiones en torno al aborto, el acceso a un sistema de salud o la objeción de conciencia; su actualidad está determinada también por la necesidad de repensar los vínculos entre la reflexión jurídica, política y filosófica. Una observación amplia del fenómeno permite comprender, más allá de lo estrictamente jurídico, los límites de la introducción de nuevas figuras normativas, así como los problemas con algunos principios y valores institucionales compartidos, como es el caso de la libertad.

24 Una reflexión crítica sobre el pensamiento de Arendt y los feminismos, puede verse en Birulés (2009, pp. 151-157).

Referencias

- Aguiló, J. (2007). Positivismo y postpositivismo: Dos paradigmas jurídicos en pocas palabras. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (30), pp. 665-675. <https://doi.org/10.14198/DOXA2007.30.55>
- Amiel, A. (2000). *Hannah Arendt: Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arendt, H. (1968). La filosofía de la existencia. *Tarea* 1, pp. 48-68. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1124/pr.1124.pdf
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (A. Poljak, Trad.). Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. Sala Carbó, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en San Agustín* (A. Serrano de Haro, Trad.). Madrid: Encuentro.
- Arendt, H. (2006). *Diario Filosófico 1950-1973* (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2015). *Crisis de la República* (G. Solana Alonso, Trad.). Madrid: Trotta.
- Bagedelli, P. (2011). Entre el ser y la vida: El concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política. *Revista SAAP*, 5 (1), pp. 37-58. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S185319702011000100002&script=sci_abstract
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Birulés, F. (2009). Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, 224, pp. 151-157.
- Pino, F. (2025). Los conceptos arendtianos de acción y libertad: objeción de conciencia y derecho. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 97-118. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.17454>

- Campillo, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 26, pp. 159-186. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11891>
- Campillo, N. (2005). «Mundo» y «pluralidad» en Hannah Arendt. *Inters-
ticios*, 10 (22-23), pp. 87-100. <https://roderic.uv.es/items/5ec44062-7da6-499e-93a7-d77caeace980>
- Comanducci, P. (2003). Las conexiones entre el Derecho y la moral. Derechos y libertades: *Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, 12, pp. 15-26. <https://e-archivo.uc3m.es/entities/publication/095eec2d-4ec2-406f-b56b-40e7e8836239>
- Dolby, M. (2004). La libertad agustiniana. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, pp. 49-66. <https://doi.org/10.21071/refime.v11i.9221>
- Fuentes, J. (2011). Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. *Isegoría*, 44, pp. 239-255. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2011.i44.728>
- Guastini, R. (2013). *Estudios de Teoría Constitucional*. México: Fontamara.
- Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. Aramayo, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.) Buenos Aires: Colihue.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (C. Mellizo, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Nogueira Alcalá, H. (2006). La libertad de conciencia, la manifestación de creencias y la libertad de culto en el ordenamiento jurídico chileno. *Ius et Praxis*, 12 (2), pp. 13-41. <https://doi.org/10.4067/S0718-00122006000200002>
- Rivera de Rosales, J. (2005). Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante. *Ideas y Valores*, 54 (128), pp. 1-33. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1092>
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica* (M. A. Vega, Trad.). Madrid: Siruela.

- Tórtora, H. (2012). Bases constitucionales de libertad de conciencia y culto en Chile. *Revista de Derechos Fundamentales* 7, pp. 87-115. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4016762>
- Undurraga, V. (2019). La sentencia de aborto del Tribunal Constitucional de Chile: evitando la excepcionalidad en el trato de la mujer embarazada como sujeto de derecho. *Aborto en tres causales en Chile. Lecturas del proceso de despenalización* (pp. 128-189). Santiago de Chile: Centro de Derechos Humanos UDP.
- Tribunal Constitucional de Chile. (2017). Sentencia Rol N° 3.729, que examina la constitucionalidad del proyecto de ley que despenaliza el aborto en tres causales específicas.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

*Nietzsche, Evolution and Eugenics: A Consideration of a Debate in China**

Nietzsche, Evolution und Eugenik: Eine Betrachtung unter Berücksichtigung einer Debatte in China

Han Wangwei (韩王伟)  

上海社会科学院 (Shanghai Academy of Social Sciences, China)
Academia de Ciencias Sociales de Shanghai, China

Artículo de Investigación

Resumen

Nietzsche, la evolución y la eugenesia han sido objeto de un intenso debate en los círculos académicos desde hace algún tiempo. Este artículo intenta esclarecer un debate que ha tenido lugar en China y, sobre esa base, reconsiderar la siguiente cuestión: ¿Debe considerarse a Nietzsche como un pionero de la eugenesia? ¿Fue él responsable de la práctica de la eugenesia que se difundió a nivel mundial en la primera mitad del siglo XX? Aunque Nietzsche adoptó ciertos conceptos evolucionistas y eugenésicos en sus escritos,

nunca pretendió respaldar la eugenesia *per se*, sino asimilar estas ideas a su filosofía de la afirmación de la vida. Al incorporar la “teoría de la selección” darwiniana, desarrolló el concepto del “*Übermensch*” en respuesta a la percepción de la degeneración de la vida. En particular, la solución de Nietzsche hace hincapié en la transformación espiritual a través de “una revalorización de los valores”, que es claramente diferente de las nociones biológicamente deterministas de la mejora racial.

Palabras clave: Nietzsche, eugenesia, evolución, teoría de la selección.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 15 de abril del 2025
Evaluado / Evaluated: 03 de mayo del 2025
Aprobado / Accepted: 05 de mayo del 2025

Correspondencia / Correspondence: Han Wangwei (韩王伟).
622 Shun Chang Road, Huang Pu, Shanghai, China (Código Postal: 200025). Correo-e: hanwei@sass.org.cn

* Die Finanzierung des Artikels erfolgt durch die „Shanghai Philosophy and Social Sciences Foundation“ und der Projekttitel lautet „Die Beziehung zwischen Nietzsche und Darwinismus“.

Citación / Citation: Han, W. (2025). Nietzsche, Evolution und Eugenik: Eine Betrachtung unter Berücksichtigung einer Debatte in China. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 119-140.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.19275>



Abstract

Nietzsche, evolution and eugenics have been the subject of intense debate in academic circles for some time. This article attempts to clarify a debate that has taken place in China and, on this basis, to reconsider the following questions: Should Nietzsche be regarded as a pioneer of eugenics? Was he responsible for the practice of eugenics that spread worldwide in the first half of the 20th century? Although Nietzsche adopted certain evolutionary and eugenics concepts in his writings, he never intended to endorse eugenics *per se*; rather, he aimed to assimilate these ideas into his life-affirming philosophy. By incorporating Darwinian “selection theory”, he developed the concept of the “*Übermensch*” in response to the perceived degeneration of life. Notably, Nietzsche’s solution emphasizes spiritual transformation through “a revaluation of values”, which is distinctly different from the biologically deterministic notions of racial improvement.

Keywords: Nietzsche, eugenics, evolution, theory of selection.

Friedrich Nietzsche ist einer der Philosophen, die seit dem 19. Jahrhundert den größten Einfluss auf die menschliche Gesellschaft hatten. Zu Beginn des letzten Jahrhunderts führten Liang Qichao (梁启超, 1902) und Wang Guowei (王国维, 1904) ihn in China ein. Seitdem hat Nietzsche eine wichtige Rolle im Modernisierungsprozess Chinas gespielt, zum Beispiel in der Neuen Kulturbewegung, der chinesischen Aufklärungsbewegung, die 1915 begann, sowie in der Reform und Öffnung nach 1978. Bis heute ist Nietzsche in China ein sehr populärer Philosoph. Beispielsweise wurde 2010 eine Handymarke mit dem Namen ‚Niche‘ (尼彩) eingeführt. Dieses Wort ähnelt dem Philosophen nicht nur in der Chinesischen Aussprache, sondern auch in den Schriftzeichen der chinesischen Übersetzung von Nietzsche (尼采). Obwohl diese Handymarke nach 2015 wieder vom Markt verschwunden ist, gibt es immer noch viele Handelsunternehmen, Werbefirmen, Robotikfirmen und Unternehmen für intelligente Technologie und Biotechnologie, die den Namen Nietzsche (尼采) direkt tragen oder einen ähnlichen Namen wie Niche oder Nica (尼彩) angenommen haben. Die Namen dieser Unternehmen spiegeln zu einem gewissen Grad die Popularität Nietzsches in China wider.

Zweifellos kann uns das Studium Nietzsches helfen, das gegenwärtige ideologische Muster Chinas zu erkennen sowie über die historischen und praktischen Probleme der chinesischen Gesellschaft nachzudenken. Die Begeisterung für Nietzsche in den frühen akademischen Kreisen Chinas war jedoch untrennbar mit der Verbreitung der Evolutionstheorie verbunden. Er wurde meist als Darwinist und Eugeniker betrachtet. Es ist daher unmöglich, ihn wirklich zu verstehen, ohne seine Beziehung zur Evolutionstheorie zu untersuchen.

In diesem Artikel wird zunächst eine diesbezügliche Debatte in China untersucht. Anschließend wird versucht, die Beziehung zwischen Nietzsche und der Eugenik im Rahmen der Evolutionstheorie zu untersuchen und schließlich seine eugenischen Gedanken zu analysieren und zu reflektieren.

Eine Debatte in China

Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Nietzsche in China als Philosoph der Aufklärung eingeführt. Einige der Visionäre Chinas aus dieser Zeit hofften, mit Nietzsches Begriffen wie „Übermensch“ und „Umwertung aller Werte“ zu arbeiten, um die traditionelle chinesische Moral und die konfuzianische Bürokratie kritisieren zu können. Als sich das Verständnis von Nietzsche jedoch

vertiefte, kam es zu einer großen Diskussion über „Nietzsche, Evolution und Eugenik“. Einige einflussreiche Gelehrte, darunter Liang Qichao und Lu Xun (鲁迅), glaubten, dass er ein Darwinist war. 1908 wies Lu Xun auf die Affinität zwischen Nietzsche und dem Darwinismus hin: „Nietzsche übernahm Darwins Evolutionstheorie, griff das Christentum an und schuf eine neue Doktrin namens Übermensch“ (Gao, 2001, S. 28). Liang Qichao glaubte, dass Nietzsches Denken „auf Darwins Biologie basierte“ (2018, S. 61).

Im Jahr 1915 veröffentlichte Xie Wuliang (谢无量) im „Greater China Magazine“ (大中华杂志) einen Artikel mit dem Titel „Eine kurze Biographie und Theorie des deutschen Gelehrten Nietzsche“ (德国大学者尼采之略传及学说). Xie war der erste chinesische Wissenschaftler, der die Beziehung zwischen „Nietzsche, Evolution und Eugenik“ systematisch eingeordnet und untersucht hat. Für ihn war Nietzsche nicht nur ein Darwinist, sondern auch ein Eugeniker: Obwohl Nietzsche das Wort „Eugenik“ nicht verwendete, unterschied sich sein Ziel nicht von dem Francis Galtons. Nietzsche war von Ludwig Rüttimeyer beeinflusst und glaubte, dass der Mensch sich durch Genetik weiterentwickeln oder degenerieren könne. Aus diesem Grund schlug Nietzsche die Theorie des Übermenschen vor. Die Theorie vom Übermenschen ist Teil von seiner Eugenik. Sein negativer Plan bestehe darin, „die Untauglichen zu eliminieren, um den Schaden von den Tauglichen abzuwenden“, während sein positiver Plan darin bestehe, „die Ehe zu reformieren, um eine neue Rasse zu schaffen“ (Gao, 2001, S. 46). Nietzsches Theorie trug dazu bei, den Geist der Menschen zu stärken: „Obwohl seine Worte nicht sehr ethisch sind, sind seine Bestrebungen tief und verständlich“ (S. 51). Mao Dun (茅盾), ein berühmter chinesischer Schriftsteller, wies in seinem Artikel „Nietzsches Theorie“ (尼采的学说, 1920) darauf hin, dass „der Übermensch Nietzsches Evolutionstheorie ist, und dass Nietzsche Darwins „Transspezies-Theorie“ („Tiere degradieren ihre Art durch Kreuzung“) auf die menschliche Gesellschaft anwandte (Gao, 2001, S. 89), sich auf die Evolution des Menschen konzentrierte und dazu aufrief, die Aristokratie auszuwählen, „höhere Menschen hervorzubringen“, und „Samen zu säen“ (S. 96). Obwohl Mao zugibt, dass Nietzsches Gedanken gefährlich sind, fordert er dennoch eine richtige und praktische „Perspektive“, um sie zu betrachten (S. 102).

In seiner „Kritik an Nietzsches Denken“ (尼采思想之批判, 1920) vertrat Li Shicen (李石岑) die Ansicht, dass Nietzsches Beschäftigung mit der inneren

Natur des Lebens nicht auf biologische Erklärungsmuster reduzierbar ist. Er vertrat die Auffassung, dass der „Übermensch“ als „Symbol der Evolution“ des Lebens zu betrachten sei und nicht als „neue Art der menschlichen Evolution“. Daher könne Nietzsche nicht einfach in den Rahmen des Darwinismus eingeordnet werden, da dies die Originalität seines Denkens auslöschen würde. Li argumentierte, die traditionelle Biologie erkläre zwar, dass Organismen Nahrung für die Fortpflanzung und diese für das Wohlergehen der Rasse benötigen, aber nicht, *warum* Organismen das Wohlergehen der Rasse anstreben. Daher ist Nietzsches Theorie des Willens zur Macht eine notwendige Ergänzung zur „mechanischen Erklärung von Ernährung und Fortpflanzung“ der traditionellen Biologie (Li, 2011, S. 21-22). Deshalb behauptete Li sogar, Nietzsches Evolutionstheorie sei den Theorien von Darwin und Spencer „weit überlegen“ (*Eine kurze Einführung in die Philosophie vom Übermenschen*, 超人哲学浅说, 1931) (2013, S. 45). Li neigte dazu, den „Übermenschen“ eher als spirituelle innere Transzendenz zu verstehen denn als biologische Evolution der Arten.

Mit dem Ausbruch des antijapanischen Krieges in den 1930er und 1940er Jahren entstand in China eine Denkschule, die „Zhanguoce Pai“ (战国策派, *Schule der Strategie der Zeit der Streitenden Reiche*). Ihre wichtigsten Vertreter sind Chen Quan (陈铨), Lin Tongji (林同济), Tao Yunkui (陶云逵), He Lin (贺麟) und weitere. Die meisten ihrer theoretischen Grundlagen basieren auf Nietzsche, Eugenik und Sozialdarwinismus. Am auffälligsten ist der Aufruf zur Kultivierung, Zucht und Erschaffung von „Li Ren“ (starken Menschen) und „Helden“. Der Radikalste unter ihnen war Tao Yunkui. In „Li Ren: Eine Diskussion über Persönlichkeitstypen“ (力人: 一个人格型的讨论, 1940) vertrat er die Notwendigkeit, die menschliche Rasse und Gesellschaft aus der Perspektive der Genetik und Eugenik zu verbessern. Er forderte die Gesellschaft auf, „starke Menschen“ zu ermutigen, sich stärker zu vermehren, und „schwache Menschen, sich weniger zu vermehren“. Auf diese Weise würden „die Starken zunehmen und die Schwachen abnehmen“, um schließlich die Gesundheit und den Wohlstand der ethnischen Gruppe zu erreichen (Tao, 1995, S. 190). Auch wenn Tao in seinem Artikel Nietzsche nicht erwähnt, ist die Parallele zwischen dem „starken Menschen“ und dem „Übermenschen“ offensichtlich. Tao war einer der ersten Gelehrten, die die Rassenhygiene in China einführten. Er studierte in Berlin, wo sein Doktorvater der berühmte nationalsozialistische Eugeniker und Genbiologe Eugen Fischer war. Tao

erwähnte im obigen Artikel, dass er auch zum Buch *Menschliche Erblehre* (Bauer et al., 1936) beigetragen hatte, und der Grund dafür war wahrscheinlich, dass Eugen Fischer einmal seinen Artikel „Chinesen-Europäerinnen-Kreuzung. Anthropologische Untersuchungen an F₁-Mischlingen“ im zweiten Kapitel dieses Buches zitiert hatte, um den Einfluss der rassischen Mischlingsvermehrung auf die körperlichen Erbanlagen zu demonstrieren (S. 117). Taos Artikel wurde unter der Leitung von Eugen Fischer verfasst und 1935 in der *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie* veröffentlicht.

Die Theorie der „Heldenverehrung“ (der Berufung auf den Starken) von Tao und seinen Kollegen stieß bald auf heftige Kritik. Zhang Zizhai (张子斋) kritisierte in seinem Artikel „Vom Nietzscheanismus zur Heldenverehrung und Eugenik“ (从尼采主义谈到英雄崇拜与优生学, 1941), dass die Nietzscheaner „den Mut haben, das Beste das Schlimmste und das Schlimmste das Beste zu nennen“ –und dass sie Eugenik befürworteten, „starke Menschen“ und Helden betonten sowie die Rolle des Volkes ignorierten, so dass ihre Ideen „schreckliche Gifte“ enthielten (Gao, 2001, S. 299-317). In *Das Gift des Willens zur Macht* (权力意志的流毒, 1942) beschuldigte Cao Heren (曹和仁) diese Nietzscheaner, „die Echos der faschistischen Theorie Chinas“ zu sein, da sie Krieg und Rassismus befürworteten und „die Armen absichtlich beleidigten“ (Gao, 2001, S. 323-334). Zhang Zizhai und Cao Heren waren Marxisten. Im Gegensatz zu den frühen Marxisten wie Li Dazhao (李大钊), Chen Duxiu (陈独秀), Tian Han (田汉), Mao Dun und anderen, die Nietzsche lobten, standen ihm die meisten Marxisten in den 1940er Jahren misstrauisch, skeptisch und sogar ablehnend gegenüber. Dieser Wandel könnte mit der langfristigen Verzerrung und Ausbeutung von Nietzsches Ideen durch die Nazis zusammenhängen. Die Kritik an Tao und seinen Kollegen bzw. die Debatte zwischen Marxisten und Nietzscheanern wurde als Kampf zwischen Marxismus und Faschismus dargestellt. Später, mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Gründung des Neuen China, das den Marxismus als seine Ideologie annahm, wandten sich auch die meisten Nietzscheaner allmählich dem Marxismus zu. Man kann also sagen, dass die Marxisten letztendlich gewonnen haben.

Nach 1978, mit der Reform- und Öffnungspolitik Chinas, gewannen Nietzsche-Studien in China wieder an Vitalität. In den 1980er Jahren wurde Nietzsche vor allem als Philosoph der Aufklärung gesehen. Seine Betonung des Wertes des individuellen Lebens spielte erneut eine Rolle bei der Emanzipation des

Geistes. Einige chinesische Gelehrte glauben, dass Nietzsches Philosophie den Menschen helfen kann, sich von den moralischen Zwängen und vom Dogmatismus des Marxismus zu befreien –genau wie die Rolle, die er im frühen 20. Jahrhundert spielte.

Mit der Veröffentlichung von Liu Xiaofengs (刘小枫) Artikel „Nietzsches esoterische Lehre“ (尼采的微言大义) im Jahr 2000 wurde Nietzsches Bild als Aufklärer jedoch komplizierter. Liu wandte die Interpretationsmethode von Leo Strauss auf Nietzsches Texte an. Er porträtierte ihn als einen Philosophen, der seine wahren Absichten zu verbergen wusste und sich der Aufklärung widersetzte. Auf der einen Seite stieß Lius Erklärung bei Linken und Kulturkonservativen (vgl. Huang, 2015), die der traditionellen chinesischen Kultur und der Sinisierung des Marxismus oft empathischer gegenüberstehen, auf Resonanz; andererseits zog Liu auch Kritik von Rechten oder Liberalen auf sich, die der traditionellen Kultur und dem Marxismus kritisch gegenüberstehen und universelle Werte sowie die Globalisierung unterstützen. Zum Beispiel kritisierte Zhang Yuanshan (张远山) in dem Artikel „Also Sprach die Schrotte“ (废铜烂铁如是说), dass Liu Nietzsche als hinterhältigen „Drogendealer“ verkleidet habe. Der Grund dafür könne sein, dass Liu selbst ein solcher Drogendealer sein wolle (Zhang, 2001). Obwohl die Kontroverse um Liu Xiaofengs Nietzsche-Interpretation stark politisch motiviert war, hat sie objektiv gesehen auch eine große Begeisterung bei Linken wie Rechten für eine eingehendere Beschäftigung mit Nietzsche geweckt. Eine solche Begeisterung war zuletzt zu beobachten, als Nietzsche zu Beginn des 20. Jahrhunderts in China bekannt wurde. Wie ist Nietzsche zu verstehen? Was ist der wahre Nietzsche: Denker der Aufklärung oder der Gegenaufklärung? Platoniker oder Anti-Platoniker? Postmodernist oder Metaphysiker? Darwinist oder Anti-Darwinist? Diese und andere Fragen sind in China zu brennenden Themen geworden. Vor diesem Hintergrund versucht dieser Artikel, die Beziehung zwischen Nietzsche und der Eugenik im Rahmen der Evolutionstheorie zu untersuchen sowie Nietzsches praktische Bedeutung und seinen Referenzwert im historischen Kontext zu erforschen.

Die Beziehung zwischen Nietzsche und der Eugenik war lange Zeit umstritten. Nach dem Zweiten Weltkrieg –mit der weltweiten Aufarbeitung der nationalsozialistischen Verbrechen und der Rasseneugenik sowie der Neubewertung Nietzsches als Philosoph –geriet die Beziehung zwischen ihm und der Eugenik allmählich aus dem Fokus der Forschung. Mit der rasanten Entwicklung

der Genetik und der Biotechnologie (Gentechnik, Zelltechnik, usw.) erlebte die Eugenik jedoch Ende des 20. Jahrhunderts unter den Bezeichnungen „Neue Eugenik“, „Liberale Eugenik“ oder „Reproduktionsgenetik“ eine Renaissance. Unter dem Vorwand, die reproduktive Freiheit zu respektieren und sich auf das zukünftige Wohlergehen zu konzentrieren, versucht sie, eine klare Grenze zur traditionellen staatlichen Eugenik zu ziehen. Diese Denkweise führte schnell zu Kontroversen in der Gesellschaft. Gleichzeitig rückte die Beziehung zwischen Nietzsche und der Eugenik wieder in den Blickpunkt des öffentlichen Interesses.

Wie wir alle wissen, steht die Eugenik seit ihrer Entstehung im späten 19. Jahrhundert in der Kritik. Sie erfreute sich Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts weltweit großer Beliebtheit. Später wurde sie durch das nationalsozialistische Programm der „Rassenhygiene“ und der „Vernichtung unwürdigen Lebens“ berührt. Nietzsches Einstellung zur Eugenik war offen. Seine Gedanken waren zum Teil von Francis Galton beeinflusst. Einige seiner Aussagen wurden von den Nationalsozialisten verfälscht und missbraucht, was weltweit zu Kritik und Nachdenklichkeit führte.

War Nietzsche ein Wegbereiter der Eugenik? Hat er jemals die Zucht im biologischen Sinne propagiert, d. h. die Züchtung von „Übermenschen“ durch kontrollierte Fortpflanzung mit dem Ziel einer Verbesserung der Rassenqualität? Kann man Nietzsche vorwerfen, geistiger Pate der nationalsozialistischen Eugenik gewesen zu sein? Für ein besseres Verständnis von seinem Verhältnis zu unserer Zeit sind diese Fragen dringend zu klären.

Nietzsche und Eugenik

In Nietzsches Privatbibliothek befand sich die Oktoberausgabe des Jahres 1883 der Zeitschrift *The Atlantic Monthly*, welche Henry W. Hollands Rezension zu Francis Galtons Werk *Inquiries into Human Faculty and its Development* beinhaltete. Da Nietzsche nur über begrenzte Englischkenntnisse verfügte, ist anzunehmen, dass er den Inhalt des Artikels durch mündliche Übersetzung eines Bekannten rezipierte (Gilman, 1977, S. 293; Holub, 2007, S. 178). Vieles in diesem Artikel hätte ihm gefallen. Holland lobte Galtons Beitrag zur Evolutionslehre und Genetik, da er die Theorie der natürlichen Selektion auf die menschliche Gesellschaft anwende und den „Kampf ums Dasein“ in einer „verbesserten“ und „sanfteren“ Weise darstelle. Ein unerbittlicher Kampf bleibt aber auch in dieser abgemilderten Form bestehen. In diesem

unerbittlichen Wettbewerb werden die Stärkeren erfolgreich sein und ihre Eigenschaften an die nächste Generation weitergeben, während die Schwächeren spurlos untergehen (Holland, 1883, S. 451). Die Eugenik sei „ein klarer, praktischer und wirksamer Kodex“ und „keine Religion, aber sie kann ein Banner des Kampfes und der Eroberung sein“ (S. 452). Gleichzeitig wurde die Eugenik aus ethischer Perspektive von Holland kritisch hinterfragt. Seiner Auffassung nach widersprechen die grausamen Selektionsmechanismen der Eugenik zentralen menschlichen Werten wie Mitgefühl für Schwache und dem christlichen Gleichheitsideal. In diesem darwinistischen Szenario triumphiert die stärkere Rasse, während die weniger potente Rasse dem Untergang geweiht ist (S. 452).

Darüber hinaus studierte Nietzsche die englische Fassung von Galtons *Inquiries into Human Faculty and its Development* (1883) (Haase, 1989, S. 633-658). Allerdings hat er Galton in seinen Schriften und Notizen nie erwähnt. Die einzigen beiden Hinweise stammen darauf aus Nietzsches später Korrespondenz. Am 4. Juli 1888 klagte er in einem Brief an seinen Freund Franz Overbeck über seinen schlechten Gesundheitszustand:

Ewiger Kopfschmerz, ewiges Erbrechen; eine Rekrudeszenz meiner alten Leiden; tiefe nervöse Erschöpfung verhüllend, bei der die ganze Maschine nichts taugt (...) ich denke sehr klar, aber nicht günstig über meine Gesamtlage. Es fehlt nicht nur an der Gesundheit, sondern an der Voraussetzung zum Gesundwerden. – Die Lebens-Kraft ist nicht mehr intakt (...) Man holt nicht nach in physiologicis, jeder schlechte Tag zählt: das habe ich von dem Engländer Galton gelernt (KSB 8, S. 347).

Am 8. Dezember desselben Jahres schrieb er an den schwedischen Schriftsteller August Strindberg:

Der hereditäre Verbrecher ist *décadent*, selbst Idiot – kein Zweifel! Aber die Geschichte der Verbrecherfamilien, für die der Engländer Galton (»the hereditary genius«) das größte Material gesammelt hat, führt immer auf einen zu starken Menschen für ein gewisses soziales Niveau zurück (KSB 8, S. 508).

Es ist offensichtlich, dass Nietzsches späte Gedanken über Krankheit, Gesundheit, körperlichen Verfall, Dekadenz und Verbrechen von Galton beeinflusst waren. Obwohl er auch Galtons früheres Meisterwerk „Hereditary Genius“ (1869) erwähnt, gibt es keinen Beweis dafür, dass er es tatsächlich gelesen hat.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, mit dem Aufstieg des Darwinismus, setzte eine intensive Auseinandersetzung mit der Evolution der Arten und dem sozialen Fortschritt ein. Gleichzeitig manifestierte sich jedoch auch das Bewusstsein für den Zerfall des Lebens und die Destabilisierung gesellschaftlicher Strukturen. Nihilismus und Dekadenz wurden als Symptome der Degeneration betrachtet. So gewann die Eugenik als Lösungsansatz allmählich an Aufmerksamkeit und Popularität. Der Begriff „Eugenik“ leitet sich etymologisch vom Altgriechischen „εὖ-γενής“ ab und bedeutet wörtlich „gute Abstammung und Erziehung“. Der zentrale Aspekt dieser Idee besteht in der Prämisse, dass durch eine gezielte Beeinflussung des menschlichen Erbguts eine kontinuierliche Verbesserung und Höherentwicklung des Lebens über Generationen hinweg zu erreichen ist.

Wie wir wissen, geht Darwins Theorie der natürlichen Selektion davon aus, dass Arten durch Überreproduktion in einen Überlebenskampf treten. Das Leben bringt ständig Mutationen hervor. Diese führen vor allem dann zum Vorteil, wenn sich die Umweltbedingungen verändern. Die Individuen mit an die Umwelt besser angepassten Mutationen überleben und vermehren sich stärker. Diejenigen, die nicht so gut an die veränderte Umwelt angepasst sind, werden eliminiert und vermehren sich tendenziell nicht. Obwohl sich Darwin auch mit der künstlichen Selektion (der menschlichen Zuchtauswahl bei Tieren und Pflanzen) beschäftigte, diente sie ihm vor allem als Analogiemodell für den natürlichen Selektionsprozess. Beide Formen der Selektion folgen der gleichen Logik: Sie bewirken die Selektion „optimaler“ Varianten und die Eliminierung „minderwertiger“ Varianten. Im menschlichen Sozialgefüge entkoppelt sich der Selektionsmechanismus jedoch: Begünstigt werden nicht die biologisch „Tauglichsten“, sondern jene mit generationsübergreifender Macht- und Kapitalakkumulation –ein Prozess, der der Artentwicklung nicht notwendigerweise zuträglich ist. Darwin erkannte die politischen Implikationen und ethischen Dilemmata, die mit der Übertragung der Selektionstheorie auf menschliche Gesellschaften einhergingen. Dies veranlasste ihn zu äußerster Zurückhaltung. Galtons Herangehensweise ist als deutlich radikaler zu bewerten. Sein Forschungsinteresse fokussierte sich weniger auf die Ergründung genetischer Lebensprinzipien als vielmehr auf die aktive Optimierung menschlicher Erbanlagen. Im Gegensatz zu Spencer, der lamarckistische und darwinistische Evolutionsprinzipien mit der Organismustheorie verband, um Gesellschaftsphänomene zu

analysieren, fokussierte sich Galton gezielt auf die unerforschte Schnittstelle von Evolutionslehre und Humangenetik. Er übertrug das Prinzip der künstlichen Zuchtwahl auf menschliche Gesellschaften mit dem Ziel, durch gezielte Steuerung der Fortpflanzung sowohl die Bevölkerungsqualität zu optimieren als auch sozio-demographische Strukturen gezielt zu verändern. Gemäß seiner eugenischen Theorie werden menschliche Fähigkeiten und Eigenschaften durch genetische Faktoren determiniert. Dies rechtfertigt gemäß der Argumentation eine wissenschaftlich gesteuerte Menschengzucht, die analog zur Tier- und Pflanzenzucht erfolgt.

Nietzsche hätte Galtons genetischen Determinismus nicht akzeptiert. Seine anhaltende Betonung des physiologisch Guten könnte jedoch ein Grund dafür gewesen sein, dass er Galtons Eugenik befürwortete. Im antiken Griechenland wurde die Einheit von moralisch und körperlich Gutem unhinterfragt angenommen. Nur jene, die sowohl moralisch als auch körperlich makellos waren, wurden als wahrhaft gut betrachtet. Im Christentum hingegen vollzieht sich eine Spaltung: Die Moral emanzipiert sich vom Körperlichen und wird zu einem abstrakten Prinzip (vgl. Stegmaier, 2006, S. 27-42). Mit dem Niedergang des Christentums in der Epoche der Renaissance und dem rasanten Aufschwung der Naturwissenschaften – insbesondere der physiologischen und biologischen Forschung im 18. und 19. Jahrhundert – erlangte das Konzept des physiologisch Guten erneut zentrale Bedeutung. Die Eugenik knüpfte an diese Ansätze an, indem sie menschliche Eigenschaften, Fähigkeiten und moralische Dispositionen in einen kausalen Zusammenhang mit Partnerwahl, Vererbungslehre und Blutsverwandtschaft stellte.

Nietzsches Lektüre umfasste unter anderem ein 1885 anonym veröffentlichtes Werk mit dem programmatischen Titel *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage: ein Grundriss der natürlichen Welt und die vernünftige Zuchtwahl in der Menschheit* (Holub, 2007, S. 178). Gemäß der jüngeren Forschungstätigkeit konnte der Sprachwissenschaftler und Missionar Johann Gottlieb Christaller als Urheber identifiziert werden (Campioni, 2003, S. 170-171). Christaller vertrat die Ansicht, dass im tierischen Überlebenskampf physische Eigenschaften wie Kraft und Beweglichkeit von entscheidender Relevanz seien. Demnach sei das Individuum mit den optimal ausgeprägten körperlichen Merkmalen der „Stärkste“. In der Spezies Homo sapiens, die als soziales Wesen definiert wird, verliert dieses Prinzip jedoch seine Gültigkeit. Der menschliche Erfolg wird primär durch den Erwerb

sozialer Machtpositionen determiniert, die häufiger durch Zufall als durch individuelle Fähigkeiten bedingt sind. Die Korrelation zwischen „Stärkste“ und „Besten“ ist demnach nicht zwangsläufig gegeben. Diese Diskrepanz resultiert in einem fundamentalen Widerspruch zwischen menschlicher und natürlicher Selektion. Was dem Individuum nützt, muss nicht im Interesse der Art liegen, und was im Interesse der Art liegt, muss dem Individuum nicht unbedingt beim Überleben helfen (Christaller, 1885, S. 3-6). Um die Degeneration des Lebens und den Zerfall des sozialen Gefüges zu verhindern, schlug Christaller vor, die besten Menschen aus allen Ständen („Geistesaristokratie“) nach den Interessen der Gattung auszuwählen und der Gesellschaft zur gemeinsamen Verwaltung zu übergeben. Die übrigen Menschen, die nicht gut genug seien, ließen sich in zwei Kategorien einteilen: Die einen seien die relativ nutzlosen „Dummen“, die anderen die völlig nutzlosen „Schlechten“. „Die Dummen müssen nur unschädlich gemacht werden in ihrem eigenen Interesse“, während die Schlechten „am Gegenwillen der Gesellschaft“ zugrunde gehen müssten, „wie die Spatzen im Winter an der Kälte“ (S. 134-135). Darüber hinaus plädierte Christaller dafür, Menschen mit unheilbaren Erbkrankheiten unabhängig von ihrer sozialen Schicht zu zwingen, auf die Fortpflanzung zu verzichten.

Die Positionen Christallers reflektieren den zeitgenössischen Diskurs des späten 19. Jahrhunderts. In der Epoche des aufkommenden Sozialdarwinismus etablierten sich die Konzepte „Kampf ums Überleben“ und „Überleben der Fittesten“ als zentrale Gesellschaftsnarrative. Parallel dazu destabilisierte der Erosionsprozess traditioneller Wertesysteme die normative Funktion von Moralvorstellungen und Erziehungskonzepten. In dem soziokulturellen Vakuum jener Zeit manifestierte sich die Eugenik als vermeintliche Lösungskonstellation für die vorherrschenden Ängste hinsichtlich Fortpflanzung und Vererbung. Aus heutiger Sicht ist die Eugenik eher eine Pseudowissenschaft, die zahlreiche Vorurteile enthält. Sie hat keine Probleme gelöst, sondern im Gegenteil noch mehr geschaffen. Sie urteilt zum Beispiel willkürlich über den Wert des Lebens und macht voreilige Versprechungen über die Zukunft einer Volksgruppe. Damit lieferte sie die wichtigste theoretische Grundlage für das rassenhygienische Programm der Nazis.

Nietzsches Rezeption der Schriften Galtons und Christallers lässt in seiner mittleren und späten Schaffensphase eine eugenische Affinität erkennen. Die Radikalität seines Denkens, insbesondere die sozialdarwinistischen

Komponenten, kann als Epiphänomen der geistesgeschichtlichen Extreme dieser Epoche interpretiert werden, die durch einen Umbruch charakterisiert ist.

Nietzsches Eugenik

Henning Ottmann zufolge weist Nietzsches Begriff der „Züchtung“ sowohl biologische als auch rassistische Aspekte auf, die in der Analyse nicht unerwähnt bleiben dürfen. Gleichzeitig betont Ottmann jedoch, dass dieser Begriff im biologischen Sinne für Nietzsche nicht von zentraler Bedeutung war. Stattdessen tendierte er dazu, ihn im Kontext des Platonismus zu verorten und aus der Perspektive von „Erziehung und Kultivierung“ zu interpretieren (Ottmann, 1999, S. 262-263). Dies impliziert, dass einerseits die Gefahren von Nietzsches Eugenik zu berücksichtigen sind und sie andererseits als Bestandteil seiner „platonischen Erziehung“ interpretiert werden muss, obwohl ihre Methoden und Ziele dem Platonismus zuwiderlaufen.

In *Der Staat (Politeia)* legt Platon seinen eugenischen Ansatz dar, der auf den Interessen des Stadtstaates beruht: „Nach dem Eingestandenen sollte jeder Trefflichste der Trefflichen am meisten beiwohnen, die Schlechtesten aber den ebensolchen umgekehrt; und die Sprößlinge jener sollten aufgezogen werden, dieser aber nicht, wenn uns die Herde recht edel bleiben soll“ (*Der Staat* V, 459e). Eugenische Praktiken wie die selektive Kindstötung oder das Aussetzen behinderter Kinder waren im antiken Griechenland –insbesondere in Sparta und Athen– verbreitet (vgl. Buxton, 1999, S. 201). Platon integrierte derartige Vorstellungen in sein politisches Konzept, wodurch er geistesgeschichtlich mit der späteren Eugenik-Bewegung ab dem 19. Jahrhundert in Verbindung gebracht werden kann. Es wäre jedoch eine unzulässige Vereinfachung, ihn als Vorläufer der modernen Eugenik oder Rassenhygiene zu betrachten. Einerseits zielte Platons Philosophie nicht auf eine genetische Grundlegung des Staates ab, andererseits lag der Fokus seines Denkens auf der Erziehung und kulturellen Formung der Bürger –nicht auf der Idee einer „Blutsüberlegenheit“ oder rassistischen Reinheitslehre.

Mit Nietzsche verhält es sich ähnlich wie mit Platon: Eugenik stand nie im Zentrum seines Denkens. Die meisten relevanten Bemerkungen stammen aus seinen späten nachgelassenen Fragmenten. Sie sind nur vorläufige Notizen, die Nietzsche für sich selbst geschrieben hat, und waren nicht für eine Veröffentlichung bestimmt (Stegmaier, 2006, S. 38). Auch wurden einige zur

Veröffentlichung vorgesehene Inhalte kurz vor Drucklegung zurückgezogen (KSA 14, S. 772). Was Nietzsches publizierte Werke betrifft, so war seine Haltung zur Eugenik sehr zurückhaltend. Nach dem Zweiten Weltkrieg neigten viele Forscher dazu, Nietzsches diesbezügliche Bemerkungen als eine Art „metaphorische und übertriebene Rhetorik“ zu betrachten (Holub, 2008, S. 441). Sein Ziel war nicht die Förderung der Eugenik, sondern die Integration biologischer und genetischer Erkenntnisse in seinen lebensbejahenden Weltentwurf. Gleichzeitig nutzte er die eugenische Perspektive, um seine Sorge um die „Züchtung des Lebens“ und die Zukunft der Menschheit zum Ausdruck zu bringen.

Eine Geschichte mit dem Titel „Heilige Grausamkeit“ erzählt Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft*:

Zu einem Heiligen trat ein Mann, der ein eben geborenes Kind in den Händen hielt. „Was soll ich mit dem Kinde machen, fragte er, es ist elend, missgestaltet und hat nicht genug Leben, um zu sterben.“ „Tödtet es, rief der Heilige mit schrecklicher Stimme, tödtet es und halte es dann drei Tage und drei Nächte lang in deinen Armen, auf dass du dir ein Gedächtniss machest: – so wirst du nie wieder ein Kind zeugen, wenn es nicht an der Zeit für dich ist, zu zeugen“. – Als der Mann diess gehört hatte, gieng er enttäuscht davon; und Viele tadelten den Heiligen, weil er zu einer Grausamkeit gerathen hatte, denn er hatte gerathen, das Kind zu tödten. „Aber ist es nicht grausamer, es leben zu lassen?“, sagte der Heilige (KSA 3, S. 430).

Nietzsche vertritt hier keineswegs eine Befürwortung der Kindstötung, sondern bezieht sich auf Platons Konzept des optimalen Zeugungszeitpunkts (*Der Staat* VII, 546a-e). Seine provokative Fragestellung lautet: Ob nicht die Verantwortungslosigkeit, ein extrem pathologisches Leben in die Welt zu setzen –mit all seinen Qualen von Selbstzweifel und existenzieller Verleugnung– in ethischer Hinsicht verwerflicher sei als präventives Eingreifen? Entscheidend ist, dass sein Augenmerk nicht auf sozialdarwinistischen Ressourcenallokationen oder rassenhygienischen Evolutionsmodellen ruht, sondern auf dem philosophischen Dilemma unheilbarer physiologischer Defekte, die jede Möglichkeit echter Lebensbejahung von vornherein ausschließen.

Auch Nietzsches Äußerungen über die „Kranken“ sind kritisiert worden. In *Götzen-Dämmerung* („Streifzüge eines Unzeitgemässen“, 36) schreibt er:

Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft. In einem gewissen Zustande ist es unanständig, noch länger zu leben (...) Auf eine stolze Art sterben, wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben (...) Wir haben es nicht in der Hand, zu verhindern, geboren zu werden: aber wir können diesen Fehler –denn bisweilen ist es ein Fehler– wieder gut machen (KSA 6, S. 134-135).

Hier zeigt sich, dass Nietzsches Lebensphilosophie keineswegs die Ausmerzungen von Kranken intendiert, sondern vielmehr die Überwindung unwürdiger Passivität anstrebt. Von entscheidender Relevanz ist hierbei die Unterscheidung zwischen vitaler Selbstbestimmung –die auch den freigewählten Tod als Möglichkeit einschließt– und parasitärer Existenz. Diese authentische Lebensbejahung überwindet die simplifizierende Dichotomie von Gesundheit versus Krankheit: In gleicher Weise bejaht sie sowohl physische Vitalität als auch die Bewahrung von Würde im Leiden sowie den autonomen Entscheid zum Lebensende.

Der österreichische Psychologe Adolf Jost kritisierte Nietzsche in seinem Buch *Das Recht auf den Tod*:

Nietzsche spricht von den Kranken als den Parasiten der Gesellschaft und vertritt vom rein egoistischen Standpunkt aus die Tödtung derselben. Außerdem wird die ganze Sache mit ein paar Redensarten abgemacht, von methodischer ruhiger Ueberlegung ist keine Spur vorhanden. Natürlich kann eine solche Art geistiger Arbeit die ganze Sache nur diskreditieren (1895, S. 18).

Als Schlüsselfigur der deutschen Euthanasiediskussion des ausgehenden 19. Jahrhunderts thematisierte Jost die ethische Problematik des individuellen Sterbewunsches im Kontext der sozialen Nützlichkeit bei irreversiblen Erkrankungen. Trotz der nachweisbaren Nietzsche-Rezeption blieb sein utilitaristischer Zugang dem existenzphilosophischen Substrat von Nietzsches Denken wesensfremd.

Nietzsches ambivalente Wirkungsgeschichte zeigt: Zwar ließen sich seine Konzepte später für Eugenik und Euthanasie instrumentalisieren (Kaufmann, 2022, S. 578), doch impliziert seine Philosophie selbst eine prinzipielle Ablehnung dieser utilitaristischen Modelle. Im Gegensatz zum britischen Utilitarismus, mit dem Eugenik und Euthanasie ideengeschichtlich eng verbunden sind, entwickelt Nietzsche eine radikal differente Position. Sein

philosophisches Anliegen zielt weder auf kollektive Glücksmaximierung noch auf sozialen Interessenausgleich, sondern auf die Entfaltung jener Lebenspotentiale, die im Streben nach Transzendenz und der Verwirklichung des „Übermenschlichen“ kulminieren. Nietzsche betrachtete seine Erkenntnis „Gott ist tot“ als ein wichtiges historisches Ereignis: „Gott ist tot“ bedeute nicht nur, dass Gott seine moralische Bindungskraft verloren habe, sondern auch, dass sich der Mensch für seine Interpretation der Natur nicht mehr an Gott wenden müsse. Mit anderen Worten: Gott sei überflüssig geworden und könne der Welt keinen Sinn mehr geben. Der Mensch müsse für sich selbst einen Sinn finden. In dieser Hinsicht ist es für Jaspers sinnvoll, Nietzsche als „grossen Erwecker“ einzustufen (Jaspers, 1981, S. 263-275). Nietzsche versuchte, der Welt mit dem „Willen zur Macht“, der „ewigen Wiederkunft“ und dem „Übermenschen“ einen neuen Sinn zu geben. Er versuchte, Voluntarismus und Evolutionstheorie miteinander zu verbinden. Der „Wille zur Macht“ wird von ihm zum einen eingesetzt, um die Möglichkeit der Lebensentwicklung und der Selbsttranszendenz zu bekräftigen; zum anderen wird die biologische Evolution genutzt, um die Realität dieses Willens zu beweisen. Die Evolution sei nicht auf die Anpassung des Lebens an die äußere Umgebung zurückzuführen, sondern resultiere aus der Befolgung eines inneren, transzendenten Instinkts. Die Bejahung des Lebens bedingt demnach die Bejahung des dem Leben innewohnenden Instinkts, nach Transzendenz zu streben. Sofern sich das Leben jedoch über einen längeren Zeitraum in einem parasitären Zustand befinde (oder keine Initiative zeige) und nicht über die erforderlichen Absorptions- und Verdauungsfähigkeiten verfüge, sei eine Lebenstranszendenz unmöglich. Für Nietzsche entscheidet nicht das Vorhandensein physischer Gebrechen oder Krankheiten über Lebensvitalität (obgleich diese Faktoren durchaus mitbedacht werden müssen), sondern vielmehr das Vermögen zur aktiven Lebensgestaltung sowie zur produktiven Aneignung und Verarbeitung „gefährlicher“ Erfahrungen. In *Ecce homo* konstatiert er beispielsweise: „Es fehlt jeder krankhafte Zug an mir; ich bin selbst in Zeiten schwerer Krankheit nicht krankhaft geworden“ (KSA 6, S. 296). Er sei „stark genug, um mir auch das Fragwürdigste und Gefährlichste noch zum Vortheil zu wenden und damit stärker zu werden“ (S. 290). Hier wird deutlich, dass bei Nietzsche physiologische Krankheiten nicht als einzige Determinante für die menschliche Gesundheit betrachtet werden.

Die primäre Gefahr liegt nach Nietzsche nicht in physischen Imperfektionen, sondern in jenen metaphysischen Konstrukten, die von

den von ihm so bezeichneten Lebensverneinern etabliert wurden. Zu diesen diesseitsentwertenden Konzepten zählen insbesondere: der Gottesbegriff, das Sündendogma, der Anspruch absoluter Wahrheit sowie jenseitige Erlösungsversprechen – allesamt systematische Negationen der Immanenz und intrinsischen Wertigkeit des Diesseitigen. Nietzsche übte Kritik an den Erfindern und Verfechtern der metaphysischen Konstrukte und bezeichnete sie als „Ausschuss der Menschheit, Ausgeburten von Krankheit und rachsüchtigen Instinkten“ (KSA 6, S. 296). Christen könnten hierfür als paradigmatisches Beispiel dienen.

Zum 3. Aphorismus seines Buches *Der Antichrist* formuliert Nietzsche die Problemstellung wie folgt: „Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (–der Mensch ist ein Ende–): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren“ (KSA 6, S. 170). Im Kontext des *Antichrist* verlagert Nietzsche die Frage der Züchtung von einer biologisch-eugenischen Perspektive (im Sinne physiologischer Optimierung) auf eine geistesgeschichtliche Ebene. Sein Fokus liegt nicht auf der Selektion „kultivierungswürdiger“ menschlicher Eigenschaften, sondern auf der Gegenüberstellung von christlichem und alternativem Menschentypus –wobei Letzterer als lebensbejahender und zukunftsträchtiger bewertet wird. Nietzsches Projekt zielt demnach primär auf eine Umwertung der geistigen Haltungen ab, nicht auf die physische Transformation oder Elimination von Menschen.

Schluss

In den späteren Werken Nietzsches findet sich eine signifikante Verwendung evolutionstheoretischer, eugenischer und genetischer Termini. Diese wissenschaftsnahe Diktion verlieh seinem Denken zeitgenössische Relevanz, wurde jedoch zugleich problematischerweise als „Pionier der Pseudowissenschaft in der Biologie“ stilisiert (vgl. Grätz, 2022, S. 195). Die Rezeption Nietzsches im Nationalsozialismus war geprägt von gezielten Vereinnahmungen und Deutungsverzerrungen. Allerdings belegen zeitgenössische Debatten, dass die Kompatibilität seines Denkens mit der NS-Rassenideologie durchaus umstritten blieb (vgl. S. 195-220). Einerseits kollidiert sein Fokus auf das individuelle Leben und die Aristokratie mit den nationalsozialistischen Forderungen, andererseits förderte er die Rassenreinigung

nicht öffentlich. In Abschnitt 377 des fünften Bandes der *Fröhlichen Wissenschaft* äußert Nietzsche die Ansicht, dass die Menschen heutzutage „der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt“ seien, und wir als moderne Menschen seien „folglic wenig versucht, an jener verlognen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht theilzunehmen“ (KSA 3, S. 630). In Nietzsches Analyse moderner Gesellschaften werden Rassenmischungen als unhintergehbare Realität dargestellt. Sein philosophisches Projekt zielte darauf ab, diese hybriden Existenzformen positiv zu wenden, anstatt sie durch rassistische Reinheitsfantasien zu ersetzen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfuhr der Darwinismus eine breite Rezeption, die zur Debatte über die Übertragbarkeit der Selektionstheorie auf menschliche Gesellschaften führte. Die Diskussion wurde maßgeblich von namhaften Intellektuellen wie Herbert Spencer, Thomas Henry Huxley, Francis Galton und Ernst Haeckel geprägt. Nietzsche kritisierte diese Ansätze und griff stattdessen auf das Konzept der „Selektion“ zurück, um Degenerationserscheinungen zu analysieren und zu überwinden (vgl. Weingart et al., 1996, S. 70). Deshalb wird er oft als einer der ersten deutschen Eugenik-Pioniere angesehen. Es besteht kein Zweifel, dass Nietzsches Züchtungsgedanke in seinen Spätwerken „eine biologistische Schlagseite“ aufweist (Sommer, 2013, S. 38-41). Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass die Thematik der Züchtung in seinen Werken eine untergeordnete Rolle spielt. Zweitens ist festzuhalten, dass Nietzsche nicht die Absicht hatte, sich zum Darwinisten oder Eugeniker zu entwickeln. Sein Bestreben war es, den Darwinismus und die Eugenik in seine eigene Weltanschauung zu integrieren. Mit anderen Worten: Er hat einfach verschiedene Ideen, darunter die Evolutionstheorie und die Eugenik, für seine eigenen Zwecke übernommen.

Ähnlich wie Karl Marx verkörperte Nietzsche den Geist seiner Epoche und spiegelte in seinen Ideen die Radikalität seiner Zeit wider. Obwohl er versuchte, die Selektionstheorie pragmatisch anzuwenden, um die damalige Verschlechterung der Lebensqualität zu bekämpfen, war seine Lösung letztlich keine biologische Züchtung, sondern eine geistige Umwälzung –gründend auf dem Prinzip der „Umwertung aller Werte“.

Literaturverzeichnis

- Bauer, E., Fischer, E. und Lenz, F. (1936). *Menschliche Erblehre*. München: J. F. Lehmanns.
- Buxton, R. (1999). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: University Press.
- Campioni, G. et al. (Hrsg.). (2003). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Christaller, J. G. (1885). *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage: Ein Grundriss der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit*. Leipzig: Wilhelm Friedrich.
- Gao, Y. (Ed.). (2001). *Nietzsche in China* (尼采在中国). Shanghai: Shanghai Joint Publishing House.
- Gilman, S. L. (1977). Nietzsche's Reading on the Dionysian: From Nietzsche's Library. *Nietzsche Studien*, 6 (1), pp. 292-294. <https://doi.org/10.1515/9783112418987-014>
- Grätz, K. (2022). „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf!“ Nietzsche und die Rassenhygiene. S. Kaufmann und M. Winkler (Hrsg.), *Nietzsche, das ‚Barbarische‘ und die ‚Rasse‘* (pp. 195-220). Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Haase, M.-L. (1989). Friedrich Nietzsche liest Francis Galton. *Nietzsche Studien*, 18 (1), pp. 633-658. <https://doi.org/10.1515/9783110244373.633>
- Holland, H. W. (1883). Heredity. *Atlantic Monthly*, 52, pp. 447-452.
- Holub, R. C. (2007). Dialectic of the Biological Enlightenment: Nietzsche, Degeneration, and Eugenics. R. E. Schade and D. Sevin (Eds.), *Practicing Progress. The Promise and Limitations of Enlightenment*. Amsterdam / New York: Rodopi.
- Holub, R. C. (2008). *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Han, W. (2025). Nietzsche, Evolution und Eugenik: Eine Betrachtung unter Berücksichtigung einer Debatte in China. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 119-140. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.19275>

- Huang, J. (2015). Die gegenwärtige Nietzsche-Forschung in China. Die straussianische Lesart im Fokus. *Nietzsche Studien*, 44 (1), pp. 516-531. <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2015-0145>
- Jaspers, K. (1981). *Die großen Philosophen. Nachlaß 1. Darstellungen und Fragmente*. München: Piper.
- Jost, A. (1895). *Das Recht auf den Tod: Sociale Studie*. Göttingen: Dieterich.
- Kaufmann, S. (2022). *Kommentar zu Nietzsches Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Liang, Q. (2018). *Die kompletten Werke von Liang Qichao (梁启超全集)* Band 10. Tang Zhijun und Tang Renze (Hrsg.) Beijing: China Renmin University Press.
- Li, Sh. C. (2011). *Li Shicen's Philosophical Works (李石岑哲学论著)*. Shanghai: Shanghai Bookstore Press.
- Li, Sh. C. (2013). *Eine kurze Einführung in die Philosophie vom Übermenschlichen (超人哲学浅说)*. Changsha: Yuelu Publishing.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*. G. Colli und M. Montinari (Hrsg.). München: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (KSB)*. G. Colli und M. Montinari (Hrsg.). München: Walter de Gruyter.
- Ottmann, H. (1999). *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Platon (2019). *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*. G. Eigler (Hrsg.). Darmstadt: WBG.
- Sommer, A. U. (2013). *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.

- Stegmaier, W. (2006). Eugenik und die Zukunft im außermoralischen Sinn: Nietzsches furchtlose Perspektiven. S. L. Sorgner, H. J. Birx und N. Knoepffler (Hrsg.), *Eugenik und die Zukunft*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Tao, Y. K. (1995). Li Ren: Eine Diskussion über Persönlichkeitstypen (力人: 一个人格型的讨论). Wen R. M. & Ding X. P. (Hrsg.), *Die Wellen der Zeit: Ein Essay über die kulturellen Werke der Strategie der Zeit der Streitenden Reiche Schule* (时代之波: 战国策派文化论著辑要). Beijing: China Radio and Television Press.
- Weingart, P., Kroll, J. und Bayertz, K. (1996). *Rasse, Blut und Gene: Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Zhang, Y. S. (2001). Also Sprach die Schrotte (废铜烂铁如是说). *Sozialwissenschaftliches Forum*, 9, pp. 18-30.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Dilemmas and Judicial Discretion: A Critique of Dworkin's Right Answer Thesis from a Hartian Perspective*

Dilemas y discrecionalidad judicial: una crítica a la respuesta correcta dworkiniana desde la perspectiva hartiana

Manuel Serrano  

National University of San Luis, Argentina

Universidad Nacional de San Luis, Argentina / Instituto de Investigaciones en Ciencias Humanas y Sociales (IICHS-UNSL) – CONICET

Artículo de Investigación

Resumen

El debate entre Herbert Hart y Ronald Dworkin acerca de la discrecionalidad judicial ha sido central en la filosofía del derecho. Mientras que Hart sostiene que la textura abierta del derecho deja un margen de discrecionalidad para los jueces en los casos difíciles, Dworkin defiende la existencia de una única respuesta correcta. Este artículo introduce una nueva dimensión a esta discusión al incorporar la categoría de dilema, caracterizada por la presencia de dos obligaciones incompatibles que generan una inconsistencia normativa. En este contexto, se analiza cómo cada teoría enfrenta la existencia de dile-

mas jurídicos y se sostiene que la postura de Dworkin, en última instancia, no puede ser defendida sin caer en la discrecionalidad judicial propuesta por Hart. Para ello, reconstruyo las posiciones de ambos autores y examino críticamente las estrategias para evitar la inconsistencia en los casos dilemáticos, como la disyunción de obligaciones o la teoría del mal menor. Finalmente, sostengo que la estructura misma del razonamiento dworkiniano abre la posibilidad de situaciones dilemáticas, lo que lo acerca más a la concepción hartiana de la discrecionalidad judicial de lo que él mismo admitiría.

Palabras clave: dilemas, discrecionalidad jurídica, respuesta correcta, razonamiento jurídico.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 12 de marzo del 2025

Evaluado / Evaluated: 08 de abril del 2025

Aprobado / Accepted: 12 de mayo del 2025

* Trabajo realizado en el marco del “PROICO 15-0120 Derecho y lenguaje: delimitación y alcance de los criterios judiciales” UNSL.



Correspondencia / Correspondence: Manuel Serrano. Av. Ejército de Los Andes 950, San Luis, Argentina (Código Postal: D5700HHW). Correo-e: mserrano@unsl.edu.ar

Citación / Citation: Serrano, M. (2025). Dilemmas and Judicial Discretion: A Critique of Dworkin's Right Answer Thesis from a Hartian Perspective. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 141-160.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.19050>

Abstract

The debate between Herbert Hart and Ronald Dworkin about judicial discretion has been central to philosophy of law. While Hart argues that the open texture of law leaves a margin of discretion for judges in difficult cases, Dworkin defends the existence of a single right answer. This article introduces a new dimension to this discussion by incorporating the category of dilemmas, characterized by the presence of two incompatible obligations that generate normative inconsistency. In this context, it is analyzed how each theory deals with the existence of legal dilemmas and argues that Dworkin's position, ultimately, cannot be defended without falling into the judicial discretion proposed by Hart. For this purpose, I reconstruct the positions of both authors and critically examine the strategies used to avoid inconsistency in dilemmatic cases, such as the disjunction of obligations or the lesser evil theory. Finally, I argue that the very structure of Dworkin's reasoning opens up the possibility of dilemmatic situations, bringing him closer to Hart's conception of judicial discretion than he himself would admit.

Keywords: dilemmas, judicial discretion, right answers, judicial reasoning.

Introducción

Como es sabido, los jueces se encuentran obligados a resolver los casos que les son presentados. A su vez, su decisión debe surgir de la aplicación de las normas que regulan el caso en cuestión¹. Estas dos restricciones constituyen los presupuestos compartidos sobre los cuales se asientan la mayoría de las discusiones acerca del razonamiento judicial. A partir de esto es posible reconocer una clásica distinción entre casos fáciles y casos difíciles. Los primeros serían aquellos en los cuales existe un acuerdo claro en que su solución surge de la aplicación de una regla –establecida previamente por alguna institución– a un caso particular. Los segundos, por su parte, se podrían caracterizar como aquellos en los cuales abogados razonables están en desacuerdo acerca de cuál es la respuesta correcta.

A estos dos tipos de casos es posible sumarle un tercero: los dilemáticos. Los dilemas se pueden caracterizar como conflictos cuya estructura lógica estaría dada por la existencia de dos alternativas incompatibles e irreconciliables que se encuentran en pugna. En estos conflictos el agente debe realizar dos o más cursos de acción, aunque sólo puede cumplir uno o alguno de ellos, pero no todos. Por ejemplo, el agente debe cumplir una obligación² p y otra obligación q , pero no puede realizar ambas. A su vez, es posible que estos conflictos surjan como la colisión de normas ante un mismo curso de acción, en el sentido de que el agente debe hacer p y, a su vez, no debe hacer p . Como se observa, ambas situaciones son expresiones de inconsistencias lógicas³.

1 Al referirme a las “normas” no me limito a las reglas establecidas en las leyes, sino que empleo el término de manera que incorpore los precedentes judiciales y las prácticas institucionales. A su vez, estas normas deben ser pensadas en coherencia con los principios jurídicos reconocidos en el sistema normativo.

2 Utilizo este término a efectos ejemplificativos, sin desconocer que los dilemas pueden plantearse entre diversas alternativas de valores, principios generales, normas de conducta, etc.

3 La cuestión de la consistencia no está exenta de problemas. Por ejemplo, para Ruth Marcus (1980) la existencia de dilemas no depende de la inconsistencia en un sistema. En efecto, un conjunto de reglas es consistente si todos sus elementos son obedecibles en un determinado mundo, dadas todas las circunstancias posibles de aplicación. A su vez –para ella– puede haber conflictos sin inconsistencias, ya que no es necesario un choque entre dos principios o reglas, sino que basta con que haya acciones incompatibles surgidas de una misma fuente o principio, por ejemplo, que el agente realice dos promesas incompatibles. Esto es así porque de un principio pueden surgir acciones incompatibles, pero un principio no puede ser contradictorio consigo mismo, pues no habría principio del cual derivar algo.

Los principios lógicos “debe implica puede”, “aglomeración” y “consistencia deóntica” se encuentran anulados (Mendonca, 2008, pp. 119-120).

Dentro de los diversos problemas que encarnan estos casos, el presente trabajo busca contestar si existe una única respuesta o si los jueces tienen discrecionalidad para decidir. Esta pregunta se deriva de una discusión entre dos grandes juristas: Ronald Dworkin y Herbert Hart. Mientras Dworkin es un férreo defensor de la idea de que siempre existe una única respuesta correcta que los jueces deben descubrir o descifrar en cada caso; Hart, por el contrario, entiende que, dada la textura abierta de las reglas, existe cierto margen de discrecionalidad judicial que genera un abanico de respuestas válidas. Para cumplir este objetivo, en primer lugar, reconstruiré la postura de Hart. Luego, haré lo mismo con Dworkin. Finalmente, defenderé la idea de que la postura de Dworkin no puede ser defendida sin caer en la propuesta hartiana.

La discrecionalidad al momento de decidir casos difíciles

Hart es uno de los mayores exponentes del positivismo jurídico, cuya tesis principal es que la validez de las reglas jurídicas depende únicamente de actos sociales. Este jurista afirma que suelen ser dos los recursos principales para comunicar estas reglas: la legislación y los precedentes judiciales. De tal manera, las reglas se expresan en términos generales hacia todos, a la vez que los jueces generan ejemplos dotados de autoridad acerca de cómo aplicar estas reglas. Las reglas son expresadas en lenguaje natural, de aquí que para cumplir su rol comunicativo deben existir casos familiares indiscutidos de aplicación, como los casos fáciles. Ahora bien, es posible que en algunos casos particulares surjan dudas acerca de cuál es la conducta exigida por la regla. Esto es un problema propio del lenguaje natural y se vincula con la imposibilidad de prever de antemano todos los casos posibles (Hart, 2009, pp. 155-159).

Este problema lleva a lo que Hart ha denominado “textura abierta de las reglas”, que se caracteriza porque con independencia de la técnica, las reglas o el precedente utilizado para comunicar las pautas de conducta, en algún punto de su aplicación estas pautas resultarán indeterminadas. Esta indeterminación surge de dos circunstancias: la primera se refiere a la imposibilidad de conocer todos los hechos de antemano a fin de regularlos o establecer las provisiones necesarias de conducta por adelantado. Vinculado con esto, la segunda circunstancia es nuestra relativa indeterminación de los propósitos que

tenemos al establecer ciertas reglas. En efecto, las reglas tienen propósitos que buscan ser perseguidos, pero si se dejan vacíos sin regular, no se puede necesariamente inferir si la conducta se subsume en algún propósito de alguna regla (Hart, 2009, pp. 160-161). A su vez, es necesario remarcar que los casos problematizados por la textura abierta no son casos difíciles, sino que el derecho es fundamentalmente incompleto, no proporciona una respuesta, es decir, estamos frente a casos jurídicamente no regulados. Esta situación conlleva a que los tribunales deban ejercer una función creadora del derecho: la discreción judicial (Hart, 2012, pp. 252-253).

En efecto, aunque el derecho no brinde una solución específica para un caso en concreto, los jueces se encuentran obligados a tomar una decisión, lo que les impide guardar silencio o esperar a que el Poder Legislativo dicte una regla sobre la cuestión. Teniendo presente esto, Hart entiende que los jueces no tienen otra opción más que ejercer su discreción y crear derecho para solucionar el caso. Ahora bien, el jurista inglés es claro al afirmar que esta facultad judicial no es igual a la que ejerce la legislatura ya que su facultad se encuentra mucho más limitada, lo cual implica que sus opciones creativas sean estrechas en relación a los legisladores. Para empezar, los jueces deciden casos particulares y sus decisiones no generan reformas legislativas. A su vez, la facultad creadora no puede ser ejercida arbitrariamente, más bien debe ser justificada en alguna razón general como la que un legislador tomaría al legislar (pp. 272-273). Por otro lado, los jueces integran un sistema cuyas reglas son lo suficientemente determinadas en la parte central como para suministrar criterios o pautas de decisión judicial correcta. Al mismo tiempo estas reglas los constriñen a tal punto que no son libres de dejarlas de lado al momento de ejercer su discreción (Hart, 2009, p. 181). Estas limitaciones son las que le permiten a Hart caracterizar esta facultad creadora y discrecional de los jueces como “legislación intersticial”. A su vez, el jurista inglés se refiere a esta facultad, de manera irónica, como “la pesadilla” del derecho norteamericano, en el sentido que ataca directamente la imagen del juez como un declarante del derecho, imparcial, objetivo, erudito y experimentado (1977, p. 972).

Ahora bien, esta serie de limitaciones alrededor de la discrecionalidad judicial se encuentra lejos de generar un marco en el cual todos los jueces lleguen a la misma solución en un caso no legislado. Por el contrario, la realidad de este fenómeno es que los jueces pueden diferir de los estándares y las razones a las que apelen para decidir un caso (Hart, 2012, p. 273). En otras palabras,

dada la textura abierta de las reglas, los jueces deben apelar a su discrecionalidad para brindar una respuesta, que impide o, cuanto menos, dificulta que se hable de una única respuesta correcta para estos casos.

Una única respuesta correcta para los casos difíciles

Para Dworkin (1978, pp. 83-84), los jueces no son ni deben ser legisladores y la creencia según la cual en los casos difíciles se encuentran legislando es engañosa. La razón de este engaño radica en la falta de distinción entre los argumentos políticos y los argumentos de principio. Mientras los primeros justifican una decisión política, demostrando que favorece o protege alguna meta colectiva de la comunidad, los segundos justifican una decisión política, demostrando que la misma respeta o asegura algún derecho. De esta manera, mientras los legisladores se apoyan en argumentos políticos, los jueces deben sustentar sus decisiones —en los casos difíciles— en argumentos de principio.

Dicha distinción no implica excluir o desconocer el papel de funcionario político que ejercen los jueces, sino que, por el contrario, reconoce la responsabilidad política que les corresponde en cuanto deben tomar decisiones que puedan justificar en el marco de una teoría política que les permita, a su vez, justificar de manera coherente otras decisiones que han tomado y que vayan a tomar. Esta coherencia hace referencia a la aplicación de los principios y no únicamente a la aplicación de una norma particular que se enuncia a nombre de un principio. Tal caracterización de la función judicial implica rechazar toda práctica que afirme que las decisiones tomadas aisladamente sean correctas (Dworkin, 1978, pp. 86-88).

Teniendo presente esta cuestión, Dworkin (pp. 101-105) afirmará que los casos difíciles plantean una cuestión de teoría política, ya que el juez debe acudir a la moralidad política a fin de poder proponer alguna regla que valga para dichas circunstancias. Sin embargo, esta idea de moralidad no implica otorgar al juez la libertad para que decida el caso de acuerdo a sus convicciones personales, sino que él estará limitado por las restricciones institucionales que son compartidas por quienes participan en la institución, de aquí que difícilmente podría afirmar que v.g. la libertad personal no sea un derecho fundamental en un sistema jurídico liberal. Para lograr la respuesta en el caso difícil, el juez debe aportar a su decisión una teoría general que explique por qué las reglas o normas crean o anulan de alguna manera derechos, y debe demostrar qué decisión exige esa teoría general en el caso difícil.

En este punto, Dworkin apela al juez filósofo Hércules, en cuanto sujeto ficticio que conoce las normas institucionales y construye teorías que justifican las prácticas compartidas para darles coherencia. Aquí aparece la crítica fundamental hacia su trabajo: si las decisiones de Hércules dependen de juicios de teoría política, entonces pueden ser formulados de distinta manera por distintos jueces. A su vez, este juez podría apoyarse en sus propias convicciones políticas, lo que podría tornar arbitraria su decisión. Dworkin responde reconociendo que Hércules debe confiar en sus propias convicciones acerca de la moralidad política, y distingue dos maneras en que puede funcionar esta confianza. Una de ellas está vinculada con la identificación que su teoría construye acerca de la moralidad política como decisiva para la solución de los casos difíciles. En este sentido es cierto que Hércules debe confiar en sus propias convicciones para saber cuáles son los principios de esta moralidad. La otra forma, por el contrario, funciona cuando el juez apela a su moralidad, sin más. De esta manera, mientras la primera es inevitable, la segunda es censurable (pp. 126-127).

El jurista norteamericano no duda en afirmar que el proceso de elucidación conceptual que se ejemplifica con Hércules, permite alcanzar una respuesta correcta ante el caso difícil. Ahora bien, dado el papel primordial que se otorga a la teoría marco, un problema a resolver es la determinación de cuál es la mejor teoría que permita reconstruir las prácticas. Dworkin reconoce dos criterios: el primero es el de adecuación, caracterizado por suponer que una teoría política constituye una mejor justificación si permite promulgar más que otra teoría. El segundo es el de moral política, que supone que si dos justificaciones se adecuan igualmente a los materiales jurídicos, hay uno que, de todos modos, constituye una mejor justificación si es superior en materia moral y política (1985, pp. 143-144).

Más allá de que Dworkin afirma sin hesitaciones que siempre hay una respuesta para los casos difíciles, lo cierto es que en *Is There Really No Right Answer in Hard Cases?* termina defendiendo que los casos de falta de respuesta correcta son muy poco frecuentes. En efecto, con respecto al criterio de adecuación, el jurista norteamericano plantea que en un sistema normativo moderno, la posibilidad de que dos teorías diferentes ofrezcan justificaciones igualmente buenas, de tal manera que se produzca un empate, es tan pequeña que parecería exótico. Con esto no niega que diferentes abogados discrepen acerca de qué teoría ofrece la mejor justificación, sino que lo raro es que

muchos abogados coincidan en que ninguna supera a la otra. Con respecto al criterio de moral política, Dworkin plantea que, si bien este criterio reduce aún más las posibilidades de empate, lo cierto es que los empates pueden existir en virtud de algún tipo de indeterminación o inconmensurabilidad en la teoría moral (pp. 143-144). Esta conclusión no es baladí ya que, al fin y al cabo, el jurista norteamericano, lejos de negar la existencia de dilemas en el derecho, se limita a poner en duda su frecuencia.

Sin embargo, en *Justice for Hedgehogs*, Dworkin refina mucho más su tesis al punto de negar rotundamente la posibilidad de varias respuestas en torno a un conflicto normativo. Para esto propone una distinción conceptual entre dos problemas: la incertidumbre y la indeterminación. La primera se refiere a la falta de certeza del agente al momento de optar por una alternativa en conflicto. Son situaciones en las cuales el agente, aun luego de reflexionar, no tiene certeza acerca de la verdad o falsedad de una proposición. De aquí que pueda realizar afirmaciones como “no estoy seguro acerca de cuál es la alternativa correcta que debo elegir” o “puede ser una u otra, pero no lo sé”. Un problema diferente es la indeterminación, ya que de esta falta de certeza no se sigue que ambas alternativas sean correctas o ninguna supere a la otra (2011, p. 91). Por esta razón, quien afirma que está frente a una situación de indeterminación debe poder explicar cómo funciona esa indeterminación, en el sentido de que responda a la pregunta ¿Por qué una obligación no supera a la otra? La pregunta cobra sentido porque, para el filósofo norteamericano, los valores no funcionan como partículas separadas e independientes, sino que tienen razón de ser en tanto se encuentran integrados (p. 114). El principio de integridad obliga a interpretar los valores de manera tal que sean coherentes unos con otros.

El problema de la inconsistencia

Como se adelantó, Hart y Dworkin no están pensando en situaciones dilemáticas, sino en casos difíciles. De esta manera, su argumentación no se enfoca en la inconsistencia que genera el caso, sino en que la respuesta de los jueces sea consistente. En efecto, los dos filósofos se preocupan por proponer respuestas a los casos difíciles que escapen de la acusación de arbitrariedad. Esto que sucede en los casos difíciles se observa también en las situaciones dilemáticas, en tanto gran parte de las discusiones rondan en torno a la posibilidad de “desarmar” la inconsistencia a fin de alcanzar una respuesta justificada.

Una estrategia para negar la inconsistencia es apelar a la idea de disyunción. Algunos autores entienden que dada la estructura de los dilemas, estos pueden ser formulados como una disyunción de obligaciones. Un claro ejemplo de esto es Daniel Mendonca, para quien “ciertos dilemas morales resultan mejor reconstruidos sobre la base de obligaciones disyuntas o alternativas que sobre la base de obligaciones conjuntas inconsistentes” (2008, p. 127). Para alcanzar esta conclusión, Mendonca comienza afirmando que, conceptualmente, un dilema exige una disyuntiva o alternativa de opciones excluyentes. Más precisamente, para este autor, la clave para definir los dilemas radica, en lo esencial, en la idea de obligación alternativa. Dado que, según el silogismo disyuntivo, de la falsedad de un miembro de la disyunción se infiere la verdad del otro, la alternatividad de las opciones se genera como una consecuencia lógica (pp. 121-123). De esta manera, el agente que se enfrenta ante un dilema entre dos opciones incompatibles, tiene la facultad de optar por una opción, ya que son alternativas. Esta situación, entonces, elimina la inconsistencia.

En similar sentido, David Martínez Zorrilla (2008) distingue entre dilemas de equivalencia y dilemas de incomparabilidad. Los primeros serían casos de empate, ya que las obligaciones en disputa tienen el mismo valor deóntico, razón por la cual no puede afirmarse que alguna de las alternativas tenga mayor valor que la otra. Los segundos, por su parte, suponen la imposibilidad de establecer una relación comparativa afirmativa entre dos o más elementos. Si bien ambos tipos de dilema son abordados de manera diferente y particularizada, la conclusión a la que llega es la misma: en situaciones de equivalencia o incomparabilidad de las alternativas, cualquier curso de acción que se elija entre las opciones incompatibles está moralmente permitido, a la vez que existe una obligación de llevar a ejecución alguna de ellas. Esta conclusión surge a partir de distinguir –tal como lo hace Michael J. Zimmerman (2007, pp. 26-33)– el concepto de “obligatorio” y el concepto de “permitido”. Mientras que un comportamiento es moralmente obligatorio cuando –conforme a un sistema moral determinado– su realización es superior a su no realización, vistas todas las alternativas posibles; un comportamiento está moralmente permitido cuando su realización no es peor que su no realización, vistas también todas las alternativas posibles. De esta manera, en las situaciones de incomparabilidad y de equivalencia, sea cual sea la opción escogida, no existe ninguna alternativa deónticamente mejor, por lo que estaríamos dentro del concepto de permisión moral.

Salvando las distancias, es posible sostener que el planteo de Hart se encuentra cercano a estas posiciones, en tanto la discrecionalidad judicial se asienta sobre el hecho de que ante un mismo caso, jueces diferentes puedan resolverlo de manera distinta o apelando a argumentos no compartidos. En este sentido, los jueces podrían encontrarse con varias respuestas razonables ante un caso y podrían escoger una, eliminando el conflicto o, más precisamente, diluyéndolo.

Estas propuestas son tentadoras ya que brindan una salida al conflicto que suponen los dilemas; sin embargo, no alcanzan a cumplir con todos sus requerimientos conceptuales. En efecto, la postura de Mendonca y Martínez Zorrilla choca con fuertes intuiciones tanto de los amigos como de los enemigos de los dilemas. La idea de obligación disyunta se encuentra en las antípodas de las intuiciones de los amigos de los dilemas, toda vez que no capta la naturaleza de la idea de obligación. En efecto, el dilema reside en que ambas alternativas deben realizarse, pero el agente no puede realizar ambas (de Haan, 2001, p. 279). En este punto surge la tesis del mal inevitable, ya que sin importar qué opción elija, el agente habrá violado la opción no escogida. De esta manera “[l]a idea de dilema, así, se puede trazar con una metáfora: no podemos tener un espacio donde tengamos una sola obligación; tendremos varias ‘peleando por su espacio’” (Lariguet, 2008, p. 70).

Los enemigos de los dilemas, por su parte, aunque reconocen que la disyunción excluyente o la permisión de una de las alternativas sean herramientas útiles para abordar los dilemas, reprochan estas estrategias porque terminan negando el principio de aglomeración. En efecto, uno de los argumentos para negar la existencia de los dilemas consiste en la defensa de los principios de la lógica deóntica. Un claro ejemplo de esto lo brinda Kant (*MS*, Ak., VI, 224-225) cuando niega la posibilidad del conflicto de deberes y obligaciones (*obligationes non colliduntur*)⁴. Al apelar a una disyunción o a una permisión, se está eludiendo el principio de aglomeración. De aquí que los enemigos de los dilemas acudan al concepto de obligación moral verdadera. Si el agente debe hacer *p* y *q*, pero no puede realizar ambas simultáneamente, se encuentra en un dilema; sin embargo –como plantea Dworkin– esto es un error, ya que sólo hay una obligación verdadera, la otra no es una alternativa,

4 Sin embargo, algunas lecturas kantianas permiten suavizar esta afirmación. En particular, ver O'Neill (1989).

ni una obligación disyunta. En otras palabras, el agente no puede optar por una u otra alternativa, ya que solo una es la obligación verdadera, mientras que la otra no constituye una opción alternativa.

Relacionado con esto surge la categoría de “residuo moral”. Este concepto puede ser entendido desde dos perspectivas: una normativa y otra psicológica (Lariguet, 2008, p. 184). Mientras en la primera se hace hincapié en la obligación que se dejó sin cumplir, en la segunda se apela a categorías de culpa o de remordimiento y al componente cognitivo vinculado al conocimiento del agente sobre su responsabilidad en la obligación que ha dejado de lado (McConnell, 2022).

La noción de residuo se vincula con la idea de sacrificio, ya que haga lo que haga el agente no evitará el mal. En otras palabras, la alternativa sacrificada quedará como un residuo normativo. A su vez, este sacrificio puede operar de manera gradual y de manera no gradual. El primero funciona cuando las alternativas dilemáticas tienen una estructura derrotable y admiten alguna posibilidad de comparación. Un ejemplo de esto son aquellos dilemas en los cuales se puede optar por el “mal menor”⁵. En el ámbito del derecho penal se podría decir que esto se observa en el principio *in dubio pro reo*. En efecto, la idea principal de este adagio es que en caso de duda, se debe resolver a favor del acusado. De esta manera, se hace patente la famosa frase de Benjamin Franklin: “(...) es preferible que cien personas culpables puedan escapar a que un solo inocente sufra”⁶.

El sacrificio no gradual, por su parte, opera cuando las alternativas tienen una estructura inderrotable, en el sentido de que ninguna vence o supera a

5 Soy plenamente consciente que esta categoría no está exenta de problemas. La posibilidad de pesar o medir la intensidad de cada una de las alternativas es uno de los problemas en los que más tinta se ha gastado, no solo en el ámbito filosófico, sino también jurídico. Un ejemplo de esta situación son los conflictos entre principios constitucionales y la posibilidad de su ponderación. No es mi intención discutir estos problemas, porque una tarea así excedería por demás este trabajo. Me limitaré solamente a caracterizar el sacrificio para distinguirlo de otros dos tipos de dilema: los de empate y de incommensurabilidad. Para profundizar los conflictos constitucionales ver Zucca, L., Lariguet, G., Martínez Zorrilla, D. y Álvarez, S. (2011) y Martínez Zorrilla (2007).

6 Esta frase, surgida de un intercambio epistolar entre Franklin y Benjamin Vaughan, fue luego recogida por William Blackstone en su reconocida *Commentaries on the Laws of England*, convirtiéndose en la “fórmula Blackstone”: “(...) es mejor que diez personas culpables escapen a que un inocente sufra” (IV. 352).

la otra. Esto es lo que sucede en los dilemas de empate y en los dilemas de inconmensurabilidad. Mientras que en los primeros ambas alternativas son equivalentes o simétricas en su peso o importancia; en los segundos, las alternativas no pueden ser comparadas, de manera que no es posible afirmar que una es mejor, peor o igual a la otra (Lariguet, 2008, pp. 151-152). Es importante tener presente la noción de sacrificio porque, aunque exista un criterio de solución del dilema –como apelar a una disyunción excluyente o al mal menor– esto no significa que la alternativa sacrificada no sea valiosa o deba dejarse de lado sin más (pp. 338-339).

Una defensa a la existencia de dilemas

Lo desarrollado previamente permite observar las diferentes estrategias que se han construido para lograr respuestas que permitan la consistencia en la dimensión normativa. Tanto en los casos difíciles como en los dilemáticos, una cuestión fundamental es poder justificar por qué la respuesta que se escoga es mejor que las dejadas de lado. Ahora bien, mientras que en los casos difíciles la discusión se centra –al menos en la reconstrucción ofrecida aquí– en la existencia de una única respuesta o un abanico de respuestas legítimas; en los dilemas, una de las discusiones principales se enfoca en si efectivamente se está ante una situación de inconsistencia. Con estas discusiones en mente, es posible pensar a Dworkin como un enemigo de los dilemas, en tanto niega su existencia ya que siempre es posible encontrar una respuesta correcta, una única obligación válida. A continuación, sostendré que esta idea no puede ser defendida sin caer en la postura hartiana.

Para comenzar, es posible ver que existen algunos puntos de conexión, y otros de profundos desacuerdos, entre Hart y Dworkin. Tal vez el acuerdo más claro que existe entre ambos autores es el reconocimiento de las restricciones jurídicas en las que se encuentran insertos los jueces, en el sentido de que deben decidir los casos aplicando las normas jurídicas que pertenecen al sistema jurídico que los ha erigido como funcionarios. A su vez, no pueden aplicar las normas de manera arbitraria, sino que deben argumentar por qué se debe aplicar la norma *p* para el caso *q*. El criterio de corrección es, nada más y nada menos, que las reglas del lenguaje compartido por la comunidad perteneciente al sistema normativo.

Si bien Hart presta mayor atención a las reglas, mientras que Dworkin a las prácticas de los participantes, lo cierto es que ambos autores enfocan su

análisis en el uso de los conceptos jurídicos. Una cuestión diferente es el rol de los principios en esta dimensión⁷. Quien mayor interés ha demostrado por esto es Dworkin, dado que asienta todo su desarrollo teórico en la idea de moral política, la cual le permite afirmar la existencia de principios implícitos. Sin embargo, Hart (2012) no reniega de la existencia de los principios jurídicos, ya que defiende la idea de que su regla de reconocimiento funciona para reconocerlos. Lo que este filósofo rechaza es la posibilidad de principios implícitos.

El punto en el que el desacuerdo es más profundo es en torno a la respuesta en los casos difíciles y, en consecuencia, a la existencia y solución de los dilemas. Mientras Hart admite que estos casos son posibles y esperables, Dworkin niega la posibilidad de casos dilemáticos. Ahora bien, la postura del profesor norteamericano implica tres cuestiones problemáticas.

La primera cuestión problemática consiste en que, en *Is There Really No Right Answer in Hard Cases?*, Dworkin plantea que los dilemas son situaciones de empate que impiden reconocer cuál de las alternativas en conflicto tiene más peso. En ese trabajo, el profesor norteamericano no brinda una respuesta a esta situación y únicamente se limita a plantear que estos casos son extraños en los sistemas jurídicos “evolucionados” y “complejos”. Aunque no es claro a qué se refiere con esta idea, es probable que tenga en mente dos características: que estos sistemas, además de reglas, contengan principios, y que funcionen los criterios de adecuación y de moralidad política para otorgarle peso a las razones en disputa, a fin de determinar cuál prospera sobre las demás (Lariguet, 2017, pp. 215-216).

La segunda cuestión problemática reside en que Dworkin parece confiar plenamente en que los valores en disputa pueden alcanzar un orden coherente que los integre. En efecto, para este filósofo, los valores tienen razón de ser en tanto se encuentran integrados. Esto le permite afirmar que no hay valores que funcionen como partículas independientes (Dworkin, 2011, p. 114). La mejor lectura posible de las prácticas sociales requiere de teorías de fondo que las justifiquen. Estas justificaciones, a su vez, deben ser coherentes con otras interpretaciones de prácticas que nos parecen valiosas. Esta interconexión entre justificaciones y valoraciones de las prácticas es la razón que impide pensar los valores como aislados.

7 No es mi intención enfocarme en este problema ya que excede los límites de este trabajo. Solo me limito a tratar algunos puntos de contacto y distanciamiento entre ambos autores.

Ahora bien, más allá de que esta propuesta esté construida sobre cimientos sólidos, lo cierto es que se debe distinguir entre dos nociones de inconsistencia: *in abstracto* e *in concreto*. En la primera se pueden dar dos hipótesis: que un comportamiento se encuentre regulado por reglas del sistema en forma mutuamente excluyente y contradictoria (por ejemplo, Op y $\neg Pp$), o que existan dos comportamientos diferentes, pero que uno implique la negación lógica del otro (por ejemplo, que se garantice la libertad a toda persona, a su vez que se permite la esclavitud). Las inconsistencias *in concreto*, por su parte, se presentan cuando a un agente le resulta imposible cumplir dos normas, en principio, consistentes (por ejemplo, pagar a la vez dos deudas independientes). Por esta razón no resulta necesario afirmar que la inconsistencia *in abstracto* es condición necesaria y suficiente para la existencia de conflictos. En cambio, sí se podría decir que la inconsistencia, al menos, es condición suficiente en aquellos casos donde concurren varias normas consistentes, pero, por las circunstancias particulares en las que se ve envuelto el agente, hay una incompatibilidad pragmática independiente de la consistencia del sistema de normas (Lariguet, 2011, pp. 52-56). De esta manera, aunque los valores sean plenamente coherentes en abstracto, pueden entrar en conflicto en un caso particular.

Sin embargo, para Dworkin, la mayoría de estas situaciones conflictivas son aparentes, en tanto siempre es posible reconocer una única obligación verdadera. Tan es así que llega a afirmar que si los jueces, teniendo en cuenta todas las circunstancias del caso, meditan con calma y con tiempo, podrán encontrar que existen razones de más peso que otras (Dworkin, 1978, p. 286). El problema de esta propuesta es que no queda claro cómo es posible compatibilizar la posibilidad de “meditar con calma y tiempo” con la obligación de tomar una decisión en un plazo razonable. Este plazo, además, debe tener cierta adecuación al principio de igualdad y de proporcionalidad, en tanto existen casos que requieren soluciones urgentes y otros que no. Pero aún en estos últimos, el juez no puede “tomarse el tiempo que quiera” sin caer en un problema de arbitrariedad en el plazo para decidir.

La tercera cuestión problemática –y la determinante– es que la postura dworkiniana, al fin y al cabo, permitiría afirmar que un conflicto entre valores es dilemático. En efecto, el filósofo norteamericano, al distinguir entre incertidumbre e indeterminación, entiende que quien asevera encontrarse ante una situación en la cual no es posible determinar cuál alternativa debe

prevalecer, debe poder explicar y justificar esto. No basta con que el agente no sepa cuál alternativa escoger, sino que, efectivamente, no debe ser posible determinar cuál es la correcta. En este sentido, sería posible justificar que en una determinada situación se observa un conflicto dilemático que se estructura como un dilema. En otras palabras, podría suceder que en un caso particular, las alternativas en conflicto den lugar a una situación de empate. Las argumentaciones que realicen los sujetos no permitirían establecer cuál de las dos debe prevalecer –en el nivel de la consistencia normativa– y se terminaría cayendo en la primera cuestión problemática: los magistrados tendrían discreción –en los términos de Hart– para decidir.

De esta manera, si bien se podría compartir la tesis dworkiniana acerca de que estas situaciones serían excepcionales, lo cierto es que no se las puede eliminar y, por tanto, los jueces tendrían discreción para decidir. Más aún, el mismo Dworkin (2011, p. 120) reconoce como una posibilidad que la mejor interpretación de nuestros valores exija que estos estén en conflicto. De esta forma, los valores no entrarían en conflicto solo porque lo hacen, sino porque funcionan mejor cuando se los conceptualiza de esta manera. Sin embargo –para Dworkin– esto implica una interpretación que concilia los valores de otra manera: como una colaboración más profunda.

Un ejemplo: la pena natural

Para ilustrar la tesis defendida en este artículo, propongo pensar un tipo de caso que, además de ser difícil, puede implicar un dilema para los jueces que deben decidir: la pena natural (*poena naturalis*) no prevista en la legislación. En el derecho penal se habla de pena natural cuando no se aplica la sanción legal porque el autor del delito ya ha sufrido un perjuicio significativo como consecuencia directa del hecho cometido. Este tipo de casos suele presentarse en accidentes de tránsito en los que, por imprudencia del conductor, muere un acompañante cercano (pareja, amigo o familiar). De esta manera, el imputado, además de sufrir lesiones físicas, suele atravesar un profundo arrepentimiento por sentirse responsable de la muerte de su ser querido (Serrano, 2023).

En este tipo de situaciones, los jueces suelen enfrentarse a una disyuntiva: aplicar la pena prevista por la ley, a pesar de que el acusado ya experimenta un sufrimiento considerable, o bien, apelando a la pena natural, abstenerse

de imponerla –o imponer una sanción menos gravosa, como la inhabilitación para conducir–, apartándose así de lo establecido por la norma penal.

Desde la perspectiva propuesta por Hart, este tipo de casos muestra que pueden existir varias respuestas razonables: una consistiría en aplicar la ley y condenar, dado que la legislación no prevé otra solución; otra, en cambio, buscaría apartarse de la letra de la norma apelando a que se está frente a situaciones no legisladas y que, por tanto, deberían ser decididas mediante legislación intersticial. Esto permitiría reconocer que el sujeto ya se encuentra sufriendo una pena, lo que haría improcedente una nueva condena en virtud de la prohibición de doble castigo (*non bis in idem*).

Por el contrario, desde la teoría dworkiniana, en los casos de pena natural, no habría varias respuestas posibles. Según este enfoque, la correcta reconstrucción del caso –guiada por la aplicación adecuada tanto de la legislación como de los principios jurídicos– permitiría identificar una única decisión válida, ya sea condenar o no al acusado.

Ahora bien, aunque es claro que para esta decisión es necesario tener en cuenta todas las circunstancias del caso y tomarse el tiempo suficiente para hacerlo, lo cierto es que los jueces están condicionados por reglas procesales que les exigen resolver en función de lo que se prueba en el juicio y dentro de un plazo prudente, cuando no estrictamente determinado. Esto puede dificultar la posibilidad de una reconstrucción completa del caso que permita alcanzar con certeza la respuesta correcta al dilema.

Pero, sobre todo, queda abierto un problema: que, aun con una reconstrucción completa, el agente se enfrente a una situación de empate. Por ejemplo, por un lado, se acredita que el daño sufrido por el agente es significativo, pero, por el otro, el agente más que arrepentido, se encuentra atravesando un proceso de depresión y angustia. A esto se suma que el delito haya sido consecuencia de una imprudencia advertida por terceros que hoy reclaman justicia por lo ocurrido. Ante esta situación, el juez podría estar imposibilitado de afirmar si corresponde la pena natural o no. ¿Es equiparable la depresión y la angustia con el arrepentimiento? ¿Estas emociones se dirigen hacia la acción cometida o por la posible condena? ¿Es posible afirmar que el agente ya se encuentra sufriendo una pena que debe ser considerada? ¿Cuál es el impacto que tienen las advertencias de terceros? Aun aplicando el adagio *in dubio*

pro reo, quedaría el residuo normativo vigente, sin que eso implique que la decisión sea arbitraria.

Conclusiones

El análisis desarrollado muestra que el rechazo dworkiniano de la discrecionalidad judicial es problemático cuando se examina bajo la óptica de los dilemas jurídicos. Si bien Dworkin sostiene que siempre existe una respuesta correcta para los casos difíciles, su propia distinción entre incertidumbre e indeterminación admite la posibilidad de conflictos normativos irresolubles dentro del marco del derecho. Este reconocimiento lo aproxima a la postura hartiana, en la que los jueces deben ejercer cierta discrecionalidad para resolver estos conflictos. En este sentido, los dilemas jurídicos no solo desafían la concepción de Dworkin, sino que evidencian la necesidad de asumir que, en ciertos casos, la discrecionalidad judicial no es un defecto del sistema, sino una característica inevitable. De este modo, el intento dworkiniano de evitar la arbitrariedad judicial mediante la búsqueda de una única respuesta correcta termina enfrentando los mismos problemas que pretende resolver, lo que sugiere que la teoría hartiana ofrece un marco más realista para comprender la labor judicial en contextos dilemáticos.

Referencias

- Blackstone, W. (2016). *Commentaries on the Laws of England. Book IV: Of Public Wrongs*. Oxford: Oxford University Press.
- de Haan, J. (2001). The Definition of Moral Dilemmas: A Logical Problem. *Ethical Theory and Moral Practice*, 4, pp. 267–284. <https://doi.org/10.1023/A:1011895415846>
- Dworkin, R. (1978). *Taking Right Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2011). *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press.

- Hart, H. L. A. (1977). American Jurisprudence through English Eyes: The Nightmare and the Noble Dream. *Georgia Law Review*, 5, pp. 969-989.
- Hart, H. L. A. (2009). *El concepto de derecho* (G. R. Carrió, Trad.). Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Hart, H. L. A. (2012). *The concept of law*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Trans.). Madrid: Tecnos.
- Lariguet, G. (2008). *Dilemas y conflictos trágicos. Una investigación conceptual*. Lima: Palestra Editores.
- Lariguet, G. (2011). *Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*. Madrid / Ciudad de México: Centro Superior de Investigaciones Científicas / Plaza y Valdés Editores.
- Lariguet, G. (2017). Conflictos trágicos genuinos y respuesta correcta en torno a algunas ideas de Ronald Dworkin. *Revista de la Facultad de Derecho de la UNAM*, 56 (246), pp. 205-222. <https://doi.org/10.22201/fder.24488933e.2006.246.61533>
- Lariguet, G. (2018). La enseñanza de la ética en el Derecho por la vía de los dilemas. A. J. Rodríguez y G. Lariguet (comp.), *Gobierno abierto y ética* (pp. 321-363). Córdoba: Editorial de la UNC.
- McConnell, T. (2022). Moral Dilemmas. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/moral-dilemmas/>
- Marcus, R. B. (1980). Moral Dilemmas and Consistency. *The Journal of Philosophy*, 77 (3), pp. 121-136. <https://doi.org/10.2307/2025665>
- Martínez Zorrilla, D. (2007). *Conflictos constitucionales, ponderación e indeterminación normativa*. Madrid: Marcial Pons.
- Martínez Zorrilla, D. (2008). Dilemas morales y Derecho. *Revista discusiones*, 8, pp. 17-54. <https://doi.org/10.52292/j.dsc.2008.2631>

- Mendonca, D. (2008). Sobre el concepto de dilema moral. *Revista discusiones*, 8, pp. 117-127. <https://doi.org/10.52292/j.dsc.2008.2634>
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Serrano, M. (2023). *El concepto de pena natural en la doctrina y la jurisprudencia penal*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Zimmerman, M. J. (2007). *The concept of moral obligation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zucca, L.; Lariguet, G.; Martínez Zorrilla, D. y Álvarez, S. (2011). *Conflictos constitucionales. Un debate sobre sus aspectos jurídicos y morales*. Madrid: Marcial Pons.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

The Dussel's concept of the Other: Marx's Ideas interpretation*

El concepto de Dussel del Otro: La interpretación de las ideas de Marx

Aleksei Basmanov  

Российский университет дружбы народов (Peoples' Friendship University of Russia)
Universidad de la Amistad de los Pueblos de Rusia

Artículo de Investigación

Resumen

El tema del *Otro* ocupa un lugar central en la obra de Dussel y es la base de muchas de sus otras ideas filosóficas. Al abordar el problema de la exclusión de grupos individuales y pueblos enteros de la historia mundial, Dussel intenta describir la situación del Otro y construye su concepto a partir de la noción de “trabajo vivo” tomada de *El Capital* de Marx. Al igual que el Otro es externo en relación con la totalidad europea occidental, el trabajador ocupa una posición externa en relación con el capital. Partiendo de esta idea, Dussel interpreta el concepto de “dependencia” como el movimiento

de plusvalía de un capital nacional menos desarrollado a otro más desarrollado. De este modo, caracteriza la posición del Otro en términos de exclusión económica y política. Dussel cree que el último Marx es un idealista. En su interpretación, *El Capital* no es únicamente una obra de economía política, sino también una obra de carácter ético. Como resultado, Dussel muestra que los “países del Tercer Mundo” producen capital global mientras permanecen fuera de él, y que el Otro no es sólo una categoría teórica abstracta, sino un individuo oprimido concreto.

Palabras clave: Latinoamérica, dependencia, el Otro, pensamiento nacional, Filosofía de la Liberación.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 13 de marzo del 2025

Evaluado / Evaluated: 09 de mayo del 2025

Aprobado / Accepted: 12 de mayo del 2025

* The research is an independent study conducted at the RUDN University

Correspondencia / Correspondence: Aleksei Basmanov. 6 Miklukho-Maklaya St, Moscow, Russian Federation (Código Postal: 117198). Correo-e: basmalex1983@gmail.com

Citación / Citation: Basmanov, A. (2025). The Dussel's concept of the Other: Marx's Ideas interpretation. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 161-177.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.19072>



Basmanov, A. (2025). El concepto de Dussel del Otro: La interpretación de las Ideas de Marx. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 161-177.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.19072>

Abstract

The theme of the *Other* occupies a central place in Dussel's work and is the basis for many of his other philosophical ideas. In addressing the problem of the exclusion of individual groups and entire peoples from world history, Dussel attempts to describe the situation of the Other and builds his concept on the notion of "living labour" taken from Marx's *Capital*. Just as the Other is external in relation to the Western European totality, the worker occupies an external position in relation to capital. Based on this idea, Dussel interprets the concept of "dependency" as the movement of surplus value from a less developed national capital to a more developed one. In this way, he characterizes the position of the Other in terms of economic and political exclusion. Dussel believes that the late Marx is an idealist. In his interpretation, *The Capital* is not only a work of political economics, but also a work with an ethical character. As a result, Dussel shows that "Third World countries" produce global capital while remaining outside it, and that the Other is not just an abstract theoretical category, but a concrete oppressed individual.

Keywords: Latin America, dependence, the Other, national thinking, philosophy of liberation.

Introduction

This article is devoted to the topic ‘The genesis of the concept of the Other in Dussel’s philosophy’. The theme of the Other occupies, perhaps, a central place in Dussel’s work and is a kind of basic setting and starting point for many other ideas of the philosopher designed to show the genesis and uniqueness of national thinking. What is the essence of Dussel’s concept of the Other, what are the origins and prerequisites for its formation?

The Philosophy of Liberation makes us think about the basic ideas on which the space of European philosophical discourse is built. Liberation philosophers manage to draw our attention to the horizons of the concept of ‘rationality’, which, from their point of view, are determined by cultural and historical features and cannot claim universality. In the context of the ‘liberation philosophy’, the concept of ‘universality’ becomes synonymous with enslavement.

The Dussel’s concept of the Other: Marx’s Ideas interpretation

Enrique Dussel, a philosopher born in Argentina, is one of the most famous and influential Latin American philosophers of our time. He attempts to justify the need for the liberation of oppressed social groups by referring to the categories of European philosophical thought, which he tries to give a special reading. The study of his work opens up the possibility for us to follow the interaction of European and non-European thought. Enrique Dussel, like no other, seeks dialogue with his Western colleagues in his works, analyzes their concepts and gives them a new interpretation within his system. It is formed largely as a result of the interdisciplinary approach applied by the Argentine thinker, when he analyzes the problems stated in his writings from the point of view of history, philosophy and theology.

The philosophy of Marxism, in its Dusselian interpretation, should provide us with invaluable help in understanding the radical views of the Argentine thinker, who aspires to the liberation of Latin American peoples. We will build our comparative analysis in the following sequence: first, we will turn to Dussel’s interpretation of Marx’s method, as well as to the concept of ‘living labor’. This will help us, on the one hand, to determine the place of the Argentine thinker in the extremely extensive Marxist tradition, and, on the other hand, will allow us to further achieve greater depth in the analysis of

the original Dussel's concepts. Secondly, it will be necessary to pay attention to Dussel's understanding of the Marxist category of 'dependence', which in turn will be of great help to us in the last part of the work, when we talk about the phenomenon of exclusion. Here it would make sense to focus on Dussel's attitude to Immanuel Wallerstein's theory, which describes the world through the concept of 'world-system', which the Argentine actively uses, giving it, of course, its own content.

Dussel turned to the works of Karl Marx, a classic of European socio-economic thought, in the mid-1970s, when he was forced to move from Argentina to Mexico. This period of his work is connected, among other things, with the philosopher's interest in the problem of exclusion of individual groups, entire peoples and continents from world history. Through Marxism, the Argentine philosopher hoped to open up new perspectives for criticism of the socio-economic system that had developed in Latin America as a result of its colonization. One of the most important tasks of the thinker was to create an original interpretation of Marx's works, which would be able to describe the reality surrounding the inhabitant of Central and South America. As we will see later, his approach to understanding the ideas of the classic German social thought differs markedly from those that existed in the Soviet Union and from those that were developed in Western Europe (the neo-Marxism of the Frankfurt school, the Freudomarxism of Erich Fromm, the structuralist Marxism of Louis Althusser).

In the second half of the 20th century, particularly following the public dissemination of the *Economic and Philosophical manuscripts* (1844) in the public space at the end of the 1920s, a question arose among European social thinkers (at the suggestion of Althusser) about how to relate to the differences between the thoughts of the young and mature Marx. Dussel, who is familiar with various interpretations of the legacy of the German thinker, in his thought correlates with the concept of Althusser, who asserts an 'epistemological gap' between the Marx of *Economic and Philosophical manuscripts* and the Marx of *Capital*. The Argentinean takes an original position that allows adapting the conceptual core of Marxist theory to analyze Latin American reality and the continent's colonial (and later neoliberal) dependence on Europe.

The position of the Latin American thinker is close to the ideas of the French structuralist. He also recognizes the existence of a conceptual difference

between the early and late periods in the work of the classic communist. However, he looks at the problem from a different angle. His research interest is not focused on the ideas of the young Marx, which is typical for many thinkers, for example, Fromm. He is interested in *Capital*, as well as the *Economic Manuscript of 1861-1863* (see the works of Dussel, 2001; 1990a). At the same time, he, in contrast to Althusser –who argues for the need to overcome the influence of Hegel in Marx’s interpretations (as the German thinker himself did in adulthood)–, argues that Marx has always remained influenced by the philosophy of idealism and this should be the starting point.

The basis of the methodology of the Argentine thinker is the principle of searching for the position of the Other in the philosophy of European thinkers. This is also typical of Marx’s Husserl analysis. According to the Argentine thinker, it is through referring to the economic and political works written by Marx already in adulthood that he manages to discover the Other in the texts of the German thinker:

I didn’t see Marx as a Marxist. For me, his theory turned out to be a means to gain an understanding of what it means to be poor. This is not about an individual, moral, or abstract level, but about what poverty is in economic, geopolitical, and historical terms. Understanding a beggar as the Other is different from how the French philosopher Emmanuel Levinas used this term. When I talked to him, he couldn’t understand why we found his ideas so interesting. Indeed, for us, the primary problem was poverty, not externality (Mahvish, 2011, p. 5).

Relying on both Marx and Levinas, Dussel builds his concept. We will consider his position to be “Levinasian Marxism” (Mendieta, 2003, p. 9).

At first, the Argentine tries to understand exactly how Marx deduces his concepts, in particular, ‘living labor’ and ‘dependence’. He suggests doing this through a Marxist method that is understood in a certain way (for Dussel, it consists, as we will see, in moving from idealistic concepts to a specific historical situation). To substantiate his approach, Dussel turns to the problem of the German philosopher’s understanding of the concept of ‘science’. The latter appears in the works of a 19th-century thinker, from the point of view of a Latin American, as a critique of the entire socio-political system. Dussel believes that science according to Marx can be defined as “criticism

of phenomena” (Dussel, 2001, p. 188). In the manuscripts addressed by the Argentine, the German thinker provides a critical overview of the political economic tradition, questioning the scientific constructions of various economists. In the process of their reflections, they “skipped categories” (p. 188). Their constructions were contradictory, because they worked with abstractions that are not adequate to describe the existing reality. This leads to the fetishization of economic categories, each of which is embodied in a specific subject of public relations:

Interest-bearing capital is personified in the money capitalist, industrial capital in the industrial capitalist, rent-bearing capital in the landlord as the owner of the land, and finally, labor in the wage worker. As such fixed images, personified in independent personalities, who at the same time act as only representatives of personified things, they enter into competition and into the actual production process (Marx, 1964, p. 541).

Dussel gives another argument of Karl Marx, which he takes from *Capital*: “Vulgar political economy actually does nothing more than doctrinaire interpretation, systematization and justification of the ideas of the agents of bourgeois production, captured by the relations of this production” (Marx, 1962, p. 384)

For Marx, science –in Dussel’s understanding– is a movement that should reveal the connection between external manifestations and internal moments of phenomena, which will then allow him to ‘develop the concept’ (Dussel, 2001, p. 188). In the process of this development, a system of different categories appears. All categories are connected by a special relationship, when one requires the presence of the other. The creation of such a system without any gaps is an essential sign of what Marx, from Dussel’s point of view, means by science. The mistakes that some political economists find are the inefficiency of the analysis (skipping categories), mixing several categories. However, it is not the description of the connection between Marx’s philosophy and other economists of his time that interests the Latin American thinker. The Argentine philosopher concludes that “we are not very interested in historical description. We are more interested in the way that allowed Marx to carry out his criticism, the way he formulated his categories. Therefore, our task was the ‘archaeology of categories’” (p. 199)

To accomplish this task, Dussel needs to find a concept that would become the foundation for creating an extensive system of categories. An analysis

of the process of searching for this concept makes it possible to highlight the original facets of Dussel's interpretation of Marx. The described Marxist method of constructing a categorical system, from Dussel's point of view, combines the logical constructions of Hegel and Marx's *Capital*. In a certain sense, we can say that Dussel draws a parallel, identifies Hegelian ontology and Marxist economics.

It is worth noting that such a line of thought can be criticized. Marx does not create parallel terms to Hegel's in order to simply apply the ontological description given by the latter to the existing economic reality. He does not just seek to reformulate Hegel's philosophy, but suggests a 'reversal' of the relationship between the elements of its categorical structure. Louis Althusser characterized this feature as follows: "In Marx, both the terms and the relations between them change their nature and their meaning" (2006, p. 158). The Argentine philosopher suggests that the links between Hegelian and Marxist thought are closer. From this point of view, the influence of the former on the latter looks almost decisive. Dussel seeks to give an original answer to the question of whether Marx remained a Hegelian in his mature years and whether he used the Hegelian method to criticize the capitalist system of production. For this purpose, Dussel, as we will see, uses in his analysis some provisions of Schelling's philosophy. To conclude how right Dussel is, it is necessary to pay attention to how exactly he correlates concepts from the different two mentioned philosophical systems. The analysis of a short article on *Hegel, Schelling and Surplus Value*, in which Enrique Dussel outlines his position, will allow us to reveal the course of his thought (2006).

As it is well known, according to Marx, value has several types and is directly related to the category of 'commodity'. In *A Contribution to the Critique of Political Economy*, the German philosopher observes that "every commodity is represented from two points of view: as a use value and as an exchange value" (1959, p. 13). In the interpretation of the Argentine thinker, the 'commodity' turns out to be the 'existence in existence' ('*Dasein*' in Hegel) of value. This follows from the fact that, according to Dussel, both types of value correspond to the categories that define existence in the system of Hegelian philosophy. Use value is what Hegel called 'quality', and exchange value is 'quantity'. In turn, money is what describes and unites the relationship between quality and quantity, i.e. between different types of value. They are the way the product exists. And already turning to the analysis of the movement

of the German philosopher's thought from the category of 'money' to the category of 'capital', Dussel notes the fundamental importance of the latter for Marx's system. It is the structure of the concept of "capital" that the Argentine, following the German thinker, tries to reveal through a range of other concepts: 'commodity', 'value', 'money'. This structure, according to Dussel, is copied from the Hegelian one.

However, Dussel also recognizes that Marx did not just borrow a way of thinking from Hegel, but created an original way of describing the structure of his basic concept –the concept of capital. Dussel finds an important difference in the systems of German thinkers. It would not be an exaggeration to say that it is precisely in him that lies the essence of Husserl's interpretation of Marx, which provides the Argentine with the opportunity to argumentatively substantiate his reflections on totality, exclusion and others. It is worth noting that Dussel understands 'Totality' as an all-encompassing unity, 'the totality of all that exists' (1985, p. 30). Hence, Dussel's 'totality' refers to the whole world, which sets the horizon of existence, the horizon of a specific historical situation in which a person finds himself, a horizon that excludes all multiplicity. This generally corresponds to Levinas' understanding of 'totality' (for example: "Totality consumes the multiplicity that the world contains" (Levinas, 2000, p. 224).

Dussel sees the main difference between Marx and Hegel in understanding essence as identity. Dussel recalls that, for Hegel, essence is "simple equality with oneself" (Hegel, 1929, p. 74). But with Marx, the situation is completely different. For him, capital does not coincide with itself. This happens because at the final moment of the existence of capital there is a surplus value that is absent at the initial moment of production. It is the latter that, in Dussel's interpretation, is a category parallel to the Hegelian 'foundation' (*Grund*). Where does this surplus value come from, which, in its essence, determines the final type of capital? Answering this question, Dussel makes an interesting historical and philosophical move, arguing that in order to overcome the identity inherent in Hegel's philosophy, Marx turned to Schelling's philosophy.

Dussel suggests that Marx was indeed trying to break with Hegelian influence in his later writings. However, he did this not from a materialistic standpoint, but based on the idealistic thought of one of the leading representatives of

German classical philosophy: Schelling. The identification of the connection between the thought of Marx and Schelling is not obvious and, combined with the integration of the thought of Marx and Levinas, forms the originality of Dussel's historical and philosophical analysis. It is necessary to point out the controversial position of the philosopher, which caused his criticism.

This position is indeed at odds with the generally accepted view of Marx and his attitude towards German idealism. For example, the Soviet researcher E. S. Linkov, who is most likely not familiar with the Dussel's way of thought, emphasizes that:

Marx and Engels were the first to point out the contrast between the initial and final periods of Schelling's philosophical activity, which was progressive only until 1806, when Hegel, in his *Phenomenology of the Spirit*, made a huge step forward in comparison with the natural philosophical point of view (1973, p. 8).

That is, according to our compatriot, Marx did not consider Schelling as a source of inspiration for criticizing Hegel and creating a new socio-philosophical system. The Argentine philosopher, on the other hand, discovers a very important point in Schellingian's criticism of Hegel, which helps him to take a fresh look at Marx's philosophical constructions. Dussel strives to read Marx in the right way –to come to certain conclusions about the role of the Other in the context of criticism of the current socio-economic system. He does this based on Schelling and his *Philosophy of Revelation* (*Philosophie der Offenbarung*). Dussel's idea is that if capital in its final moment is not identical to itself, then there is something before it. Here he refers to Schelling's 12th lecture, in which the German thinker writes: "All our efforts were to find what is before and above existence (...) This has consistently led us to the concepts of pure being, pure being, and in the act of being as the potency of being" (2003, p. 303). What Schelling is looking for is the source of Being. For the Argentine philosopher, it is a source of capital, its transformation.

What is the basis of capital for Marx? This is the cost. The reason for this should be understood procedurally, since the cost is constantly increasing. In the final moment of capital, a value appears, including wages received for work that has spent a certain amount of time. However, the added value is created from the labor that is not paid to the worker. This means that it is

created from what is not present in capital, i.e., what is “before being and above it” as Schelling writes. This creation of value out of nothing is the point (speaking in terms of logic) that distinguishes Marx’s constructions from Hegel’s. On the other side of the source of capital is the source that creates surplus value. It turns out that Marx turns Hegel’s philosophy not from a materialistic point of view, but still does it from an idealistic standpoint, trying to find the reason for the non-identity of capital.

What is beyond the totality of capital? The answer to this question means Dussel’s transition from Schelling to Levinas, who spoke of exteriority precisely as something that precedes being. Dussel interprets the concept of exteriority in almost the same way as Levinas, however, he points out the need to see the exteriority of Another as a specific cultural and historical situation in which a person lives. Thus, Dussel defines the inability to see the Other as one of the disadvantages of Levinas’ system:

Despite the fact that Levinas was able to find the ‘external’ in his existential experience (which allowed him to criticize European thinking), his Other, according to Dussel, was never thought of in its definiteness as an Indian, an African, an Asian (Petiaxsheva, 2000, p. 151.)

For Dussel, the ‘place’ from which the author creates his work plays an important role in the interpretation of any texts. A similar approach applies to the philosophy of Karl Marx. It turns out that Dussel, who is influenced by Levinas, interprets Marx as being influenced by Schelling. This construction defines the movement of thought of the Argentine philosopher, who is looking for a category from Marx that helps to go beyond the totality of capital, into the realm of the external. This must be something that has not only theoretical, but also concrete historical significance, because Marx “criticizes not only texts (vulgar economists or classics of political economy), but, above all, capitalist reality” (Dussel, 2001, p. 190).

Dussel draws attention to Marx’s statement that “capital is the duping of the worker, and nothing more. Labor is everything” (Marx, 1964, pp. 268-269). It is here, where the Other (in this case, the worker) is located, that the space of exteriority opens. The Argentine philosopher notes the existence of different forms of labor: ‘living labor’ is opposed to ‘objectified labor’ as a product, a thing, a commodity. Living labor is outside of capital, while objectified labor is included in it. For Marx, this is a “purely ideal form of labor

existence” (Majdanskij, 2011, p. 116), which is an expression of the creative essence of human activity that has not yet had time to materialize into a commodity. ‘Living labor’, in Dussel’s interpretation, refers to a specific person. ‘Living labor’ as Dussel understands it, is the vital activity of a certain individual in specific cultural and historical conditions, it is the “actualization of subjectivity” (2001, p. 191). The Latin American philosopher believes that by taking this concept as a starting point, we can begin a critique of totality. This avoids fetishism, which is manifested in the mixing of two types of labor and, consequently, an attempt to analyze the capitalist system from within itself, which does not lead to any adequate result. Dussel tries to show that the German thinker starts in his constructions from the real physicality and subjectivity of a particular person. In this light, it seems to him that “Marx’s materialism is a historical, productive, anthropological materialism” (p. 192). The central and primary element of it, therefore, is a specific person. It is he who allows the totality of capital to exist, just as the exteriority of Another allows my Self to exist. Living labor is the source of all pricing, therefore, it is on the basis of it that criticism of the entire economic system is possible. The Argentine philosopher defines these relations (between living labor and capital) as ethical. Dussel goes even further, calling this criticism “transcendent criticism” (p. 193), since it, being an external criticism, opens up the possibility of questioning objectified labor, which is the main structural element of any economic system, including the one as it was seen by many socialists before Marx. It turns out that, in contrast to many Western social thinkers (in particular, Althusser), Dussel believes that the late Marx is an idealist, and *Capital* is not an economic literary work, but an ethical one.

A logical continuation of the arguments about exteriority and totality (‘living labor’ and capital) is the analysis of Marx’s understanding of the category of ‘dependence’, which describes the relationship between the center and the periphery of the capitalist world and allows for a better understanding of the relationship of the countries of Central and South America with the countries of the West. Dependence should, from Dussel’s point of view, be interpreted as “the movement of surplus value from a less developed national capital to a more developed one” (1990b, p. 73). Dependence itself is part of the competition of capital and is possible due to the contradiction between consumer and exchange values.

Since capital is often represented as a thing, the competition between capitals is rarely analyzed from the point of view of social relations, which,

according to the Argentine philosopher, constitute the essence of the relationship between labor and capital. They are social because they are human relations, face-to-face relations (p. 80). Competition exists not just between abstract economic entities, but specifically between individuals, between capitalists, and between the national bourgeoisie of several countries. This leads to the dominance of some over others, to the withdrawal of surplus value. And if living labor is forced to sell itself, then the capital of a less developed country is forced to participate in international competition. For Dussel, the ‘third world countries’ produce global capital while remaining outside its totality. The experience of Latin America, cited by Enrique Dussel (p. 89), shows that if a country refuses to participate in competition, it will be returned to the common system through military and violent intervention.

Dussel pays special attention to the recognition of the materiality of the Other. For Dussel, the Other is really ‘something physical’ (Sørensen, 2010, p. 94), as opposed to abstract metaphysical judgments. This position allows us to focus ethical judgments on the main thing –achieving a decent life for people. The tendency for physicality was largely borrowed by Dussel from Levinas. For the latter, addressing each other becomes possible only if the Other is perceived as a “Face” (1994, p. 117). It is also important to note that for Levinas, “Face” is mainly a category of ethics, which he understands as an attitude towards something radically different (Yevstropov, 2010, p. 101).

Dussel focuses on the material existence of the Other because the physicality, or using Levinas’ concept (Levinas, 2000, pp. 199-221), the “Face” of the Other is the starting point for understanding the process of liberation of the oppressed. The practice of liberation becomes the basis of philosophy of liberation. This changes the perspective: all the problems and themes of logic, philosophy of language, anthropology, metaphysics become visible in a new light and acquire a new meaning –philosophy becomes an instrument of liberation of the oppressed (Dussel, 1980).

Dussel’s interpretation of Marx’s ideas is aimed at solving problems internal to his philosophy. For Dussel, the Other is not just a theoretical category, but a specific oppressed individual. That is why he needed to find resources to describe the relationship between totality and externality as a relationship of economic and political suppression. That’s why he turns to Marx. Influenced

by Levinas, Dussel interprets Marx in a similar way, giving his philosophy the status of ethics. He does this because Dussel refuses to see the late Marx as a materialist. For him, the author of *Capital* tried to overcome the philosophical influence of Hegel from an idealistic standpoint, turning to the theoretical constructions of Schelling. It is from him, according to Dussel, that Marx borrows the idea that being is not identical to itself and there is something that defines it, but is beyond it (external to it). Dussel believes that for Marx, 'living labor' becomes such an external but defining category of the final moment of capital movement. Dussel uses this concept as a synonym for the phrase 'human labor' and even (judging by the context of its use in various works) sometimes as just 'man'. 'Living labor' is external to the totality, unlike 'objectified labor', which is a part of it. So it turns out that Dussel's Marxism is "Levinas' Marxism", which allows the philosopher of liberation to describe, based on his own position, the economic, political, social and cultural exclusion to which the peoples of Latin America, Asia, and Africa have been subjected.

In accordance with the above ideas, Dussel suggests that the dominance and seizure of surplus value by the center from the periphery is expressed in the robbery of the lives of specific people. Since it is live labor that is the source of this value, it is not the national bourgeoisie of less developed countries that is the victim of the current situation, but ordinary people who are forced to work so that other countries receive income. The masses of the people, as it seems to the Argentine philosopher, can resist the established system through a national revolution: "His proposed interpretation of Marx, which is antidogmatic and anthropological, proves the vitality of *Capital's* ideas" (Kolesnikov, 2023, p. 323). Also speaking of upcoming (and passing) "centrality" of European civilization Dussel suggests considering history as a constant development of interregional systems, each of which had its own center and periphery, but only one spread to the whole world (2013, p. 3).

Conclusion

Relying on both Marx and Levinas, Dussel builds his concept, which can be called 'Levinas Marxism'. Working with the problem of the exclusion of individual groups and entire peoples from world history, Dussel tries to describe the situation of the Other. He does this through the concept of 'living labor', borrowed from Marx's *Capital*. 'Living labor' is located outside of

capital and is related to a specific person. A person, a worker, has an external position in relation to capital, just as the Other is external in relation to the Western European totality. Using the interrelation of these categories, Dussel interprets the concept of ‘dependence’, which describes the relationship between the center and the periphery of the capitalist world, namely, as the movement of surplus value from a less developed national capital to a more developed one. As a result, the “third world countries” produce global capital while remaining outside its totality.

Thus, Dussel expands the understanding of the ‘Otherness’. He describes the relationship between totality and exteriority not only in notions of cultural and intellectual suppression, but also as an economic and political relationship. The Other is now not just an abstract theoretical category, but a concrete oppressed individual.

References

- Althusser, L. (2006). *Protivorechie i sverchdeterminacija. Za Marksa* (A. Baranov, Trad.). Moscow: Praxis.
- Dussel E. (1980). Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation. *Philosophical Knowledge*, pp. 108-118. https://www.researchgate.net/publication/350975887_Philosophy_and_Praxis_Provisional_Thesis_for_a_Philosophy_of_Liberation
- Dussel, E. (1985). *Philosophy of Liberation*. New York: Orbis Books.
- Dussel, E. (1990a). Marx’s Economic Manuscripts of 1861-63 and “Concept” of Dependency. *Latina American Perspectives*, 17 (2), pp. 62-101. https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/207.1990_ingl.pdf
- Dussel, E. (1990b). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Iztapalapa.
- Dussel, E. (2001). *Towards an Unknown Marx: a commentary on the Manuscripts of 1861-63*. London: Routledge.
- Dussel, E. (2006). Hegel, Schelling and Surplus Value. *International Studies in Philosophy* 38 (4), pp. 1-9. https://www.researchgate.net/publication/351047826_Marx_Schelling_and_Surplus-value

- Dussel E. (2013). *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*. Durham / London: Duke University Press.
- Hegel, G. (1929). *Nauka logiki. Pervaja chast: objektivnaja logika. Vtoraja kniga: uchenije o sushnosti* (V. Kirillov, Trad.). Moscow: Izdanie profkoma slushatelej instituta krasnoj.
- Kolesnikov, A. (2023). *Istorija filosofii XX veka. Sovremennaja zarubezhnaja filosofija*. Moscow: Jurait.
- Levinas, E. (2000). *Izbrannoe. Totalnost I beskonechnoe* (A. Uvarov, Trad.). Moscow: Universitetskaja kniga.
- Levinas, E. (1994). *Outside the Subject* (M. Smith, Trad.). California: Stanford University Press.
- Linkov, E. (1973). *Dialektika subjekta I objekta v filosofii Shellinga*. Leningrad: Izdatelstvo Leningradskogo
- Majdanskij, A. (2011). Logika istoricheskoy teorii Marksa: reformacija formacij. *Logos*, 2, pp. 142-156. <https://cyberleninka.ru/article/n/logika-istoricheskoy-teorii-marksa-reformatsiya-formatsiy/viewer>
- Mahvish, A. (2013). The Philosophy of Liberation: An Interview with Enrique Dussel (Part I). *The Naked Punch*. https://www.academia.edu/83469818/The_Philosophy_of_Liberation_An_Interview_with_Enrique_Dussel_Part_I
- Marx, K. (1964). Teorii pribavochnoj stoimosti. Chast tretja (glavi XIX—XXIV) (A. Vlasenko, Trad.). K. *Marx, F. Engels PSS. Tom 26, chast III*. Moscow: izdatelstvo politicheskoy literaturi.
- Marx, K. (1962). Kapital. Kritika politicheskoy ekonomii. Tom tretij. Kniga III: process kapitalisticheskogo proizvodstva, vzijatij v celom. Chast vtoraja (glavi XXIX-LII) (A. Vlasenko, Trad.). K. *Marx, F. Engels PSS. Tom 25, chast II*. Moscow: izdatelstvo politicheskoy literaturi.
- Marx, K. (1959). K kritike politicheskoy ekonomii (A. Vlasenko, Trad.). K. *Marx, F. Engels PSS. Tom 1*. Moscow: izdatelstvo politicheskoy literaturi.

- Mendieta, E. (2003). Introduction. *Beyond philosophy: ethics, history, Marxism, and liberation theology. E. Dussel*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Petiaksheva, N. (2000). *Latinoamerikanskaja «filosofia osvobozhdenia» v kontekste komparativistiki*. Moscow: Unikum-Center.
- Schelling, F. (2003). *Filosofija otkrovenija* (E. Judina, Trad.). Sankt-Peterborg: Nauka.
- Sørensen, A. (2010) Dussel's Critique of Discourse Ethics as Critique of Ideology. *Public Reason*, 2 (2), pp. 84-101. <https://www.publicreason.ro/articol/36>
- Yevstropov, M. (2010) Emmanuel Levinas: 'Lizo' kak absolutnoe viragenie. *Filosofia, sociologia i kulturologia. Izvestia Tomskogo politehnicheskogo universiteta*, 317 (6), pp. 101-106. <https://cyberleninka.ru/article/n/emmanyuel-levinas-litso-kak-absolyutnoe-vyrazhenie/viewer>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Plurality, Transaction, Responsibility: Being affected and in the hands of other

Pluralidad, Transacción, Responsabilidad: ser afectados y estar en manos de otros

Mónica Gómez Salazar  

National Autonomous University of Mexico
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Artículo de Investigación

Resumen

En este artículo se defiende la tesis de que los sujetos construyen, ontológica y epistemológicamente, diferentes realidades vinculadas con presupuestos o marcos conceptuales (mc), que son condiciones de posibilidad para tener creencias, valores, conocimientos y lenguaje. Los mc se construyen, mantienen y transforman en las prácticas sociales. Esta condición de constructores de mundos hace a los sujetos responsables de lo que ocurre en el ámbito privado y público en que viven. Para argumentar esta postura parto del pluralismo onto-epistemológico de León Olivé, y siguiendo la noción de ‘transacción’ de Dewey, así como el concepto de “intra-acción” de Barad, muestro que los sujetos son agentes relacionados unos

con otros de manera compleja. Sostengo que las prácticas sociales de los agentes transforman sus propias realidades y, por tanto, afectan en alguna medida el espacio público. Considerando las reflexiones de Hannah Arendt se sostiene en este escrito que la pluralidad onto-epistemológica expuesta es condición de posibilidad para el cambio y la pluralidad. Con base en esta autora, explico la importancia del pensamiento crítico, la imaginación y la consciencia de los efectos de las acciones en el espacio público, para mostrar la relevancia ético-política de construir mundos, de repensarlos y cuestionar toda aquella norma, política o forma de vida que se imponga como si fuera esencial, única o inamovible.

Palabras clave: diversidad, pensamiento, imaginación, responsabilidad.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 03 de junio del 2024

Evaluado / Evaluated: 18 de febrero del 2025

Aprobado / Accepted: 12 de mayo del 2025



Correspondencia / Correspondence: Mónica Gómez Salazar.
Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Laurent
713-403 Col. Del Valle Ciudad de México. Delegación Benito
Juárez (Código Postal: 03100). Correo-e: monicagomez@filos.
unam.mx

Citación / Citation: Gómez, M. (2025). Plurality, Transaction,
Responsibility: Being affected and in the hands of other.
Cuestiones de Filosofía, 11 (36), 179-199.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.17742>

Gómez, M. (2025). Pluralidad, Transacción, Responsabilidad: ser afectados y estar en manos de otros. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 179-199.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.17742>

Abstract

This article defends the thesis that subjects construct, ontologically and epistemologically, different realities linked to presuppositions or conceptual frameworks (CF), which are conditions of possibility to have beliefs, values, knowledge and language. CF are constructed, maintained and transformed in social practices. This condition of constructors of worlds makes subjects responsible for what happens in the private and public spheres in which they live. To argue this position, I start from León Olivé's onto-epistemological pluralism, and following Dewey's notion of 'transaction', as well as Barad's concept of "intra-action", I show that subjects are agents related to each other in complex ways. I argue that agents' social practices transform their own realities and thus affect the public space to some extent. Considering Hannah Arendt's reflections, it is argued in this paper that the onto-epistemological plurality exposed is a condition of possibility for change and plurality. Based on this author, I explain the importance of critical thinking, imagination and awareness of the effects of actions in the public space, to show the ethical-political relevance of building worlds, rethinking them and questioning any norm, policy or way of life that is imposed as if it were essential, unique or immovable.

Keywords: diversity, thinking, imagination, responsibility.

Construcción de mundos y su aprecio¹

En este trabajo se parte de la idea de que hay una pluralidad de mundos o realidades. No se considera que la realidad esté determinada y constituida por hechos y objetos ya dados con sus respectivas propiedades intrínsecas. Una realidad así sólo podría ser conocida por los sujetos, pero no alterada. Lejos de esta postura, se defiende que el mundo o realidad en la que los sujetos viven es construida, al menos parcialmente, por los sujetos en relación con alguno de los diferentes marcos conceptuales posibles. Que sean los sujetos quienes construyen su realidad los hace también, en algún grado, responsables del mundo en el que viven.

Siguiendo a Olivé, se entiende que los marcos conceptuales son construcciones sociales que se crean, sostienen y transforman como resultado de las acciones e interacciones entre miembros de diferentes comunidades epistémicas, es decir, estos marcos conceptuales se constituyen y transforman a partir de las prácticas epistémicas y sociales de los sujetos, entre ellos, y con el mundo en el que viven (1999, pp. 135-142). Las prácticas, por su parte, se constituyen en relación con acciones sistemáticas que tienen una estructura normativo-valorativa y tienden hacia un fin. Una práctica “es un sistema dinámico y complejo de agentes, de acciones, de representaciones del mundo y de creencias que tienen esos agentes, quienes actúan coordinadamente, e interactúan con los objetos y con otros agentes que constituyen el mundo” (Olivé, 2004, p. 47).

Así pues, las prácticas no están en un determinado medio ya existente y constituido, sino que forman parte de ese medio al cual constituyen, es decir, son condición de posibilidad para que ese medio exista y, adicionalmente, lo transforman (Olivé, 2007, p. 145). Por su parte, la experiencia, entendida como acción transaccional, significa que las acciones de los seres humanos no ocurren al margen de los objetos y los entornos; las existencias de unos y otros no ocurren como si estuvieran separadas. No solo hay interacciones entre unos y otros, sino que en términos transaccionales las

1 Artículo realizado en el marco del Proyecto de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IA401625: “Vulnerabilidades corporizadas. Un análisis desde los cuerpos como agentes transaccionales y de la interseccionalidad de los géneros”, Facultad de Filosofía y Letras. DGAPA-Universidad Nacional Autónoma de México.

acciones transforman las condiciones de existencia, a los seres humanos y a la materialidad de los respectivos entornos. La noción de ‘intra-acción’ de Barad puede ser entendida en este mismo sentido. Para esta autora no hay un mundo que pueda existir o transformarse al margen de las interconexiones complejas entre los elementos que conforman un entorno.

Un ejemplo de esto lo tenemos en el caso de dos tipos de contextos para dar a luz. El primero, el de las prácticas de partería y conocimientos tradicionales que a lo largo de generaciones han existido en diversas comunidades. En relación con las prácticas de partería, las mujeres se sienten cuidadas y atendidas con delicadeza a lo largo de su embarazo; específicamente, en el momento del nacimiento son especialmente asistidas con masajes, baños de temazcal, palabras dulces en su propia lengua, inhalan hierbas que les permiten relajarse y estar mejor dispuestas para la labor de parto. En el contexto de la partería las mujeres se sienten cuidadas y tratadas dignamente por parte de la partera que comprende, valora y escucha lo que dice la madre sobre los cambios que percibe en su cuerpo. Al nacer el bebé en un ambiente de mayor tranquilidad y cuidado humano, la madre libera menos cortisol, lo que permite que madre y bebé padezcan menos durante el nacimiento.

En el segundo contexto, donde las prácticas son de medicina alópata, la valoración del embarazo y del parto es instrumental y no hay cuidado ni aprecio humano. La mujer se presenta para dar a luz y las prácticas médicas se reducen a aspectos clínicos relacionados con el parto o cesárea, no hay un cuidado de las emociones de la madre, no hay lengua materna indígena para poder comunicarse, no hay delicadeza en el trato, sino que en muchos casos ocurre lo contrario: las mujeres no son escuchadas, se les mantiene en silencio, sufren violencia obstétrica y a menudo se sienten humilladas. En términos generales, en este contexto se da prioridad al conocimiento científico de los médicos por encima de lo que percibe la madre en su labor de parto. En suma, hay dos mundos ontológica y epistémicamente diferentes en relación con los procesos de dar a luz. Médicos y parteras, mediante sus prácticas, representan situaciones distintas. En el caso de las parteras parece haber prácticas y valoraciones que favorecen más el bienestar y la estabilidad emocional de la madre que en las prácticas médicas.

De acuerdo con Dewey (2008), la manera en que los sujetos se relacionan con el mundo es a través de evaluaciones que hacen desde un ámbito específico,

en el que una evaluación es “(...) una valoración de las cosas con respecto a su utilidad o necesidad” (pp. 60-61). Estas evaluaciones surgen de la especificidad de cada sujeto y sus condiciones de existencia. El deseo surge en relación con problemáticas que se enfrentan una a otra y requieren, por tanto, resolverse. Esto ocurre en la relación activa del organismo con el entorno. En este proceso se pone en perspectiva un fin, esto es, se reflexiona en relación con el futuro y los objetivos que pueden llegar a ser alcanzados. En este aspecto estriba la diferencia entre deseo y mera apetencia, la cual no proyecta ningún objetivo por conseguir ni los medios para ello; no reflexiona acerca de cuáles serían las condiciones de existencia que permitirían lograr los fines que son relevantes en una determinada situación: “La valoración en su relación con el deseo está ligada a situaciones existenciales (...) dado que su existencia depende de la situación, su idoneidad depende de su adaptación a las necesidades y demandas que la situación impone” (p. 47).

Las valoraciones que realiza un sujeto pueden ser entendidas en el sentido de un proceso de apreciación, es decir, en el sentido de ser consideradas como poseedoras de valor. Pueden ser también concebidas en el sentido de una deliberación, esto es, en el sentido de que se evalúan los aspectos relevantes cuando es necesario traer algo de que carece la existencia o cuando se hace necesario resolver una situación problemática. En el momento de vivir condiciones problemáticas –ser conscientes de una necesidad–, surge el deseo de poner en perspectiva fines que lleven a atender el problema o la carencia. Poner manos a la obra proviene del deseo de vivir en las condiciones de existencia que se aprecian, se desean y se necesitan. La palabra ‘interés’, “(...) sugiere poderosamente el nexo activo entre la actividad personal y las condiciones que deben ser tenidas en cuenta (...) indica algo en lo que tanto una persona como las condiciones que la envuelven participan en íntima conexión recíproca” (p. 48). A esto Dewey le llama transacción. El sujeto dirige la acción para conseguir y transformar unas condiciones que produzcan determinadas consecuencias. El deseo en Dewey está lejos de ser un deseo personal, apetencia o gusto meramente instrumental. La valoración en relación con el deseo está ligada a situaciones existenciales, de tal modo que la valoración se entiende en dos sentidos: como el aprecio que se tiene para que los resultados previstos sean favorables, pero también como la evaluación de las condiciones existenciales para lograr ciertos fines. Esto significa que al hablar de deseos se habla de deseos escogidos, valorados

como fines a alcanzar, no de apetencias a las que la persona responde movida por el primer impulso (p. 66). Por otro lado, “(...) la idea de que, cuando se valoran medios e instrumentos, las cualidades de valor resultantes de ello son sólo instrumentales es poco más que un mal juego de palabras” (p. 69). No es posible desear un fin sin tener el compromiso de alcanzarlo o siendo indiferente a él.

Tan pronto como se ha desarrollado una actitud de deseo e interés, entonces, dado que sin una atención diligente no se alcanzará el fin que se dice apreciar, el deseo y el interés en cuestión automáticamente se adhieren a todas aquellas otras cosas que aparecen como medios requeridos para alcanzar el fin (p. 70).

La diferencia entre el impulso, la mera apetencia y el deseo consiste en que en el deseo hay un fin contemplado, hay consecuencias previstas y esa previsión será fiable en tanto esté constituida por la *evaluación* de las condiciones de existencia que en efecto decidirán el resultado (p. 76). Para Dewey la relevancia de la teoría de la valoración consiste en atender los deseos que surgen en relación con necesidades, a la vez que se trata de considerar las evaluaciones realizadas acerca del comportamiento llevado a cabo por el sujeto: “Un comportamiento en el que, como se dice vulgarmente, vayan juntos la cabeza y el corazón; en el que, por emplear un lenguaje más técnico, el apreciar y el evaluar se unan en la dirección de la acción” (p. 156).

La situación problemática y las interacciones que se ponen en marcha para atenderla, pueden leerse en sintonía con la postura de Haraway, en la cual los problemas también forman parte de un continuo entre pasado, presente y futuro como ocurre con la posición de Dewey. Desde la mirada de Haraway, y consideramos también la de Dewey, las situaciones problemáticas no se resuelven por completo ni cesan. Los fines, si se logran, será de manera parcial, de tal modo que esos fines actualizados constituyen parte de las condiciones de existencia problemáticas transformadas que se requiere seguir atendiendo.

Una vez se consigue, al menos parcialmente, el fin deseado, éste pasa a formar parte de las condiciones actuales necesarias para obtener algún otro fin. En este sentido, las condiciones de existencia transformadas, y los fines que se proyectan en relación con las condiciones actualizadas, forman parte de un continuo de experiencias. Esto significa que las situaciones problemáticas se atienden a partir de las experiencias obtenidas en relación con el continuo

de fines logrados y las condiciones de existencia modificadas. Dewey es muy claro al señalar que alcanzar un fin deseado no significa que la situación problemática se resuelva por completo; al igual que en Haraway, no hay una solución última de los problemas, se sigue trabajando en ellos:

No es necesariamente señal de trastorno mental (...) aislar un suceso proyectado como fin fuera del contexto de un mundo de cambios en movimiento que será donde efectivamente se produzca. Pero es cuando menos señal de inmadurez que un individuo no contemple su fin también como condición cambiante de consecuencias ulteriores, y por ello lo trate como *final* en el sentido en que ‘final’ significa que el curso de los acontecimientos se ha parado por completo (p. 107).

Que sea posible transformar una situación problemática, al menos parcialmente, y contribuir a mejorar las condiciones de existencia, implica un alejamiento de dos posturas radicales y destructivas señaladas por Haraway. La primera se trata de la fe cómica en las soluciones tecnológicas; como respuesta a ello, es importante sumarse a proyectos tecnológicos situados (2019, p. 20). La segunda es “(...) una posición en la que se da por terminado el juego, en la que es demasiado tarde y no tiene sentido intentar mejorar nada, o al menos no tiene sentido tener una confianza activa recíproca en trabajar y jugar por un mundo renaciente” (p. 20).

Por su parte, de acuerdo con Dewey (2008), toda conducta humana planificada, personal o colectiva, parece estar influida por estimaciones de valor o mérito de los fines que se buscan alcanzar (p. 13). “Toda conducta que no se limite a ser ciegamente impulsiva o mecánicamente rutinaria parece implicar valoraciones. El problema de la valoración está, pues, estrechamente asociado al problema de (...) las relaciones humanas” (pp. 15-16). El agrado o desagrado en relación con la valoración han de considerarse en términos de modos de comportamiento observables; que sean observables significa que son públicos (p. 41).

Un aspecto importante es que desde la postura de la transacción no hay separación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Esto significa que el conocimiento es cooperativo, abierto y flexible, y excluye afirmaciones absolutas. El conocimiento es considerado entonces como indagación (Hammarström, 2010, p. 3). Desde la perspectiva transaccional el organismo y el medio ambiente son un todo, no hay diferencias entre sujetos y

condiciones de existencia, ambos forman parte del continuo de las acciones. Esta interacción continua entre sujetos y entorno se constituye en relación con prácticas sociales siempre situadas en unas condiciones de existencia culturales, físicas, químicas, económicas, biológicas, sociales, etc.: “Por ejemplo, no es posible separar la devoción que sintió el siglo XIX por las concepciones exclusivamente mecánicas de las necesidades industriales de esta época” (Dewey, 1950, p. 536).

Transaccionalidad, experiencia y consciencia

En *Conducta y Experiencia* (1984), Dewey deja claro que ningún organismo está tan aislado que pueda considerarse al margen del medio ambiente en el que vive. Los organismos se constituyen de la manera como lo hacen por las interconexiones con el medio ambiente (p. 220).

En el caso del ser humano, tener una experiencia significa ser consciente del continuo que constituye el presente en conexión con el pasado y en proyección al futuro. El ser consciente significa para Dewey la posibilidad de convertir las relaciones de causa y efecto en relaciones de medios o condiciones existenciales y consecuencias. De esta manera, la consciencia es el principio de transformación (p. 28).

Siguiendo la interpretación que hace Leonard J. Waks (1999) sobre la noción de experiencia en Dewey, hay una dimensión primaria de la experiencia y otra secundaria. La distinción emerge a partir de la teoría de Dewey sobre la duda y la creencia. Según esta teoría, cada experiencia está situada en un *continuum* causal para mantener la actividad vital. Cada característica de la experiencia está condicionada por las metas vitales dirigidas por el organismo. La duda se siente como falta de balance y dificultad, como un obstáculo que se interpone y frustra la actividad. Estas frustraciones prueban lo inadecuado de las actividades para el sostenimiento de las tareas de la vida y deben ser reconstruidas. Gracias a la indagación, la duda ofrece un camino de acción renovada a este proceso reconstructivo que termina en una nueva creencia, así como en hábitos más adecuados (p. 598). Las experiencias prerreflexivas más básicas, sostiene Di Gregori, ofrecen el soporte para la investigación. Los seres humanos son seres que experimentan de manera primaria sufrimiento y disfrute; son seres que reaccionan y sienten. En este ámbito primario de la experiencia, las cosas no son conocidas, son sentidas, disfrutadas, sufridas, utilizadas, padecidas (2015, p. 5).

Las actividades vitales apoyadas por hábitos adecuados constituyen lo que Dewey llamó experiencia primaria. Cuando los hábitos fallan y los obstáculos frustran la acción en una situación, la duda apunta hacia una transición. Dewey denominó esto como “dimensión secundaria de la experiencia”, que está caracterizada por la reflexión (Waks, 1999, p. 598).

En *Knowing and the Known*, Dewey y Bentley (1989) señalan tres niveles de acción de los seres humanos respecto al mundo: la auto-acción, la inter-acción y la trans-acción (pp. 100-101).

En el nivel de auto-acción se considera que las cosas actúan bajo sus propios poderes (p. 101). En este enfoque los objetos se presentan como acabados en sí mismos y sus características se conciben como intrínsecas e independientes de las relaciones con otros objetos (Di Gregori, 2015, p. 5). La auto-acción designa el tipo de acción que realiza una entidad que actúa bajo su propia potencia, con independencia de otras entidades. Si bien es cierto que una entidad no actúa en el vacío, en este caso, el entorno en su función primaria vendría a ser el medio a través del cual la acción se expresa (Bernstein, 2010, p. 118).

La inter-acción es el nivel en el que el objeto mantiene una interconexión causal con otros objetos (Dewey, 1989, p. 101). Di Gregori (2015) añadirá que desde esta perspectiva se considera que “(...) cada cosa está ya definida y completa de modo independiente de las interacciones en que participa” (p. 5). Según Bernstein, la interacción denota una acción que tiene lugar entre entidades que son en sí mismas permanentes. En la interacción no pensamos en la acción como algo que proviene de una entidad, sino como la acción que tiene lugar entre entidades (Bernstein, 2010, p. 120).

El enfoque transaccional considera que los objetos y sujetos que participan en la transacción “(...) sólo son definibles dentro del sistema y por referencia de unos a otros, sin que se pueda asumir una caracterización, descripción o conocimiento de dichos elementos que sea previa a la transacción misma” (Di Gregori, 2015, p. 5); se trata de la acción entre dos o más actores. Con el término ‘transacción’ Dewey busca poner mayor énfasis en el sistema como condición de posibilidad de las acciones y de la propia existencia. Considerar que los organismos viven al margen de sus transacciones es una idea equivocada derivada de una observación superficial (Dewey, 1989, p. 129), ya que ningún organismo puede existir con independencia de otros ni de manera

aislada del entorno; organismos y entornos se co-constituyen y transforman recíprocamente: “Desde esta perspectiva transaccional, un ‘elemento’ es una unidad funcional que obtiene su carácter específico del papel que desempeña en la transacción” (Bernstein, 2010, p. 120). Una transacción no ocurre entre un agregado de elementos que existen con independencia unos de otros (p. 120). La noción de transacción está estrechamente relacionada con lo que se entiende por ‘naturaleza’: “La naturaleza es un ‘proceso de procesos’. La naturaleza consiste en una serie de transacciones superpuestas e interpenetradas” (p. 121). Es posible distinguir diferentes niveles de transacción de acuerdo con la complejidad, las funciones y las consecuencias de esas transacciones. La experiencia humana está en la naturaleza, “(...) es un tipo de transacción natural inserta en una variedad mucho mayor de transacciones naturales. La experiencia es de la naturaleza; es un tipo de transacción en la que participa la variedad de otras transacciones naturales” (p. 124). Por otro lado, una característica distintiva de la experiencia humana es el lenguaje y la comunicación, de tal suerte que la categoría de lo social es una importante forma de transacción natural (p. 166). Sin embargo, las transacciones sociales se distinguen de otras transacciones naturales por las consecuencias que siguen a determinadas pautas de la asociación humana (p. 167).

Desde el aspecto transaccional es relevante que la ética democrática propuesta por Dewey se entienda al margen de posturas extremas como el absolutismo y el relativismo. Comprometido con una sociedad democrática pluralista, así como con su postura contextualista, Dewey critica severamente las teorías éticas normativas tradicionales y, en cambio, defiende una ética lo suficientemente robusta como para ser tomada en serio como algo que puede asistirnos en la vida moral del día a día. Dewey criticó fuertemente la ética tradicional que considera el razonamiento, la justificación y los juicios como aspectos descendentes que van desde las normas a las situaciones. En contraste con esta ética tradicional, Dewey se concentró en lo que es local, único, cualitativo e inefable (Pappas, 2008, p.e. loc. 127 y 140), lo que estaría mucho más cercano a su noción de transaccionalidad. De esta manera, la ética democrática que propone Dewey estaría en condiciones de atender las consecuencias y transformaciones que se deriven de las transacciones, lo cual señalaría que es en las prácticas donde tiene lugar el proceso de constitución de normas, puesto que no se imponen reglas ignorando las prácticas sociales de un colectivo determinado.

Los seres humanos son autores de sus propias acciones y son responsables de ellas. Esta agencia humana está ligada a su sociabilidad, además de que las condiciones de existencia de los respectivos contextos se constituyen y transforman a partir de dichas acciones (Colapietro, 2020). Sin embargo, la sociabilidad del yo no excluye su interioridad (p. 70). El yo se constituye en sus relaciones con otros, especialmente debido al aspecto transaccional de la experiencia humana (p. 72), y gracias también a la capacidad de los seres humanos para reflexionar y aprender de las experiencias vividas en relación con otros. La relación del yo consigo mismo, entendiendo la vida interior como vida reflexiva, encuentra su importancia en la función revisora de nuestra forma de vida.

Siguiendo a Barad (2007, p.e. loc. 8437), Simon explica que la responsabilidad hacia los demás surge a través de los diversos enredos ontológicos que conlleva la materialidad (2015, p. 153). Los seres humanos son responsables de las relaciones vitales interconectadas con diversas condiciones de existencia, que son transformadas a partir de las acciones de los agentes involucrados. Siguiendo a Suchman (2009), el objetivo no es asignar agencia a las personas o a las cosas, sino identificar la materialización de las prácticas sociales en el modo como los sujetos, objetos y contextos se transforman de forma compleja a partir de las experiencias transaccionales.

Dimensión ética de los sujetos

Teniendo en cuenta las reflexiones de Hannah Arendt, se podría decir que ser ética y políticamente responsable significa estar capacitado para el pensamiento, para la acción, y esto a su vez significa pertenecer al mundo. De acuerdo con esta autora, la ausencia de pensamiento estaría relacionada con la maldad de la negligencia común y corriente y no con la falta de un proceso de evaluación o argumentación (Hartouni, 2012).

Lo que hace posible el juicio, según la interpretación de Hartouni (2012) sobre Arendt, es el desmontaje de las costumbres recibidas, normas, opiniones, códigos de conducta y valores a los que los sujetos se han habituado y de los que llegan a depender como una estructura ya dada del mundo. El pensamiento crítico es el camino por el que se ponen en entredicho los ‘hábitos fijos del pensamiento’ y este escrutinio abre paso a un espacio de discernimiento que se opone a la irreflexión, a la falta de capacidad para pensar y considerar distintas perspectivas y posibilidades (p. 64).

El pensamiento crítico permite revisar las creencias que se tienen, las prácticas sociales que se llevan a cabo, y posibilita la consciencia de lo que se considera normativo y está constituido por las prácticas sociales a las que los sujetos se han habituado y consideran valiosas en un contexto. Esas prácticas, y las normas que se siguen de ellas, pueden transformarse si se cuestionan desde otros fines y condiciones de vida: “El pensamiento nos prepara siempre de nuevo para enfrentarnos con lo que tengamos que enfrentarnos en nuestras vidas cotidianas” (Young-Bruehl, 2020, p. 622). Al igual que Nietzsche, Arendt rechazaba la imposición y aceptación de normas y valores cuya fuente fuera una ley divina o una ley natural bajo la cual se considerara que todos los casos particulares quedarían subsumidos a ella (Kohn, 2007, p. 26). El pensamiento crítico, la consciencia, dice Arendt, no puede hablar con idéntica voz a todos los hombres (p. 26). El pensamiento crítico tiene como condición de posibilidad la pluralidad de juicios por parte de los sujetos.

De acuerdo con Bernstein, con frecuencia nos encontramos ante posiciones en conflicto, en las que incluso después de una cuidadosa deliberación, no hay posibilidad de reconciliar valores e intereses que se contraponen. De modo que al tomar una decisión necesitamos ser conscientes de nuestras limitaciones (2005, p. 52). Como William James insiste, “(...) no importa qué tan inteligente o humanas sean nuestras decisiones, hay pérdidas y perdedores reales” (Hook, 1974, p. 5).

Los seres humanos se enfrentan cotidianamente a decisiones difíciles, tal como Hook lo enfatiza, y frecuentemente se enfrentan a dilemas morales y políticos en los cuales se enfrentan valores incompatibles e irreconciliables (Bernstein, 2005, p. 53). Ésta es precisamente la razón por la cual los pragmatistas ponen tanto énfasis en la deliberación, en la indagación y en la evaluación cuidadosa de las consecuencias de nuestras decisiones y acciones, al tiempo que reconocen la falibilidad de lo que decidimos (p. 53). En los ámbitos moral y político cabe siempre la posibilidad de desacuerdos y de cometer errores. Sin embargo, es gracias a la imaginación que podemos ser conscientes de esos errores y reconocerlos (p. 54):

Hay grados de crueldad en la historia moderna, que afectan el destino de millones de personas, que surgen de las limitaciones de la imaginación y de la sensibilidad humanas; crueldad que los hombres cometen porque es fácil soportar lo que está fuera de la vista, y aún más fácil soportar lo que está fuera de la mente (Hook, 1974, p. 29).

Los males concretos pueden surgir de la ignorancia, la insensibilidad y el embotamiento imaginativo, incluso de hombres convencionalmente buenos (Bernstein, 2005, p. 55).

En el caso del criminal de guerra nazi Adolf Eichmann, destaca su incapacidad para pensar desde un contexto ajeno a él mismo. Eichmann rehusaba comprometerse con lo que Arendt denominó un diálogo de pensamiento, es decir, “pensar desde donde no se está”, pensar una posición ajena y distinta a aquella en la que se vive, en un intento por imaginar el contexto del otro que no es uno mismo (Hartouni, 2012, p. 74). Esta actitud remite a una práctica de autoexamen, es decir, de reflexión en torno a sí mismo y a las propias acciones. Se trata de un proceso de consciencia e imaginación que estaría ligado a la condición política de los seres humanos, a la capacidad de pensar en relación con lo que otros consideran valioso, aunque ellos no estén presentes:

(...) el objetivo es que yo, conservando mi propia identidad, sea y piense como en realidad ni soy ni pienso. Cuantos más puntos de vista tenga presentes mientras valoro determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, mayor será mi capacidad para el pensamiento representativo (...) (Arendt, 2017, p. 40).

Arendt basa su reflexión en la práctica del autoexamen descrita en el pasaje del *Gorgias* socrático, concebida como un “dos en uno”, según la cual se trataría de un encuentro del sujeto consigo mismo, comprometido con un diálogo del pensamiento (Hartouni, 2012, p. 76).

Teet. – ¿A qué llamas tú pensar?

Sóc. – Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración (...) a mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras (Platón, *Teeteto*, 189e-190a).

Con “diálogo del pensamiento” Arendt hace referencia a que los sujetos se comprometen con el observador de su propia consciencia. Esto significa que actualizamos nuestra capacidad de pensar como aquel compañero que llevamos en nuestro interior, con quien mantenemos un diálogo silencioso que parte de preguntas, no de consejos ni de indicaciones (Arendt, 2017, p. 47;

Hartouni, 2012, p. 75). Este diálogo del pensamiento implica poner distancia respecto de algunas cosas y tender puentes con otras. La reflexión consigo mismo posibilita una liberación de las creencias y costumbres arraigadas en un grupo. De esta manera, el autoexamen permite rehusar unirse a una forma de vida cuyas acciones están sometidas a otros. En tanto que el hombre lleva en su interior a un compañero del que no podrá liberarse, “será mejor no vivir en compañía de un asesino o un mentiroso” (Arendt, 2017, p. 47). Teniendo en cuenta que para Arendt el pensamiento es el diálogo silencioso que se produce entre el sujeto y su propio yo, conviene cuidar la integridad de ese compañero interior que es uno mismo, puesto que gracias a esta ausencia de conflicto y contradicción con uno mismo es posible pensar (pp. 46-47): “(...) es mejor que mi lira esté desafinada (...) y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (Platón, *Gorgias*, 482b).

La imaginación puede entenderse como una visión más clara que favorece cierta amplitud en la mentalidad (Wordsworth, 1995, libro XIV; Arendt, 2005, p. 323). La imaginación posibilita ser lo suficientemente generosos para salvar abismos de lejanía y considerar lo que es ajeno tanto como lo que está relacionado con los propios asuntos: “Este alejamiento de algunas cosas y tender puentes hacia otras es parte del diálogo de entendimiento (...)” (p. 323). Tal forma de entender la comprensión desde la imaginación, es lo que permite orientarse en el mundo².

Arendt hace notar que evitar la propia compañía es como si se estuviera en guerra con uno mismo. Quien se ignora a sí mismo, camina sonámbulo por la vida; su vida puede no ser problemática pero también sin sentido y vivida en la superficie de las cosas de acuerdo con reglas convencionales de conducta y tendencias prevalecientes (Hartouni, 2012, p. 76). Es en el encuentro del yo consigo mismo en el que se es simultáneamente actor y espectador,

2 El concepto de “imaginación narrativa” que desarrolla Martha Nussbaum en *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, se relaciona con “la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia el relato de esa persona y de entender los sentimientos, los deseos y las expectativas que podría tener esa persona” (2011, p. e. loc.1929). El tema desarrollado en este artículo no versa sobre la empatía hacia los demás. La postura de Arendt, en la que está basado este escrito, insiste más bien en la capacidad de consciencia propia que conduciría a imaginarse a sí mismo como si fuera otro, lo que es muy distinto a ser empático.

puesto que como actor se reflexiona acerca de lo que se es y de aquello que ha sido llevado a cabo. La autoobservación convierte al individuo en espectador de sí mismo. En el diálogo del pensamiento consigo mismo se abordan críticamente y se reconfiguran la vida e historia de sí mismo, en relación con los propios supuestos y convicciones. Dicho diálogo del pensamiento constituye, de esta manera, una vida cargada de sentido porque disuelve reglas de conducta aceptadas sin más (pp. 76-77).

Anton Schmidt, un sargento del ejército alemán, estaba al mando de una patrulla que operaba en Polonia y se dedicaba a recoger soldados alemanes que habían perdido contacto con sus respectivas unidades. A la par con la realización de estas actividades, Schmidt se puso en contacto con organizaciones judías clandestinas y apoyó a los judíos proporcionándoles documentos falsos y camiones militares; lo hizo sin ningún tipo de interés monetario durante cinco meses hasta que fue arrestado y ejecutado (Arendt, 2013, pp. 335-336). Mientras que muchos seres humanos se explican a sí mismos partiendo de las normas existentes en un contexto determinado, algunos otros comprenden que tales normas y sus propias identidades no son esenciales, es decir, absolutas, inamovibles e incuestionables (Moruzzi, 2000, p. 126). Esta capacidad de autoconsciencia implica que el agente pueda imaginarse a sí mismo desde otro lugar que no es el de su existencia actual, y pueda actuar como si fuera otro diferente a aquel de ese momento. No somos seres definitivos, ya que es posible reflexionar y transformarse en mejores seres humanos, más comunitarios y menos egoístas, menos soberbios y menos cerrados a ideas y formas ajenas de pensar y de expresarse. Esto es “(...) pensar reflexivamente sobre la propia acción como ser político, cuya vida y pensamiento están ligadas a la vida y pensamiento de otros” (Butler, 2011).

La vida política depende del reconocimiento de que los seres del mundo viven en condiciones de existencia compartida al construir mundo a partir de sus acciones que constituyen y transforman la colectividad. Moruzzi (2000) subraya que el pensamiento y la acción se basan en la pluralidad (p. 129). Si no se es siempre el mismo, si el sí mismo no es una esencia inmutable, tal vez sea posible que en esa diferencia se encuentre el parecido a otros, la cercanía a otros en su condición humana (p. 129). Repensarse como sujetos capaces de acción acerca al ser humano a la posibilidad de pensar en los otros. Desde la perspectiva de Dewey, la actitud científica y la crítica pública son elementos centrales para la constitución del espacio público (Bernstein,

2010, p. 169). La actitud científica consiste en tomar decisiones, que son resultado de indagaciones que muestran evidencia suficiente de que desde el contexto existencial respectivo se podrían alcanzar los fines proyectados. Por otro lado, una actitud no científica sería aquella en la que el sujeto actúa por rutina, dirigido por prejuicios, tradiciones y creencias que no han sido evaluadas (Dewey, 1955, pp. 29-31).

Rehuir al pensar, no reflexionar acerca de sí mismo, es tanto como reconocer que no se es diferente a otros y, en este sentido, no se puede ser distinto de sí mismo. Esto impide, a su vez, tener la capacidad de ser consciente de las diferencias existentes entre unos y otros: “Nuestra vida juntos es una vida política y dar forma a esa vida requiere acción (...) para que acciones significativas constituyan un mundo significativo se requiere del pensamiento” (Moruzzi, 2000, p. 131).

Según Arendt, mientras el aislamiento corresponde al terreno político de la vida, la soledad corresponde a la vida humana en conjunto. La soledad se relaciona con el desarraigo y la superfluidad: “Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo” (2006, p. 636). La soledad es la experiencia de ser abandonados por todo y por todos (p. 637). La vida solitaria es distinta, la persona requiere estar sola; ésta es la condición de posibilidad para poder estar unido y dialogar con uno mismo: “En la vida solitaria, en otras palabras, yo soy ‘por mí mismo’, junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás” (p. 637). La soledad es la pérdida de sí mismo, la pérdida de confianza en el mundo y en los demás. Con esta pérdida de confianza, la soledad de cada ser humano conduce a un estado antisocial que destruye la vida humana en común en el presente, pero también en la proyección de un mundo futuro compartido (pp. 638-639). Este es el problema a atender: es necesario recuperar la vida humana en común, recuperar el ser conscientes de los efectos de las relaciones transaccionales con otros seres humanos y, desde luego, en relación con la complejidad de nuestras condiciones de existencia. En la dimensión política, la principal dificultad consiste en que a partir de diversos contextos de existencia se haga posible que un público disperso, con intereses y valores diferentes, participe desde sus divergencias en la formulación de fines comunes, es decir, participe en “(...) la búsqueda de las condiciones en las que la Gran Sociedad se pueda

transformar en la Gran Comunidad” (Dewey, 2004, p. 137), con planes de vida diferentes pero articulados en un proyecto público común.

Conclusión. Los sujetos epistémicos y ético-políticos

En este artículo se ha señalado que las acciones de los sujetos son relevantes porque constituyen las condiciones de existencia humana en los ámbitos onto-epistemológico y ético-político. La pluralidad es la condición de la existencia humana, pues aunque todos seamos seres humanos, no hay un solo sujeto igual a otro. Sócrates tiene razón cuando afirma:

(...) si los hombres no experimentaran las mismas sensaciones, unos de un modo, otros de otro, sino que cada uno de nosotros experimentara sensaciones propias sin relación con las de los demás, no sería fácil hacer conocer a otro lo que uno mismo experimenta (Platón, *Gorgias*, 481c).

La relevancia filosófica de este texto reside en que, de acuerdo con la noción de transaccionalidad, la afectación entre unos y otros podría ser ignorada al punto de vivir despreocupados, o con apatía, y no ser conscientes de condiciones de vida violentas que se mantienen y normalizan en las prácticas del día a día. Esta normalización de las prácticas dominantes y opresivas se caracteriza por la falta de cuestionamiento, indagación e imaginación para reconsiderar o poner en duda su aceptación. La relevancia de la transaccionalidad está en que las acciones de unos y otros transforman, pero también pueden causar daño. ¿Cuáles son los criterios desde los que se considera que una vida que se afecta o a la que se daña es valiosa? Hay una diversidad de cuerpos, humanos y no humanos, vulnerables por las acciones transaccionales de otros; estamos en las manos y decisiones de otros.

En suma, la capacidad de acción de los seres humanos está estrechamente relacionada con su condición de sujetos políticos, esto es, con la posibilidad de que en sus decisiones y acciones usen su imaginación y su pensamiento crítico, y consideren que son parte de una sociedad, de un mundo común más allá de sus intereses egoístas y privados; más allá de sus propias perspectivas. Para deliberar acerca de las mejores acciones que pueden ser llevadas a cabo, es necesario reflexionar más allá de la propia perspectiva, teniendo en cuenta los puntos de vista de quienes no están presentes y no pueden participar en la toma de decisiones, de quienes piensan y viven de otra manera, pero que forman parte del mundo común constituido transaccionalmente. El mundo

común, la condición política de los seres humanos, el espacio público y la capacidad de pensamiento se pierden una vez se deja de considerar que hay otros con sus posiciones e intereses diversos con quienes se está interconectado; los sujetos epistémico-políticos también son responsables de esto.

Referencias

- Arendt, H. (2005). *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2013). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (C. Ribalta, Trad.). Barcelona: Penguin Random House.
- Arendt, H. (2017). *Verdad y mentira en la política* (R. Ramos, Trad.). Barcelona: Página Indómita.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham & London: Duke University Press.
- Bernstein, R. (2005). *The abuse of Evil. The Corruption of Politics and Religion since 9/11*. Malden: Polity Press.
- Bernstein, R. (2010). *Filosofía y democracia: John Dewey* (A. García, Trad.). Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2011, Agosto 29). *Hannah Arendt's challenge to Adolf Eichmann*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-eichmann-banality-of-evil>
- Colapietro, V. (2020). *Acción, sociabilidad y drama: Un retrato pragmatista del animal humano*. Buenos Aires: EDULP.
- Di Gregori, M. (2015). La teoría de la acción en John Dewey: Algunas claves para su interpretación. *X Jornadas de Investigación en Filosofía* http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7596/ev.7596.pdf

- Dewey, J. (1950). *Lógica Teoría de la investigación* (E. Imaz, Trad.) México/ Buenos Aires: FCE.
- Dewey, J. (1955). Unity of Science as a Social Problem. Neurath, O. Carnap R. and Morris Ch. W. (Eds.) *International Encyclopedia of United Science* (pp. 29-38). Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, J. (1984). Conduct and Experience. *The Later Works. 5: 1929-1930* (pp. 218-235). Illinois: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1989). Knowing and the Known. *The Later Works. 16: 1949-1952* (pp. 1-294). Illinois: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas* (R. Filella, Trad.). Madrid: Morata.
- Dewey, J. (2008) *Teoría de la valoración* (M. Balseiro, Trad.). Madrid: Siruela.
- Hammarström, M. (2010). *On the Concepts of Transaction and Intra-action. The Third Nordic Pragmatism Conference*. Uppsala, 1 (2), pp 1-11. https://internet.ht.lu.se/media/documents/persons/MatzHammarstrom/On_the_Concepts_of_Transaction_and_Intra_action.pdf
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (H. Torres, Trad.). Bilbao: Consonni.
- Hartouni, V. (2012). *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*. New York / London: New York University Press.
- Hook, S. (1974). *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York: Basic Books.
- Kohn, J. (2007). Introducción. Arendt, H. *Responsabilidad y juicio* (pp. 17-35) (M. Candel y F. Birulés, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Moruzzi, N. C. (2000). *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*. Ithaca / London: Cornell University Press.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (M.V. Rodil, Trad.). Buenos Aires: Katz.

- Olivé, L. (2007). *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*. México: FCE.
- Olivé, L. (2004). Normas y Valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado. *Revista de Filosofía*, 29 (2), pp. 43-58. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0404220043A>
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.
- Pappas, G. F. (2008). *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Platón (2008a). *Gorgias* (J. Calonge, Trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (2008b). *Teeteto* (A. Vallejo, Trad.). Madrid: Gredos.
- Simon, J. (2015). Distributed Epistemic Responsibility in a Hyperconnected Era. Floridi, L. (ed.). *The Onlife Manifesto*. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04093-6_17
- Suchman L. (2009). *Human-machine reconfigurations. Plans and situated actions*. Cambridge: University Press.
- Waks, L. (1999). The Means-Ends Continuum and the Reconciliation of Science and Art in the Later Works of John Dewey. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35 (3), pp. 595-611. <https://www.jstor.org/stable/40320781>
- Wordsworth, W. (1995). *The Prelude. The Four Texts (1798, 1799, 1805, 1850)*. J. Wordsworth (Ed.). London: Penguin Books.
- Young-Bruehl, E. (2020). *Hannah Arendt. Una Biografía* (M. Lloris, Trad.). Barcelona: Paidós.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

*Die Paranoia der Philosophie**

Peter Trawny (2024). La Paranoia de la Filosofía

Harold Camilo Flórez Chogo  

Pedagogical and Technological University of Colombia
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Traducción

Resumen

El presente escrito toma como punto de partida la idea de Hannah Arendt sobre una “guerra civil” entre el pensamiento filosófico y el sentido común, interpretándola como una tensión interna del propio filósofo más que como un conflicto real de éste con la sociedad. A partir de referencias a Parménides, Sócrates, Platón, Freud y especialmente Heidegger, se sostiene que la filosofía, al apartarse del mundo del sentido común, desarrolla una forma particular de conocimiento “paranoico-filosófico”. Si bien el filósofo se concibe a sí mismo como alguien perseguido y como víctima del sentido común, esta persecución no existe realmente. Sin embargo, esta forma de pensamiento, cercana al delirio, permite revelar los elementos patológicos y ocultos de la realidad. Asimismo, tal y como propone la tesis central de este escrito, sin esta tensión interna —es decir, sin este delirio de persecución— la filosofía perdería su fuerza crítica y se convertiría en una práctica funcional o meramente académica, incapaz de pensar lo inapropiable y lo inútil (que es condición para el verdadero pensamiento libre) que constituyen su esencia.

Palabras clave: Arendt, Heidegger, paranoia, sentido común, conocimiento filosófico.

Información de la traducción /

Translation Info:

* Conferencia presentada en el Ciclo de Conferencias Cénicas-Cuestiones de Filosofía, el 27 de agosto de 2024. Traducción del alemán al español, elaborada en el marco del proyecto SGI 3699 (financiado por la VIE de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS.



Correspondencia / Correspondence: Harold Flórez Chogo. Avenida Central del Norte 39-115, Tunja (Código Postal: 150003). Correo-e: harold.florez@uptc.edu.co

Citación / Citation: Flórez, H. (2025). Peter Trawny (2024). La Paranoia de la Filosofía. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 201-218.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.1927>

Abstract

This paper takes as its starting point Hannah Arendt's idea of a "civil war" between philosophical thought and common sense, interpreting it as an internal tension of the philosopher himself rather than as an actual conflict of him with society. Drawing on references to Parmenides, Socrates, Plato, Freud and especially Heidegger, it is argued that philosophy, by separating itself from the world of common sense, develops a particular form of 'paranoid-philosophical' knowledge. Although the philosopher conceives himself as persecuted and as a victim of common sense, this persecution does not really exist. However, this way of thinking, which is close to delirium, allows the pathological and hidden elements of reality to be revealed. Furthermore, as the central thesis of this paper proposes, without this internal tension –that is, without this delirium of persecution– philosophy would lose its critical force and become a functional or merely academic practice, incapable of thinking the inappropriate and the useless (which is a condition for true free thought) that constitute its essence.

Keywords: Arendt, Heidegger, paranoia, common sense, philosophical knowledge.

En la primera parte de su obra tardía, *La vida del espíritu*, Hannah Arendt hace referencia a una “guerra civil entre pensamiento y sentido común”. El pensamiento sería una “forma de vida” que debe exponerse a los “argumentos del sentido común” (1971, p. 86); no obstante, es justamente esta exposición la que hace que el pensamiento se encuentre en contraposición al “sentido común”. La “historia completa de la filosofía” está “atravesada por una guerra civil entre el sentido común humano –ese sexto sentido que integra nuestros cinco sentidos en un mundo común–, la capacidad de pensar y la necesidad de la razón, que determinan al hombre a alejarse de éste (del mundo) por un largo tiempo” (p. 86).

El *sensus communis* es un concepto de la estética kantiana. Kant también lo denomina “sentido común” o “sentido sano” (KdU B 156), definido negativamente como “sentido aún no cultivado”. Este sería una “capacidad de juicio” (*Beurteilungsvermögen*) “que, en su reflexión, toma en cuenta (a priori) la forma en que se representa al otro en el pensamiento” (B 157). En otras palabras, el “sentido común humano” (Arendt, 1971, p. 86) reconoce –reflexionando, pero no filosofando realmente– algo común entre los hombres que les permite vivir en el “mundo común”. Sin embargo, el filósofo es desconsiderado en relación al modo de representación de los demás. Piensa porque su objetivo principal es el pensamiento, no el Otro. Esto aparta al filósofo de este mundo.

El “filósofo” ya había notado esto desde muy temprano, es decir, en una época en la que el concepto de “filosofía” aún no existía. Así, en el *Poema* de Parménides, la diosa recibe a quien ha sido conducido fuera de la realidad ordinaria (*Entrückten*) con las siguientes palabras: *χαῖρε* –por tanto, algo así como “alegría para ti”, “salud para ti”. Y continúa: “Porque no fue un mal destino (*μοῖρα κακῇ*) el que te guió a emprender este viaje –pues está verdaderamente lejos del ajetreo de los hombres” (DK 28 B1). ¿Dónde se encuentra uno con una diosa? El lugar de la filosofía no está en el mundo. Sócrates también se describió a sí mismo como átopos (*Apol.* 31c), es decir, “fuera de lugar”, no en el lugar, sino “sin-lugar” (*ver-rückt*).

Según Arendt, los “filósofos” han interpretado esta guerra civil como la enemistad natural entre muchos y sus opiniones, contra unos pocos y su verdad (1971, p. 86). Sin embargo, a excepción de la ejecución de Sócrates, no existe ningún “hecho histórico” que confirme esta “enemistad”. Más bien, se

puede mostrar que los filósofos, por sí mismos, abandonarían el mundo de la multitud para vivir más allá de él. Arendt se opone a Platón, quien en *La República* habla de cómo la multitud persigue a los filósofos. Platón presenta al filósofo como un “hombre” que ha caído “entre las bestias salvajes” (*Rep.* VI, 494a-496d).

Al respecto Arendt objeta que: “el filósofo vive solo, pero esa soledad ha sido escogida voluntariamente por él” (1971, p. 87). De esto se podría concluir que los filósofos se alejan de la vida de la multitud. Sin embargo, esto tampoco nos acercaría más a la “verdad”, “aunque esto podría ser un poco más convincente y completo –es decir, en el sentido de una pretensión de dominio (*Herrschaftsansprüche*) del filósofo– que la habitual paranoia de persecución del filósofo” (p. 87). Más exactamente: la paranoia del filósofo lo conduce a verse a sí mismo como víctima del “sentido común humano”. El filósofo se percibe a sí mismo como alguien perseguido, aunque en el fondo esa persecución no existe y es, por tanto, un delirio.

¿Recordó Hannah Arendt que en el contexto de la discusión, en el “Prefacio” a la edición alemana de *Eichmann en Jerusalén*, ella afirmó que el libro había sido difamado por “una campaña organizada” (1964, p. 52), que se propagó con una “fraseología idéntica” desde América a Inglaterra, para finalmente llegar al continente europeo? Gershom Scholem, con quien Arendt mantuvo una famosa discusión en torno a este texto, siempre rechazó esta afirmación. Nunca hubo una “campaña organizada”, y es muy probable que esto sea cierto.

El término psicológico para “delirio persecutorio” es paranoia. Alguien que piensa contra el *noûs*, contra la razón, está “loco”, “demente”. Para Arendt, no hay motivo para suponer que los filósofos serían perseguidos por la multitud, por el “sentido común”. Cuando Platón, como consecuencia de la ejecución de Sócrates, sugiere que el filósofo que regresa a la caverna sería asesinado allí porque los cautivos permanecen en su habitual situación y no quieren exponerse a las ideas inusuales del filósofo, eso no sería un “hecho histórico”.

Ahora bien, se podría decir que los filósofos y filósofas siempre han tenido algún problema con los “hechos históricos”. La filosofía no es una ciencia empírica, desde su inicio no se ha referido a los “hechos” y, en todo caso, no cuando hablamos, por ejemplo, de la *Idea* platónica o de la *Enérgeia*

aristotélica. La filosofía ha estado siempre más interesada por las condiciones o, dicho kantianamente, por las condiciones de posibilidad de los “hechos” mismos, y ha supuesto que estas condiciones o presupuestos no son “hechos” en sí mismos.

Cuando la razón se ocupa de sí misma, no se ocupa, por tanto, de cosas o hechos empíricos. Debemos tener esto en cuenta, porque la filosofía —ciertamente en un sentido muy general e inespecífico— comparte una analogía con la locura. Al igual que la locura, la filosofía no puede ser falsificada por hechos empíricos y, al igual que la locura, puede fantasear un “mundo” más allá del mundo real y existente.

Sin embargo, si Arendt opina que no existe, en el fondo, una disonancia fundamental entre el mundo del “sentido común/sano” y los filósofos, entonces podría señalarse que la filosofía comenzó como una empresa aristocrática, que en principio no se asentaba en el ágora. Incluso Sócrates se dirigió al ágora con un proyecto absurdo, es decir, el de no ganar dinero. La fundamentación aristotélica de la teoría más allá de las necesidades, que sólo podían ser satisfechas mediante el trabajo físico, valdría en el fondo también para Sócrates. Mientras que para la antigüedad la filosofía se presentaba como una “forma de vida” más allá de la economía, la filosofía dejó el conflicto para la época moderna o la contemporánea. Quienes eligen hoy la “forma de vida” de la filosofía no tienen lugar. La institución universitaria no tiene nada que ver con esta “forma de vida”. Los profesores de filosofía viven hoy como los directivos de una empresa mediana.

Obviamente se ha escrito mucho acerca de la paranoia. Como no soy psicólogo ni psicoanalista, no podré profundizar en el cuadro clínico; solo haré referencia a un aspecto de la interpretación de Sigmund Freud sobre la paranoia. En el famoso texto *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente*, de 1910, Freud escribió sobre el mecanismo paranoico. Este texto trata acerca de Paul Schreber y su autobiografía de 1903, “Memorias de un enfermo nervioso”.

En relación con el “sistema delirante” (1973, p. 139) o el “artificial edificio delirante” (p. 143), descritos en esta autobiografía, Freud concluye en su interpretación de la historia clínica de Schreber, que el motivo subyacente de la paranoia era una “fantasía de deseo homosexual” o su “represión” (p. 183). Al examinar varias historias clínicas, puede decirse que “en todos estos

casos se reconocía claramente que la represión del deseo homosexual estaba en el centro del conflicto de la enfermedad”. Todos habían “fracasado en el dominio o superación de su homosexualidad reforzada inconscientemente”.

Las “fantasías homosexuales” se han vuelto menos problemáticas para nosotros. En 1910 esto era diferente social y jurídicamente. Por esta razón, Freud inmediatamente hace referencia también a “humillaciones y desaires sociales” o a “daños sociales”. Naturalmente, no voy a ocuparme aquí del hecho de que Freud presente la homosexualidad como una enfermedad al inscribir “la represión del deseo homosexual” en la paranoia. No voy a ocuparme en absoluto de la homosexualidad. Lo que me importa, ante todo, es que el delirio de persecución, en el sentido de un “sistema delirante”, nace de un conflicto interno no superado o dominado, que está relacionado con un conflicto social externo.

Sin embargo, esta conexión deberá ser explicada con más detalle, es decir, a través de una descripción más detallada del “sistema delirante” de Paul Schreber, que podemos deducir de un informe de 1899 del médico del asilo, el Dr. Weber:

El sistema delirante del paciente tiene su culmen en que él está llamado a redimir el mundo y a devolver a la humanidad la felicidad perdida. Él, así lo afirma, ha recibido esta tarea directamente a través de inspiraciones divinas, similar a lo que se enseña sobre los profetas. Precisamente unos nervios que han sido excitados durante tanto tiempo, como los suyos, tendrían la cualidad de atraer a Dios. Se trata de cosas que no se pueden expresar en absoluto en el lenguaje humano, o que sólo se pueden expresar con gran dificultad, porque están fuera de toda experiencia humana y sólo han sido reveladas a él. Lo esencial en su misión redentora consiste en que primero debe llevarse a cabo su transformación en mujer. No se trata de que él quiera transformarse en mujer, sino que se trata de un “deber” fundado en el orden del mundo, a lo que no puede escaparse completamente, aunque a él, personalmente, le hubiera gustado mucho más permanecer en su honorable posición masculina en la vida. Pero el más allá no puede ser conquistado para él, y para toda la humanidad, de otra manera que a través de una transformación en mujer; a través de un milagro divino que quizás lo aguarde sólo después de transcurridos muchos años o décadas (p. 145).

Es claro que el conflicto interno de poder corresponder a un llamado para la redención o salvación del mundo sólo a través de una transformación de

género, se manifiesta en un conflicto con el propio mundo redimido. Sin embargo, Schreber no puede escapar de este conflicto que lo persigue. Él desea lo que no puede desear, porque la sociedad se lo prohíbe.

Así pues, se podría decir que el “artificioso edificio delirante” es el resultado de un conflicto insoluble. En este punto, mi interés filosófico entra en juego. La paranoia de Paul Schreber debe considerarse, por supuesto, una enfermedad. Sin embargo, aquí es necesaria cierta medida, si se considera que no obstante que la biografía de Schreber se vio afectada, entre otras cosas, por tres estancias prolongadas en clínicas psiquiátricas, aún pudo desarrollarse profesionalmente con éxito, pues fue presidente del Senado del Tribunal Superior de Dresde. Pero incluso si seguimos caracterizando el “sistema delirante” como patológico, queda claro que la enfermedad —el conflicto interno/externo— es la condición de este sistema que escapa a toda verificación empírica.

Volviendo a la idea de Arendt de que existe una “guerra civil” entre la filosofía y el sentido común, ésta resulta ser, mirada más de cerca, un “delirio convencional persecutorio” de los filósofos. En lo que concierne al hallazgo empírico de esta “guerra civil”, Arendt sigue siendo escéptica en su reflexión. En relación con la narración de Platón acerca de la criada tracia que se burla de Tales por haber caído en un pozo, Arendt concluye que el miedo platónico a la “ridiculez” del filósofo —de ser menospreciado por la multitud debido a su “aparente inutilidad” (1971, p. 88)— no se observa en el mundo real, sino en el mismo filósofo. El filósofo no necesita del “vulgo” para experimentar su “locura”. De esa manera, Arendt quiere “partir de la base de que estamos tratando con una guerra civil entre el sentido común y el pensamiento especulativo en el espíritu del filósofo mismo” (p. 89). Por tanto, el filósofo es siempre, al mismo tiempo, un no-filósofo. Encuentra lo común y, en fin, lo “tonto” del entendimiento en sí mismo.

Pero esto común se expresa como conflicto, como una persecución específica. Al igual que Schreber, el filósofo desea lo que no debe desear: es decir, ser amado como filósofo por muchos, encontrar una comunidad en la realización de la filosofía. En otras palabras: la filosofía se vuelve contra sí misma como no-filosofía, así como la filosofía se vuelve contra la no-filosofía. Es claro que el mito de la caverna de Platón contiene exactamente esta narrativa. El filósofo regresa a la caverna para liberar a los hombres de sus cadenas. La

filosofía considera la vida ordinaria de las personas como errónea, quiere traerles el bien. Pero los habitantes de la caverna quieren precisamente eso, la vida “tonta” y común. Por esta razón eliminan al filósofo y a la filosofía.

Esto me lleva a la pregunta propia de esta conferencia. Al igual que el enfermo en la paranoia, el filósofo en la filosofía está expuesto a un conflicto que, aparentemente, traslada del mundo hacia sí mismo. Hay un exterior incierto que resulta ser el exterior de un interior. Asimismo, como en la paranoia, este conflicto aparece como una situación de persecución. El filósofo piensa que muchos quieren eliminarlo. Se podría afirmar, entonces, que —en analogía con la paranoia— la filosofía genera un conocimiento específico. Pero, ¿qué conocimiento filosófico es ese? En el transcurso de la conferencia se abordará exactamente esta pregunta: ¿cómo sería un posible conocimiento paranoico-filosófico?¹

A continuación, interpretaré cuatro citas del corpus heideggeriano. Retrocederé, por así decirlo, desde el período tardío hasta el temprano de este pensamiento. A partir de la interpretación de estos fragmentos, quedará claro a lo que me refiero con el conocimiento paranoico-filosófico.

El primer pasaje, más largo, proviene de un *Cuaderno Negro* (*Schwarzes Heft*) muy tardío, probablemente de principios de los años setenta. Heidegger denominó este *Cuaderno Negro* como “Provisional”. En él se dice:

Nota al margen —La ciencia como el ídolo rector de la sociedad industrial, la ‘fuerza productiva’ que dirige su ‘autoproducción’. ‘Filosofía’ —‘la teoría’ (para ello) con propósito práctico: un industrialismo existencialista.

La opinión: la creciente falta de pensamiento podría transformarse mediante una ‘integración’ (social) en lo productivo de las personas sin pensamiento; en efecto como: la producción de la extinción de la humanidad.

La huida desconcertada hacia la ‘despersonificación’ a través del colectivo.

1 Una observación al margen: en la pintura surrealista, Salvador Dalí desarrolló la idea de un “método paranoico-crítico”. En su ensayo de 1935, *La conquista de lo irracional*, escribe: “La actividad paranoico-crítica significa: método espontáneo de conocimiento irracional, basado en la asociación crítico-interpretativa de fenómenos delirantes” (1973, p. 16). Ahora bien, en el caso de Dalí se trata, por supuesto, de la pintura, de la visualización. Sin embargo, el proyecto es interesante precisamente en el contexto desarrollado aquí. Pero no puedo dedicarme a él con más detalle. Además, probablemente, conduciría por caminos diferentes a los que quiero seguir aquí.

Filosofía como teoría de la ciencia con propósito práctico-político; la polémica contra el fascismo como coartada continuamente necesaria. Sin embargo, practicado por el pragmatismo americano desde 1900 y ahora reanimado en la jerga de la inautenticidad. Investigación sobre la ‘educación’ y la ‘paz’ –*Sociología* de la filosofía y de los ‘filósofos’ como sustituto de la filosofía– el negocio del miedo al pensamiento entre las masas obsesionadas con el bienestar y el ascenso; ansias de ascenso hacia posiciones que al mismo tiempo se menosprecian.

La superficialidad de las masas es tan imparabable que incluso quedan excluidas de la posibilidad de llegar alguna vez ante un abismo. La superficie de la devastación.

Nota al margen en el borde de la superficialidad (GA 102, p. 312).

No puedo descifrar todas las alusiones, pero analizaré la mayoría con más detalle. Está claro que Heidegger caricaturiza el vocabulario de una sociología contemporánea en el contexto de la cibernética, que en sus días estaba muy de moda, y hoy en día está normalizada. Para él –y, de hecho, también para Hannah Arendt–, la sociología o su aparente objeto, la sociedad, no era otra cosa que una anti-filosofía o, mejor dicho, no-filosofía. Donde se trata principalmente de cuestiones naturalistas –necesidades, desigualdad económica, estadísticas–, la filosofía no solo no tenía nada que hacer, sino que, según la visión de Heidegger, se veía amenazada y puesta en peligro en su autocomprensión.

Esto ya concierne a la posición del texto: “Nota al margen”. Una nota al margen, en el sentido literal, es algo que está en el borde, es decir, algo que parece no ser particularmente importante, o que al menos el autor marca como no importante. Heidegger es más preciso: se trata de una “nota al margen en el borde de la superficialidad”. ¿Qué “superficialidad”? La “superficialidad de las masas”; claramente se trata de una “superficialidad” en el “espacio de la devastación”.

La expresión “superficialidad de las masas” es un poco extraña, ya que normalmente pensaríamos que las “masas” ya son por sí mismas “superficiales”, contribuyendo así a la “superficialidad” del pensamiento y de las ideas. Con ello se quiere decir que, en el genitivo, la “superficialidad” surge analíticamente a partir de las “masas”, dado que éstas siempre son “superficiales”. Ellas permanecen “excluidas de la posibilidad” de “llegar a

un abismo”, precisamente porque son demasiado “superficiales”, ya que se mueven en una “superficie de devastación”. Se podría pensar que es esta “devastación” la que “superficializa” a las “masas” de tal manera que ya no conocen ningún “abismo”.

Donde en Heidegger se habla de “devastación”, no está lejos hablar del “nihilismo”. De hecho, toda la “Nota al margen” aparece como un breve comentario sobre el “nihilismo”. Esta nota al margen comienza con una designación de la “ciencia” como el “ídolo guía de la sociedad industrial”. “Sociedad industrial” es sin duda un concepto más propio de los años sesenta y setenta, cargado ciertamente de significados marxistas. El propio Marx aún no conocía el término.

La “ciencia” sería la “fuerza productiva dominante” en el contexto de esta sociedad, es decir, una “ciencia” cibernética que encuentra su propósito únicamente en el control de la sociedad. La “filosofía” serviría de control a esta ciencia entendida como “teoría” con una intención práctica. En este sentido, se trataría de un “industrialismo existencialista”; sin duda una indirecta hacia Sartre y la moda del existencialismo. Es evidente que el conocimiento de este carácter de la “filosofía” no puede surgir de ella misma. La perspectiva del pensamiento de Heidegger le permite señalar una forma de pensamiento que, por supuesto, se diferencia completa y absolutamente de la suya. El filósofo piensa la no-filosofía.

Esto confirma la “opinión” de que una “creciente falta de pensamiento” puede “transformarse en algo productivo” mediante una “integración” (social). Es llamativo que Heidegger retome un concepto que utilizó a principios de los años 50 en la conferencia “¿Qué significa pensar?”, y que Hannah Arendt adoptó en su *Eichmann en Jerusalén* para caracterizar la “banalidad del mal”. “Irreflexión” es allí la “banalidad” misma. Heidegger retoma la extraña “opinión” de que tal banalidad puede ser “integrada” en la sociedad para ser “productiva” allí. Sin embargo, Heidegger añade con severidad: “en efecto como: la producción de la extinción de la humanidad”.

Está claro que en la formulación de la “producción de la extinción de la humanidad” se debe percibir una cierta contradicción que, sin embargo, en el pensamiento de Heidegger no lo es en absoluto. Donde se habla en general de “producción”, la “extinción de la humanidad” no está lejos. La palabra “extinción” recuerda, no por casualidad, la incapacidad de los animales para

morir, al menos en el sentido de que los animales no parecen tener conciencia de un “ser para la muerte”. En la “producción” y en la “sociedad industrial”, los hombres se convierten en animales, se transforman en aquel *animal laborans* del que habla Hannah Arendt en “*La condición humana*”; ese animal trabajador que se dedica únicamente a la preservación de su vida desnuda.

El concepto de “despersonificación” en el “colectivo” pudo haber sido encontrado por Heidegger en algún análisis sociológico de la época. Señala una forma de nivelación de los miembros de tal colectivo. Esta nivelación se alcanza al privar a los miembros del “colectivo” de sus cualidades personales. Lo que Arendt denomina algunas veces la “funcionalización de la sociedad” podría estar incluido aquí. Los hombres en sociedad ya no son considerados según sus cualidades personales, sino de acuerdo con su función en el “colectivo”. Está claro que Heidegger ya se muestra distante respecto al concepto de “persona”.

Al lado de esto aparece la “filosofía como teoría de la ciencia con propósito práctico-político”. En el contexto de la “nota al margen”, esto se refiere a la primera afirmación de que la “filosofía” es un “industrialismo existencialista”, es decir, un auto-comentario de la “sociedad industrial” y su ciencia de control. Heidegger relaciona el “propósito práctico-político” de esta “filosofía”, inicialmente con la “polémica contra el fascismo como una coartada continuamente necesaria”. Sin duda, Heidegger piensa en Adorno y la Teoría Crítica, que ya en la *Dialéctica de la Ilustración* puede ser definida negativamente por el fascismo. Lo que la “filosofía” ya no puede ser más, según Adorno, proviene de su interpretación de Auschwitz.

En qué medida la *Jerga de la autenticidad* de Adorno (1964), que Heidegger convierte aquí en una “jerga de la inautenticidad”, podría haber sido influida por el “pragmatismo americano” desde 1900, sólo es posible de sostener en la medida en que Adorno emigró a Oxford en 1934 y, finalmente, en 1938, a los Estados Unidos. Por cierto, hay ya una larga serie de trabajos interesantes sobre John Dewey y Adorno, especialmente en relación con sus filosofías del arte. Debería ser claro que el “pragmatismo americano” no fue, ni es, una corriente de pensamiento reconocida por Heidegger.

También los términos “investigación educativa” e “investigación sobre la paz”, parece que han sido recogidos sólo para caracterizar lo que Heidegger denomina “sociología de la filosofía y de los “filósofos” como sustituto de

la filosofía, es decir, una filosofía que sólo puede encontrar su lugar en la ciencia de la sociedad. Heidegger llama a esto “El negocio del miedo al pensamiento en la masa obsesionada de bienestar y ascenso; la adicción al ascenso hacia posiciones que al mismo tiempo menosprecian” (GA 102, p. 312). Las “masas”, de las cuales surge la ya considerada “superficialización”, también “superficializan”, o nivelan de la misma manera, una jerarquía de “posiciones”, a la que aspira cada sujeto de esta sociedad.

En resumen, se puede decir que la “nota al margen de la superficialización” describe un fin: el fin de la filosofía o del pensamiento, tal como Heidegger no sólo los conoce, sino que del mismo modo los practica. Por consiguiente, lo que Heidegger no expresa aquí, lo que calla, es probablemente sólo el imaginario peligro de la amenaza para su propio pensamiento. Pero, este pensamiento le permite, en el “margen de la nivelación”, estar y pensar al mismo tiempo, e incluso constatar la “superficialización” abarcadora como el fin de la filosofía en general.

Podría decirse también que el “margen” de una “superficialización”, en el fondo pertenece todavía a ella; y no se puede descartar que Heidegger también piense en esto. Paranoico sería en esta “nota al margen”, por tanto, el “delirio” de pensar que el pensamiento o la filosofía estarían perseguidos por alguien en el mundo (no me refiero a sistemas de dominio total, en los que la filosofía puede convertirse en “disidencia”).

Considerado más detalladamente, todo el diálogo acerca de un fin de la filosofía, del arte, de la religión o de cualquier otra cosa, todo el discurso sobre una “decadencia de Occidente”, acerca de todas las figuras históricas apocalípticas en el repertorio de los filósofos –junto con el “delirio de la persecución” del “nihilismo”–, nacen del miedo ante el desenlace en la banalidad de la sociedad, del miedo a una “guerra civil” internalizada entre el sentido común y el pensar. Desde esta perspectiva tal vez no sea descabellado interpretar la filosofía del fin y de la extinción como una “teoría conspirativa” de procesos históricos. El fin de la historia de Hegel no sería nada diferente a una “teoría conspirativa”, en la que no son los hombres de carne y hueso los que mueven los hilos, sino “la razón”.

Sin embargo –a esto apunta mi conferencia–, precisamente este repertorio de figuras apocalípticas en la filosofía está relacionado con el conocimiento filosófico-paranoico sobre el que yo indago. Toda la “nota al margen en el borde

de la superficialidad” es un conocimiento paranoico-filosófico. No se puede verificar en absoluto; se aproxima a un “sistema de delirio” y, no obstante, es propicia al conocimiento, mostrándonos una imagen de la realidad que, sin embargo, solo pueden entender aquellos que han internalizado la “guerra civil” de Arendt entre filosofía y no-filosofía. De hecho, supongo que sin esta “guerra civil” interna no puede haber filosofía. Retomaré esto más adelante.

Paso ahora a una segunda nota mucho más breve de Heidegger. Esta procede de 1942:

Pensado inicialmente, y sin concesiones, el pensamiento se dirige hacia su fin con la aparición de la ‘filosofía’, es decir, con Sócrates. El cristianismo y la ciencia son, en igual medida, los destructores, los que suprimen la relación con el ser y con el inicio de esta relación (GA 97, p. 75).

“Pensado inicialmente, y sin concesiones” –¿qué significa esto? Conocemos la diferenciación que hace Heidegger entre un “primer” y otro “inicio”. Tal vez se pueda decir que Heidegger, en el fondo, siempre piensa en términos de inicio y fin. O algo comienza o termina. ¿O no es el inicio en sí mismo siempre un final y el final un inicio?

“Inicialmente” se refiere aquí a las determinaciones de un inicio histórico de lo que sea: filosofía, arte o religión. Claramente desde estas determinaciones: la aparición de la “filosofía” con Sócrates es ya un final –que Heidegger encuentra en el pensamiento de Anaximandro, Parménides y Heráclito–, es decir, sin la “concesión” de que la filosofía también hace presencia como un canon convencional, en el que todo filósofo y filósofa pueden estar.

Lo que sigue es la helenización del cristianismo a través de Platón y Aristóteles; la fundamentación de la ciencia occidental en estos dos nombres. Sin embargo, el cristianismo y la ciencia son caracterizados con dos fuertes predicados: “destruyen” y “suprimen”. Estos son sin duda predicados paranoicos, ya que un cristiano o un científico nunca han pensado en la destrucción y la opresión de la “relación con el Ser o del inicio de esta relación”.

Sin embargo, entendemos lo que Heidegger quiere decir a este respecto. A saber, que en lo abierto de un inicio ocurrió algo que solo pudo suceder allí, que solo allí pudo manifestarse. En este sentido, el concepto “filosofía” es, de hecho, una palabra tardía que conlleva ciertas implicaciones que han impedido otras formas de vida y pensamiento. Puede ser que esto se vuelva aún más

evidente si pensamos en el concepto de “religión”, que no aparece en la Torá, en el Nuevo Testamento ni en el Corán. Lo que se dice con este concepto podría impedir las posibilidades de una vida piadosa, la cual, claramente, no encuentra ninguna consideración en la “religión”.

Me ocupo ahora de una tercera nota, aún más breve, del año 1933:

El fin de la ‘filosofía’. –Debemos conducirla hacia su fin y, con ello, preparar lo completamente distinto– la metapolítica. En consecuencia, también preparar el *cambio de la ciencia* (GA 94, p. 115).

La nota extractada del contexto de las “Reflexiones” (*Cuadernos negros*) retoma lo que mencioné antes, a saber, que aquí el fin y el inicio se entrelazan. Heidegger interpreta la toma del poder por los nacionalsocialistas como un momento histórico en el que incluso la filosofía y la ciencia están involucradas. El cristianismo y la ciencia –así podemos entender la declaración anterior– han estabilizado la “filosofía” en un canon, al destruir y reprimir la “relación con el Ser y el inicio de esa relación”. Durante más de 2000 años ha existido una forma de pensamiento llamada “filosofía” que, para Heidegger, ha alcanzado su “final”.

La filosofía debe ser, por tanto, llevada a término en “lo completamente otro” (*das völlig Andere*), que debió haber sido “preparado” en el curso de los acontecimientos políticos (se podría pensar en la transformación de género de Paul Schreber de hombre a mujer). Heidegger piensa esto “completamente otro” (*das völlig Andere*) en términos de “metapolítica”; ciertamente un concepto que en 1933 resuena de manera aún más prominente que “metafísica”. Sin embargo, Heidegger no desarrolló posteriormente el término “metapolítica”. Probablemente quería con esto acomodarse a la situación política. Se podría pensar que Heidegger esperaba una cura para “el delirio de persecución”. Él pensaba que finalmente el filósofo había llegado a la situación de liberar a los hombres de la caverna. Pero sabemos que ese no fue el caso. También debemos saber que, en el fondo, eso ha sido y será imposible.

La última nota paranoica de Heidegger es la más temprana, es decir, del semestre de invierno de Marburgo 1923/24. Allí se afirma:

Es mi convicción que la filosofía ha llegado a su fin. Estamos frente a tareas completamente nuevas que no tienen nada que ver con la filosofía tradicional (GA 17, p. 1).

Es algo absolutamente curioso que Heidegger comience una “Introducción a la investigación fenomenológica” con este comentario. Pero tal vez no haya otra frase diferente a ésta que sea más adecuada para representar el pensamiento paranoico de Heidegger. La “filosofía tradicional” estaría “llegando a su fin”. ¿Qué debería seguir a esto? Primero y, de hecho, también finalmente, la “pregunta por el ser”. Diez años después, la “metapolítica”. Otros diez años después, el pensamiento del “ser”. Más de veinte años después, una “nota al margen en el borde de la superficialidad”. “Nosotros” todavía podríamos decir: “Nos enfrentamos a tareas completamente nuevas”. ¿Pero cuáles?

Ya para terminar:

En una carta a Hannah Arendt fechada el 12 de abril de 1950, Heidegger aborda la “creciente amenaza de los soviéticos”. “Stalin no necesita declarar la guerra”. “Él gana una batalla cada día”. Y añade luego: “No me engaño acerca de que yo, debido a mi pensamiento, pertenezco a los más amenazados, los que primero serán exterminados” (1998, p. 94). No sabemos lo que Arendt pudo haber pensado al leer esto. Es posible que Heidegger rozara aquí realmente el “sistema delirante” de la paranoia clínica. Por cierto, esto también vale para ciertas declaraciones delirantes sobre el judaísmo, por supuesto no a todas. Por lo demás, encaja en el cuadro que he esbozado.

El pensamiento de Heidegger acerca del inicio y del fin de la “filosofía” es paranoico en el sentido de que gesta y acoge el conflicto entre el sentido común de la multitud y el pensar en sí mismo. Al internalizarlo, corta la relación con un mundo en el que –¡probablemente!– tal conflicto entre los filósofos y los no-filósofos ni siquiera existe. Probablemente, pues pertenece a esa internalización que no puede aclarar, y nunca podrá hacerlo, si ese conflicto –la “guerra civil”– realmente existe.

En este sentido, para el filósofo de la caverna es imposible limpiar la caverna o guiar a los encadenados fuera de ella, tal como Moisés condujo a los judíos fuera de Egipto. No habrá un éxodo filosófico. ¿Por qué no? Porque la “guerra civil” no se puede resolver de tal manera que los filósofos derroten a los no filósofos, convenciéndolos acerca de la filosofía. Como dice Arendt, la “forma de vida” filosófica es demasiado “solitaria”; demasiado “solitaria” también en la simple realización del proceso de pensamiento no sujeto a algo, en cualquier lugar y en cualquier momento. Este pensamiento es “inútil” –y la

inutilidad, que cabe señalar, es una condición para el verdadero pensamiento libre y, por tanto, no es algo negativo, nunca podrá tomar el poder en la caverna. La caverna necesita la utilidad.

Sin embargo —y con esto finalizo— una filosofía curada del “delirio de persecución” ya no sería filosofía. Se habría convertido en una filosofía popular o completamente académica. Como una simple función dentro de una sociedad que funciona, sería incapaz de alcanzar el conocimiento paranoico-filosófico de que el mundo es un lugar de falsedad, una caverna. Ya no podría captar los elementos patológicos de este mundo de una manera única e idiosincrásica. Solo diría “sí”, incluso si pretendiera ser “crítica”. Celebraría la caverna, la entretendría con programas de entrevistas más o menos interesantes. Una filosofía que ya no sufriera paranoicamente de sí misma habría llegado verdaderamente a ese final que no deja de vislumbrar.

Referencias

- Arendt, H. (1964). *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München und Zürich: Piper.
- Arendt, H. (1971). *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. M. McCarthy (Hrsg.). München und Zürich: Piper.
- Arendt, H. und Heidegger, M. (1998). *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. U. Ludz (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Dali, S. (1973). *Die Eroberung des Irrationalen. Essays*. Berlin: Ullstein.
- Diels, H. und Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Freud, S. (1973). Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). *Zwang, Paranoia und Perversion*. Studienausgabe. Bd. VII. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 17. F.-W. von Herrmann (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. GA 94. P. Trawny (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.

- Heidegger, M. (2015). *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. GA 97. P. Trawny (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M (2021). *Vorläufiges I-IV (Schwarze Hefte 1963-1970)*. GA 102. P. Trawny (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Kant, I. (2001). *Kritik der Urteilskraft*. H. F. Klemme (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner.
- Platon (1818). *Sokrates Verteidigung* (F. Schleiermacher, Übers.). Berlin: Realschulbuchhandlung.
- Platon (1870). *Der Staat* (F. Schleiermacher, Übers.). Berlin: L. Heimann.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Cárcamo, R. (2024). *Filosofía en Diálogo I. Buenos Aires: Prometeo Libros**

Maicol Santiago Bejarano López  

Pedagogical and Technological University of Colombia
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Reseña Bibliográfica

Filosofía en diálogo es un escrito dividido en dos tomos, que plantean la reflexión acerca de si la filosofía se limita solamente a la escritura o si el diálogo puede considerarse también como un vehículo del filosofar. De esta manera se quiere indagar si la filosofía mantiene su esencia al manifestarse tanto en texto como en diálogo. El primer tomo presenta nueve entrevistas realizadas a filósofos contemporáneos de importancia internacional. Estas entrevistas fueron llevadas a cabo a lo largo de seis años (2014-2020), y abordan diferentes temas que suscitan la reflexión filosófica de nuestro tiempo. Los filósofos entrevistados son: Gianni Vattimo, Dina Picotti, Raúl Fornet-Betancourt, Carla Cordua, Javier San Martín, Peter Hacker, Alice Crary, Peter Trawny y Jean-Luc Marion.

Gianni Vattimo

La idea central en esta entrevista gira en torno a la propuesta de una hermenéutica cristiana. Para Vattimo esta propuesta parte de la inclusión ‘del otro’, pues incorpora el concepto de ‘caridad’. Tal inclusión resulta fundamental

**Información de la reseña /
Review Info:**

* Reseña elaborada en el marco del proyecto SGI 3699 (financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS.



Correspondencia / Correspondence: Maicol Santiago Bejarano López. Avenida Central del Norte 39-115, Tunja (Código Postal: 150003). Correo-e: maicol.bejarano@uptc.edu.co

Citación / Citation: Bejarano, M. (2025). Cárcamo, R. (2024). *Filosofía en diálogo I*. Buenos Aires: Prometeo Libros. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 219-228.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.1956>

en la medida en que permite comprender la ética como consecuencia de la responsabilidad del filósofo frente a la alteridad. Vattimo señala, por otra parte, una problemática ligada a esta propuesta: el hecho de que la filosofía sea esencialmente deconstrucción, y no eminentemente constructiva, puesto que ella termina destruyéndose a sí misma, dificultando de esta manera la interpretación. Esto se debe a que a la filosofía se le exige ofrecer descripciones y demostraciones, aunque tales operaciones no basten para responder a preguntas fundamentales. Al respecto, Vattimo sostiene: “¿Cómo puede la filosofía responder qué es el ser mediante demostraciones o descripciones?” (Cárcamo, 2024, p. 19). Este planteamiento resulta particularmente interesante visto desde la hermenéutica como un problema de nunca acabar.

El entrevistado admite, sin embargo, que abordada desde la lectura gadameriana, tanto esta interpretación deconstructivista como otras interpretaciones del mundo constituyen “círculos hermenéuticos” que pueden ampliarse interculturalmente, en la medida en que las condiciones de la interpretación varían según los contextos. En añadidura, y como crítica a la propuesta de Derrida, Vattimo propone dejar a un lado el carácter “absoluto” que continúa presente en gran parte de la filosofía contemporánea y que triunfa en la sociedad. La postura del filósofo italiano consiste en señalar que tanto la filosofía como la vida han sido reducidas a un análisis de tipo empírico. Esta reducción acarrea un problema: la filosofía actual se ha tornado empírica y discute sobre un ser que no posee historia, ya que ésta es negada a partir de una visión filosófica que elude la ética como necesidad a la hora de pensar el mundo. Para Vattimo negar la historia carece de sentido, ya que sin el carácter histórico del ser no es posible preguntarse por los fenómenos circundantes debido a que, como recalca Heidegger, este carácter es esencial para poder pensar el *ser en el mundo*.

Por último, el fenómeno de la violencia cumple un importante rol como concepto protagonista en la entrevista, puesto que, precisamente, la crítica hermenéutica coincide en proponer un pensamiento que contribuiría a disminuir la violencia y la aparente necesidad de verdades y realidades únicas. Dando cierre a la entrevista, el filósofo italiano expresa su molestia hacia el imperialismo estadounidense y aboga por una posibilidad de pensamiento latinoamericano como oposición a ese imperialismo triunfante.

Dina Picotti

La entrevista se sirve del concepto de interculturalidad desarrollado por Raúl Fornet-Betancourt. Picotti sigue de cerca la propuesta del filósofo cubano y reconoce que existe una concepción equivocada de ‘interculturalidad’ cuando ésta es entendida como una forma de irreflexión. Por otra parte, a partir de pensar en la diferencia entre pensamiento latinoamericano y filosofía, surge una nueva reflexión: para la profesora argentina es importante señalar que la idea de la interculturalidad ya estaba presente en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Asimismo, resalta que la interculturalidad no debe ser entendida en términos relativistas, y muestra como caso contrario a esta posición, la concepción de una “pluralidad irreductible”, propuesta por Fornet-Betancourt, que busca defender la universalidad desde el ‘diálogo intercultural’ entre individuos. Esta propuesta de Fornet-Betancourt, que es catalogada por Mario Casalla como una ‘universalidad situada’, permite comprender, según Picotti, que lo ‘intercultural’ constituye un fenómeno central en la reflexión filosófica. Sin embargo, la filósofa argentina advierte que en este contexto el lenguaje aparece muchas veces como un obstáculo, ya que “no hay nada que sea para todos siempre igual” (Cárcamo, 2024, p. 37).

Al prestar atención al problema de la malinterpretación de la “universalidad situada” y su relación con los lenguajes, Picotti enfatiza que la significación de las palabras –ya sea en un sentido estricto o mediante elementos lingüísticos como caracteres aglutinantes y polisintéticos– permite un diálogo que no solo sirve a la interculturalidad, sino también a la filosofía misma. En este sentido, los idiomas deben ser objetos de estudio para que el diálogo intercultural pueda ser situado espacio-temporalmente.

La entrevistada señala también que, si bien es cierto que Heidegger no es un referente para la reflexión en torno al concepto de interculturalidad, sí podría serlo, ya que el concepto heideggeriano de “un nuevo comienzo” abre la posibilidad a cualquier historia y permite que el pensamiento filosófico de distintas épocas y lugares pueda ser pensado desde sí mismo. Para la profesora Picotti, el papel de la diferencia intercultural y la posibilidad de una interculturalidad de raigambre heideggeriana, favorecería la discusión en torno a la experiencia intercultural, aportando otras formas de pensar este fenómeno. Picotti procura, asimismo, explicar que tanto las críticas levinasianas como aquellas de carácter político al pensamiento de Heidegger resultan, en

la mayoría de los casos, injustas. Considera, en primer lugar, inapropiado exigir que el filósofo alemán abarque todo o que, en segunda instancia, su pensamiento sea rechazado por no hacerlo. Finalmente, destaca que el papel de la mujer debe asumirse en la historia como parte esencial de la interculturalidad, junto con la idea de género que puede proponer un diálogo en el que se reescriba la historia, reconociendo la diferencia a partir de las distintas formas de pensar.

Raúl Fornet-Betancourt

En esta entrevista, el profesor Cárcamo indaga acerca del concepto de interculturalidad¹ y por la manera en la que éste es planteado, no sólo como una postura teórica, sino también como una disposición para la convivencia. Además, el profesor Fornet-Betancourt señala la existencia de un problema de analfabetismo al leer la cultura, que consiste en reducir la mirada de toda la cultura a una única mirada: la propia.

Para el filósofo cubano los seres humanos son, ante todo, ‘seres afectivos’ en su vínculo con el mundo. Es por esta razón que los sentimientos son una parte fundamental de la interculturalidad, puesto que constituyen una extensión de lo cognitivo. En consecuencia, la interculturalidad puede entenderse también como un intercambio de ánimos y emociones. De esta manera, la relación que existe entre diálogo y afectividad hace que la “mirada del mundo” nos afecte a nosotros mismos, así como a nuestros diálogos, es decir, que afecte la experiencia misma de la interculturalidad. Según Fornet-Betancourt, a partir de la modernidad se vive al ritmo de la producción, lo que hace que el tiempo sea concebido como algo que “debe rendir” y que debe ajustarse a la lógica de la eficiencia y la utilidad. A partir de la noción de interculturalidad propuesta por Fornet-Betancourt, se sostiene que cada individuo debe recuperar la experiencia auténtica, superando la exigencia de celeridad del tiempo heredada de la lógica que prima desde la modernidad, y abriendo paso de nuevo a la experiencia del tiempo como “tiempo propio” (del individuo y no de la producción). En este sentido, el diálogo intercultural busca apoyarse en la mirada del otro, quien observa la cultura propia y la reconstruye en diálogo

1 El Vol. 8, No. 31 (2022) de *Cuestiones de Filosofía*, realizado en homenaje a Raúl Fornet-Betancourt, está dedicado en gran medida al concepto de interculturalidad. Uno de los artículos que abordan la perspectiva del filósofo cubano, y que pueden servir al lector a modo de introducción a este concepto, es el de Mendes de Menezes (2022, pp. 133-148).

con agentes externos a su cultura en virtud del ‘cuidado común’, es decir, de lo humano.

Carla Cordua

Esta entrevista inicia con la mención a uno de los escritos de la entrevistada (*Wittgenstein: reorientación de la filosofía*), que resulta relevante para el diálogo en torno al filosofar, ya que en él se indica el modo como Wittgenstein se opone a la filosofía tradicional, al señalar que muchos de los problemas planteados por ésta solo son en realidad pseudoproblemas. Con este contexto de base, Cordua afirma que tanto Wittgenstein como Heidegger pueden ser catalogados como filósofos radicales, en la medida en que desde sus respectivas posiciones “restaron” validez a la historia de la filosofía: Heidegger señala el olvido de la pregunta por el ser, mientras que Wittgenstein sostiene que la filosofía ha ignorado los verdaderos alcances del lenguaje.

La profesora destaca, sin embargo, que Wittgenstein visualiza en el lenguaje una pregunta filosófica fundamental, que no había sido planteada hasta el momento como una condición necesaria para la filosofía ni, tampoco, en su vínculo con la vida cotidiana. Asimismo, Carla Cordua reconoce el valor del método de ejemplificación de Wittgenstein, que consiste en analizar el sentido de los conceptos, con el objetivo de mostrar que el lenguaje tiene sentido en el uso cotidiano cuando no le son atribuidos caracteres metafísicos que perjudiquen su debido uso.

Javier San Martín

Javier San Martín enfoca su reflexión hacia la fenomenología crítica y la fenomenología descriptiva, para lo cual considera imprescindible referirse a Husserl. Para San Martín, la fenomenología descriptiva es una fenomenología de la experiencia y tiene la carencia de no contar con un control metodológico similar al del método científico, el cual exige que sus hipótesis sean comprobadas. En este contexto, la fenomenología crítica surge como el paso necesario para asegurar la coherencia de la fenomenología que sugiere Husserl, pues permite evaluar la validez de las descripciones fenomenológicas. Esto no es sin embargo un paso exterior, sino más bien un momento inherente al método fenomenológico mismo. Otro aspecto de la entrevista que resulta importante destacar es el modo en que se aborda la relación entre la fenomenología y el problema de la mediación lingüística en la constitución

del sujeto trascendental. El profesor San Martín sostiene que el lenguaje no debe ser visto como un fundamento absoluto del ser, desafiando así las posturas que tienden a reducir toda la realidad al lenguaje o a la interpretación. No obstante, rescata la idea de que el lenguaje se constituye como un paso previo al estudio fenomenológico, es decir, es como si toda la realidad estuviese agotada en la interpretación del mundo, pero no como fundamento último del ser. Finalmente es necesario sostener, entonces, que la posibilidad de otras experiencias se fundamenta en la mirada y en la interpretación de otro y, de este modo, es posible considerar que se abre un espacio a la ‘fenomenología intersubjetiva’.

Peter Hacker

En la entrevista con el profesor Peter Hacker se retoma la línea temática del lenguaje y la mente, remitiéndose a Wittgenstein. Hacker sostiene que el análisis conceptual no consiste solamente en un ejercicio teórico, sino que también puede tener implicaciones prácticas para la mente del ser humano en la vida cotidiana. Este análisis no pretende convertir a los hombres en seres más racionales, sino en ayudar a explicar cómo se puede lograr un mejor autoconocimiento, al pensar el ‘significado’ desde las emociones proyectadas hacia el mundo.

Hacker también señala que en la filosofía analítica ha persistido, desde los años setenta, una perspectiva que ha desviado la atención del legado de rigor que era característico de esta filosofía en el pasado. De acuerdo con él, este olvido ha traído consigo un problema: correr el riesgo de limitar la filosofía analítica a la simple producción de escritos, que en realidad no reivindican el lugar que esta tenía antaño.

En este contexto, destaca el método wittgensteiniano como una “filosofía necesaria”.

Por otra parte, Hacker critica el reduccionismo de la filosofía de la mente a tratados meramente neurológicos y difiere totalmente de esta visión reducida. De este modo, sostiene que los problemas de la filosofía de la mente no pueden ser resueltos por la neurociencia. En su lugar, propone los enunciados de Wittgenstein como solución a esa simplificación, afirmando que el mundo no es simplemente una construcción empírica. De esta manera, reivindica la filosofía como una práctica de “elucidación conceptual” y no como una

ciencia. A partir de esta perspectiva, la mente no puede ser tratada como un objeto físico: no es posible “ver” la mente bajo unos rayos x, ya que los conceptos mentales se definen por sus criterios de uso, y no por una localización anatómica.

Alice Crary

A lo largo de esta entrevista, Alice Crary defiende una ética que integre la subjetividad y la percepción moral como elementos necesarios para entender la vida humana y la vida animal. Sostiene que las capacidades perceptuales son esenciales para la moralidad, es decir, que una ética que ignore la “identidad afectiva de la percepción” no puede captar adecuadamente lo que está en juego en las elecciones morales. A su vez, Crary critica las aproximaciones éticas que buscan eliminar la dimensión emocional del juicio moral y, para ello, propone un enfoque que permita incluir la subjetividad como parte integral de la objetividad moral. Para esta propuesta, Crary sigue los enunciados de algunas filósofas contemporáneas y toma distancia de la visión kantiana de la moralidad (que concede un papel preponderante a la razón por encima de la sensibilidad).

La profesora aborda también el problema del lenguaje en el ámbito ético. Al respecto sostiene que las formas de la percepción basadas en el lenguaje, son aquello que muchas veces nos impide ver de manera adecuada las implicaciones morales de nuestras acciones. La elección de pronombres, o la manera de referirse a los animales como no humanos, puede influir, por ejemplo, en la forma en que percibimos sus capacidades y derechos. Con este ejemplo, Crary señala que, como en el caso de la mujer, en los afrodescendientes y, en general, en todos aquellos que son víctimas del “irreconocimiento”, se reflejan las verdaderas implicaciones morales del lenguaje. La pensadora estadounidense propone, entonces, un uso flexible, pero sobre todo consciente, del lenguaje, con el objetivo de contribuir a cambiar las percepciones sociales sobre la moralidad y los derechos de los seres vivos, principalmente en cuestiones de género y de trato hacia los animales.

Peter Trawny

La siguiente entrevista corresponde a Peter Trawny, uno de los editores de la obra completa (GA) de Martin Heidegger, de la cual hace parte la edición de los muy importantes *Cuadernos negros*. La entrevista se centra inicialmente

en la filosofía contemporánea, abordando temas como la errancia, la metapolítica y la relación entre filosofía y política en el pensamiento de Heidegger. El profesor Trawny destaca el modo en que Heidegger concibe la errancia como parte del proceso de búsqueda de la verdad; una perspectiva que va más allá de las nociones tradicionales de aquello que se denomina correcto e incorrecto. En el diálogo se aborda también el concepto de ‘intimidad’ como una disposición para concebir la música de un modo heideggeriano.

La controversia en torno a la figura de Heidegger y su compromiso político también emerge como un eje central de la conversación. Trawny explica que no obstante reconocer la importancia de juzgar las acciones de Heidegger, su pensamiento filosófico no puede ser reducido simplemente a las implicaciones políticas². Remitiéndose a su libro *Fuga del Error* (2016), el profesor Trawny diferencia entre el pensamiento especulativo y la acción, subrayando que dichos conceptos deben ser examinados desde su contexto filosófico de un modo más amplio, sin caer en los moralismos simplistas desde los cuales se critica al filósofo de Meßkirch. Por último, se destaca, tanto por parte de Trawny como de Cárcamo, la influencia de otros pensadores en la obra de Heidegger (como Nietzsche y Hölderlin), la apreciación de las contribuciones filosóficas de Heidegger y el reconocimiento de sus limitaciones éticas y políticas, con justificaciones que merecen una buena y pausada observación.

Jean-Luc Marion

La entrevista final corresponde al filósofo francés Jean-Luc Marion, que ofrece una profunda reflexión en torno a la fenomenología, puntualizando que la hermenéutica es una forma estricta de fenomenología. Marion sostiene que la fenomenología, al no poder conceptualizar por completo los fenómenos de manera hermenéutica, revela la limitación inherente a la experiencia humana en relación a lo fenomenológicamente dado, aunque sí es posible interpretar el mundo entendiendo los atributos de las cosas y delimitándolas correctamente desde la Hermenéutica.

Marion destaca, por un lado, que la interpretación es una “propiedad esencial” del *Dasein* y, por otro lado, que la hermenéutica no es solamente la

2 Una interesante reflexión en torno al carácter propio de la filosofía de Heidegger, que destaca la influencia de ésta más allá de su recepción académico-institucional, puede verse en Trawny (2020, pp. 91-109).

interpretación de textos, sino también de acontecimientos y experiencias que nos permiten descubrir el significado en la interacción con lo dado fenomenológicamente. Para el filósofo francés, el fenómeno erótico sirve como ejemplo de un fenómeno saturado, ya que éste involucra no sólo la presencia del otro, sino también una dimensión paradójica que desafía la comprensión convencional.

Referencias

- Cárcamo, R. (2024). *Filosofía en Diálogo I*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Cordua, C. (1997) *Wittgenstein: reorientación de la filosofía*. Palma de Mallorca: Dolmen.
- Mendes de Menezes, M. (2022). La Filosofía Intercultural y nuestra América Profunda. *Cuestiones de Filosofía*, 8 (31), 133-148. <https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n31.2022.14330>
- Trawny, P. (2016). *Fuga del error* (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Herder
- Trawny, P. (2020). Heideggers Denken. Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte der Philosophie. *Cuestiones de Filosofía*, 6 (27), 91–109. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n27.2020.12021>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

Cárcamo, R. (2024). *Filosofía en Diálogo II*. Buenos Aires: Prometeo Libros*

Christian Camilo Chacón Suárez  

Pedagogical and Technological University of Colombia
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Reseña Bibliográfica

En su obra *Filosofía en diálogo II*, Rodrigo Cárcamo continúa con las entrevistas realizadas a filósofos de diversas partes del mundo. Por medio de los diálogos entablados con Roberto Torretti, Graham Priest, Jean Grondin, Richard J. Bernstein, María Femenías, Adriano Fabris, Victoria Camps e Itala Loffredo, se plantea una serie de cuestionamientos que giran en torno a la ética, la lógica, la razón y el pensamiento.

En la primera entrevista realizada a Roberto Torretti son abordados cuatro puntos. En primer lugar, se parte de la idea propuesta por el profesor Torretti de entender las categorías kantianas como especificaciones del concepto general de lo compuesto. Asimismo, se aborda la influencia de la concepción del entendimiento en Kant en la tradición subjetivista moderna, y los intentos por pragmatizar el pensamiento kantiano.

En segundo lugar, se examina el papel que puede desempeñar el conocimiento científico en la resolución de problemas filosóficos y el interrogante por el lugar del pensamiento heideggeriano en la filosofía de la ciencia.

**Información de la reseña /
Review Info:**

* Reseña elaborada en el marco del proyecto SGI 3699 (financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS.



Correspondencia / Correspondence: Christian Camilo Chacón Suárez. Avenida Central del Norte 39-115, Tunja (Código Postal: 150003). Correo-e: erhastian.chacon@uptc.edu.co

Citación / Citation: Chacón, C. (2025). Cárcamo, R. (2024). *Filosofía en Diálogo II*. Buenos Aires: Prometeo Libros. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 229-235.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.19556>

Respecto a este último aspecto, se aborda la noción de *Zeug* como un concepto que puede resultar de gran utilidad para entender el funcionamiento de las ciencias modernas. En tercer lugar, se pone en tela de juicio el carácter de descubrimiento o invención de las verdades en la matemática y la idea de concebirlas bajo un marco ahistórico. Por último, se trae a discusión el valor de las lógicas paraconsistentes y la discusión entre las lógicas clásicas y las no clásicas. A lo largo de cada uno de estos puntos, también son tratados otros aspectos más específicos como la epistemología naturalizada.

En el segundo diálogo, Graham Priest expone acerca de las distinciones, aportes e influencias de la ética budista y la ética occidental, así como algunas opiniones respecto al rumbo que dichas corrientes podrían tomar en el desarrollo de futuras éticas. El diálogo inicia demarcando la incompatibilidad presente entre el reconocimiento a la diferencia en la ética occidental y la negación del “otro” en la concepción budista. El profesor Priest aclara que tal incompatibilidad es sólo el resultado de una interpretación errónea del “sí mismo” en la ética budista, pues alejado de lo que comúnmente se cree, la relación con el “otro” está profundamente arraigada en la idea de la iluminación que caracteriza a esta religión. A partir de esta misma noción de incompatibilidad, se cuestiona lo que puede ser comprendido como una “ética occidental”, dada la gran diferencia que existe entre las corrientes presentes en el pensamiento occidental.

Posteriormente, se discute sobre la posible afinidad entre la filosofía heideggeriana y el budismo, destacándose algunas similitudes en nociones como la inefabilidad del ser o la importancia de la nada y la angustia. Esta última es vinculada con el concepto *Zen* del budismo chino, que puede ser fundamental para pensar en la superación de la dicotomía sujeto-objeto. De la misma manera, se resaltan las diferencias entre la filosofía heideggeriana y el pensamiento budista en su forma de valorar y articularse con la ciencia. Algunas diferencias señaladas son: la postura del budismo contemporáneo, la visión heideggeriana de la tecnología y la distinción entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*. Finalmente se indaga en torno al papel de la contradicción y la negación en el mundo, dejando al descubierto problemáticas como la ortodoxia en algunas áreas del pensamiento, la inserción de un quinto elemento en la lógica *Catuskoṭi*, con ayuda de la lógica occidental, y el rol del dialeatismo en la aceptación de las contradicciones en la lógica.

En la tercera entrevista, realizada a Jean Grondin, se plantean algunos interrogantes en torno al papel de la metafísica en relación con la hermenéutica, la política y la fenomenología. En primer lugar, se describe la inconsistencia que podría generar concebir una hermenéutica con sustento metafísico, ya que ésta no sólo se constituye en la creación de interpretaciones con base en interpretaciones, sino que en su búsqueda del *eídos* puede trascender las condiciones históricas y lingüísticas desde las que comúnmente se estructura. Para Grondin, esta articulación no resulta contradictoria, siempre y cuando las intuiciones de lo intelectual sean vistas desde una comprensión de lo real, en la que se reconozca que lo real mismo deja aparecer una dimensión del *eídos* que puede ser explicitada en el lenguaje. Ligados a esta idea se exponen algunos puntos de convergencia y distanciamiento entre el pensamiento platónico y el aristotélico en relación al *eídos*.

Posteriormente, se cuestiona el papel que pueda desempeñar el carácter contemplativo de la metafísica en los asuntos contingentes de la actualidad, como la política, por ejemplo. Se resalta, asimismo, la necesidad de dejar de considerar la contemplación como una limitación del pensamiento para, por el contrario, entenderla como una posibilidad para la reflexión, abogando por la objetividad y la asertividad en la toma de decisiones. A la par se caracteriza el vínculo entre el individualismo de las sociedades actuales y el nominalismo, entendido este último como una metafísica que ignora su propio carácter y niega la existencia de los objetos universales. En último lugar es tratada la articulación entre la fenomenología y la metafísica desde el concepto de *événement* de la postmetafísica francesa.

En la siguiente conversación entablada con el profesor Richard J. Bernstein, el pragmatismo es el eje central de la discusión. A partir de esta perspectiva se desarrollan diversas aclaraciones, similitudes y complicaciones frente a determinadas ideas naturalistas, éticas y políticas de autores como John Dewey, Richard Rorty y Hannah Arendt. En un inicio se aborda brevemente el papel de la denominada “ansiedad cartesiana” (concepto acuñado por Bernstein) en el panorama de la filosofía actual. Dicha “ansiedad” es caracterizada como un fanatismo, producto de la incertidumbre que busca con ahínco una salida al relativismo. A partir de esta discusión se plantea la pregunta por la relación entre las ciencias naturales y el pragmatismo, resaltando el carácter no reduccionista del pensamiento de Dewey, que permite la postulación de un naturalismo liberal.

Posteriormente se cuestiona la interpretación relativista del concepto de “etnocentrismo” en Rorty, subrayándose la necesidad de transformar la concepción de lo que comúnmente es entendido como “razonar”, para concebirlo como una actividad que no se limita a la estructura tradicional del pensamiento filosófico. Por último, a partir del pensamiento de Hannah Arendt, se explica el proceso de transformación de la moral radical a la banalidad del mal y los peligros de trasgredir los límites de las esferas de lo público y lo privado. De la mano de estos últimos análisis se traen a colación temas como la aceptación del meliorismo, la confrontación del pragmatismo con el cinismo y la justificación de la violencia.

La quinta entrevista es realizada a la profesora Maria Luisa Femenías. En ésta se abordan principalmente dos puntos: 1) la caracterización de ciertos sesgos androcéntricos en Aristóteles, y 2) La autonomía del pensamiento de Simone de Beauvoir frente a la influencia de Sartre. El diálogo comienza con la pregunta acerca de cuáles son los problemas en los que se pueden evidenciar los sesgos androcéntricos en la obra aristotélica. En primer lugar, se destaca, por un lado, el carácter *antinatura* de la mujer racional en Aristóteles y, por otro, la definición aristotélica de ciudadano. El primer sesgo se expresa en la distinción entre *ánthrōpos* y *anēr*, según la cual todos los hombres (*ánthrōpoi*) desean conocer por naturaleza, pero sólo los varones (*ándres*) poseen la racionalidad necesaria para alcanzar el conocimiento, relegando de esta manera a la mujer a una naturaleza inferior. El segundo sesgo se evidencia en los dos significados aristotélicos de “ciudadano”: por un lado, como aquel que cumple las funciones de la ciudadanía y, por otro, como aquel que es hijo de la *polis*. Desde esta perspectiva, la mujer sólo puede ser considerada ciudadana únicamente por homonimia y no bajo la actividad específica que cumple y caracteriza al ciudadano de la *polis*.

En el segundo punto de la entrevista se esclarecen las distinciones entre Sartre y Simone de Beauvoir, destacando el amplio espectro existencialista al que pertenecen estos autores, sin que se haga necesario subordinar el pensamiento de Beauvoir a los postulados sartreanos. Se subraya, de igual forma, la distancia que Beauvoir toma ante las posiciones metafísicas y absolutistas de la libertad. Posteriormente, se explica el valor del método regresivo-progresivo de la autora francesa, que destaca el prisma ensayista y combativo de sus obras. Finalmente se interroga por las dificultades de la crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir, especialmente en lo referente a

la distinción entre el cuerpo como posibilidad de la existencia y la experiencia concebida como una estructura lingüística en la que se inscribe el sujeto.

En la conversación entablada con Adriano Fabris se plantea la problemática y la posible superación de la dicotomía teoría-práctica, a partir de la noción de Teoría. La entrevista aborda temas como el valor de la comunicación, la ética en la ciencia, la distinción entre técnica y tecnología, el carácter ético en el pensamiento heideggeriano, y la libertad. El diálogo inicia con la aclaración del concepto de Teoría, en la que se destaca la necesidad de pensar en la teoría como una forma más de la praxis, es decir, como una praxis del pensamiento. Asimismo, se plantea la idea de la comunicación como “involucramiento”, llevando a cabo, por un lado, una crítica a la concepción “ingenieril” que se adjudica a la actividad comunicativa y resaltando, por otro lado, tanto el valor de la hermenéutica frente a los obstáculos del lenguaje, como el carácter profundamente ético que hay en una comunicación basada en la relación y la participación.

Posteriormente se indaga acerca del desarrollo de una ética al interior del pensamiento científico, sosteniendo que la relación entre ciencia y ética puede ser, en primera instancia, contradictoria y limitante. Sin embargo, el profesor Fabris demarca la existencia de una relación ética inherente a la ciencia, debido a la interacción que esta última sostiene con la tecnología. Posteriormente se desarrolla la diferencia entre técnica y tecnología, que sirve como medio para comprender la inseparabilidad de la teoría y la praxis por la que se apuesta al pensar en una ética de la ciencia. Luego de este análisis se da paso al pensamiento heideggeriano, en el que se pone en tela de juicio el carácter ético que el autor niega desarrollar en *Ser y tiempo*, resaltando a su vez la falta de claridad en la estructura del análisis que lleva a cabo en dicha obra. Finalmente se exponen brevemente algunos interrogantes en torno a la ambigüedad, la libertad y la relación forma-contenido.

En la entrevista realizada a Victoria Camps se analiza el papel de las emociones en la razón práctica, considerando a éstas como un elemento fundamental de la acción ética. Se interroga, en primer lugar, por la posibilidad de educar las emociones desde el racionamiento, dado que en muchas ocasiones éstas pueden ser percibidas como adecuadas o estar fundadas en una reacción visceral. Como parte de este análisis se pregunta, en primera instancia, por la necesidad de gobernar el amor –entendido como sentimiento– por medio de

la razón y, posteriormente, por la importancia que tiene la idea de “incentivo” para que la razón logre pasar a la práctica, tal como sucede en el caso de la religión con la noción de castigo y recompensa.

Más adelante se desarrolla la idea de la libertad como un presupuesto de la condición humana, así como la disputa entre el universalismo y la relatividad ética en el contexto de la problemática de la inmigración. De este último punto se resalta la importancia que tiene la racionalidad en el proceso de construcción de identidad. Para finalizar, se abordan tres problemáticas: la visión individualista y competitiva de la sociedad actual, la eliminación de la filosofía y las humanidades en los colegios, y la naturaleza humana.

Para finalizar se entrevista a la profesora Itala Loffredo. En este diálogo se parte del presupuesto de que la lógica paraconsistente se contrapone a la noción de validez universal. Se destaca, por un lado, el valor que podría tener esta lógica en la comprensión de toda una tradición, que desde Aristóteles ha defendido la “contradicción” como un principio de la filosofía y, por otro lado, la conexión que posee con la lógica simbólica que eventualmente sería desarrollada. Tras estos análisis se desarrolla un breve recorrido histórico en torno a la paraconsistencia, desde la Edad Media hasta el pensamiento de los lógicos modernos. En relación con este recorrido se analiza la tendencia semántica que justifica el rechazo del principio del *ex falso*, así como la conflictiva relación entre la lógica clásica y el origen latinoamericano de la lógica paraconsistente. Más adelante se indaga la vigencia de dicha lógica en la América Latina actual.

Posteriormente se pregunta por los principales malentendidos generados por la lógica paraconsistente. Se discute el carácter de la negatividad en la naturaleza, la idea de la negación del bien –partiendo del presupuesto de San Agustín de que el mal es la simple ausencia del bien–, y el aporte de la paraconsistencia en la comprensión de presunciones irracionales en el ámbito de la ética. Finalmente se pregunta por los elementos extra-lógicos necesarios para formalizar una teoría desde la lógica paraconsistente.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).



Esta revista se terminó de imprimir en el mes de junio de 2025 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S., con un tiraje de 100 ejemplares.

Tunja, Boyacá, Colombia.