

**Pontificia Universidad Javeriana**  
**Facultad de Filosofía**  
**Maestría en Filosofía**

**HACER SOPORTABLE EL MUNDO:**  
**La tarea del *homo compensator* en la filosofía de Odo Marquard**

**Alicia Natali Chamorro Muñoz**  
**Bogotá, enero 25 de 2012**

**HACER SOPORTABLE EL MUNDO:  
La tarea del *homo compensator* en la filosofía de Odo Marquard**

**Alicia Natali Chamorro Muñoz**

**Trabajo de grado para optar al título de Magistra en Filosofía  
bajo la dirección del Dr. Luis Fernando Cardona**

**Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Filosofía  
Maestría en Filosofía  
Bogotá, enero del 2012**

A todos los que en algún momento una respuesta absoluta e impuesta rompió su propia búsqueda de sentido; a aquellos que, como todo humano, viven de los momentos de dicha dentro de la desdicha.

Mis más sinceros agradecimientos a Manuel D. Palacio por su valiosa y, ante todo, heroica colaboración en la estructuración y edificación de mis preguntas filosóficas; así mismo, mi reconocimiento absoluto al Dr. Fernando Cardona por su extremada dedicación durante la dirección de este trabajo, de quien he aprendido tanto filosofía como la enseñanza fundamental de lo que significa ser maestro. Finalmente, un agradecimiento a mi mamá por ser la persona que me ha enseñado a hacer soportable el mundo y, de hecho, ha disfrutarlo completa y apasionadamente.

Bogotá, enero 25 de 2012

Profesor  
**DIEGO ANTONIO PINEDA**  
Decano Académico  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado profesor Pineda

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo de la estudiante Alicia Natali Chamarro Muñoz, titulado **Hacer soportable el mundo: la tarea del homo compensator en la filosofía de Odo Marquard**, para optar al título de Magistra en Filosofía.

En este trabajo Alicia Natali aborda de manera juiciosa y bien desarrollada la propuesta filosófica de Odo Marquard a la luz de la transformación de la teodicea moderna en filosofía de la historia y, posteriormente, en antropología filosófica. Y teniendo en cuenta el sentido crítico de este recorrido propone así que la tarea fundamental de la existencia humana es realmente hacer soportable el mundo. Esto implica apartarse de las pretensiones de sentido desmedidas que hunden al hombre moderno en un profundo desasosiego, al no poder realizar históricamente lo proyectado por la razón. Pero esta situación antes de promover un pesimismo histórico lo que implica es más bien asumir la irreductible contingencia de la propia existencia y la finitud del ser-con-otro. Así, resalta en su trabajo el poder hermenéutico de la comprensión del hombre como *homo compensator*, no sólo en sus implicaciones antropológicas sino ante todo históricas. Estas implicaciones le permiten entrar en un diálogo fecundo con la mirada metaforológica de Hans Blumenberg, con quien Odo Marquard se siente muy cercano. En el presente trabajo este diálogo está muy bien tejido, permitiendo a la autora tomar una posición personal frente a los problemas de comprensión de la existencia humana aquí examinados a cabalidad.

Una vez revisado el manuscrito final considero que cumple con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito que se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, sustentación pública.

Cordialmente

  
Luis Fernando Cardona Suárez

Se reciben tres ejemplares  
25 de enero de 2012





Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

## CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

**PROGRAMA** : MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**TÍTULO DEL TRABAJO:** “HACER SOPORTABLE EL MUNDO: LA

TAREA DEL HOMO COMPESATOR EN LA FILOSOFÍA DE ODO

MARQUARD”.

**ESTUDIANTE:** ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ

**NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores))** 5.0 (Cinco, Cero)

---

  
Firma del Secretario de Facultad



**FECHA:** 05 de marzo de 2012

**Facultad de Filosofía**

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532  
Bogotá, D.C., Colombia

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	8
1. LA TEODICEA COMO RESPUESTA AL MAL EN LA MODERNIDAD.....	15
1.1 La creación es el arte de lo mejor posible .....	15
1.2 Críticas a la teodicea: Voltaire y Kant.....	22
1.3 Lo mejor está por venir: teodicea y filosofía de la historia .....	35
1.4 Las dificultades con la filosofía de la historia .....	48
2. HACIA UNA COMPRESIÓN INDIRECTA DEL MAL: LA NECESIDAD DE DESCARGAS .....	54
2.1 Alivio del absoluto de la comprensión del tiempo humano .....	55
2.2 Alivio del absoluto de la fijación humana.....	66
2.3 Del desconsolado sentido perdido al sentido que consuela.....	77
3. LA DISIMETRIA ENTRE EL MAL Y LA COMPENSACIÓN .....	85
3.1 Compensación como el hacer algo en vez de.....	86
3.2 Lo incompensable a pesar de todo: lo irreparable y la acción humana .....	99
3.3 El en vez de: la razón como reacción-límite y su función de descarga.....	107
BIBLIOGRAFÍA.....	117

## INTRODUCCIÓN

“Como la realidad presente ha de ser el cielo en la tierra, pero no lo es, se piensa que es el infierno en la tierra, como si entre ambos no hubiera nada por cuya existencia valga la pena temblar y luchar: la tierra en la tierra” (Odo Marquard).

Las dificultades que afronta la Época Moderna con la comprensión del mal y su disposición frente a la felicidad es el amplio horizonte en el que se inserta la reflexión de este trabajo, es decir, su campo de estudio se forja dentro de la forma en que la respuesta al problema gnóstico tiene lugar en una época que se considera a sí misma como nueva para dar respuesta a sus preguntas pretenciosas. En este contexto, el presente trabajo de grado se propone seguir el desarrollo filosófico de Odo Marquard como camino específicamente brillante para entender este proceso de comprensión del mal y de la felicidad que aqueja con sus consecuencias al hombre actual.

Así, se postula que la compensación, proveniente de la antropología filosófica, permite enfrentarnos con el problema de un mundo caracterizado por el dolor y el sufrimiento, sin necesidad de terminar ni en justificaciones del dolor acaecido, ni en cargas desmedidas que impliquen un peso exagerado sobre los seres humanos. De tal manera, la apuesta por la compensación constituye un trabajo de comprensión del sentido finito del hombre y de la imposibilidad de la justificación del dolor; ésta apuesta, a su vez, a la necesidad de asumir la disimetría existente en todo tipo de acción compensatoria y que hace, por tanto, de la felicidad una felicidad en la infelicidad.

Ahora bien, las preguntas son más complejas e importantes que las respuestas, ésta es una de las premisas que intenta mantener este texto. Así, la pregunta por el sentido de la vida, que como se verá se corresponde con la de la felicidad, es más importante que cualquiera de las respuestas que se puedan dar; en efecto, todas las respuestas exhiben un nivel de contingencia elevado a comparación de la pregunta. Este grado de contingencia podría preocupar de sobremanera a un hombre que se evidencia como el buscador de certezas y seguridades, de tal manera que cuando se le afirma que ante la pregunta por la felicidad no hay un camino certero, la respuesta corta implica cerrar la posibilidad de la pregunta, pues ¿Vale la pena una pregunta ante la cual se sabe



que en efecto no hay una respuesta que pueda satisfacerla? ¿No es un empeño desmedido quedarse en la discusión de ésta en vez de ocuparse de las preguntas que pueden tener respuestas específicas y de utilidad inmediata?. El presente trabajo pretende mostrar el camino de una filosofía de la finitud que se basa en la necesidad de las preguntas, pero no así en la certeza de las respuestas, apostando por la viabilidad de las respuestas contingentes como forma de hacer soportable el mundo.

De esta manera el trabajo pretende abrir una discusión que va desde la teodicea hasta la antropología filosófica, como espacio para reflexionar en torno a los siguientes interrogantes: ¿Por qué la modernidad debe responder al dilema gnóstico y cuál fue el fracaso de su respuesta? ¿Qué significó para la época actual el proceso desmedido de las respuestas?; ¿qué nos indica de nuestra condición la comprensión del hombre como *Homo compsesator*? Y finalmente, ¿qué significa la posibilidad de felicidad en la infelicidad para el hombre como ser medianero?.

Ahora bien, el autor que enriquece todo este trabajo es un filósofo que por su poco conocimiento en nuestro contexto se hace necesario situar. Así, Odo Marquard, filósofo alemán de la posguerra y discípulo de Ritter, intenta, al igual que muchos de su generación, analizar desde la filosofía lo que condujo al ajetreado y dramático siglo XX; ahora bien, a diferencia de otros autores de estas mismas características, Marquard asume el camino del escepticismo como espacio de combate ante el totalitarismo; este escepticismo debe comprenderse claramente como una división de poderes necesaria y enriquecedora, incluso, como se verá dentro del trabajo, de poderes tales como son las historias, las disciplinas y los nombres; en este sentido surge su comprensión de la escritura como literatura trascendental, "*Transzendentalbelletristik*", caracterizada por la escritura de ensayos que asumen diversos temas (fundamentalmente desde el idealismo alemán, filosofía de la historia y antropología) escritos con un estilo espontáneo y con un humor poco común en el ámbito del canon filosófico, cuyo objetivo no es ridiculizar lo grave sino hacerlo soportable (Marquard, 2000b, 16). Lo anterior conduce a que el trabajo del autor alemán sea fundamentalmente ensayístico.

De esta manera, para cumplir con el plan propuesto en el primer capítulo se analiza la forma en que la modernidad procuró responder al desafío gnóstico, es decir, si para el gnosticismo la respuesta al mal implicaba la eliminación de la mundaneidad, la modernidad en pro de la conservación del mundo necesitó justificar lo erróneo que se encuentra en él; así, en el primer

apartado analizamos el trabajo elaborado por Odo Marquard para comprender cómo la razón teodiceica atraviesa la Edad Moderna en una búsqueda desesperada por la estabilidad cognitiva que permitiera, a su vez, la justificación del mundo y con ello la organización de lo denominado como mal (discontinuidad, caos, sufrimiento, maldad moral y finitud) dentro de una armonía. El trabajo de Marquard tiene como punto de partida la centuria de 1700 que comienza con la teodicea y termina con la filosofía de la historia, considerando que en esta época umbral se tejen las formas filosóficas con las que todavía arrastramos frente a la justificación del sufrimiento y el dolor.

Por lo tanto, se mostrará argumentativa cómo la teodicea, primero como justificación de Dios frente a los males que hay en el mundo, pasa a ser en la filosofía de la historia la justificación de los hombres ante el mal del mundo. ¿Cómo se da este proceso? la explicación de este tránsito parte de la siguiente hipótesis de Marquard: la teodicea trata de justificar a Dios a partir de dos grandes ideas fundamentales, a saber: la armonía preestablecida y el optimismo, estas dos bases serán resquebrajadas por los argumentos de Voltaire frente a la imposibilidad de sostener ese optimismo ante la evidencia del sufrimiento humano y por Kant con la imposibilidad de justificar racionalmente todo tipo de teodicea; en este orden de ideas, la teodicea se agrieta pero la pregunta de la que emerge aún continua su proceso, implicando que la justificación de Dios lleva al fin de cuentas a su alejamiento en el segundo nivel de la respuesta que corresponde a la filosofía de la historia, la cual se erige como una teodicea a partir de un ateísmo *ad maiorem gloriam Deo*. Esta tesis se desarrolla en el presente trabajo desde el paso a la teodicea auténtica de Kant hasta Hegel, donde este último expresa la idea de la nueva teodicea como filosofía de la historia; en este proceso se desea mostrar cómo los aspectos de la teodicea leibniziana se van transformando o sustituyendo con el cambio de óptica, pues ahora el hombre se erige como creador del mundo histórico y, por tanto, como manipulador absoluto del mismo, lo que tiene como corolario un deseo de intentar de nuevo conciliar caos y orden en el devenir de la historia, para justificar que se está en el mejor de los caminos posibles este mundo que progresa de modo continuo. Igualmente, si antes se hablaba de una teodicea por optimismo ésta será una teodicea por autonomía, que tendrá como consecuencia la justificación del mal no desde *el todo está bien* sino desde el *todo estará bien*, lo cual implica, por supuesto, una transformación de la relación con el tiempo y la condición humana para la acción.

Ahora bien, esta teodicea por autonomía de la filosofía de la historia cae nuevas en dificultades, siguiendo a Marquard, cuando en pro de la autonomía preconiza la heteronomía. Pues, ante la imposibilidad de la utopía de su única historia termina convirtiéndose en una filosofía de la coartada, que debe buscar en cada momento un chivo expiatorio al cual culpar de las desgracias del mundo. Así, pasamos de la teodicea a la filosofía de la historia y, finalmente, a la antropodicea; siendo un proceso donde la explicación del mal pasa del nivel trascendente al inmanente, el cual se caracteriza por: la hipertribunalización del mundo (concepto construido por Marquard para tratar de comprender filosóficamente el proceso mediante el cual la razón se erige como tribunal ante el que todo en el mundo debe ser justificado, necesitando certificado de autenticidad y necesidad de existencia), teologización de la infelicidad, como negación o mediatización del dolor humano y, en últimas, la negación misma del hombre como ser finito. Aquí surge la gran pregunta que encierra el apartado: ¿puede ser realmente el hombre capaz de soportar el peso de esa total autonomía que preconizó con la filosofía de la historia? Es decir, ¿puede erigirse absoluto sin al mismo tiempo hacer *una entrega de las llaves*<sup>1</sup>?

Esta pregunta nos lleva a nuestro segundo capítulo que se plantea como un capítulo terapéutico, es decir, un apartado que procura curar de los excesos a ese hombre moderno que resulta no ser capaz de llevar consigo las insostenibles cargas de autonomía, que se ha puesto en sus espaldas y que, por ende, resbala entre la nueva utopía y el apocalipsis. El punto central de este capítulo son entonces las descargas. Las descargas son procesos antropológicos mediante los cuales el hombre se desprende de preocupaciones de su realidad para hacer la vida más vivible, más soportable. Sin descargas es imposible la existencia. Así las cosas, se propone que la alternativa teórica de Marquard por comprender al hombre como *Homo compensator* implica la relación entre la “capacidad de conservar”, comprendida como poder mantener las inercias y cultivar una vocación hacia el cuidado en vez de hacia la transformación, y “la capacidad de emigrar”, comprendida a su vez como la posibilidad de la maleabilidad propia del humano que debe aprender a convivir con lo contingente; en este sentido, conservar y emigrar se convierten en dos polos que se complementan para comprender el sentido medianero del hombre como ser finito.

---

<sup>1</sup> Que como bien anota el traductor de *Dificultades con la filosofía de la historia*: “Odo Marquard juega con el sentido de la palabra compuesta *Schlüsselgewalt*, que está formada por *Schlüssel* (clave, llave) y *Gewalt* (violencia, poder). Sin duda en este contexto Marquard asocia el concepto de violencia (*Gewalt*) que –conforme a su interpretación– defiende la filosofía de la historia con la noción teológica (*Schlüsselgewalt*) que en los evangelios de San Mateo hace referencia al poder que San Pedro ha recibido de Dios mismo, es decir, el poder de abrir o cerrar el acceso al Reino de los Cielos” (Marquard, 2007, 163).

Así, el primer punto de descarga, siguiendo en este caso a Koselleck, es la descarga del absoluto del tiempo humano, que responde a la desproporción generada entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia. Para ello, se evidencia que la historia por más que sea elaborada por los hombres no permite su absoluto control ni disponibilidad y, por ende, aceptar lo indisponible de nuestra acción es el primer paso para descargarnos del absoluto. Esta indisponibilidad se rastrea a partir del concepto de “inercia”, generado por Marquard y entendido en su dimensión antropológica e histórica, para sostener desde aquí la importancia de la polimiticidad (desde Blumenberg) y la historia pluriversal. Ahora bien, Marquard comprende que cuando la filosofía de la historia no tiene el rendimiento vital necesario para dar seguridad a los humanos temerosos, la antropología filosófica es la que comienza a tener protagonismo, como un paso de la absoluta maleabilidad de lo humano y de la extrema diferencia con lo otro a la reflexión de la naturaleza humana y sus constantes, que lo relaciona con el mundo del cual quería evidenciarse distinto.

De lo anterior se desprende, para el presente trabajo que la segunda descarga esté relacionada con la antropología filosófica y sea a su vez bilateral. Por una parte, es necesario retomar los postulados propios de lo no variante del hombre, de su condición de creatura que trata de sobrevivir; pero, por otra parte, es necesario descargar la misma concepción de antropología filosófica de sus propias comprensiones que han intentado vanamente convertirla en la ciencia de la totalidad del hombre, pues resbala peligrosamente a un totalitarismo de la respuesta; en este caso, junto con la reflexión de Blumenberg y el análisis histórico del concepto de antropología filosófica elaborado por Marquard, se propone a la antropología filosófica como un campo de saber interdisciplinar que se concentra en el *análisis del mundo de la vida del hombre como ser deficitario* y, por ende, debe ser: sobria, no pretender dar la única y gran verdadera respuesta, ilustrada para mantener la apertura a los diferentes saberes y de este lado de la utopía. Cabe resaltar que para Marquard, la opción de la ilustración de la modernidad debe ser conservada y desarrollada como escepticismo, es decir, ser ilustrado es la posibilidad de entender que no es posible una respuesta absoluta a los interrogantes fundamentales del ser humano. Esto es que toda respuesta es una respuesta y no la respuesta.

Por último, se encuentra el descargo del sentido, que para Marquard se convierte en un punto fundamental. En este apartado el trabajo consiste en tratar de comprender qué significa “el sentido es el sinsentido que nos queda” (Marquard, 2000a), pues la última gran carga que pesa sobre el hombre es la exagerada búsqueda de un sentido fuerte, denominado como felicidad, que

justifique el mundo y su existencia. Sin embargo, a partir de la reflexión sobre la muerte y la finitud, apoyándonos especialmente en las reflexiones del filósofo francés V. Jankélévitch, se comprende cómo el sentido está más cercano al consuelo. Para ello se debe entender qué significa decir “adiós a los principios” y asumir el sentido como paliativo o curativo, a partir de la división de poderes, llegando a asumir que incluso la imposibilidad de encontrar sentido es el mejor sentido que se tiene.

A partir de este proceso de descarga es posible entonces proponer la compensación como el camino para entender el problema del mal y el sufrimiento, en tanto la compensación es una tarea antropológica de constantes descargas. Justamente, el tercer capítulo, apoyándose en las conclusiones del apartado anterior, desmonta la forma teodiceica de comprender el problema del mal y el sufrimiento a partir del trabajo del concepto de la disimetría (en contra de la armonía de la postura de la teodicea); lo anterior implica, a su vez, la opción por la aceptación de *la dicha en la desdicha*, como desmonte al deseo de pureza que implica la hipertribunalización del mundo, y, finalmente, comprender también la pluralidad como forma de sustentar el sentido como consuelo. Así, se comienza analizando qué significa compensar como *hacer algo en vez de* y cuál es su sentido dentro de diferentes concepciones del concepto de compensación; para ello, se hace necesario relacionar lo que se comprende en antropología filosófica como ser deficitario (descentrado) y el papel del juicio reflexionante en Kant; a partir de lo anterior, se propone que la felicidad es felicidad en la infelicidad, es decir, la felicidad posible para un hombre que compensa es siempre una felicidad vicaria; aun así, suficiente para continuar con la existencia.

En este orden de ideas, el trabajo con la disimetría se propone un análisis de las posibilidades de mantenerse atentos filosóficamente a lo incompensable que habita en todo tipo de compensación, para este análisis se hace necesario retomar a autores como Ricoeur, Arendt y Jankélévitch, que han conceptualizado el tema de lo irreparable e irreversible. Este trabajo sobre los conceptos ayuda a comprender la condición humana inmersa en la irreversibilidad temporal y la irreparabilidad de la fragilidad de su acción. A partir de lo incompensable se puede entender ahora que compensar es una función humana para resistir al mundo incluso a pesar de sí mismo, un resistir logrado gracias a la capacidad de *hacer algo en vez de*, de vivir de prestamos de sentido que permiten emigrar a partir de conservar, y que está inserta en la pluralidad esto es posible porque el hombre que somos es ante todo *Homo compensator*. De tal manera, volvemos a comprender ese punto dejado abierto sobre la necesidad de conservar y emigrar. Finalmente, en

este capítulo se encuentra una digresión sobre dos capacidades básicas de la compensación: la razón límite y la capacidad de narrar. Si la teodicea había desarrollado antes una forma de razón específica en pro de garantizar la seguridad, que llevó en últimas consecuencias a un segundo gnosticismo y a la antimodernidad, la razón compensatoria implica entonces comprender que razón es cuando, pese a todo, se piensa; es decir, renunciando a la seguridad se da un salto a la confianza para hacer pese a todo soportable el mundo.

## 1. LA TEODICEA COMO RESPUESTA AL MAL EN LA MODERNIDAD

En este capítulo se explicita el desarrollo teórico del concepto de teodicea por parte del filósofo alemán Odo Marquard, lo anterior con el propósito de evidenciar cómo el autor la asume metódicamente para demostrar la forma específica en que la Edad Moderna intentó resolver, de una manera racional, la irracionalidad que evidenciaba el problema del mal en tanto: sufrimiento, dolor, finitud y culpa; pero, siguiendo la tesis de Marquard, aunque la teodicea se desarrolla para racionalizar el mal ante lo imposible de su tarea resbala hacia la irracionalidad de solapar el daño que causa el mal en la criatura humana, a partir de paliativos que soslayan la radicalidad del mismo hasta al punto de funcionalizarlo, justificarlo e incluso en el nivel extremo, al que llegará en la filosofía de la historia, considerarlo necesario para el desarrollo de la humanidad. Pues son a estas dificultades que específicamente intentará responder la teoría del *Homo compensator*.

Lo anterior necesita ser desarrollado a partir de los siguientes puntos: en un primer apartado, se explicitan las circunstancias que dan origen al tema de la teodicea y sus puntos fundamentales a nivel teórico desde Leibniz; posteriormente, se sigue en un orden lógico con las críticas a la teodicea desde dos derroteros fundamentales, a saber: la crítica de Voltaire a partir de lo injustificable del dolor y, por su parte, la kantiana desde los límites de lo que nos es posible saber; en el tercer apartado, se desarrolla el punto fundamental para comprender el postulado de Marquard respecto a que la filosofía de la historia del idealismo es una teodicea desde otros medios, que justificó el dolor a partir de la idea de la construcción de un mejor futuro y la radical autonomía; finalmente, se evidenciarán las dificultades con la filosofía de la historia, específicamente el problema que encierra una teodicea por autonomía y las consecuencias de la antimodernidad.

### 1.1 La creación es el arte de lo mejor posible

Marquard, siguiendo a Koselleck, considera que el siglo XVIII es una época umbral “Sattelzeit” (2000, 48) pues es en esta centuria que se da la concurrencia de acontecimientos tan significativos que transforman el pensamiento filosófico de la denominada Edad Moderna; uno de los primeros acontecimientos, es el que se ha convertido en el tema central de Marquard: la

teodicea. Que tiene su origen en 1710 con Leibniz y recibirá su crítica más fuerte en 1791 con Kant.

La teodicea, como posteriormente la definirá Kant, “se entiende (como) la defensa de la sabiduría suprema del creador del mundo frente a la acusación que la razón plantea contra ella debido a lo que en el mundo no es conveniente” (Marquard, 2007, 66). Cuando Leibniz acuña este término está tratando de dar una respuesta filosófica a los requerimientos que su época se ha planteado en torno a la justificación del dolor y a la pregunta con respecto a ¿De dónde y por qué el mal? Lo anterior, al nivel del desarrollo de la secularización propia de la época y, en este sentido, se puede decir que la teodicea responde al llamado de justificar a Dios desde la "actitud y aptitud proclives al cálculo y evaluación entre medios disponibles y fines deseados"(Weber, 1979,172) y, por ende, tiende a asumir el dolor a partir de una justificación racional del mismo que lo termina instrumentalizando. De esta manera, implica dos procesos fundamentales: primero, un alejamiento -entiéndase disminución- del mal en la sociedad que involucra a su vez la idea de la erradicación del mal por parte de la técnica y la razón; segundo, la necesidad, que se deriva de lo anterior, de comprender el mundo como un sistema racional organizado y determinado *matemáticamente*, de allí el consabido concepto del Dios geómetra.

En este orden de ideas, el análisis elaborado por Enrique Ocaña (1997) es clarificador al considerar que esta concepción propia de la modernidad necesita justificar el mundo desde la: continuidad, certeza, seguridad, conciencia, unidad y universalidad. En tanto continuidad implica que pueda ser un sistema explicable de manera causal y evidente en la relación entre sus partes (inercia). Como certeza, significa el predominio del método sobre la intuición de la verdad, lo que brinda la seguridad de las representaciones acerca de lo real, ejemplo de ello es Galileo al considerar que: “[el libro de la naturaleza] está escrito en lengua matemática y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas; sin las cuales es imposible entender una palabra” (Galileo, 1991 citado en Granada, 2000, 365). Empero, no es simplemente la determinación geométrica y objetiva de la realidad, sino su representación subjetiva en la mente del sujeto, la que brinda la universalidad y necesidad de dicha justificación del mundo. Esta visión indica la manera en que la modernidad sostiene el postulado de la identidad entre el saber y el poder. De esta manera, la representación busca siempre una disponibilidad del mundo; es decir, que se representa el mundo para tener un control efectivo sobre los fenómenos representados. Donde a partir de “tales rasgos (se) forma una constelación axiológica que (...) en la metafísica pretende



integrar lo anómalo, lo excepcional, lo fragmentario en una vida metódica, protegida contra la discontinuidad y la naturaleza caótica del dolor” (Ocaña, 1997, 49).

Así mismo, la teodicea es una contra argumentación a la respuesta dada por los gnósticos, junto con el pensamiento maniqueo, al problema del mal; pues, partiendo del planteamiento de Marción, la relativización del mal se logra a partir de la relativización del mundo. De esta manera, la solución dualista, que le daba una existencia real al mal a partir de la polaridad materia - alma, implicaba como única salida posible el desprestigio del mundo, ya que no se podía evitar el mal sin al mismo tiempo eliminar la materialidad. En este mismo orden de ideas, se encuentra la argumentación de Ricoeur respecto a que:

El pensamiento no habría pasado de la sabiduría a la teodicea si la gnosis no hubiera elevado la especulación al rango de una gigantomaquia en que las fuerzas del bien se alistan para un combate sin tregua contra los ejércitos del mal, con el fin de liberar en su totalidad las parcelas de luz que permanecen cautivas en las tinieblas de la materia (Ricoeur, 2007, 35).

De igual manera, se enfrenta al *Dios absconditus*, en que termina el nominalismo, pues ante un Dios determinado por la completa voluntad es imposible lograr seguridad.

Por otra parte, la teodicea es un tema específico de la Edad Moderna, también porque es en ella en que el alejamiento del mal a partir de la idea del progreso, que comienza a hacer historia, produce un extrañamiento psicológico ante el mal aún presente; es decir, sin que se dieran las *posibilidades*<sup>2</sup> técnicas y racionales de erradicar el mal es imposible pensar en la teodicea, ya que, el hombre se encuentra sujeto ya sea del dolor, ya sea de la compasión; como de manera plástica apunta Marquard es en la modernidad en donde: “cuanto más negativo se borra, tanto más enojoso se vuelve lo negativo que resta” (2000, 31); igualmente, se dará entonces un cambio en la comprensión de la compasión como apunta Cardona: “En el despuntar de la modernidad la soledad del hombre no reclama ya más un consuelo prolongado, sino que solicita una plena justificación racional del sufrimiento, es decir, un ejercicio de teodicea” (2010, 22); por ende, sin tener a Dios como apelación de la salvación comienza el proceso *judicial* como responsable de la creación.

Tal proceso judicial implica por supuesto la exoneración de Dios, es decir, el descargo de la responsabilidad sobre la maldad del mundo y la prueba por ende de su bondad, gracias a una

---

<sup>2</sup> Mantenemos posibilidades en cursiva en tanto corresponde más al imaginario de la época que a condiciones reales de erradicación del mal.

racionalización de mal, tanto físico, como moral y metafísico; usando aquí la tripartita forma de entender teóricamente el mal -no experiencialmente ya que por supuesto en la experiencia se pueden dar juntos- la división analítica considera como mal metafísico lo consecuente de la finitud radical de la creatura, frente al mal moral se representa el nivel de la irracionalidad ética y el problema del pecado; finalmente, el mal físico asume el dolor y la enfermedad que aqueja la debilidad humana, en donde: “estos tres tipos de males son el trasfondo de nuestra capacidad para establecer un orden regular y significativo”(Ocaña, 1997, 27). En este orden de ideas, la teodicea intenta conciliar de manera racional la idea del Dios omnipotente con el Dios bondadoso<sup>3</sup>.

Ahora bien, en Leibniz la racionalización del mal, junto con su correspondiente relativización, parte de una aceptación del mundo como el “mejor de los posibles”, en esto se halla el punto de separación entre la Edad Moderna y de la teodicea tradicional frente al gnosticismo, pues justificar el mal no involucra perder el mundo o caer en el fatalismo; de esta manera, la teoría de los compositibles implica comprender que el mal está en armonía con la única posibilidad del bien, en un orden basado en lo racional y no en la voluntad divina:

La protesta de la ilustración contra el dios de la voluntad y su *potentia absoluta* debe probar junto con la racionalidad de Dios también la racionalidad de la bondad divina; la teodicea, en sentido estricto consiste en esto; dicho toscamente: ya no interesa más el “Dios benevolente”, sino el “Dios justo” (Marquard, 2007, 188).

Por supuesto, respondiendo enfáticamente a ese *Dios absconditus* del cual no se puede prever nada; con motivo de lo anterior el camino de Leibniz señalado como que “Dios sea justificado de una manera semejante a aquella de que nos servimos en los tribunales para defender a un acusado” (Leibniz, 1954, 39), conlleva a que el problema del mal dentro de la teodicea se asuma desde los dos principios racionales de no contradicción y razón suficiente, como caminos válidos de justificación, en búsqueda de un sistema unificado que absuelva a Dios sin tener que elegir entre su bondad u omnipotencia, como afirma Estrada: “el mal es disponible, captable, definible y fundamentable. Se presupone que todo tiene un porqué, también el mal (...) tiene que tener un significado que no puede ser contradictorio con la creación divina y no puede ser caótico” (1997, 187). Lo anterior terminará (como se verá más adelante en el segundo apartado) en la

---

<sup>3</sup> Como el mismo Ricoeur aclara en su estudio sobre el mal: “la teodicea es el gran esfuerzo de hacer coincidir las respuestas sobre, cómo afirmar de manera conjunta y sin contradicción las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso, Dios es absolutamente bueno; sin embargo, el mal existe. La teodicea aparece entonces como un combate a favor de la coherencia y como una respuesta a la objeción según la cual sólo dos de estas proposiciones son compatibles nunca las tres juntas” (2007, 22).

hipertribunalización de la Edad Moderna. Ahora, es necesario desarrollar este planteamiento general en cada una de sus partes.

Para explicar el sentido en que Leibniz desarrolla su teodicea, Marquard hace uso de dos conceptos acuñados en filosofía política por Max Weber para tratar de entender, fundamentalmente, la relación entre la violencia y el poder en el manejo de la política, estos son: “convicción” y “responsabilidad”; grosso modo, el primer concepto engloba un tipo de líder que actúa con respecto a los principios morales universales, mientras que el de responsabilidad comprende las acciones dentro de un marco contextual donde la bondad y la maldad de la decisión debe ser sopesada; en este orden, Leibniz no consideraría un *creador de la convicción* basado en buenas intenciones, sino un *creador de la responsabilidad* que debe sopesar para su creación las diferentes posibilidades y, a partir de ello, hacer lo mejor posible<sup>4</sup>:

Dios consiente en el mundo aquellos males que (en tanto que *condiciones sine qua non*) incrementan la bondad global de su creación, ciertamente no hasta hacer de ella el mundo bueno, pero sí «el mejor posible»: la creación es el arte de lo mejor posible (Marquard, 2000a, 37).

Ahora bien, el mejor de los mundos posibles se sustenta a partir de la forma racional en que Leibniz entiende la creación, pues si Dios une en sí voluntad y entendimiento, el mecanismo de la creación debe obedecer a reglas específicas; así, el entendimiento divino, del cual proceden las verdades eternas y todas las posibles existencias, decide cuáles son las esencias que se adecúan entre sí de mejor manera acorde al plan divino:

la soberanía divina distribuye todos los posibles que había considerado aparte en otros tantos sistemas universales que compara entre sí, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de todos estos sistemas posibles que la sabiduría forja para satisfacer plenamente a la bondad (Leibniz, 1954, 281).

A razón de lo anterior, Dios no es la fuente del mal sino que, antes bien, ha creado a partir de las reglas que imponen las verdades eternas y la composibilidad de las diferentes esencias entre sí, haciendo con ello la mejor creación posible a partir de la armonía entre sus partes. Tales posibles, que cumplen el requerimiento de la composibilidad, en tanto creaturas no poseen la perfección

---

<sup>4</sup> Esto se comprende igualmente en la relación entre la voluntad antecedente y consecuente de Dios; donde la voluntad antecedente tiende al bien en sí y la consecuente, por su parte, mide las posibilidades de ese bien y a partir de ello forma el plan más perfecto.

del creador<sup>5</sup> y, por tanto, si bien entre ellas se genera una armonía, el sistema no es absolutamente coherente sino que se limita a ser el mejor entre todas las infinitas posibilidades<sup>6</sup> que se le presentan al creador, que como ser omnipotente puede justificar los diferentes males al ser conocedor de pasado, presente y futuro.

Así las cosas, ya se puede entender que en Leibniz se da la integración del mal en el mundo dentro del mismo plan de la creación, al contrario de Agustín para quien surge por el pecado, en Leibniz se da a partir de la integración del mal dentro de un sistema racional; de esta manera, se afirma que la teodicea ya no analiza el mal desde una perspectiva moral sino instrumental, siguiendo a Blumenberg: “hasta a Dios, que ha de ser justificado por su obra, le estaría permitido cooperar él mismo en la producción de males físicos, en la medida en que estos sean inevitables para el logro de la mejor finalidad de la totalidad”(2008, 60); así, podemos encontrar una afirmación como la siguiente en Leibniz:

La limitación original de las criaturas hace que, aun el mejor plan del universo, no esté exento de ciertos males, pero que contribuyen a un más grande bien. Estos son algunos desordenes de las partes pero que ponen maravillosamente de relieve la belleza del todo, así como ciertas disonancias, convenientemente empleadas, hacen más bella la armonía (1954, 424).

Marquard considera que este proceso es una teologización de la infelicidad en cuanto implica que el *malum* se le entiende como condición de posibilidad de un *optimum* (Marquard, 2002, 16). La consecuencia de lo anterior es que, la explicación del porqué del mal se verá a partir de su funcionalización y enmascaramiento dentro de un plan racional, donde al final de cuentas el mal deja de herir la naturaleza de la creatura al ser agazapado por un bien superior en relación a la totalidad, así: “El argumento fundamental de la teodicea tradicional consiste en probar que esos derechos (aquellos que se adjudica el hombre) no son violados en serio, esto implica

---

<sup>5</sup> Cabe anotar que Leibniz está entendiendo por perfección: “la magnitud de la realidad positiva, tomada precisamente, dejando aparte los límites o lindes en las cosas que los tienen. Y allí donde no hay límites, es decir en Dios, la perfección es absolutamente infinita” (Leibniz, 1984, 33).

<sup>6</sup> En este punto resulta profundamente clara la reflexión de Cardona (2010) con respecto a que de esta manera Leibniz se opone también a las tesis panteístas, pues sólo existiría una compatibilidad perfecta entre esencias perfectas y éstas serían Dios: “Si las esencias fueran absolutamente perfectas, ya existirían de por sí, y no habría necesidad entonces de creación alguna. En la medida en que las esencias son limitadas, son en mayor o menor grado imperfectas; por tanto, el sistema que conforman con otras es un sistema compatible, pero con un alto grado de incoherencia” (35). De esta manera en la metafísica leibniziana el mal se deduce desde la naturaleza de las mismas creaturas y no tiene relación con la voluntad divina.

“optimismo””(Marquard, 2007, 68). De este modo, entra el paradigma metafísico del optimismo que sólo se romperá hasta la discusión de Kant cincuenta años después.

Tal optimismo implica que Dios ha elegido el mejor de los mundos posibles y, por ende, la existencia del mal es condición necesaria para un bien mayor; pues, es de esta forma en que actúa la voluntad consecuente del creador. Así, Leibniz ha configurado la idea de que un mal es de alguna manera un cierto bien: “cuando a veces pensamos que alguna obra de Dios es imperfecta, es que no la conocemos bien, y debemos estar seguros que el sabio que la concibió juzgó que nada mejor podía ser deseado” (Leibniz, 1954, 478). A partir de ello, los tres tipos de males, antes mencionados, se encontrarán justificados desde el principio de razón suficiente. Los males físico y metafísico son necesarios para la creación armónica, pues la finitud es la fuente del mal pero es necesaria dentro de la creación:

El fundamento del mal es necesario; pero su nacimiento no por eso deja de ser contingente; es decir, que es necesario que el mal sea posible, pero es contingente que sea real, pero el mal no pasa a ser realidad de una manera contingente a consecuencia de la armonía de las cosas, porque es conveniente que forme una parte de esa armonía (Leibniz, 1954, 483).

De esta manera, la fuente del mal se reduce a la contingencia de la misma creatura, su propia imperfección original, quedando el mal neutralizado dentro de la armonía; siendo así, el mal físico se justifica a partir del nivel ejemplarizante que puede tener y de su necesidad para valorar los bienes dados por Dios.

Frente al mal moral, Leibniz no considera que implique la misma necesidad que el físico o metafísico; aquí tendrá que asumir el peso de un mundo que se proyecta injusto al premiar a los que actúan mal y, en donde, además no todos están en las mismas condiciones para responder ante la tentación del pecado. La justificación de Leibniz parte de la consideración del hombre que, como ser más perfecto pero limitado, ha sido dotado de razón pero que como creatura tiene una razón imperfecta y tiende a desviarse del plan divino a partir de las sensaciones y placeres. Es así, que Dios permite el pecado porque es un mal menor frente al bien mayor del libre albedrío, que en tanto está determinado metafísicamente por la finitud no puede ser perfecto; así mismo, estaría contra su naturaleza divina evitar el mal moral en cada momento, ya que afectaría la idea de la creación armónica considerar que el maravilloso arquitecto debe estar interviniendo para corregir errores.

Ahora bien, esta despotencialización del mal y su visión como un bien dentro de la armonía, llega incluso a descentralizar al hombre de la cuestión del sufrimiento, a partir de considerar que si bien Dios piensa en la felicidad de la criatura humana puede que no sea en lo único que piense y que, por ende, se pueda dar una compensación entre el exceso de bien en las criaturas no inteligentes y el dolor y agobio de las criaturas racionales (Leibniz, 1954, 417); a su vez, más adelante, pueda hacer el filósofo otro cálculo de suma y resta de felicidad que dentro del sistema optimista siempre dará positivo. Es este proceso de suma y resta el punto fundamental trabajado por Marquard como la crítica a la teodicea, en cuanto ésta a partir de un cálculo siempre da un resultado a favor; así, frente a la premisa con respecto a que en el mundo hay más hombres sufrientes que felices, Leibniz contesta que:

...puede suceder que la gloria y la perfección de los bienaventurados sea incomparablemente más grande que la miseria e imperfección de los condenados, y que aquí la excelencia del bien total en el más pequeño número sobrepuje el mal total en el mayor número (Leibniz, 1954, 417).

Entonces, la razón teodiceica termina respondiendo a cualquier queja del mundo práctico a partir de una justificación del mal, por razones que no se alcanzan a comprender pero que, por compensación, están en el entendimiento divino.

## 1.2 Críticas a la teodicea: Voltaire y Kant

Empero, esta justificación del mal perderá sus cimientos ante la experiencia de la infelicidad que no es mitigada, por más que el optimismo intente negar la ponzoña del dolor de la criatura; y, es entonces, con el terremoto de Lisboa de 1755 donde la experiencia hará callar a la filosofía. De esta reflexión es icónico el trabajo de Voltaire en sus dos textos dedicados a la crítica del optimismo: *El poema sobre el desastre de Lisboa* de 1756 y, posteriormente, *Cándido o el optimismo* de 1759; para Marquard, en estos dos textos se encuentra el paso clave dado con respecto a la pregunta sobre la justificación del mal en la modernidad, de la crítica del optimismo inserto en la teodicea de corte leibniciano, mediante la evidencia radical del dolor que se muestra injustificable; por ende, tal justificación, tendrá que asumir otra senda: la comprensión del dolor y del mal por la filosofía de la historia. No está de más anotar que para Marquard se convierte en punto clave, el que sea el mismo Voltaire quien utilice por primera vez la expresión “filosofía de la historia” en 1765. Ahora bien, se puede afirmar desde esta perspectiva que la idea de Leibniz

se verá confrontada con la pregunta ¿si no podía hacer el mundo perfecto, por qué no se resistió a la creación?, pregunta que tendrá cada vez mayor relevancia en tanto la figura del demonio sea neutralizada. Así, en el siglo XVIII ante la presencia de otros tipos de maldad, fundamentalmente el terremoto de Lisboa, la pregunta cada vez es menos evitable, pues como afirma Adorno el terremoto curó de la teodicea leibniziana a la modernidad (Marquard, 2000a, 34).

Ahora bien, el segundo gran rompimiento del sistema optimista, basado en la armonía preestablecida y la articulación de la razón con la fe, se da a partir de la crítica kantiana a todo intento de teodicea, la introducción de las magnitudes negativas en filosofía y, además de ello, su laborioso trabajo con las antinomias; reflexiones desde las cuales se romperá la creencia en una confianza epistemológica que resguardara el mundo en una seguridad ontológica:

...cuando la teodicea ya no tiene el optimismo como apoyo, sino la triste experiencia del mundo de Cándido, entonces la teodicea tradicional se transforma en filosofía de la historia. Esa misma transformación se repite radicalmente en el idealismo alemán: cuando el mundo es demasiado antinómico como para que Dios pueda ser llamado su creador, el hombre deviene actor y guía del mundo, es decir, sujeto de la historia y del progreso en las relaciones humanas del derecho (Marquard, 2007, 69).

Es preciso concentrarse en qué significa esa *experiencia del mundo de Cándido*, a partir de la cual Voltaire -con su trabajo filosófico-literario- logra desbarajustar el mecanismo metafísico del “todo está bien”, sostenido por el principio de razón suficiente en el que desemboca la teodicea leibniziana; para ello, se debe analizar la relación entre el terremoto de Lisboa y la consternación del poeta; además, el problema de la justificación del mal a partir de la armonía y el absurdo del argumento de razón suficiente, Como considera Blumenberg:

Y es difícil librarse de la impresión de que aquello hubiera tenido que salir bien de no haberse cruzado por el medio el terremoto de Lisboa, las burlas de Voltaire y la constatación, por parte de Kant, de que aquella investidura de la que era objeto la razón podría, ciertamente, fundamentar la autonomía de la razón teórica, pero no de la razón práctica (2008, 63).

Es así que, en el día de todos los santos de 1759, hacia el medio día cuando todos se encontraban en la plaza o en la iglesia, un fuerte sismo (más sus posteriores y fuertes réplicas) sacudió a Lisboa, ciudad afamada por su gran cantidad de conventos e iglesias, abriendo inmensas grietas y derrumbando todas las estructuras; posterior al sacudón de la tierra dos catástrofes más acabaron con aquello poco que ya quedaba; por una parte, a contados minutos del movimiento telúrico, el mar se comenzó a alejar de la playa para devolverse en una enorme ola que se tragó gran parte de

la bahía de la ciudad y los sobrevivientes que habían corrido para salvaguardarse de la caída de los escombros; luego, las llamas, avivadas por las velas de las iglesias, devoraron las estructuras que aún quedaban en pie (Kendrick, 1956, 46), tal fuego que se extendió durante una semana arrasó con aquello que había dejado el terremoto<sup>7</sup>, contando a partir de allí más o menos 30.000 víctimas mortales e inmensas pérdidas materiales.

Si bien, dentro de la época se datan otros terremotos de grandes magnitudes, el de Lisboa marca un hito acerca de la reflexión que suscita sobre las causas de este tipo de catástrofes, al punto de considerarse fundamental en el cambio de la mentalidad de la época (Kendrick, 1956, 46). Entre tales reflexiones una de largo aliento es la relación existente entre la desdicha y dolor causado a personas inocentes y la defensa del optimismo: ¿es posible mantener que el caos y dolor generado por la gran catástrofe es armónico y posibilidad de otro bien mayor dentro de la totalidad?<sup>8</sup> Así, entra a jugarse, ante la experiencia de la desdicha, el tema de la justificación moral del mal y su relación con Dios. En este punto, ingresa Voltaire con una queja dramática ante los pensadores, específicamente Leibniz, del *todo está bien*; pues, “Dios, el Dios cristiano en particular, se antoja indefendible a la vista de la catástrofe” (Escalante, 2000, 146).

Voltaire, que para el tiempo de la catástrofe se encontraba retirado en su mansión “Las Delicias”, se siente profundamente interesado en lo sucedido en la ciudad de Lisboa, siendo testimonio de

---

<sup>7</sup>Como apunta Kendrick: “The contemporary accounts say it started almost at once in various parts of the ruins, for example in the Carmo and in the Trindade convents, and also in the palace of the Marquês de Louriçal in the Largo da Anunciada on the east side of the Avenida; but it quickly became a general conflagration, spreading from the top of Rossio towards the river, and also over the western and southern slopes of the castle hill, and, on the other side of the *Cidade Baixa*, right over the Carmo ridge down to the Rua do Alecrim and beyond this up to the top of the hill on which stands the Chagas church. Taking a line along the shore of about a mile from the church of São Paulo near the Cais do Sodré station to the east end of the Rua Cais de Santarem, the fire burnt up the whole of central Lisbon north of it, on the west up to, though not including S. Roque, in the centre up to the top of Rossio, and on the east right up to the southern wards of the castle”(1956, 31-32).

<sup>8</sup> Un recuento claro de los lineamientos básicos de esta discusión se encuentra en el texto “La Ilustración ante el terremoto de Lisboa...” donde se afirma: “ciertamente la magnitud de la catástrofe y la sucesión de desgracias no podía más que confrontarse con la doctrina de los filósofos que mantenían la tesis de este mundo como el mejor de los mundos posibles donde los males podían ser ocasión de bienes mayores. Dicha postura parecía extremadamente ingenua y cruel. Otros muchos pensaron que era preferible pensar en los azares del destino, que en un Dios providente que asistía impasible a esa sucesión de desgracias que las denominaciones filosóficas de mal físico y mal moral parecían atenuar. Sin embargo, conviene recordar que no fueron pocos los predicadores que en aquella época mantuvieron que se trataba de un castigo de Dios infringía ante las costumbres mundanas de los habitantes de la ciudad de Lisboa, amenazada con convertirse en un nuevo París. En definitiva, por distintos caminos se reflexionaba sobre la justicia o injusticia del desastre” (Villar, 2005, 236).



ello la producción epistolar del autor en donde retoma el tema insistentemente<sup>9</sup>. El Poema sobre el desastre de Lisboa, el cual termina siendo publicado a pesar del miedo del mismo autor ante la desolación de sus propios versos,<sup>10</sup> es el escrito que asume la revolución de Voltaire ante el lema del *todo está bien* y la justificación del dolor a partir de la idea de armonía preestablecida, que bien expresa el siguiente fragmento de la teodicea:

Pero ¿quién no ve que esos desórdenes han servido para traer las cosas al punto que se encuentran al presente, que a esto debemos nuestras riquezas y comodidades, y que por su medio se ha hecho este globo propio para ser cultivado por nuestros cuidados? Estos desórdenes han conducido al orden (Leibniz, 1954, 187).

Esta relación entre el dolor de algunos y el bien de la totalidad, es contrastada significativamente con la queja volteriana que implicará como primera medida cortar la relación entre el dolor y la culpa moral y, a partir de ello, la instauración de la víctima como aquella que sufre sin tener una culpa como la causa real de tal sufrimiento:

¿diréis: «Es el efecto de las leyes eternas  
Que necesitan la elección de un Dios libre y bueno»?,  
¿Direís, al contemplar este cúmulo de víctimas:  
«Dios se ha vengado, su muerte es el precio de sus crímenes»?  
¿Qué crimen, qué falta cometieron esos niños,  
Aplastados, sangrientos, Sobre el seno materno?  
Lisboa, que ya no es, ¿tuvo acaso más vicios  
que Londres, o París, sumidos en las delicias?  
Lisboa está destruida, y se baila en París (Voltaire, 1995, 158).

Es así que, el dolor no se explica a partir de la tradicional relación con el pecado y la ira divina. La primera piedra de Voltaire es que el dolor es injustificable a partir de la relación de éste con una causa moral, el pecado, que llega al absurdo de considerar que aunque no es evidente (tal contradicción a la ley moral por parte del sujeto) está presente por la consecuencia del dolor; por ende, la víctima además del sufrir se le adjudica en últimas la causa de tal sufrimiento y, de un

---

<sup>9</sup> Ejemplo de ello es la carta enviada por el mismo Voltaire a su amigo el Doctor Trochin: “cien mil hormigas, nuestro prójimo, aplastadas de golpe en nuestro hormiguero... ¡qué triste juego de azar es la vida humana” (Voltaire, citado en: Villar, Alicia (ed) 1995).

<sup>10</sup> Pero, asumido como necesidad de pronunciarse frente a una sociedad europea que ante la consternación inicial decide olvidar lo sucedido, como afirma Peñalta Catalán: “La noticia del terremoto había causado un tremendo impacto en toda Europa. Los hombres, asustados, se preguntaban cuál era su verdadero papel en el esquema universal creado por Dios; cual era la naturaleza real de la Providencia bajo cuya protección creían vivir; cual era, en definitiva, su relación con Dios. Sin embargo, ante la incapacidad para asumir la crudeza de las respuestas, los europeos vuelven rápidamente a los placeres frívolos –la danza, el teatro, la lotería–, tratando de olvidar el terremoto lo antes posible” (2009, 197).

pecado mayor en tanto más grande sea el padecimiento. En esta cita es fundamental la pequeña oración que entre comillas aclara sobre Lisboa: *que ya no es*, pues en ella se encuentra el sentido fuerte de la tragedia, no habría un pecado que justificara, o neutralizara, el dolor que causa la eliminación de toda la ciudad. Siendo por ende legítimo y desprendido del mismo sentido de humanidad la protesta ante el desgarrar del dolor (cuando la tierra entreabre sus abismos / mi llanto es inocente y legítimos mis gritos). Así, queda en entredicho también la justificación de Dios ante el mal por razón de que todo castigo es parte de la justicia divina.

A partir de lo anterior, se erige la otra piedra en contra de toda teodicea: no es posible la justificación del mal individual a partir de su neutralización en lo general, la armonía consoladora del todo está bien no es más que, “tomado en un sentido absoluto y sin esperanzas en el futuro, no es más que un insulto al sufrimiento de nuestras vidas”(Voltaire, introducción al poema; citado por Stewart, 2009), o como anteriormente anotábamos, teniendo en cuenta el trabajo de Marquard, la suma siempre positiva que generan los optimistas, en su cálculo entre bienes y males, se evidencia como hipocresía y simulación, que en realidad no dice nada al sufrimiento, ni le da consuelo al que padece, pues quiénes:

¡En el horror de los tormentos serian consolados  
 Si alguien les dijese: «caed, morir, tranquilos;  
 vuestros hogares se destruyeron para la felicidad del mundo;  
 otras manos construirán vuestros palacios en ruinas,  
 otros pueblos naceran en vuestros muros destruidos,  
 el norte se enriquecerá con vuestras pérdidas fatales;  
 todos vuestros males son un bien en las leyes generales;  
 dios os observa con la misma mirada que a los viles gusanos  
 de los que seréis pasto en el fondo de vuestras tumbas»  
 ¡Que horrible lenguaje para unos desdichados!  
 Crueles no añadaís ultraje a mis dolores (Voltaire, 1995, 160).

El mecanismo metafísico del optimismo se convierte en el sofisma de un infortunado que trata de buscar un imposible consuelo. Voltaire responde a la relación entre infelicidad y felicidad de Leibniz, que se armoniza en el todo, a partir del absurdo del bien de los gusanos que comerán la carne de los que murieron bajo los escombros. Así, se asume con radicalidad la idea de “existe mal en la tierra” y no puede ser neutralizado bajo la esperanza actual de una armonía general<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Como afirma Leibniz: “M. Bayle no hubiera hecho esta objeción si se hubiese informado de mi sistema de la armonía general, el cual hace ver que el reinado de las causas eficientes y el de las causas finales son paralelos entre sí; que Dios tiene la cualidad del mejor monarca a la par que del más grande arquitecto; que la materia está dispuesta

De la misma manera que Leibniz hablaría de la escala de perfección de los seres, Voltaire evidencia la escala de sufrimiento de los mismos, donde el hombre sufre más a causa de ser consciente:

Así gimen todos los miembros del mundo;  
 Todos nacidos para los tormentos, perecen uno por el otro;  
 Y en ese caos fatal queréis componer  
 De las desdichas de cada ser ¡una dicha general!  
 ¡Qué felicidad! Oh mortal, débil y miserable. (Voltaire, 1995, 162).

Entonces, la réplica a Dios vuelve a surgir ante el sufrimiento de sus criaturas, que se evidencia como *escándalo* (pues tampoco se puede asumir como fuentes del mal aquellas teorías o creencias que culturalmente se habían fraguado y de las cuales se hace referencia en el poema para posteriormente desecharlas). Llegando al punto de declarar que ante la desdicha nada se sabe y si acaso se quisiera encontrar un orden de la totalidad sería imposible, pues la naturaleza es muda ante nuestras preguntas, ante ello sólo queda el temblor y la súplica humana a un Dios consolador que responda ante las desgracias.

Posteriormente, en el cuento del *Cándido* o el optimista, se encuentran de nuevo estos argumentos en contra del optimismo y la justificación del mal propio de la teodicea; tanto así, que puede considerarse que “el *Poème sur le désastre de Lisbonne* es prácticamente un prólogo al *Cándido*. Ambas obras pertenecen a la misma etapa creativa de Voltaire, y se relacionan ideológica y cronológicamente” (Peñalta, 2009, 201). Así, en el *Cándido* se recogen los hechos de una época que contrarresta en exceso, a partir de la experiencia, con la armonía preestablecida de Leibniz (desde las continuas guerras, el terremoto de Lisboa, los crueles tratos de aquellos que se considerarían buenos como sacerdotes y frailes, el problema de la esclavitud, las inconsistencias de América y, en fin, toda la fragilidad de la felicidad humana); ello se muestra desde la narración de las aventuras de un joven inocente, *Cándido*, que irá destruyendo a partir del viaje las anteriores enseñanzas filosóficas que su maestro Pangloss, versión irónica de Leibniz, había interiorizado en él con respecto a la armonía del mundo y el *todo está bien*:

La búsqueda se convirtiera en el desmythification gradual de todo, y muy especialmente de los consuelos engañosos. Para ser un optimista es fundamentalmente un intento de negar los

---

de tal manera, que las leyes del movimiento sirven para el mejor gobierno de los espíritus, y que habrá de reconocerse por consiguiente que él ha obtenido el mayor bien que es posible, con tal que se tomen en cuenta a la vez los bienes metafísicos, físicos y morales”(Leibniz, 1954, 188).

sórdidos detalles de la vida humana. Como Voltaire escribió a un amigo en 1756, ‘El optimismo es desalentador. Es una filosofía cruel bajo el nombre de consuelo’ (Stewart, 2009, 132)<sup>12</sup>.

En este orden de ideas, en la historia será cada vez más lejana una felicidad del todo y la posibilidad de justificar el dolor a partir de ella, al punto de que la apelación del maestro con respecto a que todo está bien llega a parecer una explicación insensible y arrogante (Stewart, 2009, 126) ya sea ante el cuerpo lacerado y violentado o la ciudad de Lisboa destruida<sup>13</sup>.

De esta manera, cuando al final del viaje por América y frente a un infortunado esclavo, que muestra en su propio cuerpo el dolor que da dulce a la fina sociedad europea, se le presentará la oportunidad a Cándido de explicar qué es el optimismo, a lo cual contestará: “es el empeñarse rabiosamente en sostener que todo está bien cuando todo está mal”(Voltaire, 2002, pág. 120). Tan contundente afirmación sólo se podrá lograr luego de que el mundo mismo le ha enseñado que la teoría de su célebre maestro no es más que un consuelo imposible de sostener. Y, el argumento de razón suficiente se revela como un leitmotiv de la burla irónica ante una metafísica absurda, así: se utiliza como burla de tipo sexual en el primer capítulo cuando Cunegunda, la doncella de la cual se enamora Cándido, ve al Dr. Pangloss con la criada (Voltaire, 2002, pág. 60); en el siguiente capítulo como burla mordaz ante las muertes de la guerra (“la bayoneta fue la razón suficiente de la muerte de otros cuantos de miles” (Voltaire, 2002, pág. 65)); nuevamente, aparece como pregunta ingenua ante el terremoto de Lisboa en el capítulo quinto.

Efectivamente, en el final de Cándido no se encuentra el lector con el tipo de obra en donde después del viaje el héroe reencuentra lo perdido; no, antes bien, cada uno de los personajes tuvo un pasado mejor al cual no pueden retornar (Peñalta, 2009). Todo el viaje no se dio por una razón suficiente que los llevaría a un mejor estado. La conclusión es entonces: cuidar el jardín, pues después de los continuos viajes, la paz finita se encuentra al final en la dedicación a menesteres y no en la divagación filosófica que trate de explicar lo que escapa a la razón humana. Un final sin duda desgarrador para la metafísica de corte optimista, pero que lleva en sí inserto la idea fundamental que se trabajará en el segundo capítulo de este texto, dedicado a las descargas de

---

<sup>12</sup> Cita original: "The Quest devolves into the gradual desmythification of everything, and most especially of deceitful consolations. To be an Optimist is fundamentally an attempt to deny the sordid details of human life. As Voltaire wrote to a friend in 1756, ‘Optimism is dismaying. It is a cruel philosophy under a consoling name’”.

<sup>13</sup> Caso específico la consolación de Pangloss ante el terremoto de Lisboa: “porque, dijo, esto es lo mejor; pues si hay un volcán en Lisboa, no podía estar en otro lugar; pues es imposible que las cosas no estén donde están; pues todo está bien” (Voltaire, Cándido, Micromegas y Zadig, 2002, pág. 73).

absoluto, fundamentalmente en la comprensión del hombre como *homo compensator* que implica su función de *hacer algo en vez de*, es decir, el que debe cuidar su jardín ante no poder explicar el mal del mundo. Igualmente, se hace presente la necesidad de otra forma de ver el dolor ante la imposibilidad de su justificación: el trabajo o la ocupación en el mundo, la tolerancia, pues cada uno tiene cabida en el jardín excepto el que es en sí mismo intolerante, y la solidaridad, que implicaría no causar daño al otro (Stewart, 2009)<sup>14</sup>.

Es tiempo de asumir la otra crítica a la teodicea: la esgrimida ahora por Kant. La cual se convierte en un punto de ambiguo abordaje para Marquard, pues por una parte imposibilita toda teodicea de corte leibniciano; pero, a la vez, da paso a otro tipo de teodicea por el camino de la autonomía. Ahora bien, es primordial ver las críticas, que desde la defensa de la ilustración, derrumbaron el intento teodiceico de inicio del siglo XVIII. Es el texto dedicado concretamente al tema: *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, de 1791, un año después de *La crítica del juicio*. Recordemos entonces nuestra afirmación inicial sobre el siglo como época umbral, pues es este artículo el que cerrará el capítulo iniciado en 1710 por Leibniz:

...el optimismo metafísico y epistemológico se quiebra; y eso precisamente en los años cincuenta, sesenta y los primeros setenta del siglo XVIII: aquellos años en los que la filosofía de la historia nació y recibió su nombre (Marquard, 2007, 78).

Así mismo, se considera que este texto corto de Kant es una respuesta crítica también a su época y a las dificultades que encerraban teorías que a partir de la teodicea, tomándola como punto de anclaje, asumían perspectivas fanáticas y dogmáticas, las cuales en nada podrían parecerse al espíritu ilustrado que proponía el autor (Villacañas, 1999, 9-11); por ende, se enfrentará a ellas a partir del andamiaje conceptual logrado anteriormente en su trabajo crítico, de lo cual se desprende que gran parte del proceso argumentativo del texto se dé por supuesto, en tanto está cimentado dentro de la *Crítica de la razón práctica*.

La primera observación que se debe hacer del texto es con respecto al tono, pues resulta del todo particular la forma en que el discurso del derecho comienza a ser punto fundamental en la

---

<sup>14</sup> Cita original: “Though today theodicy as such does not appear to us as a really central theme of Enlightenment thought, it does relate to the crucial principle of critical reasoning, which is very central indeed. And Candide embodies, if only indirectly, two of Voltaire’s most cherished moral themes. One is, very simply: do not inflict suffering on others. Now that would appear to be an age-old Christian adage, but because it has been perverted by fanaticism, it must be coupled to the second, which is that of toleration. Though Pangloss may be a fool and Martin a crank, there is room for them in the garden. But not for the baron, who is himself intolerant. Candide teaches, but does not preach, that no one owns the truth” (Stewart, 2009, pág. 137).

argumentación filosófica; en este texto, se enfrenta el lector de nuevo a un recorrido judicial donde la razón se instaure como un juez que debe sopesar los argumentos a favor y en contra con el fin de absolver o no, mediante el proceso rigurosísimo, la posibilidad de la teodicea; que otrora se formaba como el tribunal de la misma razón para absolver de la culpa de los males del mundo a la sabiduría divina. Así, en el texto las referencias a tribunal, argumento, prueba, veredicto y el filósofo como abogado están frecuentemente presente, al punto que el lector puede percibir cómo el documento simula un tribunal, el tribunal de la razón. Por ende, Marquard habla de una hipertribunalización del mundo, donde todo debe pasar por el juicio de la razón.

De esta manera, el litigio se centra en la acusación, que desde la perspectiva ilustrada de Kant, se plantea a la teodicea, en tanto ésta es incapaz de cumplir lo que ella misma ha prometido; a saber: el reconocimiento evidente de la sabiduría moral de Dios, como creador y legislador frente a las dudas que desde la misma experiencia del mundo, se siembran sobre la armonía y justicia. Es claro que el argumento fundamental de la crítica se acerca al de Voltaire, en cuanto a la evidente inarmónica relación entre las tesis teóricas de la teodicea y la experiencia de los sujetos en el mundo, relacionada con el dolor, el pecado y la injusticia. Pero, en Kant, como se decía anteriormente, la estrategia metodológica es el criticismo y, por ende, el desarrollo se llevará a cabo a partir de la constatación del límite de la razón humana que no le permite tal salto gnoseológico que desea, a riesgo más bien, que ante el deseo que su fe le indica de defender la sabiduría de Dios, termine en la impiedad y en flagrante contradicción. En este orden de ideas, tal estrategia se asienta también en la comprensión de los límites del hombre. Como afirma Villacañas el problema de la teodicea radica que:

En lugar de dirigir el afán de saber. Que constituye el imperativo ilustrado, hacia sí mismo, tal y como ha reclamado la filosofía crítica, el hombre de la teodicea resulta empeñado en sobrepasar los límites de la finitud humana (1999/2000, 49).

Por ende, es del todo sugestivo, que después de la definición de teodicea el autor a partir de un conector adversativo, “aunque” en la traducción, asuma que la teodicea: “en el fondo no sea sino la causa de nuestra arrogante razón, desconocedora en esto de sus límites” (1999, 219). Es entonces, el texto una crítica a la posibilidad de la razón de encontrar la relación entre el acontecer del mundo y el plan teleológico divino. Así pues, el proceder de Kant se determina a partir de la crítica, fundamentalmente llevando al absurdo, a cada una de las formas en que se trata de lograr tal justificación. El primer paso, es evidenciar de qué se tiende a acusar a Dios, qué

es aquello que en el mundo afecta íntimamente su característica de ser moral y a su creación como ordenada y justa:

Para esta justificación se requiere que el presunto abogado defensor de Dios demuestre *o* que aquello que juzgamos como contraproducente en el mundo, no lo es; *o* que de serlo, no debe ser juzgado como un hecho, sino como una consecuencia inevitable de la naturaleza de las cosas; *o*, finalmente, que debe ser considerado, al menos, no como un hecho del supremo autor de todas las cosas, sino meramente de los seres del mundo a los que pueda imputárseles algo, es decir, de los hombres (si es preciso, también de los seres espirituales superiores, buenos o malos) (1999, 219).

De tal manera, se asume según Marquard la neutralización del mal (o no existe o no supera el bien) o su instrumentalización (el mal realmente es un bien por otro medio); pues, las opciones que se le plantean a la teodicea para explicar el porqué del mal implican: por una parte negar la existencia sin más del mal, hipótesis descartada por su extremismo, o asumir que es propio de la naturaleza de las cosas, entonces la causa del mal se fundamenta en la misma constitución del mundo como finito; o por otra parte, se debe creer que es únicamente consecuencia de los actos del hombre o de seres espirituales en tanto seres caídos o pecadores.

A partir de lo anterior, la justificación del mal debe lograr, desde Kant, una justificación de los tres tipos de males que se evidencian en el mundo: lo moralmente contraproducente, y que por tanto no puede ser aceptado ni como medio ni como fin; el dolor que se presenta contraproducente de manera condicional, en tanto puede ser medio; y el problema de la injusticia en tanto la evidente desproporción entre el crimen y el castigo (1999, 221-222). Estos tres tipos de desarmonías del mundo cuestionan, de manera dramática, los tres atributos de Dios en su ser moral, a saber: su bondad como gobernador, su santidad como legislador y su justicia como juez ante la impunidad<sup>15</sup>. Por ende, el siguiente paso después de la descripción de los males es la relación de cada una de las formas argumentales desde las cuales la teodicea presume descargar a Dios del pesado peso del mal.

Frente a la santidad divina, que se cuestiona a partir de lo moralmente malo, la justificación consiste en considerar: por una parte que no existe el mal moral en sí, sino que el hombre no conoce las causas de Dios. Volvemos a la neutralización del mal pues desde la visión del omnipotente todo estaría correcto, todo estaría bien y, por ende, tanto permitiría e incluso

---

<sup>15</sup>Sobre estas cualidades el filósofo ya las había trabajado en la crítica de la razón práctica, en el V apartado.

propiciaría lo que nosotros juzgamos como malo; pero, Kant desecha este tipo de justificación rápidamente a partir de considerar que este camino sería imposible de asumir para “cualquiera que tenga el menor sentimiento de moralidad” (1999, 223), pues es del todo contradictorio a nuestra razón práctica el que el ser supremo sea el que propicie el mal y por ende todo este permitido, pues la justicia divina queda velada y el dolor, de una u otra manera, justificado; como apunte se puede decir que es este el problema al que se enfrentarán propuestas racionalistas extremas como el ocasionalismo.

Otro camino, para entender la causa del mal moral sería la aceptación de su realidad, pero no por culpa del creador sino consecuencia de los límites de la creatura; sin embargo, tal justificación implicaría que el mismo mal dejaría de ser moralmente malo, pues no se le podría echar la culpa a una criatura de por sí imperfecta (por ende el mal moral no sería culpa ni de Dios ni el hombre). Ahora bien, una variante de la anterior, es aceptar el mal moral en el mundo, imputando la culpa del mal al hombre, asumiendo que Dios no aprueba el mal sino que se limita a permitirlo con sabios motivos; pero, lo anterior termina en la anterior contradicción, pues si ni siquiera a Dios le es permitido impedir el mal sin causar perjuicio a otros bienes superiores, no se podría culpar tampoco al hombre (1999, 224); entonces, se vuelve a la instrumentalización que conduce a que al fin de cuentas ni es Dios ni es el hombre.

Ahora bien, frente a la reclamación que se levanta contra la bondad divina a causa de los dolores que sus criaturas sufren en sus cuerpos maltrechos y frágiles, la justificación consiste en: argumentar que sea falso el supuesto de la preponderancia del mal sobre el gozo durante la vida; en tanto, cualquiera preferiría estar vivo que muerto. Más, en este punto Kant asume una posición completamente contraria a los neutralizadores del sufrimiento a partir de un interrogante que deja abierto: quizás si se le preguntará a un hombre si volviera a jugar el juego de la vida su respuesta sería negativa<sup>16</sup>. Ahora bien, otra forma de comprender y asumir el sufrimiento es desde la idea que el hombre, en tanto criatura animal, le corresponde de suyo una tendencia natural de preponderancia de los sentimientos dolorosos sobre los agradables, pero Kant, con maestría, deja sin suelo esta justificación naturalista del mal a partir de una apelación a la pregunta de la muchacha conquistada a Gengis Kan, a saber: ¿si no quieres protegernos entonces por qué nos

---

<sup>16</sup> Este punto resulta de interés en tanto Kant si bien no justificaría al suicida, de todas maneras no cierra la discusión de la existencia de condiciones de vida que en algunos casos la hacen insufrible. De tal manera, no ahoga el llanto del doliente con el *por lo menos se está vivo*.



has conquistado? (1999, 225). No es posible la absolución de Dios por estos medios sin que surja la pregunta con respecto a que si no se podía evitar el mal porque mejor no se contuvo de la creación.

Por otra parte, se puede considerar que el mundo, como valle de lágrimas, es el espacio de la prueba y, por su parte, el sufrimiento la forma específica de salvación; entonces, los dolores se instrumentalizan como una forma de encontrar la felicidad futura. Sin embargo, la teodicea no puede resolver este punto en tanto no es posible comprender porque realizó tal cosa la sabiduría suprema. A partir de lo anterior el deseo de la teodicea de:

defender que Dios es santo y bueno porque es *justo*; esto es: es moralmente bueno y técnicamente sabio en tanto dispone medios buenos –uno de los cuales es el dolor- porque es justo en tanto que ordena males físicos proporcionados a males morales” (Villacañas, 1999, 44)<sup>17</sup>.

Queda resquebrajada, por móviles cercanos a los de Voltaire, justamente en el caso del sufrimiento o dolor físico a partir de una fuerte apelación a la experiencia.

Finalmente, contra la reclamación de justicia, en tanto se presenta Dios como juez de un mundo que en la experiencia se evidencia injusto, se justifica por teodicea a partir de: que puede que exista siempre el castigo, aunque no sea evidente, a partir de la apelación a la conciencia; entonces, quien comete una injusticia ya se ha castigado a causa del peso moral que tendrá que soportar. Pero, con bastante sabiduría respecto a la condición humana, Kant manifiesta que “donde falta la escrupulosidad falta también el tormento” (1999, 227).

Por otra parte, el defensor de teodiceas, podría afirmar que la injusticia es parte de la naturaleza, y que incluso puede ayudar al mejoramiento moral, a partir del desarrollo de la capacidad de la paciencia y la esperanza en los hombres de buen corazón; pero lo anterior se evidencia falso en la experiencia, pues no es la injusticia la causa de una virtud mayor, antes bien la injusticia parece

---

<sup>17</sup> Esta misma incapacidad para aliviar la falta de sentido ante el sufrimiento por parte de la teodicea la constata Ricoeur: “el fracaso de la teodicea, en el propio interior de la ontoteología, es consecuencia de que un entendimiento finito, incapaz de acceder a los datos de ese cálculo grandioso, no podrá menos que agrupar en la balanza del bien y el mal los signos dispersos del exceso de perfecciones. Se necesita entonces, un vigoroso optimismo humano para afirmar que el balance es, en total, positivo. Y como del principio de lo mejor nunca tendremos más que unas ínfimas muestras, debemos conformarnos con su corolario estético, en virtud del cual el contraste entre lo negativo y lo positivo contribuye a la armonía del conjunto. Lo que fracasa es, precisamente, esa pretensión de establecer un balance positivo de la ponderación de bienes y males sobre una base casi estética, y ello, desde el momento en que confrontamos con males y dolores cuyo exceso no parece que pueda compensarlo ninguna perfección conocida” (2007, 43).

un estímulo negativo ante la virtud. La última justificación a la que se apela para salvar la justicia de Dios, es asumir una diferencia tajante entre el mundo humano y el mundo propuesto por Dios, de tal manera la injusticia es parte y consecuencia de los hombres dentro del contexto terrenal, pero no cabrá dentro de un mundo con fines suprasensibles en donde reinará la razón divina y entonces habrá justicia. Lo absurdo de esta última tabla de salvación de la razón teodiceica es su propio resquebrajamiento, pues si la razón fuera capaz de comprender los fines del mundo contingente y del mundo suprasensible, por decirlo de alguna manera, la razón no podría ser distinta en ambos mundos. Por tanto, era de esperarse la justicia divina tanto en este mundo como en el otro (1999, 228-229).

Así las cosas, no cabe otro camino que considerar que el mecanismo de la teodicea es una astucia de la razón que trata de explicar un orden moral de Dios a partir de la experiencia, pero que siempre cae en el error al sobrepasar los límites de la propia razón. Pues, el mundo se nos presenta como un libro cerrado para entender los fines de Dios desde la especulación; por tanto, para nuestra razón lo anterior está velado y el camino es la aceptación de “una sabiduría negativa; a saber: la evidencia de la necesaria limitación de nuestras pretensiones respecto a aquello que es demasiado elevado para nosotros” (1999, 229). Cabe anotar que ya anteriormente Kant había intentado introducir lo negativo dentro del discurso filosófico desde las magnitudes negativas (tesis funcional en matemáticas), desde donde se postula que lo negativo no se puede entender como simple ausencia, sino que responde a una oposición real y no sólo lógica (como el proceso de fuerza de atracción y repulsión):

Una magnitud es negativa en relación con la otra en la medida en que no puede ser captada junto con ella más que median la oposición, es decir, en cuanto a la una quita a la otra (1992, 122-123).

Al pasar tal cualidad de negativo a los terrenos de la moral y la metafísica implica asumir que el mal no es solo privación o carencia, sino que tiene “razones positivas” que suprimen el bien. En este orden de ideas, esta sabiduría negativa no se debe entender como simple ausencia de conocimiento, sino como un auténtico esfuerzo para asumir la limitación de nuestro entendimiento.

Para Kant sólo así, desde esta negatividad, que implica el alejamiento de la justificación racional de la bondad de Dios, puede el hombre actuar de manera libre basado en la ley moral, considerando *como si* esa ley se ajustará al plan de Dios. Con la justificación de esta inseguridad,

propia de nuestro entendimiento, se elimina la posibilidad de la justificación del mal desde cualquier dogmatismo, que se considere jurista para acusar al sufriente. De tal manera, “Nuestro orden moral exonera a Dios de toda pregunta y toda respuesta. No cabe duda de que esta conclusión destruye la legitimidad de la teodicea como discurso” (Villacañas, 1999/2000, 49); por ende, toda teodicea puede caer en la falacia argumentativa y, aún peor, en la negación del dolor de la víctima inocente y la falta de sinceridad, aunque quiera justificarse mediante la devoción.

### **1.3 Lo mejor está por venir: teodicea y filosofía de la historia**

Entonces ¿Qué queda? ¿Cuál es la opción del hombre ante la necesidad que su propia condición le impone de entender el por qué del mal? Para Kant, a partir de la plena asimilación del reino de la autonomía, la opción es el acogimiento de la ley moral como salvaguarda ante el mal, la formación de un carácter sincero y conforme a la ley moral. De tal manera:

El giro idealista que conduce desde la teología filosófica de la creación hasta la posición de la autonomía no es ningún alejamiento de Dios, sino (como teodicea) sólo el alejamiento de esa forma velada de blasfemia que se oculta en la afirmación de que Dios ha creado un mundo tan malvado (Marquard, 2007, 67).

Cabe anotar que el mundo malvado es, para Marquard, enriquecido por la perspectiva de Kant a partir de la aceptación de las antinomias como límites e ilusiones de la razón en 1769: “lo que Descartes creyó todavía necesario fingir mediante la hipótesis de un *genius malignus*, ahora se muestra abiertamente como un rasgo fundamental de la realidad: el mundo está repleto de ilusiones, es decir, de contradicciones inevitables; es por tanto malo” (Marquard, 2007, 66). Así pues, las antinomias se ponen en un punto central dentro de la discusión de la modernidad frente al mal, comprobando la existencia dentro del mundo de la maldad a partir de un entendimiento que se evidencia errático cuando se le pide seguridad, pero esta constatación no implica una visión decadente del mundo sino antes bien la apertura al pensamiento del progreso como lo atestigua el desarrollo de la tercera antinomia.

Tal teodicea se da a partir de la radicalización de la autonomía, basada en lo moral para Kant, que justificará la búsqueda del cumplimiento de los fines morales, es decir, una teodicea que confluye con la filosofía de la historia; de tal manera, la tesis del idealismo tendrá que poner al hombre como único creador del mundo humano y exigirle la liberación y cumplimiento de sus derechos (Marquard, 2007, 69). Pero, antes de entrar al tema específico de la filosofía de la historia, es

necesario detenerse aún en esta teodicea auténtica<sup>18</sup> basada en la ley moral, es necesario retomar la interesante apelación a Job.

Kant considera que es Job quien puede expresar este tipo de teodicea auténtica, en tanto en él se retrata el sufrimiento del justo y la pregunta de por qué el mal se hace más acuciante de justificación; Job a “quien un penoso destino impuesto como prueba le arrebatara, de repente, todos estos bienes, salvo el último (una buena conciencia)” (1999, 232) siente la necesidad, de hecho no sólo él sino aquellos que ven su fatuo destino, de una justificación del por qué a él tantos dolores; tanto así, que su mujer lo increpa a maldecir a Dios y morir y, por su parte, cada uno de sus amigos trata de buscar la razón del sufrimiento, razón que termina siempre en la búsqueda de un mal metafísico o moral (pecado) desde el cual se desprendan tales desgracias; así, uno de ellos considera que Job debe haber pecado, aunque no lo recuerde y, que por ende, no se debe quejar sino estar alegre ya que Dios está perdonando parte de su culpa (J,11, 6) a través del sufrimiento.

Pero, Job no puede responsabilizarse de una falta de la que su corazón no le acusa (J, 27, 6), tampoco opta por la opción desesperada de su mujer, no maldice a Dios. No está dispuesto entonces a reconocer que merece tantos castigos, es decir, que es culpable como sus amigos desean exponer a partir de considerar que es *a priori* la justificación del sufrimiento, como única forma de excusar la justicia y bondad divina. Job, por su parte, arguye que la exoneración de Dios por el mal en el mundo a partir de la falsedad es una mayor blasfemia; en cambio, se inclina a asumir las dudas incluso en temas de Dios, manteniendo a partir de ello que la veracidad es muestra de la honradez del hombre<sup>19</sup>; así, Kant actualiza el documento bíblico para defender el primado de la moral sobre los postulados que de manera heterónoma quiere defender algunos preceptores de la fe:

---

<sup>18</sup> Se aclara que Kant divide la tipología de teodicea en dos de acuerdo a su forma de proceder: o en teodicea doctrinal cuando a partir de la naturaleza se desea descifrar el fin último de la divinidad y auténtica, que emerge de la misma estructura de nuestra razón práctica, en un proceso de libertad, a partir de su propia estructura teleológica: “toda teodicea debe ser propiamente *exposición* de la naturaleza, en tanto que Dios, mediante la naturaleza, da noticia del propósito de su voluntad. Toda exposición de la voluntad de un legislador es o *doctrinal* (se extrae razonablemente de lo que la voluntad legislatora ha expresado en unión con sus propósitos) o *auténtica* (la hace el propio legislador o la misma razón práctica a sí misma como soberana que da un sentido a las letras de la creación de Dios)” (1999, 230-231).

<sup>19</sup> Como afirma Kant: “ante tales asuntos, no importa tanto el razonamiento como la sinceridad en el reconocimiento de la incapacidad de nuestra razón y la honradez en no falsear sus pensamientos al declararlos” (1999, 235).

Sólo la sinceridad del corazón, no el mérito de la evidencia, la honradez para confesar abiertamente sus dudas y la resistencia a fingir una convicción cuando no se siente, especialmente ante Dios (con el que de todos modos es absurdo usar de estas astucias) (1999, 130).

De tal manera, la veracidad se sitúa como el punto fundamente de una teodicea auténtica<sup>20</sup>: “Job habla como piensa y su aliento es, probablemente, como el de cualquier hombre en su lugar” (1999, 233), no se comporta ni como un héroe ni como un estoico, sino que se comprende como el seguimiento a la ley moral que cada uno puede reconocer gracias a la Razón pura práctica<sup>21</sup>, si la causa de Job es entendida por Kant como la primacía del orden moral sobre los preceptos religiosos, resuena entonces el llamado a la ilustración. De esta manera, como afirma Callejo, el texto de Kant no es sólo la imputación a la teodicea de corte optimista, sino un análisis de la naturaleza humana que ante su propensión a la falta debe mejorarse a partir del carácter.

Lo cual implica, así mismo, la conciencia de lo que nos falta, es decir, la postura de Kant es asumir la disonancia que surge de la falta de justicia en el mundo<sup>22</sup>; por ende, la teodicea auténtica tiene como fin “proyectar una impugnación de principio y la necesidad de un ajuste del tiempo y la justicia” (Callejo, 2008, 141). De lo anterior se desprenden dos consecuencias: por una parte, se asume la radicalidad de la ley moral como salvaguarda ante el mal, por ende el hombre se adjudica la responsabilidad total del mal, al punto de que se tenga: “el derecho racional a confiar en que ese esfuerzo es constructor del mundo, la esperanza de que quien guarda sagradamente la Ley moral (...) introduce en la historia del hombre elementos de una obra de la libertad” (Callejo, 2008, 145); por otra parte, se guarda la esperanza, desde la sabiduría negativa, de una seguridad en la confianza en Dios, ahora como postulado.

---

<sup>20</sup> Es absolutamente dicente la exclamación sobre la búsqueda de un encuentro con ese Dios que eliminara toda duda sobre su comportamiento: “¡Ojalá supiera cómo encontrarlo, cómo llegar a su morada! Entablaría un proceso ante él, mi boca rebosaría de argumentos. Sabría las palabras de su réplica, comprendería lo que me dijera. ¿Precisaría [Dios] gran fuerza para disputar conmigo? No, tan sólo tendría que prestarme atención. Reconocería en su adversario a un hombre recto, y yo ganaría definitivamente mi causa” (23, 3-7).

<sup>21</sup> Entendida como ese “fiscal acusador”, “tribunal interno del hombre” o “juez autorizado”, desde lo cual resulta evidente lo que anteriormente se afirmaba sobre la tribunalización del mundo a partir de la asimilación de conceptos propios del derecho.

<sup>22</sup> Tal falta de justicia, implica asumir el mal con todo su potencialidad en la realidad, de esta manera en un texto como Religión en los límites de la razón Kant asume con radicalidad la tendencia humana hacia la maldad, a causa de la fragilidad, impureza o perversidad (1999, 38-39); con ello, propone una visión antropológica compleja donde el hombre construye la sociedad a partir del control de su propia propensión a la envidia, la violencia y el egoísmo propio de su naturaleza; que ya en el nivel moral encierra tal complejidad en el concepto de insociable sociabilidad.

En este orden de ideas, Karl Ameriks, de la Universidad de Notre Dame, titula su trabajo sobre Kant y la teodicea: *On Kant and the End of Theodicy*; con el juego semántico entre “fin” como crítica a todo tipo de teodicea, pero a la vez como “finalidad” (última teodicea) en tanto una culminación de la teodicea como comprensión del mal, ahora a partir de la ley moral: “El fin, en el sentido de la limitación o anulación de la teodicea tradicional, es para Kant sólo el comienzo de lo que será una actitud de teodicea auténtica” (Americks, 2011)<sup>23</sup>. De esta manera, la posibilidad de pensar una realización de los fines de la razón compatible con la Gloria de Dios tiene como condición el descanso de Dios o, como afirma Callejo, el derecho de Dios al sábado. Así las cosas, la teodicea por la autonomía implica en Kant una relación entrañable entre desarrollo de la historia y los fines de la religión, a partir de una configuración moral y política basada en la autonomía:

“la esperanza de Kant es que la revolución moral individual sea combinada más y más con una reforma política pacífica y republicana; y que la ilustración de la “iglesia invisible” lleve a la humanidad de manera asintótica a la realización terrenal de la teodicea por *Vernunftglaube*” (Americks, 2011)<sup>24</sup>.

Así las cosas, Marquard al analizar la relación entre idealismo y teodicea se encuentra con un proceso entre Leibniz a Hegel, donde se menciona el tema de la teodicea y otro tiempo intermedio entre Kant, Fichte y Schelling donde el tema de la teodicea ha sido silenciado a causa de la superación a partir de la tesis de la autonomía (2007, 64ss), esta cuestión es fundamental en la comprensión del autor, pues evidencia la conexión del pensamiento moderno a partir de una preocupación cardinal por justificar el mal y el dolor del mundo. Tal teodicea inmersa en el sistema idealista surge a partir de la pregunta: ¿por qué si Dios sabía que su creación tendería al mal no se contuvo de realizarla? Implicando ahora absolver a Dios del mal a partir de negársele ser el creador del mundo humano, tal como se anotaba anteriormente; por ende, el juicio devendrá del Dios creador al hombre empoderado de total autonomía; por lo tanto, para Marquard en el idealismo se pueda dar un ateísmo *ad maiorem gloriam Deo*, pues siguiendo a Ocaña, “incluso en un cierto sentido tan sólo se puede hablar de teodicea en un proceso de Ilustración no consumado en ateísmo militante” (1997, 50). Paso que lleva de la teodicea a la antropodicea,

<sup>23</sup> Cita original: “The “end,” in the sense of the limitation or defeat of traditional theodicy, is thus for Kant only the beginning—and leads to the goal—of what he takes to be the genuinely theodical attitude”.

<sup>24</sup> Cita original: “Kant’s own hope that individual moral revolutions will be combined more and more with republican and peaceful political reformation, and that an enlightened “invisible church” will move humanity as a species asymptotically toward an earthly realization of the theodicy of *Vernunftglaube*”.

pues se termina configurando al hombre como el único responsable de la creación del mundo histórico y, en consecuencia, luego tendrá que buscar la forma de justificar su acción para no llevar la carga tan pesada del dolor del mundo. De esta manera: “la moderna filosofía de la historia como progreso del derecho provoca un giro desde la “teodicea por optimismo” tradicional hasta la “teodicea por autonomía idealista”” (Marquard, 2007, 69).

A partir de lo anterior, Marquard ofrece una nueva perspectiva de reflexión frente a las críticas dadas fundamentalmente desde la teología en el siglo XX al idealismo, cimentadas en el tema de la autonomía; pues, según el análisis llevado por Marquard, no es la autonomía un ateísmo o *agresión a Dios*, sino la única defensa de la justicia de Dios coherente con el sistema cimentado desde el iluminismo hasta el idealismo. En este punto encontramos una de las ideas más explosivas de esta lectura del idealismo, pues pasa de ser considerado específicamente una época preocupada por la configuración del conocimiento, a una filosofía preocupada por un aseguramiento existencial del ser humano en el mundo, es decir, una filosofía que va:

En ruta desde la teodicea hasta la filosofía de la historia. La tarea decisiva no es garantizar ese encuentro entre el sujeto y el objeto que suele denominarse “conocimiento”, sino la destrucción de la apariencia o del hecho de la hostilidad del mundo: y el mundo es “para mí” es decir, no es hostil, precisamente cuando sus fundamentos son las condiciones de posibilidad de cumplimiento de mí mismo (Marquard, 2007, 192).

De esta manera, el autor se compromete con la lectura de Löwith con respecto a que la filosofía de la historia asume la secularización (como continuación) de los deseos que antes pertenecían a la escatología judeo-cristiana; en este sentido, la filosofía de la historia encuentra su acta de nacimiento al hacer suyos los deseos de búsqueda de la salvación del mundo, ahora pasando el papel que le pertenecía a Dios (desde Agustín a Bosuet) al hombre. He aquí que Marquard no solamente asume la posición del continuismo, de Taubes y el mencionado Löwith, con respecto al proceso de secularización, sino que la enriquece con la visión de Blumenberg del modelo funcional; entonces, se da una continuidad pero a la vez en el traspaso de los papeles se transforman las mismas maneras de asumir las preguntas, filosofía de la historia y escatología representan la misma “pieza de la redención” (Marquard, 2000, 24), pero se transforma toda su puesta en escena<sup>25</sup>. De ahí que, para Marquard, represente el proceso de la teodicea a la filosofía

---

<sup>25</sup>Blumenberg afirma en la *Legitimación de la edad moderna* que: “lo que ha ocurrido, en la mayoría de los casos (...) en el fenómeno interpretado como secularización no puede ser descrito como una *transposición* de contenidos auténticamente teológicos, en un proceso de autoenajenación a lo secular, sino una *sustitución* de determinadas

de la historia una teología indirecta, o un ateísmo *a mayor gloria de Dios*. Este proceso de la judicialización ante el mal del mundo el autor lo señala, siguiendo a Koselleck, con respecto a la idea de historia como proceso judicial, someramente así:

... al principio –en la teología- Dios juzgaba a los hombres, después –en la teodicea- los hombres han juzgado a Dios, a continuación –en la crítica- los hombres se ha juzgado a sí mismos; y finalmente, cuando esa clase de sospecha y acusación permanentes contra sí mismos se volvió demasiado penosa, los hombres –al tiempo que obligaban a la crítica a transformarse en filosofía de la historia absoluta- decidieron transformarse en aquello que los hombres no pueden ser realmente: imputables absolutos (2000, 25).

De lo anterior, ya se ha visto en los apartados pasados el proceso de la teodicea, la crítica de la misma que desemboca en la apelación a la autonomía (y de allí, a la teodicea auténtica de Kant) y, con ella de la pregunta por el destino humano como construcción humana; es decir, la pregunta de la filosofía de la historia. Ahora, es momento de dar respuesta a interrogaciones como: ¿qué pasó con la filosofía de la historia en su deseo de justificar el mal? y ¿cómo asume esa tremenda carga, que hace suya, de la redención de la humanidad? Dentro de este marco se hace urgente aclarar que se entiende por filosofía de la historia en este contexto, siendo:

Aquella que proclama la existencia de una historia universal única, con un designio y un fin únicos, la libertad de todos; aquella pues que porfía contra la supuesta fatalidad de que los hombres viven del sufrimiento de otros hombres; aquella que ve y quiere el progreso (Marquard, 2000, 20).

Por supuesto, se comprende que para Marquard se entiende que la filosofía de la historia, como tribunal de la historia y del mundo (no en su acepción post-idealista de reflexión en torno al hecho histórico, etc.), comparte su certificado de nacimiento con el fundamento del idealismo: la libertad del hombre. Si este mundo es el que ha sido, hay razón suficiente para ello; sin embargo, si hemos sido los mismos humanos quienes hemos hecho del mundo lo que es, la razón de ello es nuestra. Así, la filosofía de la historia surge de la necesidad puesta por la ilustración de la salida

---

posiciones, que han quedado vacantes, por respuestas cuyas preguntas correspondientes no podrían ser eliminadas” (2008, 71). Si se comprende la filosofía de la historia como sustitución de la teología, que parecería ser la conclusión de Marquard, entonces Blumenberg confrontaría la posición de Marquard arguyendo que no se comprenderían las propias construcciones que se dan en la Edad Moderna y el sentido de la autoafirmación humana (Blumenberg, 2008, 65-66). Sin embargo, aunque es claro que si se ve simplemente la filosofía de la historia como una nueva teología la postura de Blumenberg es certera, pero no puede dejarse de lado que la preocupación de Marquard no es simplemente por la teología, o de preguntarse dónde está Dios, sino sobre la forma en que se ha justificado el mal y se ha asumido sus procesos de *compensación*. De tal manera, como muy bien Blumenberg afirma la diferencia entre los dos autores se da en el enfoque, pues para Marquard resulta básico el problema de la justicia a Blumenberg le parece fundamental el problema de la regularidad, que genere seguridad a partir de la autoafirmación en la comprensión de la modernidad (2008, 66).



de la minoría de edad, a partir del proceso constante de autoafirmación en el mundo desde la razón práctica (tal como se vio anteriormente) hasta la justificación de la revolución.

En este proceso, la filosofía de la historia malogra, para Marquard, la modernidad, convirtiéndose en la antimodernidad o, en sus palabras, es la venganza de aquello que la modernidad procuraba neutralizar (tanto la escatología bíblica con el peligro de las guerras religiosas, como la gnosis y la pérdida del mundo) (2000, 22- 23); pues, en el deseo de cumplir sus desmedidos fines termina negando aquello por lo cual fue asumida: el ser humano, en tanto cada vez se va negando más lo humano a partir de la misma idea de la emancipación. Así, el deseo de salida de la minoría de edad termina en *la concesión del poder de las llaves*<sup>26</sup> a los mismos tutores de los que antes se quería liberar. Para entender el sentido de lo aquí dicho es necesario detenerse en la comprensión de la filosofía de la historia por Kant y Hegel.

Como anteriormente se anotó Kant desplaza la pregunta del mal hacia la razón pura práctica, en tanto se cae en aporía dentro del ámbito de la especulación, pero se llena de sentido en el proceso de la vida moral, así:

La cuestión esencial no es ya la que se pregunta teóricamente por el sentido de la historia para justificar especulativamente a Dios o el hombre, sino la del compromiso transformador que intenta meter sentido en la historias de la praxis humana (Estrada, 1996, 363).

Con ello, Kant marca el primer paso de lo que se entenderá por la filosofía de la historia idealista, que como teodicea por la autonomía, deja de asumir el mundo actual como el mejor de los posibles, configurando ahora el optimismo en el futuro (ya sea simplemente como postulado en Kant y Schelling o patente como en Hegel); es así, que la filosofía de la historia asume la búsqueda del sentido que va desde el pasado (mítico) a un futuro que representa la victoria de la razón<sup>27</sup>. De esta manera, entre teodicea y filosofía de la historia se comparte: la funcionalización del mal en la compensación entre males y bienes, la búsqueda o fe en un orden racional del mundo, ahora entendido como el sentido de una historia que va en continuo progreso.

---

<sup>26</sup> Tal poder de la concesión de llaves implica un juego de palabras entre llave y violencia, entendiendo entonces la defensa que al final termina haciendo la filosofía de la historia de la violencia con el famoso tema teológico de las llaves que Pedro ha recibido de Dios como poder para dar o no acceso a los hombres al reino de los cielos, que pasaría ahora al poder disciplinar del Estado (Marquard, 2000, Nota del traductor).

<sup>27</sup> En este orden de ideas es interpretada la Razón kantiana como justificación de Dios basada en la esperanza por Callejo (2008, 109).

Los textos fundamentales en Kant donde se pueden encontrar algunos de estos postulados son: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), *Qué es la ilustración* (1784), *Comienzo verosímil de la historia humana* (1786), y teniendo la idea de la continuidad de la temática dentro de su proceso crítico (Rossi, 1991, 133-134) se comprende que, para Marquard, también es de importancia *La Crítica del juicio* y *La crítica de la razón pura* en tanto se encuentra una unión en el interés de tratar de postular la relación entre las antinomias y la responsabilidad moral del hombre basada en la autonomía<sup>28</sup>.

En Kant, a partir del proceso de pensar la historia, hasta la caída original es despojada de su maldad, pues es gracias a ella que se da la construcción humana, pecado que da origen en positivo (Fabirs, 2008), para el autor se encuentra claramente en el texto sobre el presunto comienzo de la historia humana, “repiensa el génesis 3 desde la perspectiva de un conflicto entre instinto y razón (...) ejemplifica el ingreso del hombre en la historia” (2008, 98); entonces, el mecanismo de la teodicea sigue inserto de manera continúa en tanto teologización del mal, pues el pecado es condición necesaria para el surgimiento del humano y su rompimiento con un estado anterior de naturaleza. Así las cosas: “la historia de la *naturaleza* comienza (...) con el bien porque es *la obra* de Dios, la historia de la *libertad* con el mal porque es *la obra del hombre*” (Kant, 1999, 154). Sin embargo, esta instrumentalización del mal no implica su negación en la actualidad, sino antes bien una rotunda aceptación del mismo como malo pero, y aquí viene el argumento teodiceico, necesario (desde la esperanza de una razón contingente) en el proceso de la humanidad hacia su buen fin (como ya se vio en la teodicea auténtica):

El individuo, por ello, tiene motivos para imputar todos los males que sufre, y todas las maldades que perpetra, a su propia culpa, pero a la vez, como un miembro del conjunto (una especie), los tiene que admirar y alabar la sabiduría y finalidad de la ordenación (CPH, 154).

De la misma manera, el peso de la culpa del mal del mundo se posa completamente en los hombros del hombre a razón de que se deja llevar ya sea por su instinto o por sus deseos egoístas, en vez de actuar conforme a, como su dignidad le manda, leyes morales que él mismo ha asumido; así las cosas, la teodicea por la autonomía como muy bien muestra Marquard implica despedirse de Dios por el mismo sentido de no hacerlo culpable de las desgracias del mundo, en el mismo orden de ideas afirma Callejo: “de este modo, resulta que el don, con el que Dios ha

---

<sup>28</sup> Para Rossi se evidencia una relación entre el fin último de todas las cosas y la propuesta crítica kantiana en tanto la ley moral.

regalado a su criatura e introducido en la creación el bien absoluto de la personalidad, consiste en la falta de Dios, que convierte en real la libertad” (2008, 111).

Sin embargo, la solución de la autonomía en Kant implica poner entre paréntesis la pregunta por la felicidad, es decir es la neutralización tanto de la felicidad como de la infelicidad dentro de los asuntos humanos (Marquard, 2002, 23). En Kant entonces el placer que pertenece al reino de la heteronomía justificará el mal a partir del rango de seres morales, en este punto surge un pesimismo matizado por la esperanza que lleva el sentido teleológico de lo humano y aquí radica la diferencia con la teodicea de la filosofía de la historia propuesta ya por Hegel, lo cual implica que dentro de la filosofía de la historia para Kant, que no se considera revolucionaria, entre el nivel de la esperanza como forma de justificar un orden teleológico no evidente en el mundo real, como lo muestra la octava tesis: “esperanza de que, tras algunas revoluciones en la formación, por fin... surgirá algún día... un Estado burgués universal” (1999, ). Para Pieper se da una relación profunda entre el sentido religioso extrahistórico de la espera y la lucha intrahistórica humana para conseguir la paz, considerando que “se expresa así la idea sorprendente de que un constante progreso de la humanidad puede tener valor de un argumento de teodicea” (Pieper, 1998, 96). En este punto, dejamos a Kant, para asumir el sentido real que tiene en Hegel la filosofía de la historia.

Así, la perspectiva moral de la filosofía de la historia kantiana encuentra en Hegel un redimensionamiento total de la cuestión. No está ahora la filosofía de la historia bajo los dominios de la razón práctica, particularmente de la moral. La perspectiva hegeliana hace de la historia un asunto de la configuración misma de la razón; esto es, la filosofía de la historia, en tanto filosofía del espíritu, hace parte de la metafísica y, por ende, de la lógica.

En este orden de ideas, la filosofía de la historia se convierte en un punto central a partir de la radicalización del mal expuesta en las inevitables antinomias (Marquard, 2000, 79); por ende, en Kant la teodicea radical implica la despedida de Dios, y la postura de la autonomía es inevitable. En Kant asume la forma del proceso y la mediación, el litigio. En tanto que para Hegel, la moralidad no es el nivel supremo de la Razón, como lo considera Kant, ésta se encuentra anclada en el ámbito del espíritu objetivo, lo que significa que junto con el Derecho y el Estado, la moral pertenece a la configuración de la eticidad del espíritu de un pueblo que se arma como Estado. La autonomía misma de los Estados se ve sujeta a la contingencia en su relación con los otros Estados. Están allí como particulares, y ante la totalidad aparecen como ideales, esto es, finitos (2005, §340 - 342). La totalidad es la historia universal que se instaure como tribunal universal.

Surge entonces una diferencia importante entre Kant y Hegel respecto a quién debe ser el supremo tribunal. Para el filósofo de Königsberg, el supremo tribunal era la Razón misma en el sujeto autónomo, para Hegel en cambio el supremo tribunal es el movimiento de la Razón misma desde el orden del espíritu Absoluto (como acercamiento a Dios). De esta manera, Hegel considera que la razón subjetiva de Kant es apenas una formulación en sí del tribunal, en cambio la historia es esencialmente el tribunal universal en y por sí. Por esta razón, la filosofía de la historia se reconcilie en el caso de Hegel de manera más profunda con la teología (Marquard, 2000, 80).

Pues, la historia es el tribunal que es en y por sí razón (2005, § 342 cf. a este respecto 2000, § 549), es decir, la historia universal es el desarrollo necesario del concepto de libertad en y para sí. De tal manera, la historia universal es el elemento del espíritu universal (o espíritu del mundo), la realidad espiritual en la expresión de la totalidad de su ser, el espíritu es acción: “el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose” (2005, § 343). Así, cada Estado, animado por el espíritu propio, constituye la manifestación objetiva del espíritu en un determinado momento. En la obra del espíritu universal, los Estados, pueblos e individuos se asientan sobre un determinado principio natural y particular, determinado incluso por su geografía y su naturaleza. El principio se va desarrollando y en esa medida los individuos y el Estado van siendo conscientes del mismo. Pero, también son miembros e instrumentos inconscientes de aquel trabajo interior en el que esas configuraciones desaparecen mientras que el espíritu en y por sí prepara y elabora el pasaje a su próximo estadio superior (2005, § 344 y 2000. § 551); efectivamente, es la sucesión de los diferentes espíritus del pueblo que van constituyendo los escalones del ascenso del propio espíritu a la autoconciencia, pues, el espíritu de un pueblo “está destinado a cumplir sólo un único peldaño y sólo una tarea única del acto entero” (2000, § 549) en el orden del progreso. De ello se desprende, para Marquard, la teodicea por la autonomía que asume todo como realización humana:

El ser humano mismo hace su mundo y en tal medida que incluso allí donde supuestamente no tiene más remedio que aceptar lo dado, esto puede explicarse por el hecho de que simplemente ha olvidado que él mismo era su creador (Marquard, 2000, 80).

De esta manera, encontramos de nuevo el argumento teodiceico de la armonía que justifica el mal ante una razón individual que acusa el sinsentido del mismo; la expresión hegeliana de la

“astucia de la razón” implica ese proceso teodiceico que defiende en la historia la existencia del dolor, sufrimiento y mal moral. De lo anterior, es un ejemplo claro la idea de que un pueblo desarrolla un espíritu del pueblo en un determinado momento histórico (cuando muere ese Estado, todo el conjunto de su eticidad, religión, arte y demás, mueren con él y no volverán jamás). En su manifestación, el espíritu adquiere su derecho absoluto y aquel pueblo que lo encarna es el dominador del mundo. Contra esa voluntad absoluta, la voluntad de los otros espíritus particulares de un pueblo no tienen derecho (2000, § 550), así como tampoco tienen derecho las tribus, clanes y demás organizaciones humanas que no han llegado a configurarse como Estado. Efectivamente, no pueden tener derecho y, por ende, no participarán de la historia universal porque en ellos no se realiza la idea de libertad (2005, § 351)<sup>29</sup>.

Vista de esta manera, la historia es el nexo del espíritu manifestado particularmente en los estados individuales y, por ende, la historia es el movimiento de la razón en su autoconciencia, lo que definitivamente nos aboca a asumir la historia como el verdadero tribunal de la razón. La primera consecuencia de esto es que el tribunal de la historia no juzgará en torno a una adecuación entre el ser y el deber ser, ya que siendo todo lo único que es, a saber, la razón, todo es como debe ser. De esta manera, el concepto de la historia será entonces el desenvolvimiento de la libertad como conciencia del espíritu. Mas este desarrollo de la libertad no es obra humana sino la del Dios mismo, claro está en proceso de construcción, sin imposibilitar entonces la tesis de la autonomía humana:

El espíritu es solamente aquello que él se convierte; para eso es necesario que se suponga. Lo único que puede conciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no solo proviene de Dios y no solo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo (1994, 701).

---

<sup>29</sup> Efectivamente, para Hegel, la historia es razón y en ella se encarna el espíritu del mundo y nos aboca al espíritu absoluto. Considera que la finalidad del espíritu es su propia autoconciencia y descubre en la historia la secuencia de unos principios que han de culminar en dicha finalidad. A cada principio le corresponde el espíritu de un pueblo y por tanto una ubicación natural. El primer principio es la revelación inmediata, es espíritu sustancial que es la identidad en la que la individualidad queda inmersa en su esencia y no tiene ningún derecho. Está encarnado por el mundo oriental. El segundo principio es el saber positivo de este espíritu sustancial y su cumplimiento. Está encarnado por el mundo griego. El tercer principio es el profundizarse del ser por sí que se sabe y desemboca en la universalidad abstracta y por ende, en la oposición infinita con la objetividad abandonada del espíritu. Está encarnado por el mundo romano. El cuarto principio es la conversión de la anterior oposición del espíritu, por la cual éste recibe de su interioridad su verdad y su esencia, se reconcilia con la objetividad y está en ella como en su propio terreno. El espíritu aquí ha regresado a la sustancialidad primera, ha retornado de la oposición infinita, produce y sabe esa verdad suya como pensamiento y como mundo de una realidad legal. Está encarnado por el mundo germánico. (PFD § 353 – 358). Por su parte, en las *Lecciones de filosofía de la historia* es claro el consabido concepto que Hegel mantiene de Sur América como inacabada e inmadura.

Pero si este desarrollo es un dinamismo dialéctico, la presencia del mal es condición *sine qua non* de la obra divina, no en la perspectiva tradicional de Dios como causa deficiente del mal, sino en tanto negación inmediata de la obra de Dios mismo, esto es, de la libertad. El mal pierde entonces su tradicional tipología con Hegel, el mal metafísico es simplemente el nivel negativo de la afirmación del ser del mundo, el mal moral es solamente la negación inmediata de la afirmación de la moralidad en la conciencia objetiva, y el mal físico, en tanto dolor, es una mera forma negativa de la conciencia<sup>30</sup>. Es así que el mal se asume como algo intrínseco y necesario para que Dios se realice en la historia:

...el mal físico y el mal moral son integrados en un plan armónico y globalizante, que les asigna un lugar, una función y una significación. El mal es neutralizado al integrarse en un nivel superior, el del proceso divino, a costa del sufrimiento del individuo (Estrada, 1996, 370).

El mal en este sentido es negado por Hegel al considerarlo pura inmediatez, que como tal resulta irreal y abstracta; es lo que se encuentra apartado, es la conciencia escindida, desgraciada (Rivera, 2006, 250-253). Tras la mediación, el mal deviene negación de su propia negatividad, es decir, deviene su contrario, afirmación expresa, por ende Hegel puede decir que todo lo que ha ocurrido de mal desde el pecado original puede ser justificado con buenas razones.

Así las cosas, para Hegel la historia debe ser comprendida como la articulación dialéctica de los movimientos del espíritu, de cómo el espíritu labora para llegar a saber y ser lo que es en sí. Y en este sentido, no es un proceso de saltos de una inmediatez a otra, sino de la mediación que hace de los espíritus de los pueblos el Espíritu Absoluto. Por ende, la historia es la verdadera epifanía, manifestación de Dios y por tanto la verdadera teodicea (en contra de la idea de mundo hermético sostenida por Kant):

Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante ustedes esta marcha del espíritu universal ha sido mi aspiración (1994, 701).

---

<sup>30</sup> Sobre este tema en particular es clarificador el ensayo de Rivera (2006) al demostrar la relación entre dolor y transformación dentro de la lógica de la autoconciencia, de tal modo que ante muerte y dolor: “la única salida es elevarse a un punto de vista superior. Con ello no se evita la finitud anterior, pero se la contextualiza y no se está inmerso enteramente en ella, como le ocurre a los niños con sus pequeñas desgracias. Se contextualiza y se emprende el camino de la reconciliación”(249).

Como podemos ver, la teodicea para Hegel puede ser asumida entonces como “el conocimiento en el más estricto sentido del término, el conocimiento racional de lo real, la comprensión del presente y del sentido del movimiento que lo agita” (Callejo, 2008, 112); por ende, como lo enuncia Hegel en una carta a su estudiante Zellmann de 1807, se considera que es la teodicea la forma que debe tener la ciencia, muy al contrario de Kant, en cuanto justifica la explicación racional del devenir del Espíritu como Absoluto, disipando así el asombro que se siente ante el mal y evita por tanto, “lamentarnos de la victoria de la injusticia o de la derrota del derecho” (carta a Zellmann, fechada en Jena, 23 de enero 1807, citado por: Callejo, 2008,111); pues, gracias al verdadero conocimiento (de tipo teodiceico) se entiende el orden intrínseco, el sentido de la historia como historia universal, que lleva en sí la astucia de la razón hacia un mayor progreso y, que por ende, es el verdadero pensamiento reconciliador, que significa la aceptación del mal como parte necesaria del desarrollo histórico, como claramente apunta Ocaña para el “arquitecto del fin, el dolor acaba siendo integrado como piedra angular sobre la que se alza el edificio del destino humano” (1997,78).

En este orden de ideas, surge de nuevo la discusión que anteriormente se le planteaba a la teodicea de corte leibniziano, con la argumentación del mejor de los mundos posibles, que implica ya para Bayle, años atrás, y posteriormente con Voltaire, la negación a la correcta y necesaria queja humana frente al sufrimiento, que en definidas cuentas termina siendo lo más humano posible ante el absurdo del dolor.

De lo anterior brota lo que Marquard denomina la hipertribunalización del mundo; pues, la estructura de la argumentación se desenvuelve en el uso de los conceptos del derecho, como la historia misma es tanto un proceso de absolución del mal, como el tribunal que da veredicto sobre el sentido de los sucesos, buscando una justificación de lo que en el presente se constata absurdo o en contra de la libertad del hombre. Lo anterior se evidencia en tanto Hegel le dedica muchos apartados de sus lecciones al tema de la necesidad racional de la finalidad de la historia como determinación que otorga sentido y que permite que ésta sea concebida en un concepto y su captación no sea mero fruto de una burda representación o lamento.

En este sentido, el fin de la historia, tal y como lo propone Hegel, es el cumplimiento de la libertad de una manera real y concreta, a tal nivel, que la libertad es la autoconsciencia del espíritu.

#### 1.4 Las dificultades con la filosofía de la historia

La pregunta que brota en este contexto es si acaso la formulación hegeliana de la historia, como teodicea, logra contestar a los contraargumentos presentados por Kant para mostrar el fracaso de toda teodicea racional<sup>31</sup>. Para abordar este punto es válido remontarnos a las reflexiones de Callejo (2008) que indican una metáfora altamente ilustrativa: la filosofía de la historia de Kant termina en un Sabbath de Dios (queda en el ámbito de la espera); en tanto que, la filosofía de la historia de Hegel es el domingo del hombre. Ahora bien, lo que con Marquard se sostiene es que si bien la teodicea no es posible como teodicea a partir del optimismo metafísico, se reescribe (o se sustituye su papel) en términos del sentido de la historia según el idealismo, ocasionando que la teodicea se transforme en antropodicea; ya que, como se ha anunciado anteriormente, el problema del mal radica ahora en la libertad humana como libertad creadora.

Así las cosas, desaparece Dios y la autonomía humana se erige como juez (quizás inmerecido) del mundo. Para Marquard, lo expresado en la filosofía de la historia como teodicea por autonomía es una constante en toda la modernidad: tanto la justificación del mal a partir de la idea de progreso, como el sentido de tribunal y la exoneración de Dios a partir de su inexistencia; al punto que se hace evidente en la misma teoría del inconsciente de Freud, en la medida en que se comprenda que siempre es el hombre el hacedor del mundo, incluso de aquello que no recuerda ser responsable. E igualmente, en la teoría marxista expuesta claramente en la tesis número once: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. O en el nihilismo mismo que no puede desatarse de la muerte de Dios como ateísmo *ad maiorem gloriam Deo*<sup>32</sup>.

De este modo, entra una afirmación radical de Marquard frente a la tesis de la autonomía al considerar que quizás sea la única teodicea con buenos resultados (2007, 64); pues, inmerso en la tesis de la autonomía se encuentra la defensa de la misma Edad Moderna, o de lo que se ha considerado como vida humana razonable dentro de esta época, fundamentalmente desde tres

---

<sup>31</sup> No está de más recordar la diferencia explicada anteriormente entre teodicea auténtica y doctrinal, siendo esta última la que asume la defensa del mal en el mundo y la justificación del mismo a partir de argumentos que considera lógicos y racionales.

<sup>32</sup> Ciertamente la tesis de Jacobi del idealismo como nihilismo evidencia el problema. Si la filosofía de la historia se ha convertido en la verdadera teodicea es porque Dios ha muerto: el hombre tiene, pues, esta elección, la única: O la nada o un Dios. Elegir la nada le convierte en Dios; es decir, hace de Dios un fantasma, pues es imposible, si no hay Dios, que el hombre y todo lo que le rodea no sea un fantasma. Lo repito: o Dios es, y es fuera de mí, un ser subsistente por sí, vivo, o YO soy Dios. No hay un tercero (1995, 238).



realidades potenciadas por la autonomía: las ciencias exactas y la técnica<sup>33</sup>, la relación con la interioridad y la subjetividad privada y, finalmente, la política y el derecho como realidades que el hombre no sólo puede interpretar, sino también transformar (2007, 63)<sup>34</sup>. Tales aspectos se consideran vitales en la configuración que el mundo moderno ha forjado a partir de los ideales de la ilustración y la comprensión que desde ella se dará de la historia como el campo de la conquista de la emancipación. Al punto de poder hablar del hombre como el *homo progressor* y *emancipator*<sup>35</sup>.

Empero, si bien estas realidades que se abren a partir de la autonomía son fundamentales, aun así la visión de la filosofía de la historia, que como mito de la ilustración propone la salida de la minoría de edad, la creencia en que los dolores de los hombres pueden ser justificados dentro del proceso como parte de la mediación y que considera una única historia universal con un designio intrínseco, esta filosofía de la historia entra en dificultades en su propio proceso y desarrollo. Pues, como afirma Marquard, “la filosofía de la historia es irracional al menos cuando en nombre de la autonomía preconiza la heteronomía” (2007, 75).

Entonces, la dificultad es que el pensamiento que dirige la filosofía de la historia se convierte en lo que deseaba evitar; así, si intentaba encontrar una solidez ante el absurdo que el mal del mundo producía, convierte tal mal en una cifra necesaria para el desarrollo; si procuraba encontrar la justificación de la injusticia del presente, convierte tales injusticias en las flores pisoteadas necesarias de la revolución<sup>36</sup>, si al fin de cuentas pregonaba la absolución de Dios de la culpa del mal del mundo a partir de su neutralización, ha convertido ahora al hombre en el autor de atrocidades; en tanto, debe ser el responsable de toda consecuencia y omisión que se dé en la

---

<sup>33</sup> “La naturaleza es ahora, un sistema de leyes familiares y conocidas; el hombre se siente en su casa” (Hegel, vol XII, 522, citado por: Habermas, 2008, 28).

<sup>34</sup> De ello da razón una afirmación de Hegel como la siguiente: “El principio del mundo reciente es la libertad de la subjetividad, el que pueda desarrollarse, el que se reconozca su derecho a todos los aspectos esenciales que están presentes en la totalidad del Espíritu” (citado por: Habermas, 2008, 27).

<sup>35</sup> Cabe anotar que este punto será muy bien trabajado por Benjamin, en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*, al evidenciar la forma en que la historia se concibe en la modernidad como progreso y, a su vez, éste como un proceso que en vista del futuro se sacia de víctimas en el presente, la historia como ese huracán que deja atrás las ruinas de su propio paso.

<sup>36</sup> Como muy bien apunta Ocaña: “el moderno defensor de teodiceas, para quien el dolor carece de encanto mágico, lo secularizará y sublimará como privilegio de la subjetividad: la modernidad activa el dolor como motor teleológico, o lo racionaliza como tributo para obtener progreso, poder o comunión nacional (...) como una inversión o capitalización para la futura construcción social y económica” (1997, 55). De ello es deudor el proceso político que en indefinidas circunstancias ha utilizado el dolor humano como forma de mantener y preservar el poder, convirtiendo el sufrimiento en un contable del desarrollo.

búsqueda de la felicidad. Así las cosas, la ilusión que el juicio de la historia daba como teoría se convierte en desilusión ante la cada vez más lejana emancipación del hombre:

En la medida en que esa desilusión actúa, el ser humano, en su papel de actor autónomo de la historia, se ve confrontado sin amparo a aquella acusación que quería ahorrarle a Dios transformándose el mismo en ese actor autónomo de la historia: la circunstancia de que, si él ha hecho el mundo histórico, no lo haya hecho mejor de lo que es; pues (...) cuando el buen fin no ha sido realizado o simplemente no existe, permanece en la experiencia el mal del mundo: del mal moral, de la penuria y el tedio, de la angustia, de la culpa, de la opresión, de la enfermedad, del dolor físico, de la muerte, del extrañamiento, de los antagonismos y antinomias inevitables hasta el momento. Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, tras la absolución de Dios mediante la despedida de su puesto y en nombre y bajo el signo de la autonomía, el hombre es ahora el que lo hace todo, aunque sólo fuera en la medida en que debería transformarlo y no puede llevar a cabo esa transformación. Es evidente pues que, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, el hombre es ahora aquello que quería ahorrarle a Dios: un autor de atrocidades. ¿Cómo lo soporta? (Marquard, 2007, 81).

Es esta la pregunta central que hilvana desde aquí el trabajo presente: *¿puede ser realmente el hombre capaz de soportar el peso de esa total autonomía que preconizó con la filosofía de la historia?* Para Marquard efectivamente no, por ende la filosofía de la historia termina convirtiéndose en la antimodernidad, pues en pro de tratar de dar una segunda respuesta a la gnosis, como considera Blumenberg es la tarea de la Edad Moderna, se convierte en la misma venganza de la gnosis al configurar de nuevo el problema propuesto por Marción; pues, ahora la dualidad se da en el mismo hombre que está en la aporía de ser a la vez el creador del mal y el redentor del futuro promisorio (Marquard, 2000a, 37). Y, en su derecho absoluto de juicio, la filosofía de la historia termina eliminando incluso al mismo humano (proceso igual que se da en la teodicea que termina eliminando a Dios), ya que la historia (desde esta perspectiva) convierte a los hombres en antagonistas o en una entidad no fáctica como el Espíritu Absoluto. De esta idea es también partidario Reyes Mate al afirmar que:

La tradición gnóstica tiene miles de caras: unas veces predica que todo lo creado es malo y que lo bueno viene de afuera de este mundo, y otras apela a la revolución o a filosofías de la historia con el mensaje de que lo que hay o bien debe ser destruido o bien debe ser puesto al servicio de lo que vendrá después (2008, 215).

Marquard denomina este proceso “el arte de no haber sido”, apelando a la novela de Max Frisch *Yo no soy Stiller*, el sujeto que sería aquel ser autónomo que guiado por la razón conduciría a la historia a su buen fin, se convierte en un sujeto trascendental completamente lejano al hombre fáctico y sufriente, gracias a ello se puede evitar las responsabilidades en los momentos dolorosos

del acontecer histórico, pues como irónicamente afirma Marquard: “el éxito tiene padres empíricos, el fracaso padres trascendentales” (2007, 82).

En este mismo orden de ideas, se encuentra la postura de Habermas frente a la filosofía de la historia de Hegel, cuando en *Teoría y praxis* considera que el autor del idealismo alemán genera una filosofía de la revolución sin revolucionarios, en tanto nadie puede adjudicarse ser el Espíritu absoluto o dejando, por otra parte, el deber de la revolución a un Estado que no es ningún sujeto en particular. Se puede conectar este argumento con la misma tesis de Villacañas cuando afirma que la filosofía de la historia olvida aquello de lo que emergió: la individualidad del sujeto burgués que se reconoce finito y, ante ello, se propone de nuevo considerar al hombre un medio (no un fin) para la resolución de un fin de teodicea (1993, 19). Por ende, la tesis fundamental de la ilustración de pensar el tiempo actual se diluye en un único mito de la historia universal por un solo camino que terminaría en la libertad del hombre justificando a la vez el dolor que tal marcha produzca<sup>37</sup>.

De la misma manera, para Marquard se repite este problema de identidad del hombre consigo mismo en Marx, pues el proletariado, como sujeto transformador de la historia, es también una categoría que se diluye en una identidad suspendida; así, aunque él sea el actor principal a la vez aún no lo es, en tanto no tiene conciencia de clase. A partir de lo anterior, es claro que la aporía en la que cae la filosofía de la historia está también en el orden de la concepción temporal, dándose que pasado y futuro se convierten en categorías que se oponen entre sí a la construcción de la identidad del humano, pues el sujeto debe renunciar a lo que en el pasado ha sido, a riesgo de ser considerado un enemigo de la libertad; pero, el futuro se condena también ante el sujeto que desea la transformación efectiva o la justificación del mal en la actualidad<sup>38</sup>. Así las cosas,

---

<sup>37</sup> Este punto genera la discusión entre Reyes Mate y Marquard, ya que para el pensador español es imposible satisfacer los requerimientos de justicia de las víctimas (tal como implica una política que tiene en cuenta el orden mesiánico de la memoria) desde la perspectiva escéptica que asume el pensador alemán. Pues, si no es posible establecer una narración que se considera verdadera, tal como considera Reyes que significa la tesis de la polimiticidad de Marquard, entonces no se puede defender la verdad de las víctimas. Aún así, la propuesta de Marquard no implica tal relativismo extremo sino una apertura a la pluralidad de sentidos, de esta manera nos acercamos más a la comprensión de Melich con respecto a que no se puede dar una única respuesta sino una plural y provisional, pues de lo contrario “Un universo donde sólo hubiera *una* respuesta posible, donde hubiera una respuesta *única y definitiva*, una respuesta *inmutable*, un universo así sería un mundo *totalitario*. Y en el mundo totalitario la *ética* es imposible” (Melich, 2002, 20). La presente relación entre ética y polimiticidad desde la antropología será analizada con más detalle en los siguientes apartados.

<sup>38</sup> De esta transformación da razón también Habermas al afirmar que: “el tiempo es vivido como recurso escaso para la solución de problemas que apremian, es decir, como presión del tiempo. El “espíritu de la época”, una de las

ante el malestar con la temporalidad histórica y el incumplimiento del sentido que se espera en la historia surgen dos propuestas antagónicas (Marquard, 2002, 35-36): o con Hegel se considera que el fin fue alcanzado de principio o con Marx se apela a la transformación y acogimiento del futuro a partir de la revolución.

Pero, esta segunda teologización de la felicidad llevada a cabo por la filosofía de la historia cae en desilusión, como anteriormente se evidenciaba, ante un fin de la historia que no se avizora y el desgaste de las expectativas humanas, que resultan ser desmesuradas. Ante el extenuante peso de la culpabilidad que cae en el hombre, éste se procura buscar chivos expiatorios en los cuales descargarla. La primera búsqueda humana se da en lo extra mundano: Dios, pero con el proceso llevado a cabo por la filosofía de la historia ya Dios no puede ser inculpado, porque no aparece como actor desde hace ya tiempo. Así lo sostiene el análisis de la teoría de Odo Marquard desarrollado por Vondung en donde explicita la relación entre el paso de la justificación de tipo trascendente a tipo inmanentista (2000, 88-89)<sup>39</sup>. Por ende, el proceso de culpabilidad se convierte en “un asunto de política interna de la humanidad” (Marquard, 2007, 86); es decir, el problema del mal es una cuestión que se hace inmanente, debe ser antropodicea, es necesario buscar al culpable en el otro, ahora visto como adversario y enemigo. Así las cosas:

La pretensión de autonomía provoca necesidad de coartadas y, al menos en ese sentido, heteronomía: el otro, de cuya ley los hombres querían liberarse de forma autónoma (...) retorna de un modo, por lo visto, inevitable y fuerza a los hombres a someterse bajo la ley de ese otro... bajo la máscara del enemigo (Marquard, 2007, 88).

La irracionalidad de la filosofía de la historia la convierte en la filosofía de la coartada, esto es en aquella que para seguir pregonando el reino de la libertad y de la autonomía necesita empero encontrar fuentes de heteronomía, reinos de opositores que las hagan cada vez más necesarias con su única verdad. Por ende, la filosofía de la historia en su afán de transformar el mundo cae en la necesidad de estar siempre en la crítica, en la búsqueda constante de un chivo expiatorio del cual es deudora. En este orden de ideas, la coartada de la teodicea leibniziana del “todo está bien”, que se transforma en la coartada “todo estará bien” de la filosofía de la historia, olvida al individuo

---

expresiones nuevas que inspiran a Hegel, caracteriza a la actualidad como un momento de tránsito que se consume en la conciencia de la aceleración del presente y en la expectativa de la heterogeneidad del futuro” (2008, 16).

<sup>39</sup> En efecto el autor anota que: “En la filosofía moderna de la historia Dios no es considerado más como creador, sino que es el hombre, El hombre asciende exactamente al puesto del creador como sujeto de la historia. La moderna teodicea cambia el contenido de la tribunalización, a saber, del tribunal del hombre contra Dios al tribunal del hombre contra el hombre” (traducción propia, 2000, 88).

concreto sufriente, que debe convencerse de que la consolación radica en que el mal es un tipo específico de inversión recuperable, ya sea en el mundo en total (la suma de bienes y males del mundo entero da siempre positivo o el principio de razón suficiente) o en las generaciones futuras (que serán salvadas a partir de la revolución total o de sus continuos procesos); esto sucede así, como si el dolor se convirtiera en un lazo social que el individuo debe asumir por el bien de la comunidad<sup>40</sup>.

O, en otros términos, el deseo de racionalización de lo caótico, lo no justificable, implicó considerar que la configuración social exigía de los individuos el precio del mal. Siendo así, la filosofía de la historia como “teodicea no es sólo defensiva de un orden supremo (absoluto), sino ofensiva contra quienes se resisten a él” (Ruano de la fuente, 2008, 181). Llegado el caso, el individuo debe enfrentarse sólo ante los tribunales que se han autoconsiderado ser los que validan si su mal es verdadero o no (tribunales del Estado que han remplazado en su función a los amigos de Job), en este punto es de completa claridad el trabajo de V. Das con respecto a la forma en que se asumió por parte de Estados Unidos la interpelación puesta por los veteranos de Vietnam ante las catastrofes del “agente naranja” en sus vidas<sup>41</sup>.

Así, el sujeto que en la modernidad, en su deseo de autojustificación, llegó a erguirse absoluto cayó en aporía, pues no es posible para el hombre asumir tales pretensiones al cargarse de más de lo que es humanamente soportable. Por ende, es necesario replantear tal grado de autonomización humana (basada en una creencia irrestricta en la racionalidad) y la forma en que desde ella se ha respondido a la pregunta del mal; es necesario, como diría Marquard, pasar del deseo de transformar el mundo a cuidarlo: “los filósofos de la historia se han limitado a transformar el mundo de diversos modos; ahora conviene cuidarlo” (2007, 90). Qué significa esta alternativa de la búsqueda de sentido ante el mal del mundo es la cuestión de la que tratará el siguiente apartado.

---

<sup>40</sup> Antropólogos como Gertz y Durkheim (1992) han analizado esta relación entre configuración social y dolor del individuo específicamente en los ritos de iniciación de culturas ancestrales. Pero, a diferencia de la racionalización llevada a cabo por la teodicea y la filosofía de la historia el dolor se asume con relación a un criterio mágico y trascendente, el cual garantiza la transformación de una identidad, donde esta nueva identidad no surge de manera autónoma, por parte del individuo que sufre, sino que es dada por lo superior a partir de un proceso sacrificial.

<sup>41</sup> La autora considera que fue un absoluto error considerar que la prueba del dolor se cargaba en si las víctimas eran capaces de demostrar de manera evidente, es decir, en el lenguaje de la ciencia, que sus heridas (en sus cuerpos, en sus familias y en su memoria) eran causadas por parte del agente naranja, sin tener en cuenta que las mismas instituciones se negaban a dar la información necesaria: “a las víctimas se les decía que aprendieran a transformar su sufrimiento en el lenguaje de la ciencia a fin de que fuera reconocido judicialmente” (Das, 2008, 450).

## **2. HACIA UNA COMPRENSIÓN INDIRECTA DEL MAL: LA NECESIDAD DE DESCARGAS**

El presente capítulo se propone demostrar una salida filosófica al problema del absurdo del mal, que en vez de terminar justificándolo a la manera de la mecánica teodiceica, prevea estructuras compensadoras que permitan vivir en el mundo, construir sentidos y rescatarse del sufrimiento sin caer en la fatalidad. De esta manera, asumimos la postura de la felicidad desde una forma indirecta o, si se quiere, la comprensión del mal como condición indirecta de felicidad, teniendo en cuenta que el sufrimiento es irredimible; en este orden de ideas, el hombre no puede eliminar el mal, tampoco puede justificarlo a partir de engranarlo en un orden superior a la vida misma, pero sí necesita continuar viviendo una vida a la que pueda dar sentido aunque para ello se tenga que renunciar a todo mecanismo metafísico de justificación. Así, el sufrimiento y el acaecimiento del mal en el hombre hacen parte de la misma condición humana, pero no por ello se debe renunciar a la pregunta por la felicidad, ni aceptar de por sí la existencia del dolor.

Tal como, lo expresa Marquard, la pregunta por el mal (y por la felicidad) dentro del orden metafísico se parece a la anécdota del hombre que desea cazar leones salvajes, pero no ha cazado ninguno en tanto son salvajes, aunque siendo esta la condición de los leones no haber cazado ninguno ya es algo (2000a, 47), es así que la pregunta sobre el mal es de tal magnitud que no haber encontrado ninguna respuesta completamente satisfactoria, ya es algo e incluso es lo mejor; pues, como se verá, frente al problema del sufrimiento es mejor muchas respuestas que una sola, ya que permite diferentes formas de restaurar las posibilidades de felicidad del humano sin caer en dificultades de una sola narración o definición (caso ya analizado en el anterior apartado). Ahora bien, el trabajo para desplegar esta tesis se da en los siguientes puntos, que asumen un alivio de la carga de absoluto que el hombre mismo se puso sobre sí: primero, se responde a la necesidad de aliviar las exageradas pretensiones temporales humanas que conducen a la aporía de un antagonismo entre pasado, presente y futuro; segundo, se postula la necesaria reflexión antropológica de la condición humana pero aliviando la carga biologicista que tal reflexión filosófica sostuvo en su momento; tercero, finalmente, se postula el sentido como consuelo, para así generar un alivio al deseo de un camino directo de sentido que termina negando el mundo contingente de lo humano.

## 2.1 Alivio del absoluto de la comprensión del tiempo humano

El primer paso para constituir una salida alterna a la teodicea como justificación del mal (ya sea en su versión optimista, de la autonomía o de la crítica) implica hacer una relectura de lo moderno ahora desde la dificultad; o si se quiere, asumiendo la ambigüedad como parte fundamental del desarrollo de la modernidad en contra de la lectura transparente que ella misma se había hecho de sí. Estas nuevas lecturas surgen entre mediados del siglo XIX y XX correspondiendo también a la crítica de los grandes sistemas omnicomprensivos. Para Marquard, las nuevas lecturas generadas por Koselleck y Ritter que evidencian las fuentes del historicismo, así como de Lübbe son básicas para entender cómo se define lo moderno. Además de ello, la propuesta de Marquard no se puede alejar de sus lecturas de Freud y Nietzsche de donde construye una interpretación de la realidad no definida por la claridad y la distinción, sino más bien que reconoce sus sombras, esto es el nivel oculto y relacional que se encuentra entre eros y tánatos. De esta manera, la lectura de la modernidad ni es una aceptación completa de lo moderno en la actualidad ni una crítica acérrima de la misma, es más bien una lectura escéptica, si se quiere moderada, que permite evidenciar las diferentes facetas que dentro de una misma lectura de época se encuentran y, a partir de allí, propone aprender a lidiar con tales diferentes lecturas y no sumirlas a una sola; pues, de esta manera, manteniendo una seria multiplicidad, se pueden encontrar más formas de hacer frente a las angustias de la propia vida. Para explicar lo anterior es necesario ver los siguientes puntos: la modernidad y el problema del tiempo, la época de la crisis o del deseo de crisis, el sentido histórico de lo inercial.

La relación entre la aceleración temporal y la modernidad es una constante en la explicación de Marquard sobre la forma en que la modernidad ha asumido la cuestión del mal; para ello resulta necesario retomar el problema ante el cual la modernidad intenta responder: el dilema gnóstico, que había puesto en jaque la solidez del mundo en cuanto posibilidad humana. Si, como en el apartado anterior se afirmaba, la respuesta a ese rompimiento con la mundaneidad se da a partir de la teodicea y después por la revolución, se puede entonces comprender porque el problema con el tiempo surge de la necesidad de una salvación acelerada del exceso de peso que el hombre se ha puesto a sus espaldas, como redentor del mundo y eliminador del mal a partir de la revolución. Es decir, ante la teodicea por autonomía que implicó el ateísmo *ad maiorem gloria Deum* se produce la necesidad de eliminación del mal a partir de la historia, lo cual implicó, a su

vez, convertir los ideales salvíficos de la escatología en prospectos logrables y posibles a partir de la mediación histórica.

A este respecto, Koselleck, en su trabajo sobre el análisis de la concepción de la historia en la modernidad, *Futuro Pasado*, argumenta claramente cómo la aceleración dentro de la revolución implicó convertir los ideales de la salvación religiosa en la tarea de los hombres, conduciendo a que “la aceleración del tiempo, en el pasado una categoría escatológica, se convierte en el siglo XVIII en una obligación de planificación temporal, aun antes de que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado a la aceleración” (1993, 37). Es decir, se entiende como aceleración la comprensión temporal que en pro de la eliminación del mal desarrolló una huida del pasado cada vez más fuerte hacia una superación en un futuro único (asumido de manera universal), logrado por la transformación del tiempo a partir de la acción colectiva de los hombres. Este proceso de aceleración en la comprensión de la historia asumía también que la propuesta del futuro se convertía en el juicio del presente, así que era necesario renunciar al pasado para que se posesionara la nueva época.

Por ende, Marquard comprende que tal aceleración conduce a que la historia no se reflexione ni se asuma desde el pasado, sino desde el futuro. Es decir, la historia deja de tener el significado clásico de narraciones moralizantes propias de una comunidad y a las cuales las distintas sabidurías podían recurrir para educar a las nuevas generaciones, para convertirse ahora en una Historia de talento universal, es decir, que como universal engloba en sí los destinos de todos los hombres y de todos los pueblos en una sola narración, que puede ser modificable por el hombre mismo en pro de la perfección (Koselleck, 1993, 253). A su vez, el proceso de aceleramiento de la historia universal como “filosofía de la revolución” (Marquard, 2000a,71) desmalifica la mutabilidad (el *super malum* metafísico para el autor). Ahora, se considera el cambio como un aspecto positivo, de ello la larga historia que llevará la expresión de progreso, como justificación de las constantes crisis de aceleración a partir de considerar ventajoso la constante mutabilidad. Así las cosas, la aceleración que antes era un concepto apocalíptico se convierte en un sinónimo de esperanza revolucionaria e incluso en punto fundamental del concepto de hombre.

Ahora bien, el sentido de esta crisis es explicado por Marquard a partir de dos conceptos generados por Koselleck para analizar las transformaciones históricas, estos son: horizonte de expectativa y espacio de experiencia. Cuando en sus estudios Koselleck asume la experiencia y la



expectativa, considera que son categorías antropológicas que permiten explicar las transformaciones históricas, a partir de ellas se puede además entender el entrecruzamiento de pasado y futuro en el movimiento que va de la esperanza al recuerdo y viceversa. A su vez, para el autor expectativa y experiencia no se comprenden de la misma manera en las diferentes épocas y por lo tanto es también posible evidenciar las diferencias de comprensión de la historia de cada periodo histórico. Se entiende entonces que “la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados” (Koselleck, 1993, 338); la experiencia se reconstruye como un todo que puede superar los niveles cronológicos. En este sentido, la experiencia del dolor se compone en una unidad que reúne en sí diferentes experiencias de diferentes dolores, posibilitando que una experiencia pasada se resignifique por una actual, así que cuando se las comprende como experiencia llegan las vivencias en un bloque, en un «espacio de experiencia», que a su vez no pertenece sólo al individuo, sino que se van fraguando socialmente de manera comunicativa.

Por su parte, el horizonte de expectativa, también “se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir” (1993, 338). Así, se comprende que la expectativa no es una totalidad como la experiencia, sino que se presenta con una multiplicidad de posibilidades, ya que no se posee ni se comprende como un todo, como sucede con la experiencia; se concibe, más bien como horizonte, en tanto tiene una dimensión no disponible, consistente en que es limitada la comprensión y conocimiento del futuro. Por esta razón, concluye Koselleck que son “modos de ser desiguales de cuya tensión se puede deducir algo así como el tiempo histórico” (1993, 340).

Desde lo anterior, se puede estudiar a la modernidad, y al hombre moderno, comprendiendo que ésta es la época caracterizada por el alejamiento entre el horizonte de expectativa y el espacio de experiencia, lo que significa, siguiendo a Marquard, que las experiencias son cada vez más lejanas de las expectativas y, a razón de ello, el pasado parecería decir menos con respecto a lo que será el futuro, siendo entonces la modernidad “la época del extrañamiento del mundo” (2000a, 89). El proceso que el concepto de progreso desarrolla en la época moderna data de este abismo, al punto en que se convirtió en regla política que una experiencia anterior no era objeción para una prefiguración futura. Como también, dentro del horizonte de la historia universal nada tienen que contar las tradiciones particulares de los pueblos ante el futuro que se vaticinaba para la humanidad entera. En este contexto, la historia ya no se trataba de conceptos clasificadores de

experiencia sino más bien de creadores de experiencia, puros conceptos de expectativa a los que no les corresponde ninguna experiencia anterior<sup>42</sup>.

Entonces, este abismo entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia es causante de la sensación humana moderna de que la experiencia cada vez sirve menos para vivir y actuar, pues cada vez los modos de proceder y las comprensiones del mundo cambian más rápidamente; de allí, que la modernidad como época del aceleramiento implique también una visión tacogénica del hombre, en tanto cada vez se le hace más difícil asumir una posición adulta y sobria frente al mundo. Para Marquard, esta infantilización del adulto caracteriza al humano actual, teniendo como notas constitutivas las siguientes: primero, se siente volcado a la transformación incesante de aquello sobre lo cual cree afirmando cada vez el encuentro de la verdadera expectativa. Así, el hombre ha tomado la acción como forma de transportar cada vez menos pasado al futuro. De esto, es icono el hombre de la vanguardia siempre colocado a la expectativa de qué será lo siguiente; se trata de aquel volcado hacia lo “interesante”, que como Heidegger hacía notar muy bien se caracteriza por ser “aquello que permite ser indiferente un instante después para ser suplantado por otra cosa que nos toca tan cerca como la anterior” (1964, 11). Este hombre pasa de lo llamativo a lo indiferente de manera cada vez más acelerada, al haber tomando la crisis como nicho de habitad humano.

De lo anterior, surge el problema de no poder asumir la negatividad<sup>43</sup>, el mal propio de la existencia humana misma y, entonces: “los adultos modernos, para los que el mundo se vuelve extraño a la larga, necesitan la expectativa ideológica a corto plazo del mundo terrenal curado, que es el osito de peluche del adulto moderno infantilizado” (Marquard, 2000a, 100). Este mundo terrenal curado, como ficcionalización del horizonte de expectativa, se sustenta en la absolutización del hombre en su comprensión histórica con respecto a la maleabilidad de los acontecimientos, al punto de asumir que si la historia la hace el hombre existe el altísimo porcentaje de su completa planificación, que al final sirve de autojustificación y conductor

---

<sup>42</sup> Un interesante ejemplo es el que ofrece el mismo Koseleck con respecto al uso del concepto de república, que pasa de ser un concepto que describía una gran variedad de estilos políticos a denotar, con Kant, el gobierno que se debe lograr, es decir, de ser un concepto de descripción pasa a ser un concepto rector que muestra el *telos* de lo político. Aún más con el sufismo “ismo” el concepto se temporalizó convirtiéndose en una categoría de movimiento (1993, 354-355).

<sup>43</sup> En este punto cabe aclarar que las reflexiones de Marquard a nivel antropológico se corresponden con las referencias de Bauman (2006) a nivel sociológico. La inseguridad de un hombre que al erigirse absoluto, luego no sabe cómo actuar en el mundo se correlaciona con una modernidad “líquida”, en la cual las transformaciones sociales son aceleradas y las relaciones humanas más volátiles

ideológico. Esto está ejemplificado muy bien por Koselleck con la siguiente expresión de Engels: “sólo a partir de entonces los hombres harán su propia historia con plena conciencia, sólo desde entonces produzcan también los efectos deseados, las causas sociales que ellos han puesto en movimiento de forma predominante y en medida creciente” (1993, 261).

Por ende, el sentido de la historia se convierte en la vanguardia y el hombre de la vanguardia en el agente que puede juzgar lo bueno y lo malo, desde el horizonte de expectativa que se ha proyectado. Evidentemente, esto sucede así para salvarse de ser juzgado por los males del mundo. Así, los hombres “acelerados” deben convertirse en vanguardia y, de esta manera, declara al ser humano “protagonista victorioso a riesgo de tener que triunfar sobre los otros seres humanos que han de ser condenados al pasado” (Marquard, 2000 a, 78). Todos los otros y sus narraciones deben ser vistos como pasado ante una historia imperante que se erige como la verdadera expectativa de la humanidad. Igualmente, quienes se han apropiado de la vanguardia montan un tribunal de la “razón” a partir del cual piden la justificación de todo modo de vida:

Es patente que hoy todo necesita una justificación: la familia, el Estado, la causalidad, el individuo, la química, la verdura, el corte de pelo, el humor, la vida, la educación, el bañador; sólo hay una cosa que no necesita justificación: la necesidad de justificación en todos y cada uno (2000a, 27).

Si esto es así, Marquard señala que la temporalidad histórica del hombre cae fatalmente en la oscilación entre utopía y apocalipsis (dos hermanos gemelos surgidos de la idea del progreso), porque la razón en su búsqueda de autojustificación y la comprensión de la historia como algo previsible y elaborable, llevan consigo que los sueños de la eliminación del mal terminen prontamente en la desilusión ante la fatalidad que acompaña tal cumplimiento. En este sentido, la teoría de la compensación, al contrario, afirma que el hombre, como *Homo compensator*, debe compensar las carencias que posee, pero no puede eliminarlas completamente; tal idea –la eliminación total y para siempre de las crisis, del caos, de lo disonante- es la que implica que al final toda compensación posible sea mala, pues al ser sólo humana, es decir, imperfecta, no cumple los requisitos exagerados que en el horizonte de expectativa se le había adjudicado<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Como es posible notar aquí es evidente la influencia de Freud y de sus reflexiones en *El malestar en la cultura* (1999). Fundamentalmente, en el asumir que la lectura del desarrollo social no es plana ni tan clara como la misma sociedad cree entenderlo; sino que, dentro de los procesos sociales es necesario el control de las pulsiones individuales, aunque esto implique niveles altos de infelicidad para el individuo (Freud, 1999). Marquard reconoce que el malestar de la cultura moderna se refiere a la exageración de pretensiones en ese control de las pulsiones; pero, a diferencia de Freud, no considera el problema de la felicidad imposible dentro de la cultura, ni la escisión de este individuo acomplejado por sus deseos. Antes bien, para Marquard esta visión del hombre con sus pulsiones es

Entonces, ¿qué implicó para el mismo hombre esta aceleración y creencia en la maleabilidad absoluta de la historia? Por supuesto, la respuesta es que esta comprensión de la historia llevó a la humanidad a eliminar su propio carácter de humanidad a favor de lo que no es: “el mundo queda plenamente intelectualizado, esto es, desencantado. Y, al ser desencantado, el desencanto mismo de la razón no se hace esperar” (Marquard, 2000a, 166). Tal pretensión racionalizadora de la modernidad, dar razones del desorden, implicó considerar que se podía cazar aquello desordenado dentro de un marco ya organizado, o por lo menos dejarlo de ver, no hablar de él, pero el mundo mismo quiebra los intereses de ordenación del mundo.

Por esta razón, se puede asumir que el hombre moderno renuncia a la aceptación necesaria de las diferentes incomodidades y fatalidades que no puede transformar en tanto que es finito, en la medida de que es mortal, dependiente y determinado, en gran parte, por lo otro. Por ende, la tesis profunda que se desprende de este análisis temporal de lo humano es: “quien quiera ser humano debe ser antes inerte que universal” (Marquard, 2000a, 79). ¿Qué significa lo anterior? Significa una apuesta por acoger de nuevo en la concepción del tiempo humano lo que no es autonomía o poiesis o revolución, es decir, aceptar que el espacio de experiencia está constituido de manera profunda y radical por lo tradicional, lo que viene desde el pasado y que es fundamentalmente lo que no cambia de una generación a otra, o lo que denomina Marquard, desde Dilthey, *los enigmas de la vida*.

Ahora bien, esta tesis necesita ser explicada en dos niveles relacionados entre sí: el nivel de la historia y el nivel de la antropología. Pues es fundamental no equivocarse en la comprensión del planteamiento del autor considerando que estos dos niveles son separados o que, por otra parte, se sustraen ya sea en filosofía de la historia o antropología como disciplinas sin más. En este orden de ideas, no pueden dividirse los dos niveles porque para el autor mismo es el segundo nivel (la limitación de la condición humana) la base de las limitaciones de la historia misma, es así que la forma de contradecir a la filosofía de la historia de tipo revolucionario o los planteamientos históricos que parten del deseo de perfección se alcanza a partir del radical argumento antropológico de la pluralidad humana y de su contingencia radical como ser para la muerte.

---

parte de la misma idea de modernidad que ha olvidado que el humano está más cerca del otro humano de lo que como individuo se quiere asumir y, que la cultura como proceso de compensación permite un acercamiento a la felicidad, sin necesidad de volver patológico este deseo humano.

Así las cosas, sin entender el nivel de la condición humana no es posible comprender el nivel de la historia, tanto así que como se verá la historia debe ser plural porque la misma condición del hombre necesita tener muchas narraciones y no sólo una única con la que quedarse toda la vida. Por su parte, el segundo error de interpretación, entendido como asumir la disyuntiva o filosofía de la historia o antropología, se soluciona si se comprende que el autor trata de superar el paradigma de la filosofía de la historia desde el historicismo, comprendiendo éste a su vez como el reconocimiento de la intersección que existe entre la historia, la vida y la cultura. Por su parte, tampoco es un discurso de la corriente antropológica de principios del siglo XX, ya criticada sus limitaciones por diversas fuentes como: Heidegger, Escuela de Frankfurt o los mismos antihumanismos. Marquard es consciente, como se verá en el siguiente apartado, de la contradicción que la misma antropología tiene consigo misma, al tratar al hombre como ser especial pero a la vez enmarcándolo en un contexto biologicista; por ende, el autor alemán pretende, toda vez, entender que la antropología debe ser fundamentalmente interdisciplinar, en tanto es necesaria su constante reflexión, pero no puede, en ningún momento, considerarse el centro de la reflexión filosófica (tomando así distancia por ejemplo de Tugendhat (2008) que propone hablar de antropología en vez de metafísica).

En este orden de ideas, para Marquard se debe dar por una parte un descargo de absoluto frente a una historia concebida predecible y volcada al futuro y, por otra, se debe igualmente dar un descargo frente a la vida misma del hombre comprendida (para asumir tales responsabilidades históricas) como cúspide de lo natural y creador autónomo de su mundo. Sobre este segundo punto está enfocado el segundo apartado del presente capítulo, por ahora es fundamental detenerse en el descargo de la historia. De esta manera, “el sentido histórico es sobre todo el sentido inercial, tener sentido de las inercias: la experiencia básica de lo histórico es, en mi opinión, más que la de la mutabilidad, la de los límites” (Marquard, 2000 a, 84). Lo anterior lo podemos entender como: primero, el sentido inercial de lo no disponible dentro de la disponibilidad que abre la acción humana; segundo, el sentido inercial como lo que se sustrae al tratar de transformar a partir de la autoafirmación; tercero, el sentido inercial de lo que no se deja asumir en una sola narración. Detengámonos ahora en cada uno de estos momentos.

La indisponibilidad misma surge de la misma comprensión de la historia, tal como Koselleck lo hace evidente, al constatar que: “la historia se distingue porque en el transcurso del tiempo la previsión y los planes humanos siempre divergen de su ejecución” (1993, 262), es decir, el

hombre no puede manipular su acción histórica de tal modo que todas las consecuencias sean las esperadas. Esto sucede así porque dentro del horizonte de expectativa se encuentran variables difusas que no permiten “jugar al experimento controlado” con las acciones de los hombres<sup>45</sup>. Siempre lo inercial como lo no controlable aparece. Tal indisponibilidad ante la acción humana ha sido trabajada igualmente de manera maravillosa por Arendt, fundamentalmente cuando la filósofa diferencia entre el trabajo y la acción (la historia se situaría dentro de esta segunda), evidenciado cómo la acción, a diferencia del trabajo, es imprevisible (no se controla lo que pueda suceder) e irreparable (no se puede deshacer). Por esta razón, el hombre al actuar pone en movimiento, dentro de las diversas relaciones humanas, una acción que no puede controlar absolutamente ni para eliminarla, ni para intervenir completamente en sus consecuencias: “aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, son también irreversibles” (1995, 106). Así, aunque es la acción la que abre el horizonte de lo fundamentalmente humano, de la novedad y la capacidad de ser un *quien*, no es completamente disponible y reconocer su inercialidad, lo que no se dispone, es parte necesaria de la misma. Aunque no controlen completamente la historia, los hombres siguen siendo responsables de la inconmensurabilidad entre intención y resultado. De allí que más bien, como afirma Gadamer:

la experiencia es pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación (...) el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan (1992, II, 433).

De tal manera, cuando Marquard se refiere a que es necesario el paso de tratar de transformar el mundo a cuidarlo (1999, 34), lo que está afirmando es la necesidad de rescatar la experiencia frente a la expectativa, como forma de salvar al mundo de la gnosis de la filosofía de la historia (es importante no olvidar el final del *Cándido* de Voltaire tratado en el capítulo anterior). Así, se comprende por experiencia la capacidad de asumir lo inseguro que es todo plan, lo inercial que resulta ser toda acción.

Del segundo punto, cabe anotar que la inercia, dada por lo que se sustrae de la transformación, parte de la comprobación antropológica del hombre como ser vulnerable y simbólico, en tanto está necesitado de los otros y es fatalmente finito. Entonces, es necesario asumir que toda historia

---

<sup>45</sup> Como afirma Maldonado: “...es el sueño de la razón moderna: volver calculables a los hombres y a las cosas. Pero la vida no es la razón (...) la vida no abandona nunca su condición de experiencia” (2006, 73).

no puede ser la narración de una completa transformación porque siempre permanece más lo que se hereda que lo que se crea, en palabras de Marquard, se es muy finito para transformarlo todo. Lo que se sustrae a la completa transformación es entonces la comprensión del hombre como ser cultural y el mundo como multicultural en sentido profundo; así las cosas, la historia debe ser siempre las historias, en plural, las narraciones que desde las tradiciones pueden dar sentido a la vida de cada uno de los sujetos. La inercia en este caso preserva la diversidad de una historia que se quiere volver universal en manos de los hombres de la vanguardia. Preserva, así mismo, las metáforas construidas que han dado albergue a las diversas preguntas de los hombres dentro de sus diferentes formas de habitar el mundo, comprendiendo que siempre este habitar está más allá de lo que se puede transformar, pues no se entiende al hombre como nula autonomía y *poiesis*, sino en correlación con lo otro:

...cuando se habla de hombre y espacio, oímos esto como si el hombre estuviera en un lado y el espacio en otro. Pero el espacio no es un enfrente del hombre, no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior. No existen los hombres y además espacio. Porque cuando digo «un hombre» y pienso con esta palabra en aquél que es al modo humano —es decir: que habita— entonces con la palabra «un hombre» ya estoy nombrando la residencia en la cuartenidad, junto a las cosas (Heidegger, 1994).

Son estas relaciones las que, en cuanto humanas, dan albergue al hombre contingente, sin tener que ser el hombre como individuo su completo constructor o inventor. Marquard enfatiza así en esta inercia de lo que nos constituye frente al deseo de cambio de la historia absolutizada; lo anterior, se sustenta a partir de entender la necesidad de lo trascendente y las relaciones con lo simbólico como sustrato de lo humano. De esta manera, la historia debe ser la historia de la diversidad de las tradiciones y no del único camino a una generación bendecida por el *telos* histórico que, por ende, ha llegado a su acabamiento (2000a, 103).

Lo anterior, se conecta también con la tesis de Lévi-Strauss al subrayar, en su *Antropología estructural*, que la creencia de una historia de esta índole, única y absoluta, es un craso error; incluso, el autor llega a parangonarlo con el error del geocentrismo, pero ahora asumido dentro de la interpretación de las culturas que se adjudican una falsa autoafirmación al considerar que unas son históricamente más importantes que otras. Por ende, en sentido crítico a este deseo de manipulación histórica Strauss afirma que: “Una sociedad puede vivir, obrar, transformarse, sin necesidad de dejarse embriagar por la convicción de que las sociedades que le han precedido (...) no han hecho otra cosa que prepararles el camino” (1994, 352). De tal manera, sólo a partir de

aceptar que no hay tiempo para cambiarlo todo y, a su vez, reconocer lo que es donado al hombre, es decir, la comprensión de la inercia de lo que se nos sustrae, puede el hombre habitar el mundo histórico como humano.

Igualmente, el sentido histórico es inercia en tanto asume que la historia no se deja ajustar a una sola narración; de lo anterior, se desprende que la historia se sustrae a un sentido único y, por ello, también a una narración única, entendida como: el desarrollo en un solo consenso, en un solo lenguaje, en una sola finalidad. Por lo tanto, dentro de este sentido inercial Marquard considera fundamental incluir el concepto de historia multiversal en contraposición a la historia universal; tal historia multiversal sería la forma impulsada científicamente de la polimiticidad<sup>46</sup>, es decir, de la libertad inercial propia de la condición humana de tener varias narraciones que den sentido a su vida. Para Marquard, comprender que la historia puede tener muchas versiones ayuda a dar al ser humano la libertad necesaria para realizar una vida humana en cuanto humana, pues mal sería que a un hombre se le enclaustrara en una sola narración que le tuviera que dar sentido por toda la vida; por ende, el autor alemán afirma que: “es necesario para los seres humanos tener no sólo una única historia o unas pocas historias, sino muchas historias” (2000 a, 87), asumiendo de tal manera la facticidad de lo humano. Para comprender tal deseo de pluralidad el autor se basa en la necesidad de la “división de poderes”, es decir, en que no sólo una narración se entrone como la verdad absoluta.

Ahora bien, se puede examinar la emergencia de lo que Marquard entiende por división de poderes desde tres polos diferentes: el gnoseológico, el político y la relación con el estudio de lo mítico. El gnoseológico asume la posición escéptica del autor soportada en la imposibilidad de creer en un solo discurso que tenga todo el poder del conocer (así, Marquard repetidas veces afirma que el escéptico ante el conocimiento es el que cree en la división de poderes); por su parte, el sentido político se origina en el hecho histórico que permitió en su momento el cese de las guerras religiosas y la inclusión de una mayor libertad del individuo a partir de la división de poderes. Por su parte, el trabajo desarrollado por su maestro Blumenberg en la comprensión del mito también aclara qué es la división de poderes; pues, el mito no funciona con pretensión de verdad, sino asume cada uno de ellos (los mitos) como una historia más. Desde Blumenberg en *Trabajo sobre el mito* (Blumenbrg, 2003, 69-70) comprende que la polimiticidad alivia la

---

<sup>46</sup> El tema de la polimiticidad será trabajado de manera antropológica en el apartado siguiente de este capítulo.



existencia al permitir organizar los poderes, en diferentes espacios y dioses, para que esta división de poderes permita descargar el ser humano del absolutismo de la realidad.

De tal manera, el concepto de división de poderes es central en la posición del autor alemán frente a la historia, pues sólo es posible un alivio del absoluto histórico si se asume que lo Universal debe ceder sus poderes a lo multiversal, para Marquard entonces sólo es posible aceptar la historia universal en tanto se considere como una entre otras historias. Es decir, en tanto se mantenga una posición escéptica ante lo que se dice historia universal<sup>47</sup>.

Ahora bien, esta historia multiversal, que se resiste a un consenso universal, puede ser considerada como exageradamente atomizada a causa de la negación a una narración fuerte; por ende, se hace necesario aclarar que la aceptación de las múltiples historias no significa de por sí la eliminación de una posible comunicación entre las diversas narraciones; pues, no se deduce de que hayan muchas versiones que entonces cada hombre se queda con su pedazo de historia para sí mismo. Antes bien, Marquard considera que es la apertura a la multiversalidad lo que permite un horizonte de comunicación hermenéutica entre los hombres, desde el cual comparten sus diferentes experiencias para aprender los unos de los otros. Así las cosas, la historia multiversal es “una filosofía de la necesidad humana de otros seres humanos” (2000a, 87); por ello, muchas historias surgen a partir de la interacción con los otros que viven distintas narraciones y es a partir de la comunicación con tales otros que tenemos otras vidas, no solamente de manera simultánea con el próximo, sino histórica<sup>48</sup>. Es entonces una radical afirmación por la necesidad de intersubjetividad, tejida en el texto, la cual emerge desde diferentes comprensiones históricas. A su vez, la historia multiversal es un alivio al hombre infantilizado en tanto le permite recobrar experiencias a partir de las narraciones de los otros seres humanos.

Cabe aclarar que en contra del deseo de homogeneidad comunicativa, Marquard apela por la idea de que este horizonte hermenéutico necesita que la comunicación sea siempre heterogénea, no es el discurso ideal (universalista de Apel) pues no toma la diversidad como simple momento inicial, sino como parte fundante de todo el proceso. El principal argumento de Marquard, para resistirse al consenso, consiste en señalar que si la finalidad de la comunicación es que todos

---

<sup>47</sup> Este tema es abordado a profundidad por el autor Cesarone V. en su texto *Mithos-debatte: remittizzazione senza mitologia*. En el cual explica como para Marquard el paso del mito al logos es un mito que se a tornado indiscutible.

<sup>48</sup> De allí la importancia de ser lectores de experiencia como afirma Nussbaum en *El cultivo de la humanidad* (1997), como educación de la imaginación narrativa que es capaz de comprender las experiencias de otras personas a partir de los textos históricos y novelas.

lleguen a lo mismo entonces se termina convirtiendo a los hombres en superfluos; pues, las narraciones, que los constituyen, serían completamente superadas en un nuevo discurso, así mismo entonces se perdería la pluralidad, la espontaneidad e individualidad que de por sí son la condición humana. La inercia de las múltiples narraciones consiste entonces en asumir la complejidad de una historia multiversal, con muchos actores e interpretaciones que tiene que apropiarse del riesgo de múltiples conversaciones, que desean compartir las diferentes comprensiones históricas, preservando en su fondo la insoslayable heterogeneidad del otro.

## **2.2 Alivio del absoluto de la fijación humana**

Marquard afirma que la antropología filosófica es la región del saber que asume la reflexión sobre lo humano, cuando la filosofía de la historia deja de dar un rendimiento aceptable para consolar al hombre ante el mal del mundo, es decir, cuando la filosofía de la historia cae en dificultades (2007, 140). Este planteamiento se entiende como el alivio que el hombre necesita frente a la excesiva carga que la historia había colocado sobre el futuro; de tal manera, la antropología, desde esta perspectiva, es la opción de descarga de las ciencias humanas para alivianar las cargas del hombre actual sujeto a las ciencias experimentales y, además, se plantea como la reflexión que asume la pluralidad humana y la importancia del pasado -las tradiciones y lo “natural” humano- como estructuras de sentido de la posición del hombre en el mundo.

Tal reto es asumido por la antropología desde dos conceptos centrales que se oponen a la filosofía de la historia<sup>49</sup>: el estudio del hombre desde el mundo de la vida y la reflexión de la naturaleza humana. En este orden de ideas, Marquard no incluye dentro de la antropología filosófica reflexiones sobre el hombre que los filósofos hayan desarrollado a la largo de la historia -pues es claro que dentro de la misma filosofía siempre ha sido un punto vertebral la pregunta por lo humano-, sino sólo aquellas reflexiones modernas, que tratan de responder la pregunta del hombre en contra de las reflexiones de la filosofía de la historia; a partir de lo anterior, Marquard afirma que es necesario superar dos errores presentes en el campo de la historia de los conceptos concerniente a “creer que la antropología filosófica es tan vieja como la filosofía misma y el error

---

<sup>49</sup> No está de más recordar lo que se está entendiendo dentro de este trabajo por filosofía de la historia -tal como fue trabajado en el capítulo anterior- como la reflexión icónica del mito de la ilustración que considera la existencia de una historia universal, la búsqueda de la libertad y autonomía total del hombre a partir de la revolución histórica y que, por ende, somete a crítica todo presente en pro de ese destino único que aguarda a todos los hombres (Marquard, 2007, 20).

de afirmar que la antropología filosófica -lease Max Scheler- tuvo su origen sólo en la década de 1920” (2006, 34).

De tal manera, la antropología filosófica se entiende como las reflexiones que asumen una visión consecuente con la crítica kantiana de 1773, que en una carta dirigida a su discípulo Hertz, afirma la necesidad de abordar la cuestión humana desde sus “mores” alejándose de la disyuntiva entre metafísica o ciencias experimentales (Marquard, 2007, 137). Por ende, en su proceso de construcción disciplinaria la antropología filosófica se distinguirá, a final de cuentas por ser reflexiones que ante la pregunta por las condiciones de posibilidad del hombre tendrán que apropiarse de la disyuntiva entre naturaleza e historia, ya sea para asumir una completa radicalidad entre las dos o buscar puntos conciliadores. Punto en el cual, como se verá más adelante, la antropología filosófica que quiera ser completamente disciplinaria entrará en dificultades.

En este orden de ideas, es conveniente retomar el tema de la antropología desde el acercamiento que Marquard hace a las reflexiones kantianas del tema, pues considera que es Kant el que cimenta la antropología filosófica dentro del ámbito académico a partir de sus lecciones del 1772 -1773, dedicadas a la antropología en sentido pragmático. En la carta a su discípulo, anteriormente citada, Kant menciona dos aspectos que se tornan esenciales para Marquard: por una parte, la crítica a los estudios divididos del hombre ya sea en metafísica o en ciencia experimental y, por otra parte, la necesidad de estudiar al hombre desde el mundo de la vida:

...el giro de Kant hacia la antropología está pues relacionado con la formación del punto de vista de la crítica de la razón según la cual la metafísica de escuela tradicional sólo se ocupa de “cosas mentales”, mientras que las ciencias matemáticas de la naturaleza sólo se ocupan de los “fenómenos”. Por tanto, el mundo de la vida humana no se puede reducir a la totalidad sin realidad del “mundo del entendimiento”, ni a la realidad sin totalidad del “mundo de los sentidos” (Marquard, 2007, 137).

De tal manera, la apelación a la necesidad de una antropología filosófica definida como “conocimiento del mundo”, desde Kant, implica el conocimiento del “gran mundo” en el que se mueve el hombre moderno, por lo tanto tiende a la búsqueda de un significado existencial de lo humano. Así, la antropología sería la base del conocimiento del mundo del hombre, entendida como un acercamiento teórico a la experiencia cotidiana (se afirma la importancia de narrar los viajes, los diferentes roles sociales) que daría cuenta de lo qué es realmente el hombre dentro de sus diferentes contextos vitales; de allí, que Marquard apele a la moralística como forma de

entender el giro hacia las costumbres propia de la pregunta antropológica. A partir de este contacto con Kant, Marquard afirma que esta visión de la antropología es absolutamente propia de la modernidad y que en cuanto tal emerge de sus necesidades tanto teóricas como vitales. Por tanto, la vuelta y recepción del mundo como parte de la antropología filosófica es el punto base desde el cual se hace una teoría necesaria para aliviar las cargas humanas; esta tarea estaría entonces en correspondencia con el proyecto crítico kantiano, si se entiende éste como el alivio del hombre de la carga metafísica.

Ahora bien, es necesario asumir de manera más profunda la relación antagónica entre filosofía de la historia y antropología. Al respecto Marquard considera que el auge de la antropología partirá de la comprensión con respecto a que:

...la historia parece de nuevo tan desprovista de cualquier esperanza que sólo la no-historia radical, la naturaleza, se salva como punto de referencia sólido o al menos practicable; así el auge de la antropología filosófica y de su nombre constituye sobre todo la expresión de una crisis de confianza en la historia y en su filosofía (2007, 146).

La antropología surge como una tabla de salvación teórica ante la desesperanza de los hombres frente al desmoronamiento del mundo nuevo que había prometido construir la filosofía de la historia; por ende, se comprende que la antropología será un vuelco hacia la naturaleza como aquello que no se modifica, es decir, la pregunta es por lo que la naturaleza hace del ser humano, en tanto la naturaleza está por fuera del círculo del mundo construido por la historia. Sin embargo, tal apelación a la naturaleza no ha sido entendida de la misma manera en los avatares de la carrera de la antropología filosófica, de hecho la tesis que desde Marquard podemos mantener es que sólo la antropología filosófica dará los rendimientos vitales necesarios, es decir, podrá cumplir su nivel funcional en la existencia del hombre, si es capaz de descargarse del absoluto de la naturaleza que en el siglo XIX la absorbió.

Este primer estadio, propio del surgimiento de la pregunta del hombre desde la naturaleza, se comprende a partir de dos ámbitos: el romanticismo y la terapéutica. Frente al primero, Marquard considera como padre teórico a Schelling y su apuesta filosófica sobre una filosofía de la naturaleza, del segundo por supuesto es Freud el autor insigne con su apuesta sobre lo instintivo. Desde estos derroteros se desprenderá una amplia carrera teórica que intenta responder a la pregunta del hombre desde una visión más abarcadora (que el hombre mismo) comprendida

como lo que la naturaleza hace del hombre: “para ella, no es el yo humano, sino la naturaleza, señora en la casa del hombre” (Marquard, 2006, 172).

Por ende, el autor comprende, a partir de un juicioso estudio de fuentes, que esta opción por una filosofía de la naturaleza como antropología implicó la fuerza del romanticismo y desde este lineamiento se encuentran relaciones entre la estética y la terapéutica en el siglo XIX, en la medida en que tratan de dar respuesta al hombre y su naturaleza desde la fisiología ya sea poética o médica, como también entronan en el nivel instintivo, no consciente, que juega un papel fundamental en lo humano. Pero esta opción cae en aporía en cuanto al tratar de analizar al hombre se queda con la naturaleza, radicalizando la heteronomía de lo humano y por ende desarmando sus posibilidades emancipatorias; pues, “la naturaleza se afirma gracias a la debilidad de la razón como lo “último” en la historia, como el poder que decide en ella: la razón y su historia se ponen en manos de la naturaleza” (Marquard, 2007, 102). Es decir, se asume como punto fundamental de descarga el superar la posibilidad de cambio completo (propuesto por la filosofía de la historia) y asumir la contingencia de la razón ante lo que ella no crea, pues deviene de ésta: la naturaleza; pero sucumbir a la naturaleza que se presenta como lo incontrolable implica asumir que el único nivel de verdad está completa y radicalmente por encima de las capacidades del mismo hombre; por ende, la antropología volcada a la filosofía de la naturaleza cae nuevamente en un proceso teodidáctico que se contentará con el irracionalismo y el pesimismo como forma de asumir el quebranto del sufrimiento<sup>50</sup>. Pues los paleativos funcionales, ya sea poético como construcción irreal del genio o terapéutico como evidente búsqueda de cura de las nuevas enfermedades, caen antes de lograr su poder curativo ya sea en la desilusión e en la desesperanza.

Por tal motivo, el proceso de la antropología debe asumir otra vertiente, sin despojarse de su relación con la naturaleza, pero ahora entendiendo esta naturaleza desde las áreas de la biología y asumiendo la oposición con la filosofía de la historia desde la comprensión de la vida humana como fundamento de la filosofía, idea que se encontraba ya perfilada en el mismo Kant. En este sentido, es que Marquard abogará porque la antropología es el estudio del hombre “de este lado

---

<sup>50</sup> Como muy bien apunta Marquard: “todo aquello que hay que evitar vivir en esa naturaleza, es decir, su poder destructivo, el genio estético lo desactiva convirtiéndolo por ello mismo en motivo poético: el fracaso, la quiebra, “el anonadamiento” (...) la regresión hacia lo primario y primitivo, la búsqueda en general de lo imperfecto, la pasión por las heridas y el desgarramiento. Por lo asocial, por la nada y la muerte, la embriaguez de la desilusión y el deseo de maldad...” (2007, 106).

de la utopía” (2006, 171), que no puede disolverse en la búsqueda del sentido del hombre en otro absoluto como la naturaleza. Por ende, para Marquard se hace necesario entender la visión en contra de Hegel que se postula en Dilthey, al que considera icónico en este proceso: “Dilthey logró poner a su antropología filosófica como “fundamento” de las ciencias del espíritu debido a su resistencia –filosófico-natural- a la filosofía de la historia embriagada de progreso” (2006, 173).

Para comprender esta afirmación cabe anotar que la propuesta culminante de la filosofía de la historia en la obra hegeliana tiene su punto de quiebre en la mediación que dentro de ésta tiene todo elemento particular. Así el individuo, en tanto particular, o es comprendido por mor de una mediación o se pierde como una conciencia desgraciada al margen de la mediación. Por ende, en clave hegeliana, se puede decir que la antropología no es más que la revisión inmediata del espíritu subjetivo; es por ello que “el intento hegeliano de adaptar la antropología a la filosofía de la historia implica la degradación de la antropología” (Marquard, 2007, 143). Mas esta degradación designa a la antropología no tanto como saber disciplinar sino como reflexión sobre el hombre concreto, así lo reconoce Marquard en las palabras de Buckhardt y Dilthey. En este orden de ideas, el grueso de las oposiciones a la englobante filosofía de la historia hegeliana surge del reconocimiento de un elemento “irreductible” a la generalidad por una mediación. Desde la existencia hasta la vida misma, diferentes autores buscan en la realidad más vital y palpitante, una forma que no sea susceptible de ser resuelta en una mediación. Es, entonces, la reivindicación del hombre, como ser concreto, como individuo de deseo, dolor y representaciones, lo que enmarca el surgimiento de la reflexión antropológica como eje filosófico que soluciona los impases generados por la filosofía de la historia. El mismo Dilthey considera que el saber de ésta no es una ciencia:

El origen [de la filosofía de la historia] se halla en la idea cristiana de la conexión interna de una educación progresiva en la historia de la humanidad. San Clemente y San Agustín la preparan, Vico, Lessing, Herder, Humboldt y Hegel la desarrollan. Todavía se halla bajo el impulso poderoso que ha recibido con la idea cristiana de una educación común de todas las naciones por la Providencia, de un reino de Dios que se verifica de este modo (Dilthey, 1978, 93).

Estas afirmaciones de Dilthey entran en directa relación con la formulación final de *las lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, en la que se indica que el desarrollo de la historia es teodicea; por tanto, la historia está ligada al concepto de la Providencia, no a la

antropología. En esta concepción, la historia no resulta algo propiamente humano. La historia trasciende al ser humano y lo vincula en la mediación de la consecución del fin (telos) de la historia. Por tal motivo, la antropología se instaure como lo otro de la filosofía de la historia propuesta por Hegel: “La antropología filosófica se establece también en Dilthey gracias al abandono de la filosofía de la historia y al “retorno a la naturaleza”” (Marquard, 2007, 144). Mas ahora, esta forma de abordar al hombre como realidad que emerge de la naturaleza no desconoce el carácter histórico del ser humano. Sino que asume de manera compleja la relación en que el hombre tiene historia como forma de suplir sus carencias biológicas o naturales. De la misma manera Blumenberg comprende la disyuntiva entre antropología y filosofía de la historia, en tanto que la antropología busca “enunciados esenciales” (2011, 362) y por ende siempre tiende a las constantes, mientras que la filosofía de la historia le interesa las transformaciones, las discontinuidades que asombran: “la antropología aparece como rechazo de la filosofía de la historia, la filosofía de la historia como al menos amputación implicativa de las posibilidades de antropología” (2011, 363).

Esta realidad compleja es la que se formula en términos de la vida, que, al decir de Marquard, es la interpretación diltheyana de la naturaleza universal del hombre, los constitutivos bajo los cuales el hombre vive pero que no puede transformar, esto es lo determinan desde adentro, como son: el nacimiento y la muerte<sup>51</sup>. De ello se desprende, que el saber histórico como filosofía de la historia es una deshumanización de la vida del hombre. Es el hombre quien es histórico y el que determina las relaciones históricas que conforman la historia misma. Es así que el hombre es el sujeto de la historia. En esto consiste la antropología.

En consecuencia, no se trata de que la antropología sea un naturalismo, como la reflexión que se pregunta sin más por la naturaleza del ser humano. No es dada una definición ahistórica del ser humano, al margen de su existencia concreta. Sino que más bien, se comprende que la antropología es una descarga al problema teodiceico -providencia- que fue antes caballo de batalla de la filosofía de la historia. Por eso, Marquard afirma consistentemente: “el nombre de ‘antropología’ oculta también desde ahora esa renuncia a la cuestión de la verdad. Por

---

<sup>51</sup> “De las cambiantes experiencias vitales surge, para la inteligencia que se dirige a la totalidad, la faz de la vida, llena de contradicciones..., y esto de un modo acaso claro en lo particular, en conjunto, perfectamente enigmático. El alma intenta reunir en una totalidad las relaciones vitales y las experiencias fundadas en ellas, y no puede hacerlo. El centro de todas las incomprendibilidades... es la muerte. El viviente sabe de la muerte y, sin embargo, no puede comprenderla” (Dilthey. 1994, 43).

consiguiente, la ‘antropología’ puede asimismo adquirir en cualquier parte el significado de «explicación de la concepción del mundo vigente» (2007, 144). Si se quiere se puede entonces afirmar que se hace antropología porque no se puede hacer filosofía de la historia<sup>52</sup>.

Con esta formulación, la antropología descentra la historia y la deviene humana. Es el hombre el sujeto de la historia, empero, el hombre muere: “Más allá de ese saber universalmente válido están las cuestiones de que se trata para la persona, que al fin existe para sí sola frente a la vida y la muerte” (Dilthey. 1994, 148). De la misma manera lo comprende Heidegger en el momento de considerar que es en este carácter mortal en donde reside el carácter humano del hombre mismo. En efecto, esta es la esencia del hombre. Ciertamente es en el hombre y no en la historia en dónde reside el punto de convergencia de la filosofía post-teodiceica. En tanto el hombre mismo se define en términos de “su” historia. Por ende, la antropología de Scheler, Ghelen y Plesner buscará comprender la íntima relación entre naturaleza (vida) e historia, ya sea como un proceso o como descarga.

Ahora bien, esta opción de descarga, observada por Marquard, que va de la filosofía de la historia a la antropología no implica de por sí una aceptación *sine qua non* de la legitimidad de la antropología filosófica; en efecto, el autor alemán es consciente de las complicaciones en que la misma antropología cae cuando ha intentado posesionarse como discurso eje de la filosofía. Por lo tanto, se hace menester comprender las dificultades de la antropología filosófica y la necesidad de que se dé respuestas a ellas.

En primer lugar, se debe afirmar que la antropología cae en dificultades cuando asume que la naturaleza puede determinar sin riesgo qué es el hombre, pues como se ha visto es un peligro que irremediablemente cae en una metafísica totalizadora; en relación con lo anterior, también cae en dificultades cuando en pro de una búsqueda científicista termina en el dogmatismo más craso, como fueron las aplicaciones socio-darwinistas llenas de falencias. Igual, la antropología se ve bajo sospecha, cuando por afirmar que el hombre es un ser con carencias (al modo de Ghelen y Ritter) resbala a aceptar los dolores a los que puede ser sometido por las instituciones que lo cuidan. Esta crítica de conservadurismo es desarrollada contundentemente por Habermas (2008) en su texto crítico sobre Ritter, que es considerado como autor del hegelianismo de derecha.

---

<sup>52</sup> Como afirma Schnädelbach: “la antropología filosófica de la segunda mitad del siglo XIX (y aún de nuestro siglo) nace en la confluencia de la antropología naturalista con el auge de las ciencias del espíritu y la metafísica de lo irracional” (1991, 276).



Así mismo, Marquard considera que la antropología tiene dificultades como disciplina, cuando asume que lo biológico es un horizonte fundamental para la respuesta de la pregunta por el hombre, pero posteriormente no puede soslayar el problema de entender en qué se diferencia el animal humano del resto de animales, sin a su vez –como es el caso de Scheler- traicionar el compromiso con su cercanía con las ciencias biológicas.

En este contexto teórico, Blumenberg hace eco también a tales complicaciones al considerar que: “hay dificultades teóricas inmanentes para la antropología, no sólo para ser una disciplina científica, sino también y quizá aun más si siquiera ser una disciplina filosófica” (2011, 361). De la misma manera, frente a la crítica del antropologismo es Blumenberg aún más claro que Marquard al mostrar que, bien las críticas de Husserl y Heidegger<sup>53</sup> tienen un arraigo con los excesos de ciertos planteamientos, aún así para responder las preguntas de estos dos filósofos sea necesario una “ontología comprendida como antropología” (2011, 370). En este punto, se puede evidenciar la importancia de la cuestión de la antropología filosófica como la reflexión sobre el mundo de la vida y sobre las constantes, tal y como se mencionaba anteriormente, en tanto es una forma de asumir la necesidad existencial de la reflexión sobre el ser humano.

Dentro de esta misma correlación teórica entre maestro y discípulo, es Blumenberg el que también acierta en la comprensión de la raíz del problema de las dificultades de la antropología filosófica, lo hace de manera absolutamente lúcida en su libro *Descripción del ser humano* (2011), al comprender que el dilema de la antropología filosófica radica quizá en que no sabe lo qué andaba preguntando, es decir, no es capaz de contestar lucidamente a la pregunta: “¿qué era lo que queríamos saber?” (2011, 357). Cuando se realizó la pregunta por “¿qué es el hombre?”. Así, lo que se evidencia entonces es un palimpsesto de respuestas que ya no se sabe a qué preguntas respondía o el por qué se nos hizo necesario tanta información (de tal manera el problema no es de la cantidad de información, la cual puede sobreabundar, sino el por qué se comenzó tal búsqueda de información y a qué necesidades existenciales respondía). Dando el caso que la pregunta ¿qué es el hombre? Resuena o vacía, ante el mar de respuestas que no pueden sistematizarse como un todo ordenado que demostrara de manera clara y distinta el *qué es el hombre*, en dado caso que la necesidad fuera tal respuesta absoluta y segura; o cercana a una

---

<sup>53</sup> Como afirma en su libro sobre Kant: “Antropología no es, desde hace ya mucho tiempo, el nombre de una disciplina, sino la palabra que designa una tendencia fundamental, nada es conocido no comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. La antropología no busca sólo la verdad del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general” (Heidegger, 1986).

justificación ideológica más que filosófica, si se asumiera la opción de una sola respuesta de definición de lo humano en dado caso que la pregunta por *qué es el hombre* implicara más bien la necesidad de entender la especificidad de una especie en que cada uno es único. Así bien, el trabajo sobre las preguntas, sobre el sentido, se convierte aún en un punto más fundamental que el de las mismas respuestas.

Se dice preguntas en plural porque lo primero que sería necesario reconocer dentro de la antropología filosófica es que la pregunta por *qué es el hombre* no es realmente una sola, sino que encierra en sí diversas cuestiones que permiten pasar del nivel oscuro de esta pregunta (al parecer tan simple que con el escueto señalamiento se respondería “ese es un hombre” o con la evidencia de “todos somos hombres”<sup>54</sup>) a sitios de claridad, que permitan solidificar el por qué de la necesidad de la pregunta por el sentido existencial del ser humano. Entre estas preguntas por supuesto emerge *¿cómo es posible el ser humano?*

La pregunta traspasa el nivel de la consideración esencial o naturaleza del hombre preguntándose por su condición humana y la perpetua relación entre naturaleza – historia (pues es en este proceso donde se consolida lo humano como forma de habitar el mundo histórico para sobreponerse a las carencias de su naturaleza) y cultura – posibilidades de sobrevivencia (como la configuración particularmente humana de un mundo que se resuelve desde lo simbólico y desde donde la lucha por la sobrevivencia darwiniana se transforma y complejiza). Blumenberg también anota la pregunta sobre *¿cómo devino humano el ser humano?* Aquí se asume la compleja relación entre los desarrollos de las ciencias de la evolución a nivel ontogenético y el hombre actual, evidenciando de nuevo la perpetua relación, que ya con Marquard se había apuntado antes, entre antropología filosófica y biología.

Entre estas dos preguntas aflora también la cuestión *¿cuál es el lugar del hombre en el mundo?* Esta pregunta ha retumbado dentro de todas las grandes reflexiones de la antropología, pues el punto focal de la discusión es la búsqueda del puesto del hombre que se ha comenzado a sentir perdido dentro de sus propias construcciones, por ende busca lograr seguridad a partir de formas simbólicas como sería la antropología. Como afirma el mismo Scheler, “nuestra época es la primera en que el hombre se ha hecho plena e íntegramente problemático; ya no sabe lo que es

---

<sup>54</sup> Como lo pone narrativamente Blumenberg: “Pregunta profundo: ¿qué es el ser humano? / respuesta ligerea: Ahí va uno. Pregunta profunda: ¿será uno como yo? / respuesta ligera: Todos son como tú” (2011, 375).

pero sabe que no lo sabe” (1985, 15). Sin embargo, este lugar en el mundo ya no es el centro como otrora, sino más bien al decir de Plessner es excéntrico.

De tal manera, con lo que nos encontramos es que la pregunta de la antropología filosófica es la pregunta que procura anudar las constantes humanas (lo que nos une ante las mismas vivencias) y, a su vez, la pluralidad de los humanos (las diferentes narraciones, polimitos para interpretar esas vivencias). Para buscar dar de nuevo seguridades a un hombre, que después de la caída de la filosofía de la historia, se encuentra necesitado de sentido. Por lo tanto, implica procesos de descripción de la condición humana asumiendo la paradoja de la indefinibilidad del ser humano, ya que no hay forma de definir de una buena vez y para siempre qué es el hombre; así, la complejidad que resulta de todas las dificultades enunciadas no implica la renuncia a la pregunta sobre el ser humano, sino la renuncia a la búsqueda –de por sí infructuosa- de una sola forma de responderla, que en Blumenberg implicará la paradoja epistémica de: “una combinación de pretensión formal de generalidad y la resignación material al aspecto parcial” (2011, 381). Marquard de igual manera entiende esta resignación como la relación entre ilustración y sobriedad; la antropología filosófica debe ser sobria como forma de limitar sus pretensiones exageradas de fundamentación y de sentido, manteniéndose en la posibilidad de lo que el ser humano puede llegar a describir de sí mismo como sujeto de carencias (2006, 175); por otra parte, la necesidad de ilustración, comprendida como la necesidad de muchas respuestas a la pregunta, es también una manera de solventar el problema de no tener una verdadera respuesta.

En este orden de ideas, el escepticismo aparece como forma de afrontar tal dilema, pues “más que superar el escepticismo, antes debemos realizarlo. Esto sólo es posible como antropología filosófica” (Plessner, 1936, citado por Marquard, 2006, 175). Tal y como se explicó en el apartado anterior, en este caso también ser escéptico ante la pregunta del ser humano implica la división de poderes, como la capacidad de asumir la multiplicidad de respuestas posibles y de diversas formas míticas para encontrar el sentido. Igualmente, la ilustración escéptica es aterrizada por Marquard a partir del concepto de interdisciplinarietà, es decir, al no poder ser una ciencia autónoma la antropología filosófica se asume con la necesidad de diversos conocimientos de todas las ciencias humanas<sup>55</sup>; por tanto, al escéptico no le interesa que la

---

<sup>55</sup> Cabe aclarar que Marquard entiende el concepto de ciencias humanas de manera abarcadora, en tanto, todas las disciplinas que tiene por objeto el cuidado del hombre serían ciencias humanas y no solamente las llamadas ciencias del espíritu. En este mismo orden de ideas, Marquard considerará que se podrían ver dos grandes corrientes: la

antropología filosófica como disciplina interdisciplinar sea también una ciencia integral o englobante; sino, más bien, el espacio de discusión fronterizo donde confluyen las cuestiones de sentido que embargan al necesitado humano. Tampoco le interesan los consensos a los escépticos, la idea de tal interdisciplinariedad es realmente lograr lo que Marquard denomina “desentendimiento productivo”, es decir, la capacidad de asumir lo aporético de la falta de respuestas y, aún así, retarse a pensar desde lo peligroso<sup>56</sup>.

Entonces, aunque la pregunta por el hombre es irresoluble debe empero ser planteada, pues el hombre para orientarse en el mundo no le basta con las preguntas que son resolubles (Blumenberg, 2011, 358), o como afirma Marquard:

...tener problemas que uno no acaba de resolver es enojoso desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, pero normal desde el punto de vista humano. Los escépticos son, en mi opinión, aquellas personas que soportan los enojos de la teoría de la ciencia en beneficio de la normalidad humana: para ellos la metafísica no es en absoluto un enemigo, sino lo humano (...) Hay problemas humanos en relación a los cuales sería antihumano (sería un error en el arte de la vida) no tenerlos, y sería sobre humano (sería un error en el arte de la vida) resolverlos. (2001b, 46)<sup>57</sup>.

En este sentido, es necesario para el arte de la vida preguntarse por estas cuestiones que encierran en sí la necesidad de entender la especificidad humana, su sentido y las posibilidades de su felicidad, pero partiendo de la aporía que no se tendrá una única respuesta, una única verdad. Desde lo anterior es que se asume que la antropología debe estar de este lado de la utopía. Esto es, asumir la necesidad de sus preguntas pero descargarse de la búsqueda de un absoluto en sus respuestas. Por ende, por compensación tendrá muchas respuestas, lo cual se adapta más a un ser vivo que ha tenido como forma de sobrevivir la plasticidad.

---

biología (donde entrarían las investigaciones de ciencias empíricas) y la literatura (que para el autor encierra todas las ciencias del espíritu) (2006, 179).

<sup>56</sup> En este caso Marquard se anota la necesidad del filósofo como pensador de lo peligroso en tanto asume el legado de Blumenberg, con respecto que quien quiera vivir dentro del positivismo vive pobremente y quien quiera vivir más allá vive peligrosamente. De aquí la cercanía entre escepticismo y metafísica para Marquard, pues considera que es en esta última en donde están las preguntas fundamentales y las respuestas imposibles.

<sup>57</sup> es importante mencionar como esta cita hace eco de lo postulado por Kant en su prologo a la *Crítica de la razón pura* al expresar: “la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades” (AV, II). En este contexto, Marquard hace eco de lo planteado por Kant, considerando la necesidad de las preguntas teniendo en cuenta la imposibilidad de lograr una respuesta completamente satisfactoria. En este sentido, Marquard cree en el sentido crítico pero lo renueva en la actualidad a partir del escepticismo.

En este mismo orden de ideas, uno de los puntos que resultan de interés en la antropología filosófica es la reflexión existencial de la casualidad que como especie nos constituye (como los múltiples azares que somos) y, desde allí, su correlación con una estructura lábil que debe a su no especialización sus mayores aciertos y dificultades. Por tanto, la antropología a *este lado de la utopía* asume que biológicamente el humano no es un éxito de la naturaleza, de hecho como plásticamente afirma Marquard no es el que lleva:

“la camiseta amarilla” en el tour de la evolución, el jinete de punta, sino el que repite el grado de la evolución, el viviente retardado que no ha terminado ni terminará el curso sino que está condenado a su provisoriedad” (2006, 176).

Así, el gran descargo implica asumir la pregunta del sufrimiento y la felicidad desde esta provisoriedad, que significa un arte para emigrar propia de lo humano. Pero antes de entrar en este tema aún falta una descarga más: la descarga de sentido absolutizado.

### **2. 3 Del desconsolado sentido perdido al sentido que consuela**

Desde la antropología como necesaria pero precaria y la filosofía de la historia insoportable pero esperanzadora, queda ahora la necesidad de descargarse del deseo de sentido absoluto y de la creencia de la construcción del sujeto moderno como manipulador del mundo, que generó también una sobrecarga desmedida de sentido. Pues, desde el mismo intento de Leibniz o del poema de Voltaire (no ya en el *Cándido*) nos encontramos como corolario un desconsolado deseo de construir un sentido que hiciera necesaria la existencia del ser humano en un mundo donde sufre. Entonces, la descarga de sentido implica la capacidad de emigrar, entendida como el proceso de reconstrucción de lo sucedáneo y de consuelo que permita al hombre, sin renunciar a las preguntas por la felicidad, asumir las condiciones de su existencia que está atravesada por la infelicidad. Para ello se debe analizar: el problema de la pregunta por el sentido; el paso del agotamiento del absoluto a la contingencia de la respuesta a partir de la relación sentido – muerte y, por ende, el sentido como el sinsentido que queda.

Ahora bien, en el párrafo anterior se ha mencionado sentido y se ha mencionado felicidad, esta correlación merece aclaración. Cuando Marquard asume el tema del sentido, considera que en la modernidad tardía el concepto de sentido retoma un matiz enfático que no era antes evidente en la historia del pensamiento, en donde se podría considerar sentido como relativo a la sensibilidad

y sentido relativo al entendimiento (2000a, 50ss); tal sentido enfático, que se relaciona a autores como Dilthey y Nietzsche, hace referencia a la necesidad que se comienza a evidenciar de orden o aseguramiento de la existencia, es decir, un fundamento vital que no puede emerger ahora de otra índole que no sea la misma existencia humana. En este orden de ideas, el sentido se comprende ahora como “lo que es importante, lo que llena, lo que satisface, lo que hace feliz y no hace desesperar” (Marquard, 2000a, 52); en tal caso, sentido y felicidad convergen en tanto procuran dar respuesta sobre la necesidad de nuestra vida o sobre la comprobación de que la contingencia puede ser resquebrajada a partir de una comprensión de la totalidad. De tal manera, cuando se habla del “sentido”, en sentido fuerte, siempre se está hablando de la felicidad, mas cabe acotar que la pregunta del sentido en la modernidad tardía deviene en la pregunta sobre la falta de este sentido, en tanto desesperación ante un nihilismo que no encuentra ninguna forma de radicar la existencia, a partir de la interpretación, en un sentido tan profundo, que convierta la vida humana en algo necesario y fundamental<sup>58</sup>.

Por ende, lo netamente heredado en la actualidad es la sensación de la pérdida de sentido, es decir, el sentido se convierte en un concepto patético, que encarna la desdicha de un hombre que no encuentra el farol de la ilusión y la felicidad; de esta manera, el problema del sentido deviene

---

<sup>58</sup> Esta correlación entre sentido y felicidad se puede encontrar en el mismo Nietzsche, por ejemplo cuando afirma que: “Existen preguntas que ni el más activo de los intelectos (...) puede llegar a contestarse. Saber hasta dónde llega el carácter perspectivista de la existencia, o incluso si tiene además algún otro carácter; si una existencia sin interpretación, sin ningún "sentido" no se convierte en un "sin sentido"; si, por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia interpretativa, son ese tipo de interrogantes. Es por eso que el intelecto humano no puede hacer otra cosa que verse bajo sus formas perspectivistas y nada más que en ellas. No podemos mirar más allá de nuestro ángulo (...). Por el contrario, el mundo se nos ha vuelto "infinito" una vez más; es decir, en la medida en que no podemos ignorar la posibilidad de que implique infinitas interpretaciones. Una vez más nos conmueve un gran temblor, pero, ¿quién tendría ganas de divinizar, recogiendo inmediatamente esa antigua costumbre, ese monstruo que es el mundo desconocido? ¿A quién se le ocurriría adorar a ese desconocido como el "dios desconocido"? ¡Ay! Existen tantas posibilidades no divinas de interpretación inscritas en ese desconocido, tantas interpretaciones endiabladas, tontas y locas, incluyendo nuestra propia interpretación humana, demasiado humana, que ya conocemos” (1974, 109). En este orden de ideas, el problema del nuevo infinito es la imposibilidad de una perspectiva absoluta, desde la cual se pudiera interpretar el verdadero sentido de la existencia del humano. Por ende, dentro de la filosofía a partir de aquí se correlacionan el sinsentido y el problema de no poderse adherir a una omnicomprensión, en tanto se da la imposibilidad de lograr la interpretación verdadera; entonces, el límite que surge frente a la aceptación del relativismo de la interpretación (las diferentes perspectivas) es para Nietzsche el comienzo del nihilismo, pues ¿quién convertiría en Dios a este infinito vacío que reemplaza el infinito positivo de los dioses ausentes? Ante lo anterior, cabe anotar que la perspectiva de Marquard se acerca a Nietzsche en un punto y diverge en otro, se acercan en tanto asume el perspectivismo como condición humana, es decir, es imposible tener la verdad y desde allí encontrar el sentido; pero por otra parte, no niega la necesidad de la pregunta ni considera que los sentidos pequeños, paleativos sean desechados ante la falta del sentido absoluto. Frente al sinsentido Nietzsche necesita, a partir de la desesperación, generar toda una teoría del super hombre que vuelva a unir los poderes perdidos en las diferentes perspectivas; mientras tanto, frente al sinsentido Marquard asume la sobriedad, que debe hacer del hombre un sujeto que puede vivir con la libertad de la división de poderes.

en la comprensión del absurdo y el sin sentido (teniendo en cuenta el mito de Sísifo de Camus) que se puede entender como la infelicidad. Volviendo a una metáfora de Marquard, mencionada con anterioridad en este capítulo, se podría entender que el hombre anda en búsqueda de sentido como el niño desea aferrarse a su oso de peluche, por ende puede ser embaucado por cualquier vendedor o profesional del sentido que se le acerque y prometa darle aquello que no es posible para la condición humana: el sentido absoluto.

Efectivamente, la pregunta por este sentido fuerte se malogra, para Marquard, cuando se trata de darle respuestas igual de fuertes, es decir, absolutas. Como si fuera posible más allá de las vivencias encontrar un sentido superior que fundamentara la vida misma (le diera sentido o se encontrara la felicidad como tal); por lo tanto, la pregunta por el sentido fuerte se convierte en un juego de todo / nada, pues o se encuentra el verdadero sentido o se debe considerar que la vida es un absurdo, es decir, surgen dos opciones: o la infelicidad por la no existencia de este sentido o la negación absoluta de la pregunta por el sentido, por tanto la disyuntiva implica ya sea asumir una existencia desgraciada ante la imposibilidad de sentido, ya sea asumir una existencia náufraga en la desolación ante la falta de motivos racionales para vivirla. A partir de lo anterior, el autor considera que se puede caer en el gnosticismo al buscar la totalidad mediante el desprecio de lo existente (Marquard, 2000a, 68), es decir, el sentido absolutizado como respuesta elimina las posibilidades de la misma pregunta.

El sentido absoluto es imposible, porque la condición humana está determinada por la finitud. De tal manera, quien quiere abrazar lo absoluto pierde de vista su mortalidad, considerándose un inmortal que muere antes de lograr vislumbrar lo que no nos es dado. Así, la idea de encontrar un sentido total, que garantice la coherencia de la existencia, es velada para un ser que está determinado por la muerte, pues ésta se presenta más como agotamiento abrupto que como final acabado<sup>59</sup>, la muerte llega demasiado pronto negando la posibilidad de encontrar tal sentido absoluto deseado. Por ende, el hombre es más bien un ser medianero: en tanto es una intersección

---

<sup>59</sup> Como afirma Inneraty explicando la concepción de finitud de sentido de Marquard: "esta cuestión puede entenderse mejor si recordamos las dos modalidades de la finalidad, que podían sintetizarse diciendo que las cosas se acaban fundamentalmente, de dos maneras: como plenitud o como interrupción. Los griegos denominaban a lo primero *telos*, la finalidad en que culmina la maduración de las cosas, el punto de fuga de su despliegue interior. Llamaban *peras*, por contraste, al límite inoportuno que detenía desde el exterior un determinado movimiento. Pues bien, la brevedad propia de lo humano es esta segunda. Considerada la vida en su conjunto, el tiempo está limitado desde fuera porque no nos podemos morir cuando hemos alcanzado la perfección y ya no nos queda nada que hacer. La muerte es más bien una interrupción extraña, la más brutal que puede sobrevenirle a un ser vivo" (1999, 38).

determinada por el nacimiento y la muerte dentro de una sociedad que ya estaba y que seguirá, de aquí que las determinaciones de lo que no es el sujeto determinan lo que es y, por tanto, no puede nunca ser completamente novedoso, está siempre en el medio: “nadie puede ser capaz de distanciarse de todo lo que le precede (...) el hombre es un animal provisional, que termina antes de tiempo del mismo modo que había comenzado demasiado tarde” (Inneraty, 1999, 38). Además, es medianero en tanto sólo es posible su existencia dentro de las mediaciones, el ser humano es la criatura viviente que necesita constantemente compensaciones, *homo compensator*, para sobrevivir tal y como han señalado Plessner y Marquard; en este orden de ideas, Marquard se acerca a la concepción antropológica del hombre como ser de descargas –tales como el lenguaje, la cultura o, incluso, las instituciones (Gehlen, 2000)-. De esto se desprende que tanto el sentido como la felicidad no se pueden encontrar de manera directa, la vía es el camino indirecto, mediado por las acciones humanas:

...el sentido sólo es alcanzable (al menos para los seres humanos) por el camino de la profesión, de la familia, de la soledad, del estado, del arte, de la economía, de la ciencia, de los deberes, de las inclinaciones, de la compasión, etc, y pretender alcanzarlo de otra manera es un sinsentido (Marquard, 2000 a, 60).

Hechas las consideraciones anteriores, es necesario detenerse en esta relación entre sentido y muerte, pues la mayor necesidad de sentido surge evidentemente ante el sufrimiento menos explicable: la muerte<sup>60</sup>; pero, aún así, se ha afirmado que es esta condición de mortales lo que no permite lograr encontrar el sentido absoluto que se desea. ¿Cómo solventar esta paradoja? Asumiendo que la necesidad de preguntar por el sentido es parte constitutiva del hombre como ser para la muerte, pero que las respuestas son medianeras, como el mismo hombre, no son absolutas sino determinadas por la finitud. Por lo tanto, se habla del sentido como paliativo, asumiendo que la búsqueda de sentido se ha separado de la consideración de la existencia de los principios; en este contexto, Marquard propone el adiós a los principios, en pro de una filosofía escéptica, en correlación a la mortalidad, explicado de la siguiente manera:

---

<sup>60</sup> Evidentemente la reflexión que desde los griegos se desprende sobre la *vita brevis* atestigua sobre esta correlación. Así, cuando Séneca asume el tema comprende que el problema del sentido de la vida se agudiza con la vida corta, o como se denomina en el texto la fragilidad: “Deseo llamar alguno de los ancianos, y pues tú lo eres, habiendo llegado a lo último de la edad humana, teniendo cerca de cien años o más, ven acá, *llama a cuentas a tu edad* (...) y viendo lo poco que a ti te has dejado de ti, juzgarás que mueres malogrado *¿cuál pues es la causa de esto? El vivir como si fueras a vivir para siempre, sin que vuestra fragilidad os despierte*” (1998, 95-96).



La vía hacia los principios es larga, la vida efímera; no podemos aguardar a que los principios nos concedan permiso para comenzar a vivir; pues nuestra muerte es siempre más veloz que los principios: precisamente esto obliga a saber despedirse de ellos (2000b, 27).

A propósito de lo anterior, las reflexiones del filósofo francés Janckélévitch (2002) complementan de manera adecuada esta relación entre sentido y muerte, fundamentalmente a partir de su consideración de la muerte como órgano-obstáculo de la vida. En efecto, es posible afirmar que incluso ilumina la misma visión de Marquard, pues el autor alemán ante el problema de la muerte resbala hacia una negación demasiado fuerte de la transformación que puede lograr el hombre durante su vida. Es así, que para Marquard si el hombre está determinado por la muerte hay una imposibilidad muy alta del acontecer de lo novedoso frente a lo que determina desde atrás (las tradiciones)<sup>61</sup>. Por ende, al asumir la postura de Janckélévitch se pretende suavizar este extremo, por decirlo de alguna manera, pesimismo ante lo novedoso, asumiendo que si bien el sentido del hombre está muy determinado por todas las elecciones que no es (incluso la más fuerte que es la muerte), aún así, está abierto a la novedad y a las transformaciones, tal y como lo asume la propuesta del pensador francés.

Por lo tanto, se hace necesario explicitar qué significa considerar la muerte como órgano-obstáculo de la vida. El órgano-obstáculo es una interesante visión de lo vivo a partir de la teoría de la evolución bergsoniana, significa que cada órgano al posibilitar una función es a la vez él mismo un límite de tal función; es decir, si no ejerciera tal negación de la función, si pudiera llegar a ser infinito en su posibilidad de órgano sencillamente no serviría para la vida<sup>62</sup>. Ahora bien, ¿qué significa entonces asumir la muerte como el órgano-obstáculo de la vida? La muerte es el órgano obstáculo de la vida, en tanto se determina en contra de ésta, pero a la vez la caracteriza, en la medida en que lo vital se da en cuanto es a su vez mortal. En este sentido, la

---

<sup>61</sup> Se puede confrontar su texto: *¿Fin del destino? Algunas observaciones sobre la ineluctabilidad de lo incontrolable* (2000b, 75-98) donde al tratar de manifestar la existencia de lo no manipulable que determina al humano, que quiere tener todos los objetos como técnica, puede rondar en afirmaciones complicadas de seguir completamente, pues elimina fuertemente la posibilidad de transformación. Así mismo, en su texto sobre hermenéutica afirma: “debido a la fugacidad de la vida, ningún ser humano dispone de tiempo para distanciarse a discreción del pasado que le constituye; siempre permanece predominantemente el pasado del que es oriundo” (2000b, 132). Es el mismo caso de las ciencias del espíritu a las que Marquard da el papel de conservadoras frente a un mundo que se transforma rápidamente en las ciencias experimentales (2000a), si bien es fundamental esta comprensión de la necesidad de las ciencias humanas como compensatorias es, por lo menos, peligroso dejarlas en sólo este nivel sin posibilidades reales de transformación.

<sup>62</sup> En palabras de Bergson: “la visión es una potencia que alcanzaría, en derecho, una infinidad de cosas inaccesibles a nuestra mirada. Pero una visión tal no se prolongaría en acción; convendría a un fantasma, mas no a un ser vivo. La visión de un ser vivo es una visión eficaz, limitada a los objetos sobre los que puede actuar: es una visión canalizada, y el aparato visual simboliza simplemente el trabajo de canalización” (Bergson, 1985).

muerte cierra la vida del viviente, aunque a la vez le da la posibilidad de la elección, de definirse como un «único» dentro de un sinnúmero de posibilidades. El autor anuncia agudamente: “la anticipación del fin de los fines proyecta sobre la continuación que le precede una particular luz” (2002, 95) y, más adelante: “aunque parezca mentira la vida no sería la vida sin una cierta dosis de sin-sentido” (2002, 96).

Lo anterior implica que, asumiendo las premisas de Marquard sobre el hombre como ser medianero, se comprenda que no es sólo a pesar de la muerte que el hombre busca sentido, sino que es a partir de esta muerte que la vida logra sentido. Por ende, no es un acto de resignación el descargarse de la búsqueda de sentido absoluto, sino es la forma específica de una vida humana que se resiste a la muerte. En este orden de ideas, Jankélévitch considera que “la amenaza de lo informe no es la forma de la vida pero mantiene la forma vital (...) la presencia de la muerte apasiona, patetiza y dramatiza la duración finita que el destino nos concede” (2002, 96). La vida se configura entonces como un instante, un episodio, que realiza el tiempo dentro de la eternidad, es decir, el hombre logra habitar y transformar este tiempo, que sólo adquiere identidad a partir de la limitación mortal. Entonces, la persona se configura a partir de la pareja *a pesar de la muerte-porque la muerte*, siendo por tanto la búsqueda del sentido un proceso que constantemente está en devenir (entiéndase tradición – novedad) como la vida misma.

Así las cosas, la búsqueda de sentido se configura como una pregunta fundamental pero sus respuestas no son más que procesos contingentes particulares desde los cuales el hombre, como *homo compensator*, busca encontrar un paliativo a la misma falta de sentido, que paradójicamente es gracias a la cual es libre de configurar sus propios sentidos. Así, también lo comprende Blumenberg al asumir que: “las preguntas que plantea la muerte son sólo exteriormente preguntas del fin; por su auténtica naturaleza son preguntas del principio mismo, inherentes a la vida humana y cuyo carácter irresoluble hace constitutiva la necesidad de consuelo del ser humano” (2011, 482).

El consuelo responde entonces a la necesidad humana de sentido como categoría antropológica de la compensación, desde la cual tal sentido se entiende como contingente, finito y plural afirmado por no dejar que el hombre sea aplastado por la realidad<sup>63</sup>. Así, Marquard comprende

---

<sup>63</sup> Simmel, citado por Blumenberg, considera que “El humano es un ser que busca consuelo. Consuelo no es lo mismo que ayuda, ayuda busca también el animal; pero el consuelo es una vivencia curiosa, que si bien no hace cesar el sufrimiento, elimina el sufrimiento ocasionado por el sufrimiento, no afecta al mal en sí sino a un reflejo en la

que: “los seres humanos no desesperan mientras tengan cosas que hacer (...), mediante estas pequeñas demoras los seres humanos llegan siempre tarde a la cita con el no absoluto, pues las tareas lo retienen” (2000 a 64). Es así, que retomando el mito de Sísifo de Camus, Marquard asume que se debe imaginar feliz a Sísifo en tanto tenga la piedra, muy cercano a la forma en que el mismo autor francés termina el nombrado texto:

Se vuelve a encontrar siempre su carga. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. El también juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada fragmento mineral de esta montaña llena de oscuridad, forma por sí solo un mundo. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo dichoso (Camus, 1985, 61).

De esta manera, el sentido finito y paliativo se encuentra dentro del proceso interpretativo de las vivencias pequeñas que generan la identidad propia de cada existencia dentro de un contexto histórico que lo abarca. Por lo tanto, la descarga de sentido implica que la pregunta por el mismo sentido no debe ser una inmensa carga para el hombre; sino, que antes bien éste debe ser un curativo temporal, en cuanto un paliativo consolador ante los dolores de la existencia: es aprender a encontrar el sentido de la piedra, del trabajo, de la soledad y la compañía<sup>64</sup>. A su vez, hace necesarias las respuestas plurales, modestas y contingentes sobre el sentido, que se enfrentan a todo tipo de hipertribunalización del mundo, pues la descarga de sentido implica asumir que, dentro del mundo de los humanos, nadie posee el camino correcto o directo del sentido a partir del cual pueda hacer innecesarias las narraciones de sentido de los otros seres humanos y, por ende, superfluas sus historias. Entonces, cuando se afirma que el sentido es el sinsentido que queda, se refiere específicamente al acto de desprendimiento propio de estas dos condiciones antes enunciadas.

Por consiguiente, ante el desequilibrio sentido-valor de la vida lo que propone la hermenéutica escéptica, pensada como filosofía de la compensación, es tal dietética que limita las pretensiones últimas de sentido (ya sea histórico o antropológico) en pro de la interpretación del sentido de

---

instancia más profunda del alma” (2011, 466). En este orden de ideas, se comprende que la pregunta constante por el sentido no implica encontrar la verdadera respuesta sobre el sentido, sino curar la falta de sentido mismo de manera indirecta. A su vez, el consuelo implica asumir que el sentido no es una construcción absolutamente autónoma sino intersubjetiva pues la consolación implica tanto la necesidad de consuelo como la capacidad de consolar; así las cosas, la búsqueda de sentido implica tanto la necesidad de sentido como el poder dar sentido ya que es una actividad intersubjetiva basada en la conversación, tal cual se anunciaba en el primer apartado del presente capítulo como polimiticidad.

<sup>64</sup> Es en este caso que Marquard considera que la ilustración del sentido, en contra de los profesionales de sentido, implica la valentía de entender que el sentido absoluto no se encuentra y, por ende, asumir la soledad que ello implica y el coraje de aceptar lo imperfecto (2000a, 68).

una vida finita que se haga soportable e incluso feliz en medio de la desdicha; en efecto, para Marquard es la hermenéutica, a partir de la relación entre preguntas y respuestas, la que confiere de valor la finitud y por tanto se convierte en réplica frente a la muerte (2000b, 131); ya que, si la finitud no permite cambiarlo todo ni conservarlo todo, entonces se debe hacer algo en vez de ello y la respuesta para Marquard es que se debe interpretar: “la hermenéutica como magnitud antropológica y respuesta casi constante, refiriéndola a la muerte, a la finitud como herencia de la tradición y caducidad; también como magnitud histórica y respuesta temporalmente variable” (2000b, 138).

En este orden de ideas, la hermenéutica parte de la condición humana y hace suya la misma inquietud de los filósofos trascendentales por las posibilidades del conocimiento; pero, ahora, a partir de la temporalidad antropológica de esas condiciones y desde la pregunta no tanto por el conocimiento mismo, sino por las condiciones en general de toda interpretación, en correlación con lo que hemos venido denominando necesidad de sentido<sup>65</sup>. De tal manera, la hermenéutica literaria asumida por Marquard responde a la necesidad de división de poderes que preserve la vida ante la posibilidad de un solo sentido, que quiera convertir al ser para la muerte en el ser para asesinar, es decir, la hermenéutica literaria es la respuesta de la pluralización en contra de toda singularización (por ello para Marquard es fundamental la fecha de 1654 como primer uso de la expresión de hermenéutica dentro del contexto de la guerra civil de religión); enfrentada al texto y lector absoluto, la hermenéutica literaria apela al texto y el lector no absoluto. Por lo tanto, es literaria y escéptica asumiendo que no hay un monopolio de sentido sobre dónde y cómo ante las preguntas fundamentales de las cuales no se puede liberar el ser humano en cuanto humano (2000b, 138-141). Por lo tanto, la hermenéutica pretende a partir de la descarga del sentido absoluto ofrecer la posibilidad de las múltiples interpretaciones que permitan el trabajo sobre la pregunta del sentido. Se trata entonces de un proceso de adaptación que compensa la pérdida del sentido original haciéndolo legible a partir de la interpretación, así ante la imposibilidad de encontrar un sentido el *Homo compensator* debe entonces interpretar y, ante la caducidad que impone la muerte debe entonces interpretar como posibilidad de conservación humana.

---

<sup>65</sup> En este punto es de interés anotar la referencia que hace Marquard de la necesidad de relacionar la concepción de vida de Dilthey y la categoría de juego de Gadamer como forma de comprender esta relación fundamental entre condiciones de posibilidad antropológica – interpretación – sentido (2000b, 134).

### 3. LA DISIMETRÍA ENTRE EL MAL Y LA COMPENSACIÓN

Hasta este momento, se ha analizado la forma en que la modernidad procuró responder al problema del mal sin caer en el gnosticismo pero causando al final una sobrecarga al ser humano; entonces, tal sobrepeso se convirtió en el problema heredado de la modernidad que tendrá que ser respondido por nuestro presente; por ende, la pregunta de la filosofía de la historia sobre cómo explicar el mal implicó asumir una visión diferente a la del progreso o de la absolutización humana. A partir de lo anterior, se apostó por la necesidad de generar descargas para volver a comprender el problema del mal en las justas dimensiones de lo humano.

Así, en el capítulo anterior se mostró como se hacía necesario descargarse del tiempo acelerado, de una dudosa comprensión de la condición humana y del sentido absoluto, para que desde estas tres descargas se afirme que el hombre, como *Homo compensator*, es aquel que asume lo irreductible de lo temporal, comprende su condición de ser biológico inserto en un mundo simbólico, asume la necesidad de ser medianero y, por tanto, necesitado de sentidos consoladores ante la imposibilidad del sentido absoluto. Ahora bien, esta posibilidad de compensar implica un análisis más profundo que merece un trabajo conceptual sobre la disimetría.

Como se sostendrá en este último capítulo, la disimetría parte de dos premisas: primera, no es posible encontrar una razón suficiente que haga encajar el sufrimiento y el dolor dentro de un orden metafísico; segunda, por otra parte, tampoco el hombre puede habitar en un mundo completamente desencantado a causa de la infelicidad; por lo tanto, como conclusión, se debe buscar una compensación, la cual no elimina el dolor, ni sustrae la llaga generada por el sufrimiento pero permita en cambio asumir la felicidad pese a la infelicidad. Así las cosas, en el presente apartado se analizarán las diversas formas de entender tal disimetría de la compensación. Desde ya cabe aclarar la necesidad de filtrar este concepto de sus vertientes semánticas, tanto políticas y económicas, para entender su magnitud antropológica ante el mal, porque si se asume la compensación como un sentido netamente político (en tanto política pública) caemos en la aporía de solventar con políticas lo que no es posible, pues no corresponde sólo al nivel de la organización social, sino al nivel más profundo de nuestra condición humana<sup>66</sup>. Así las cosas, el

---

<sup>66</sup> En este sentido, se debe tener presente que si bien el dolor y el sufrimiento necesitan por supuesto soluciones pragmáticas que emergen de las técnicas políticas, económicas o médicas; aun así, su campo de compensación no se agota ahí; por lo tanto, compartimos la idea de Das V. con respecto a que aunque el dolor y sufrimiento son parte de

presente capítulo se propone entender el significado de una compensación que se mantiene en la disimetría asumiendo, por lo tanto, la imposibilidad del equilibrio absoluto.

Es necesario aclarar que al mantenerse en la disimetría no se puede considerar que la compensación sea sinónimo de quietud -o estatismo-, pues el compensar no implica el estertor de la búsqueda de la libertad sino la madurez asumida de lo inquebrantable de la temporalidad, dado que la compensación no es una astucia de la razón, sino una tarea antropológica de descarga; De tal manera, el orden del presente capítulo es el siguiente: en primer lugar se examina la categoría de antropológica del compensar como *hacer algo en vez de*; en segundo lugar, indicaremos cómo pese a los esfuerzos compensatorios siempre existe y es necesario tener presente el espacio de lo incompensable y, tercero, examinaremos los territorios propicios de la compensación como estrategia antropológica y hermenéutica, como son: la razón como reacción-límite y la necesidad de narrar.

### **3. 1 Compensación como el hacer algo en vez de**

Se compensa porque no se puede transformar el mundo completamente, es decir, la acción compensadora radica en la evidencia de que no se puede eliminar de raíz el mal o satisfacer de manera completa las expectativas; se asume, por lo tanto, que es imposible la plenitud desde la condición humana finita. Si bien lo anterior se comprende desde lo que hasta ahora se ha dicho, resulta también fundamental explicitar cómo en la disimetría establecida entre infelicidad y felicidad, compensar no significa simplemente huir de la primera como la forma de buscar la segunda, sino que más bien es procurar encontrar un equilibrio, como una acción del sujeto medianero, hasta el punto en que se puede afirmar que la felicidad es el mismo proceso de intentar equilibrarse *pese a todo*, convirtiéndose así ésta en una infelicidad relativizada (Marquard, 2006, 23)<sup>67</sup>. De esta manera, la compensación asume de nuevo el problema del mal,

---

la condición humana no implica que no pueda ser un proceso desarrollado activamente y de manera sistemática, aplicado como técnica de control o dispositivo de poder, así “el sufrimiento no puede entenderse solo como algo que surge de las contingencias de la vida, sino que debe conceptualizarse como un fenómeno producido de forma activa, e incluso administrado de modo racional por el Estado” (2008, 444). Por lo tanto, como afirma la autora, legitimar un mundo herido sería un acto de mala fe. Más bien, lo que pretende el presente trabajo es evidenciar desde el nivel antropológico el trabajo de la compensación sobre el dolor, que en nuestra sociedad específicamente se ha quedado, en los mejores casos, en procesos de reparación económica o política.

<sup>67</sup> Es importante aclarar, desde ya, que el compensar se aleja de dos concepciones clásicas: 1. No es, de manera psicológica, asumir un principio de placer frente a la crudeza del principio de realidad, como poéticamente podría

pero ahora procurando no caer ni en el error teologizante –de aunarlo a una concepción metafísica teleológica- ni tampoco neutralizarlo –al ver la desdicha de la que no se puede desatar la dicha preferir no hablar de ninguno de las dos- (Marquard, 2006, 22). Lo anterior en tanto se hace necesaria la pregunta por la felicidad dentro de una comprensión de lo humano, pero ésta debe estar enmarcada en el binomio dicha-desdicha, no puede hablarse de felicidad sin pensar en la infelicidad. Por tanto, retomando lo afirmado en el capítulo anterior, la felicidad (el sentido) se convierte en una pregunta fundamental para los hombres que deben y necesitan preguntarse por ella y su posibilidad dentro de las condiciones del mundo, pero no son así de fundamentales las posibilidades que se le han dado como respuesta.

La compensación es un tema central en del trabajo de Marquard, de lo anterior da cuenta tanto sus trabajos en su grupo de investigación *Poesía y hermenéutica*, como el ser el encargado de escribir la entrada a tal concepto dentro del *Diccionario histórico de la filosofía* editado por su maestro Ritter y, finalmente, varios de sus ensayos relacionados al mismo problema fueron publicados en el libro *Filosofía de la compensación*. A partir de todo este recorrido teórico, Marquard explicita que existen dos tipologías básicas para asumir y comprender la compensación: de tipo débil y de tipo fuerte; el primer tipo considera que “hay compensaciones más o menos fortuitas para la infelicidad” (2006, 32).

En este orden de ideas, la infelicidad es suavizada por felicidades menores que a la manera de opciones se decantan ante lo que ya no tiene solución, permitiendo la supervivencia humana, es decir, felicidad *a pesar* de la infelicidad; aquí existe entonces el reconocimiento de un ámbito amplio de lo incompensable. Por su parte, “la versión fuerte, que sostiene que mediante la infelicidad es posible forzar compensaciones y con ello potenciales de felicidad que no tendrían lugar sin una infelicidad previa (...) felicidad *mediante* la infelicidad” (2006, 32). Es así que la diferencia radica en que la visión fuerte avala el dolor y el sufrimiento en tanto posibilitan una posterior felicidad que equilibrará e incluso superará las desdichas que se debieron sufrir para alcanzarla. Así, mientras la débil asume el peso del tiempo como irreversible (el mal no puede

---

ejemplarizar la función del cine en la famosa película *La rosa púrpura del Cairo*; 2. No es, tampoco, de manera ramplonamente pragmática, dar una indemnización que haga contrapeso a una pérdida anterior, como en los procesos judiciales de búsqueda de justicia a partir de indemnizaciones. Como se sostendrá en este apartado la compensación es una función antropológica del ser humano para tener una vida humana ante un contexto que se le hace inhóspito, que lo pone en apuro existencial; por tanto, son acciones que procuran mantener un equilibrio (que se mantiene en un proceso entre necesidad e imposibilidad) fundamentalmente basadas en lo simbólico como marca específica de lo humano. Estos puntos se trabajarán de manera más profunda en lo que viene del presente capítulo.

borrarse porque ya ha sucedido) la fuerte considera que efectivamente hay reversibilidad al postular que a partir de la totalidad o finalidad se comprende el porqué de los sufrimientos acaecidos.

Desde estas dos amplias tipologías se pueden dilucidar las siguientes líneas de análisis para comprender la compensación como un problema de relación entre felicidad e infelicidad: (1) la compensación como una forma de enfrentar el problema gnóstico, (2) la compensación comprendida desde su relación con la teodicea, (3) la compensación como un concepto que, si bien tiene un rastreo histórico desde la antigüedad (por ejemplo, en la reflexión sobre el sabio de Cicerón), es condición básica de la modernidad; finalmente, (4) la compensación como forma de habitar este mundo moderno. Ahora, veamos cada una de estas comprensiones.

Marquard asume, siguiendo a Blumenberg, que la Modernidad es el intento de respuesta al problema gnóstico frente al ya fracasado intento de la Edad Media; en este sentido, el dilema de la comprensión gnóstica (tal como ya se trabajó en el primer capítulo) consiste en que al haber absolutizado el mal se asumió que la única forma de salvación tendría que eliminar el mismo mundo. Así, el gnosticismo erradicaba al mundo y con ello lo que tendrá que defender la modernidad: la acción humana. Ante tal colapso, que se mantendrá vivo en múltiples procesos desarrollados por la filosofía de la historia, la compensación procura desmalificar el mal, es decir, en un intento de conservación el compensar tiende a ser un proceso de eliminar e incluir lo maligno o demoniaco de lo denominado como mal, como compensación ante el error que no puede ser eliminado de la condición humana finita. Este proceso tiene repercusiones tanto positivas como negativas (Marquard, 2006, 47); así, la desmalificación de la curiosidad humana y el error ha sido el motor del desarrollo de la ciencia; la desmalificación de la enfermedad ha propiciado el proceso de técnicas para mantener la salud; de la misma manera, la desmalificación de lo finito implicó la asunción de lo humano como base de toda reflexión anclada en la libertad. Compensar en este caso es convertir el mundo, otrora desechado por la perspectiva gnóstica a causa del mal que se encuentra en él, en un espacio de oportunidades a pesar o incluso gracias a los males; así, “la defensa anti escatológica del mundo, influida por la razón suficiente, es obligada a “positivizar” el mal, y lo que la obliga a ello es la conservación del mundo, para lo cual se hizo necesaria la admisión de los males” (Marquard, 2006, 55).



Esto nos lleva a pensar ahora la relación entre compensación y teodicea. Marquard en su proceso de reconstrucción conceptual encuentra el concepto de compensación desde la misma teodicea de Leibniz, incluso se comprende como una posible respuesta de Leibniz a la visión pesimista de Bayle, cuándo este último consideraba que en el mundo el sufrimiento no podía ser balanceado por la felicidad. Así las cosas, en la postulación de Leibniz los males se asumen dentro de un orden comprensible al apuntar toda la creación a lo mejor posible. En este orden de ideas, es en este autor donde se encuentra una de las versiones fuertes de la compensación como equilibrio entre males y bienes; por ende, se puede evidenciar la existencia de una justificación absoluta de los primeros para lograr los segundos, como también la compensación se sustenta en un orden metafísico como equilibrio; por tanto, tal equilibrio está preestablecido antes de la misma acción humana, siendo el mal sufrido por las creaturas suficientemente compensado (como puesto en contrapeso) por la felicidad total del mundo, así que “la pregunta que se plantea es si el ajuste de infelicidad por felicidad puede generalizarse y convertirse así en una condición del mundo y de la humanidad” (Marquard, 2006, 27). Este mismo proceso de equilibrio es retomado y actualizado por algunas de las corrientes evolutivas cuando afirman que la lucha por la sobrevivencia está montada en un orden que mantiene un equilibrio de la vida; como también, por teorías generales de la naturaleza y la psique sustentadas en las fuerzas de atracción y repulsión que generan un equilibrio, pues supone, por tanto, “la existencia de una *balanza natural* que salda perjuicios mediante compensaciones como “economía de la naturaleza”” (2006, 20).

A partir de lo anterior, resulta entonces comprensible que compensación y modernidad se conecten, pues es el mundo moderno el que se propone como tarea lograr el balance cero del mal a partir del desarrollo de dispositivos técnicos; así, si se asume dentro de esta concepción la modernidad como el desarrollo de las ciencias empíricas surge la compensación como técnicas de balance social, político y económico (las llamadas actualizaciones pragmáticas de la compensación por Marquard); en este caso, se da una resemantización de la concepción de *némesis* griega, pues ya no se entenderá que el equilibrio es superior a la acción humana, ni que el sufrimiento es asumido como un castigo o venganza, sino que, antes bien, todo sufrimiento se convierte en un acontecimiento propicio para la intervención humana (tanto para ser desarrollado o para ser erradicado de manera controlada)<sup>68</sup>. A diferencia del equilibrio, el balance implica que

---

<sup>68</sup> De tal manera, Marquard afirma que la compensación repara en la finitud del hombre en contra de la proclamación de la absoluta autonomía de la filosofía de la historia; por lo tanto, se trata de un concepto que retomado desde la

frente al dolor y el sufrimiento se dan procesos de compensación basados en prácticas – entendidas como técnicas- que mediante la suma y resta generan una estabilidad social entre sufrimientos y alegrías. De tal manera, si el equilibrio asume que la compensación tiene un origen ontológico o metafísico dado de por sí en el orden general del mundo, por su parte el balance es una actividad humana (entiéndase técnica) que corresponde a tratar de eliminar las condiciones negativas para que las positivas aumenten. Por supuesto, estos procesos se conectan claramente con el utilitarismo de corte Benthamiano, como con la teoría general de Keynes, donde se efectúa un desarrollo de la compensación como una ley de economía para mantener un equilibrio entre las ganancias y las pérdidas<sup>69</sup>.

Por último, se dice que compensación es la forma de habitar el mundo moderno; en este sentido, compensar es mantener, preservar, todo lo que el mundo en su proceso de modernización desea llevarse, pero sin lo cual el ser humano no puede vivir (Marquard, 2006, 69). Así, Marquard retoma la tesis de Ritter con respecto a la modernidad de las ciencias del espíritu, que se convierten en vías de compensación a las modernizaciones desarrolladas por las ciencias empíricas; en este orden de ideas, las ciencias empíricas tratan de compensar a partir de lograr un supuesto balance y las ciencias del espíritu procurar mantener las identidades o subjetividades, desde la comprensión hegeliana que asume Ritter (1986, 117); compensar significa entonces conservar las identidades que se pueden perder en estos procesos antihistoricos de balanceo desarrollados sistemáticamente por las ciencias empíricas<sup>70</sup>. Si se quiere, se puede comprender que la compensación de las ciencias del espíritu intenta ser un balance de tipo cualitativo, que tiene en cuenta el desarrollo del individuo dentro de la sociedad moderna tratándolo de conservar, mientras que la compensación como balance de las ciencias empíricas es de tipo cuantitativo, ya que desea cada vez una mayor producción y transformación.

---

teodicea no significa desquite sino indemnización (2001, 23). No es un castigo sino la equiparación sustitutiva de bienes, no es entonces una venganza sino un alivio; por ende, es un concepto moderno, pues en el concepto cristiano toda compensación se entiende como castigo en el marco de una radicalización de la moral de la salvación (2001, 25). A su vez, en la definición del diccionario, editado por Ritter, mantiene en su entrada a la compensación que en la edad media ésta está supeditada al dolor y al martirio para solventar los pecados humanos como “un esfuerzo que vale la pena” (cf. HWPh, vol.4, S. 912 ff.).

<sup>69</sup> Así mismo, el principio de Pareto obedece a este paradigma en tanto asume que no es posible aumentar las condiciones de un lado de la balanza sin al mismo tiempo reducir el otro lado.

<sup>70</sup> Al decir de Habermas, la compensación en Ritter se sostiene desde “La idea *historicista* de que la libertad subjetiva, que aparece en el modo de la disociación y la escisión, sólo puede defenderse contra los peligros de una socialización y burocratización totales si los devaluados poderes de la tradición asumen, no obstante, un poder compensatorio. Ciertamente, ha quedado rota su validez objetiva; pero hay que reforzarlos como convicciones últimas privatizadas relativas” (2008, 86).

Ahora bien, se hace fundamental en este punto ver los defectos que adolecen estas versiones de la compensación, generalmente acaecidos cuando las mismas pierden de vista la disimetría y procuran convertirse en compensaciones de tipo fuerte. De este modo, se puede afirmar que la compensación como inclusión del mal dentro de la razón y su posible desmalignación corre el riesgo de caer en la polarización de desmalignizar lo malo y malignizar lo bueno; en este caso, es imposible la compensación pues en vez de haber conservado el mundo se comienza un nuevo proceso de eliminación de lo mundano que antes era bueno y, por tanto, se corre el riesgo de una infelicidad mayor ante el constante descontento con el mundo. Como afirma Marquard:

Cuando los progresos culturales son realmente un éxito y eliminan el mal, raramente despiertan entusiasmo (...) más bien se dan por supuestos, y la atención se centra en los males que continúan existiendo. Así actúa la ley de la importancia creciente de las sobras: cuanto más negatividad desaparece de la realidad, más irrita la negatividad que queda, justamente porque disminuye (2001, 41).

Por otra parte, es claro que la teoría del equilibrio, como teoría fuerte, entra en desuso con las críticas ya referidas al planteamiento teodiceico en nuestro primer apartado; aun así, de esta compensación como ley general del equilibrio sólo queda la comprensión de que la compensación no se puede basar en la completa afirmación de la autonomía humana, sino que entra en el juego del mundo donde el hombre es sólo parte en tanto no le es posible conocer la totalidad.

De la compensación como balance es importante mencionar ahora que debe evitar caer en la idea fuerte referida a que con este balance se puede alcanzar lo absoluto, ya que creer que es posible una compensación completa a partir de la técnica no hace más que perder de vista la verdadera dimensión del dolor humano; es el mismo Marquard quien ofrece el gran interrogante con respecto a este problema: “¿se deja equilibrar el dolor de unos mediante la mayor felicidad de otros?” (2006, 31). Por lo tanto, toda compensación por balance debe guardarse a sí misma en sus justas proporciones aliviadoras, pero no suficientes, ni legitimadoras de un poder excesivo de las técnicas frente a lo vital. Tal tesis se conecta con las reflexiones elaboradas por Günter Anders en *Filosofía de la situación*, donde se afirma que el problema de la técnica es que se ha salido del control humano a partir de la guerra atómica y, por tanto, el mandamiento ético es no olvidar este mismo poder que puede ser incontrolable por su propio creador, a esta situación Anders la categoriza como la vergüenza prometeica que implica entender que “la posibilidad del apocalipsis es obra nuestra, porque no sabemos lo que hacemos” (2003, 37).

Frente a la idea de compensación como conservación su mayor inconveniente -anotado tanto por Habermas como por Gadamer- es que puede perder de vista el nivel fuerte del mismo sentido de las ciencias del espíritu en el marco de la época, es decir, al afirmar que las ciencias del espíritu compensan un mundo gobernado por las ciencias empíricas salvaguardando así la subjetividad, se pierde tanto el sentido fundamental de acción y transformación de las ciencias del espíritu, como ciencias sociales (Habermas, 2008, 87-88), como el mismo nivel teórico reflexivo de las mismas convirtiéndose en un tema menor o anecdótico, sin tener en cuenta que es el mismo rompimiento entre mundo y arte lo que configura la época, en el caso de la interpretación de la estética hegeliana (Gadamer, 1990). Un ejemplo de este problema es que Ritter considere a los museos como íconos de este tipo de compensación, ya que, siguiendo las críticas de Dewey a la configuración del museo, en su texto *El arte como experiencia*, realmente se entiende que éste ha eliminado la experiencia estética confinando las obras a un mundo muerto y antihistórico (2008, 9) y por ende al arte mismo a un mundo de coleccionistas, segregada por tanto de la vida común.

Ahora bien, Marquard asume el compensar como *hacer algo en vez de*. En esta acepción el compensar se retoma desde la reflexión de la antropología filosófica, que al comprender al hombre como un ser deficitario (Gehlen) asume la necesidad de buscar sustitutos para superar los problemas que supone su excentricidad (Plessner); es decir, la excentricidad hace que el hombre, a diferencia de los otros animales, no esté de por sí en equilibrio con el medio ambiente, sino que debe buscarlo de manera artificiosa, la cultura se convierte entonces en la forma en que el hombre compensa su falta de un nicho establecido; así mismo, desde la ley de la descarga se asume que el hombre no está dotado de instintos fuertes y, por tanto, el estar inadaptado le procura una sobrecarga; por ello debe plantearse su propia sobrevivencia como tarea, cada vez que lo consigue genera una descarga. La compensación son descargas a partir de procesos simbólicos y culturales con las cuales el hombre busca arreglárselas para vivir en un mundo para el cual parecería no estar biológicamente adecuado, frente a los otros animales especializados y, por ende, centrados.

Se entiende desde aquí que esta categoría de la compensación no es ni equilibrio ni balance, sino es un *hacer algo en vez de*, el cual plantea que ante las imposibilidades se debe actuar para poder sobrevivir. Esta relativización del mal a favor de la vida no se determina desde una técnica sino como una descarga, al decir de Marquard:

Los hombres son esos seres que hacen algo en vez de algo, los seres que compensan. Entre los mortales todo termina siempre letalmente, la felicidad posible para el hombre es siempre –por causa de la muerte- felicidad en la infelicidad, y siempre un salvarse provisionalmente, de manera inverosímil, y nunca de modo duradero (2001, 39).

Las descargas como un *hacer algo en vez de*, a diferencia del equilibrio y el balance, asumen de manera más radical la contingencia de la compensación, ya que se comprende que esta estabilidad o alivio no es duradero ni se formula como una ley general; por lo tanto, toda descarga no tiene como corolario la felicidad como plenitud, sino apenas como alivio, a la medida de lo humanamente posible; así, el ser humano lleva una vida de compensación a partir de ligeros éxitos temporales (no definitivos) a través de su situación de defecto fundamental (cf. HWPh, vol.4, S. 912 ff.).

Por lo tanto, para mantenerse en el justo medio humano, identificado por lo medianero y finito, es necesario no olvidar la disimetría que se establece entre felicidad e infelicidad y que no permite la deseada reconciliación absoluta a partir de la gran compensación, pues compensar no es volver puro lo impuro, en el caso de la posibilidad que ante la caída se pudiera reencontrar la salvación, sino construir paliativos complementarios para llevar una vida humana. Como afirma Marquard “las compensaciones son equiparaciones de estados carenciales mediante prestaciones y contraprestaciones complementarias” (2001, 38). Lo que implica, que siempre para el ser humano existir es vivir de préstamos.

A partir de lo anterior, se propone el compensar como *el hacer en vez de cómo* la categoría más cercana a la condición humana de habérselas con el sufrimiento; siendo ésta una acción permanente del hombre para tratar de encontrar una opción de posibilidad de felicidad dentro del marco de la infelicidad, es así que se encuentra como categoría antropológica y no metafísica, comprendiendo que todo los procesos compensatorios se dan en un marco de inmanencia (Sobrevilla, 2006). En este orden de ideas, se hace necesario vislumbrar la relación entre compensar como *hacer algo en vez de* y el juicio reflexionante, pues Marquard afirma que a partir de tal relación se puede entender el cambio de óptica frente a la forma de enfrentarse con el dolor. Así:

El que teologiza tiene la certeza del fin y computa – eventualmente y con una “facultad de juicio determinante” – la infelicidad como medio. El que compensa conoce la infelicidad y busca –en detalle y con una “facultad de juicio reflexionante” el ajuste posible (2006, 25).

De esta manera, se establece entonces un contraste entre el proceso de teologización y el de compensación ante el mal; el primero presupone un orden establecido que incluye el caos dándole un sentido y, por ende, la única acción humana es la de conceptualizar de qué manera en dicho orden se encarna el dolor como parte necesaria; por su parte, la compensación hace referencia a la evidencia desconsolante de la infelicidad y, por medio de tal conocimiento, se establece como acción propiamente humana el obrar *en vez de*, la búsqueda de paliativos de felicidad<sup>71</sup>, comprendiendo que la realidad debe conservarse ante el deseo exacerbado de los horizontes de expectativa que prometen mundos totalmente felices.

Entonces, la diferencia que Marquard encuentra entre ambos procesos es asumida desde la distinción kantiana entre el juicio determinante y el juicio reflexionante, Kant establece tal diferenciación en la *Crítica del juicio*, considerando que la discrepancia entre el juicio determinante y el reflexionante radica en la manera en que en el proceso del pensamiento se relaciona lo particular con lo universal:

El juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido de lo universal. Si lo Universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone *a priori* las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general) es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante*. (Kant, 1977, 78).

A partir de esta distinción kantiana, se puede considerar que el proceso de teologización del mal significa la existencia de la donación del universal en el que el particular se encuentra subsumido; de tal manera, la infelicidad encuentra su orden y su sentido en la ordenación con el universal supremo. Por lo anterior se entiende que todo proceso de teologización se establece en el ámbito de la justificación metafísica. Por lo tanto, la teologización implica la previa determinación mecanicista de la infelicidad como medio de algo que va más allá de la infelicidad misma. Así la experiencia, tanto del dolor y el sufrimiento, es determinada por un principio anterior a la experiencia misma.

---

<sup>71</sup> Es importante tener presente que esta acepción del compensar está directamente relacionada con la antropología y por ende con la reflexión del hombre desde su necesidad de sobrevivencia y especificidad frente a los otros animales; en este caso, se puede entender esta búsqueda de compensación a partir de la forma en que Cassirer identifica al mismo ser humano: “La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física, sino su *obra*. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de la humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otras tantas “constituyentes”, los diversos sectores de este círculo. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entendernos como un todo orgánico” (2001, 108).

En cambio, el proceso de compensación se instaura en el ámbito de la finitud humana. Así, al afirmar que la búsqueda del ajuste posible ante la infelicidad se da mediante una *facultad de juicio reflexionante* implica que la donación del universal no nos está dada, pues al hombre se le ha negado el absoluto, lo que lo configura como un ser medianero que aun así se resiste a la destrucción de su mundo; por ende, necesita compensar en contra del deseo escatológico –que termina postulando el fin al buscar la finalidad-. Esta situación del hombre se evidencia en la facultad del juicio reflexionante que tiene como tarea el paso de lo particular en la naturaleza a lo universal, sin para ello poder apelar directamente a lo universal. A causa de esto se precisa de un principio, que no puede ser tomado de la experiencia pero que tampoco puede darse a sí mismo como ley (Kant, 1977, 78). Es por ello, que para Marquard la búsqueda de la compensación se efectúa en el detalle y no en el ámbito de un más allá teologizante. Sin embargo, del detalle no emerge ningún resultado de tal búsqueda más que la del caso particular mismo.

Kant resuelve este problema indicando que aquello residual tras la determinación de la naturaleza por el juicio determinante ha de ser pensado en la unidad misma del juicio, pero que al no ser determinante y no provenir de un principio o norma, son tan sólo leyes particulares surgidas de la experiencia. Empero, considera Kant, es preciso concebir una unidad semejante; pero ¿cómo hacerlo?, al respecto Kant afirma:

Las leyes particulares empíricas... deben ser consideradas como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. No es que, de ese modo, deba admitirse realmente un entendimiento semejante (pues esa idea sirve al Juicio reflexionante de principio para el reflexionar, y no para el determinar), sino que esa facultad se da, de ese modo, una ley a sí mismo y no a la naturaleza. (1977, 79).

La respuesta ofrecida por Kant está en el orden de la simulación teleológica. Asumir *como si* un entendimiento, que no es el humano, hubiese dado unidad sintética a dichas particularidades a partir de un fin<sup>72</sup>. Mas dicho *como si* no indica un *ser efectivamente así*, puesto que si se asume la existencia de un entendimiento semejante, el contenido del juicio determinante reemplazaría el

---

<sup>72</sup> Por supuesto, se puede comprender la filosofía de la historia kantiana al insertar el juicio reflexionante dentro de la reflexión de los procesos históricos. Ya que a partir de tal inserción puede el filósofo tratar de reflexionar sobre una relación posible de los diferentes hechos tendientes a una finalidad, que los hechos mismos no parecerían demostrar pero la razón exige. Para nuestro cometido no es ciertamente la misma forma de relación teleológica la que entra en el proceso de compensación, pues como se ha afirmado la compensación asume la falta de teleología como punto básico para comprender el actuar humano frente a lo carencial; sin embargo, si es fundamental en el *hacer algo en vez de* el proceso de reflexionar a partir de un “como si” fuera posible compensar las carencias, en este sentido es un interés fundamentalmente práctico el de la compensación, teóricamente se entiende la complejidad de lo incompensable pero en el mundo de los humanos debemos buscar paliativos para sobrellevar la existencia.

contenido del juicio reflexionante. Es el camino tomado por el idealismo de Fichte a Hegel y que conduce a un proceso teologizante (teodicea o filosofía de la historia). Sin embargo, Kant se mantiene al margen de ese camino y por ello considera que el carácter de simulación, del comprender *como si*, enmarca el orden del juicio reflexionante: “la naturaleza es representada mediante ese concepto [el de finalidad], *como si* un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas” (Kant, 1977, 79).

Por tanto, el que la compensación opere de la manera de un juicio reflexionante indica que ante la ausencia de un universal trascendente al hombre mismo, el hombre busca un “ajuste posible” *como si* fuera ciertamente posible. En este orden de ideas, el juicio reflexionante se trata de un juicio regulativo y no constitutivo, que para Marquard se constituye de manera hermenéutica, cuya validez no es objetiva ni siquiera en el plano histórico y, por ende, no se puede extraer una idea dogmática de la finalidad de la naturaleza, como desearía el que teologiza con el mal del mundo<sup>73</sup>; por ende, la compensación implica un juicio hermenéutico que intenta aliviar el dolor humano para permitirle continuar con su existencia. En este sentido, el compensar es siempre una tarea de conservación, conservar la felicidad a pesar de la infelicidad a partir de sentidos contingentes generados desde los hábitos que forjan al humano, sin dejarse llevar por la exageración de ideologías que propongan una eliminación de lo presente a partir de la búsqueda de la compensación absoluta.

En este caso, el compensar es una actividad de ilustración que tiene en cuenta la aceptación del mundo a pesar del dolor, la necesaria sobriedad del hombre ante sus capacidad de transformación y la aceptación de que incluso el hombre compensa lo que le hace falta (así no sólo la

---

<sup>73</sup> La función del juicio reflexionante fue abordado por Arendt en sus últimos años de trabajo dedicados a Kant; para la autora el juicio reflexionante se convierte en el espacio propicio para estudiar el pensamiento político del autor alemán y la relación entre teoría y práctica, contemplación y acción. Concluyendo que en este juicio se destaca la pluralidad de los hombres: “Kant destaca que al menos una de nuestras facultades mentales, la facultad de juzgar, presupone la presencia de los otros” (2003, 136). Los juicios, los sentimientos y las emociones tienen valor en la medida en que pueden ser comunicados, y eso es posible “si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro, ya que en caso contrario (...) nunca se hablará de un modo comprensible” (2003, 136). En este orden de ideas, en el juicio reflexionante encuentra la diferencia entre actor y espectador siendo el último quien puede comprender ese “como si” que da relación a los hechos a partir del sentido común (tanto estético como lógico), entonces el juicio reflexionante se convierte en el proceso de publicidad y discurso necesario para la construcción de la comunidad de humanos, “Kant está convencido de que el mundo sería un desierto sin el hombre, (...) sin espectadores” (Arendt, 2003, 116). Si bien el presente trabajo está enfocado desde otro ámbito se puede rescatar, de esta visión política del juicio reflexionante, su relación con la construcción de la intersubjetividad (la pluralidad humana), pues el sentido de la felicidad dentro de la infelicidad no se deduce de un principio superior sino del sentido común del sujeto arraigado a una comunidad y que además es capaz de pensar libremente gracias a la despedida de los principios y la polimiticidad.



compensación implica buscar un ajuste para lograr la felicidad, sino que también los seres humanos van compensando el encuentro de sentido mediante más necesidad de sentido)<sup>74</sup>; lo anterior se fundamenta a partir de la premisa de considerar que la disyuntiva entre el ser o la nada es inabordable para un ser que muere tan pronto (Marquard, 2006, 79)<sup>75</sup>.

Desde aquí, es posible ver que el consuelo trabajado por Blumenberg (2011, 465) se acerca a esta concepción de la compensación como *hacer algo en vez de* en dos puntos: su importancia no radica en el nivel epistémico sino en el rendimiento vital, que tiene para vivir humanamente y, por otra parte, se necesita de los otros para configurarse tanto el proceso de consolación como el de compensación.

La compensación implica un proceso comunicativo dentro de la comunidad humana, pero no a la forma como se enunciaba en el caso de los amigos de Job que tratan de justificar el mal acaecido, configurándose como el tribunal (este sería más bien el caso de un juicio determinante) que establezca la culpabilidad del hombre ante el mal; sino que al contrario, los otros se asumen como parte de la pluralidad humana que comparten una naturaleza finita y adolorida también y, que por ende, pueden socorrer y acompañar al otro humano acongojado por el sufrimiento; en este sentido, el juicio del otro no parte de lo general a lo particular sino de lo particular, entendiendo el sentido fundamental que para Marquard tienen las tradiciones y el pasado que acoge al sujeto finito y le posibilita la sobrevivencia; de allí la importancia de las situaciones límites como la risa y el llanto para Marquard (las cuales se trabajará en el tercer apartado).

Por su parte, la compensación ofrece un rendimiento vital al hombre que de otra manera caería en la desolación absoluta, igual que el consuelo es un paliativo que trata de encontrar sentidos de

---

<sup>74</sup> El mismo Marquard afirma que: “los descargos culturales del ser humano atraviesan, según parece, tres estadios: primeros son celebrados; luego se vuelven naturales; por último, son nombrados enemigos” (2000,102). Para el autor este proceso de descarga de lo negativo es parte de un proceso propio de la condición humana entendida como ser de compensaciones, pues el hombre es un ser con predisposición al miedo, necesario para poder soportar cierto grado de adversidad, a partir del cual compensa para superar el mismo miedo; por lo tanto, la forma de habérselas con el mal no es ni negándolo, ni creyendo en su eliminación sino considerándolo como parte de la condición humana en su justa proporción: “la adversidad (es decir, lo negativo) es, ya en tanto ocasión para superarla, una especie de activo antropológico separarse del cual (con rapidez y sin sustituto) le resulta difícil al ser humano; pues los seres humanos son seres conservadores a los que no les gusta renunciar ni siquiera a lo peor” (2000 a, 103). La adversidad (el mal) es parte de lo que es la misma condición humana al punto que no puede ser eliminado, por ende es necesario eliminar la idea de sociedad perfecta, de cúspide de la felicidad.

<sup>75</sup> Al decir de Marquard: “El concepto moderno de compensación, que no significa plenitud sino alivio, y no se refiere a la completo, (...) su carácter histórico – su alcance medio, su sentido metafórico, su contingencia fundamental, su impopularidad fáctica y su gran capacidad transformadora- la idea de la compensación en la ciencia resulta para los seres humanos, seres de corta vida, algo totalmente imprescindible: una costumbre” (2001, 31).

manera hermenéutica al sufrimiento a partir de una resistencia ante el dolor mediante la polimiticidad. En este punto caben dos aclaraciones: la primera, considerar que es un proceso de resistencia fundamentado en el “como si” no implica la negación de la realidad en pro de una ficcionalización; todo lo contrario, compensar es entender desde dentro de la realidad el sentido del dolor, no en contra de la realidad misma; por eso se sitúa “de este lado de la utopía” (Marquard, 2006). Segunda, al asumir que el rendimiento implica el *como sí* de la polimiticidad no significa la justificación de dolores a partir de metarrelatos, sino que a partir de la posibilidad de varias narraciones los diversos hombres procuran encontrar sentidos finitos a sus diferentes experiencias en un mundo que se evidencia conflictivo.

En el caso del arte como compensación este punto es claro, sentando diferencia con Ritter, pues el arte compensa la excesiva ficcionalización del mundo a causa del pensamiento científico-técnico que ha eliminado y reducido cada vez más la importancia y autoridad de la experiencia humana –punto tratado en el apartado anterior como la infantilización del hombre actual-; por tanto, no es el arte una puerta de escape para el hombre que desea imaginar nuevas opciones ante un mundo desesperanzado, como si el arte compensará a manera psicológica dando posibilidades al principio de placer donde el principio de realidad se hace difícil para el ser humano, siendo entonces: “el arte un arreglo del terreno para suavizar aterrizajes de barriga cada vez que se quiebran los sueños” (Domínguez Hernández, 1994, 170); todo lo contrario, la labor del arte se configura, siguiendo el interesante estudio de Domínguez , como “salvaguarda fundamental de la experiencia de la vida que no embellece nada, que no es muelle, sino que debe tener la valentía y lucidez de hacer ver lo que aún es válido, de hacer el complemento donde se necesita, de criticar pero de aprovechar también el presente y la cultura, sin la cual el arte no tiene piso ni justificación en la realidad” (1994, 170). Como afirma Marquard:

... yo diría...que el arte está construido contra las pérdidas de realidad, y que su tarea consiste en lo siguiente: en desmontar esas pérdidas de realidad que necesariamente pertenecen a los procesos de cientifización y tecnificación, pero así mismo también a los procesos de ideologización... el arte cumple allí su tarea del modo más claro, cuando le sale al paso a tales pérdidas y conduce a contravía de ellas. Aquí surge mi concepto de compensación... en esta forma concluyo con una tesis bien impopular, a saber, que el arte es un antiutopicum de primer rango, y que es de tomar mayormente en serio y es más influyente, allí donde efectivamente es esto (Marquard, citado por Domínguez 1994, 171).

### 3.2 Lo incompensable a pesar de todo: lo irreparable y la acción humana

No es posible hablar de la compensación como forma de búsqueda de la felicidad humana sin entender la radicalidad de lo incompensable, ya que es en tal radicalidad en la que se da la emergencia del concepto de compensación para Marquard, es decir, él no considera que sea la compensación un concepto absoluto sobre la felicidad humana, sino que solamente comprende las posibilidades de la felicidad humana en el horizonte de la infelicidad. Por tanto, se convierte, en un concepto con limitaciones dadas a partir de la condición finita del mismo hombre; en este orden de ideas, podemos decir que Marquard renuncia a una configuración teórica de la felicidad basada en la evidencia y sistematicidad en pro de mantener como premisa radical la finitud del hombre, lo cual conlleva a asumir la compensación como una teoría hermenéutica *compensatoria* ante la imposibilidad de una teoría *absoluta* sobre la felicidad.

Así, la felicidad se entiende desde el ámbito de lo incompensable como una felicidad vicaria: “la felicidad lograda por compensación, representa una gran parte de la felicidad posible para el hombre. Por lo general, las compensaciones no suprimen la infelicidad, sino que, precisamente, tan sólo la compensan” (Marquard, 2006, 39-40), desde este ámbito no eliminable de dolor e infelicidad es realmente desde donde se generan las descargas. Ahora bien, a partir de lo anterior es importante no identificar la teoría de la compensación con una apología de la fatalidad, sino que comprende radicalmente el *factum* humano de una muerte que llega demasiado pronto para lograr empresas absolutas, comprendiendo que “quien cree poder renunciar a compensaciones minusvalora el poder de la infelicidad humana” (2006, 40). Por lo tanto, el *como sí* de la compensación entiende y asume las amarras que tiene un ser finito y desde ellas procura construir alivios y felicidades, sin caer empero ni en la desesperación (pues asume la sobriedad de no poder cumplir con lo absoluto o el inicio cero), ni en la desesperanza, ya que comprende la importancia de la sobrevivencia y el deleite en las costumbres de los seres finitos. Es por tanto el *como sí* un arte de “bailar entre cadenas”.

Así, Marquard afirma que “lo incompensable es aquella infelicidad para la que no existe ninguna felicidad capaz de equilibrarla. Por eso, es preciso estar filosóficamente atentos a la infelicidad que hay en la “felicidad en la infelicidad”” (2006, 40)<sup>76</sup>; en este orden de ideas, se puede postular

---

<sup>76</sup> En este orden de ideas, el trabajo de Comte-Sponville sobre la juventud evidencia que lo incompensable no sólo se refiere al sufrimiento o al mal acaecido; sino que también la felicidad entra en el ámbito de lo incompensable, por ejemplo una niñez recordada como absolutamente feliz por el adulto que no puede volver a ella (2007, 54). Por lo

que lo incompensable se da a causa de la relación entre una temporalidad -que no es de total control del hombre- y una naturaleza finita - que implica un alto grado de fragilidad humana en el momento de la acción-. En este sentido, cuando se considera lo incompensable como un problema emergente de la temporalidad se afirma a la vez la radicalidad de lo irreversible del devenir; por su parte, cuando lo incompensable se comprende como la herida a la fragilidad humana es posible conectarlo con lo irreparable. Para analizar lo incompensable es necesario revisar primero el problema de lo irreversible, luego lo irreparable y, posteriormente, adentrarnos en lo que significa el a pesar de todo, teniendo presente la cita “tener la felicidad de que la infelicidad no es absoluta”.

De esta manera, lo incompensable se relaciona con lo irreversible en tanto toda compensación se somete a la imposibilidad de retorno del pasado, que albergaría aquello inocente que se ha perdido y por ende es necesario compensar. Así, toda compensación implica lo incompensable del tiempo que siempre va en vía única hacia adelante, ante la evidencia de que la condición humana temporal, sujeta al devenir, no permite que se pueda hacer que lo pasado regrese con las mismas características de lo que fue ese pasado mismo. Este carácter de lo irreversible, que ilumina el concepto de compensación de Marquard, puede ser analizado desde tres ópticas cercanas y complementarias, a saber: en Jankélévitch desde su reflexión sobre la muerte (2002), Ricoeur a partir del perdón difícil (2008) y Arendt en el análisis de la condición humana de la acción (1974). En estos tres autores, que están reflexionando sobre el mundo humano de la posguerra, emerge la categoría de lo irreversible como forma de comprender la relación que se establece entre acción – temporalidad – finitud; así las cosas, el sentido de lo irreversible corresponde a la característica propia del tiempo (al contrario del espacio) de estar en permanente devenir sin poder volver al punto anterior; así, es posible frecuentar el mismo sitio, retornar a casa después de un largo viaje, pero es imposible devolver el tiempo, pues la sucesión del devenir está completamente fuera del control humano (Jankélévitch, 2002, 269).

Es decir, la irreversibilidad marca a su vez la condición humana misma, pues el hombre como ser finito no puede determinar el tiempo que ha pasado a su convicción, “La irreversibilidad es sin duda alguna nuestro *fatum*, el a priori del destino de nuestra condición” (2002, 278); no se puede hacer que lo que ha pasado regrese; por tanto, lo irreversible, teniendo en cuenta la reflexión de

---

tanto, implicaría estar filosóficamente atentos a la infelicidad que se conserva en la felicidad. Siendo así no solamente el dolor resulta incompensable, sino que también la felicidad.

Ricoeur, pone una carga en la libertad del hombre frente al actuar, pues es parte de la estructura temporal de la acción que no pueda eliminar lo que ha pasado, lo que se ha actuado (2008, 586). Los tres autores apuntan a esta paradoja a la que se enfrenta la libertad del hombre frente al problema de la irreversibilidad, en cuanto la libertad es total como potencia pero después del acto, al no poder deshacer lo hecho, ya el hombre es atado por su propia libertad. En este caso, resulta aclaradora la interesante diferenciación entre libertad y soberanía que postula Arendt, al afirmar que si bien el hombre tiene como capacidad ser libre (crear o instaurar lo nuevo) ello no implica de suyo la soberanía, entendida como completa independencia, pues el hombre es uno entre otros y desde tal interrelación construye el mundo humano, así la libertad sólo es posible en un mundo de interdependencias, es decir, de no- soberanía (Arendt, 1974, 309-310).

En este sentido, el hombre como *Homo compensator* asume la importancia de las relaciones con los otros sin poder lograr ese deseo de absoluto que había planteado la filosofía de la historia, para la cual la acción debería de ser un medio para lograr la completa libertad como soberanía<sup>77</sup>. Ahora bien, el peso de que el acto sea irreversible es alto para los seres humanos, pues actuar implica ser responsable del haber hecho, aunque no se supiera previamente todas las consecuencias de lo que se estaba haciendo (1974, 307).

De tal manera, ante lo irreversible las compensaciones sólo pueden cubrir el espectro exterior del tiempo perdido, siendo imposible entonces compensar completamente; sin embargo, la memoria se convierte en una forma de compensación al salvar simbólicamente el pasado extinto<sup>78</sup>; igualmente, el mismo reconocimiento de la irreversibilidad de la condición humana es una compensación frente al olvido de la finitud humana, desde la perspectiva de Jankélévitch, permitiendo que el hombre se tome su tiempo en serio:

---

<sup>77</sup> De esta manera Marquard afirma: “los seres humanos son individuos, no gracias a su soberanía originaria, sino gracias a la división de poderes: al ser determinados por diversas realidades, diversos progresos, diversas historias, diversas convicciones, diversas tradiciones, diversas fuerzas políticas, económicas y sagradas” (2001, 47).

<sup>78</sup> La forma de asumir la memoria es diferente en los tres autores, pero no se va a desarrollar en este trabajo ya que excede los límites que se impone; sólo vale la pena enunciar que para los tres no es el olvido la forma de compensar lo irreversible sino la memoria. Pues, el olvido intenta hacer que lo pasado no haya pasado cosa imposible; mientras que la memoria implica compensar lo irreversible a partir de estrategias simbólicas que le den un nuevo sentido al tiempo pasado y los hechos acaecidos, así para Ricoeur: “el pasado ya pasó, es algo de-terminado, no puede ser cambiado. El futuro, por lo contrario, es abierto, incierto, indeterminado. Lo que puede cambiar es el sentido de ese pasado, sujeto a reintrepetaciones ancladas en la intencionalidad y en las expectativas hacia ese futuro” (Jelin, 2002, 39); de la misma manera, para Jankélévitch el recurso mnemotécnico compensa lo irreversible pero no deja de ser una “compensación triste” (2002, 278).

La irreversibilidad fulminante de la muerte es un compendio de la irreversibilidad general del devenir vivido; sella su carácter irreparable. Si el hombre no se apercibiera de la molesta irreversibilidad del tiempo cotidiano, la muerte de alguien se encargaría de recordarle el carácter irreparable de la huida de las horas. En esto la muerte nos ayuda a tomarnos el tiempo en serio (2002, 292).

En este sentido, la irreversibilidad del tiempo cobra a la finitud humana un nivel más alto denominado lo irreparable, pues la dificultad no sólo es que no se pueda volver al pasado ni deshacer lo sucedido, sino que la irreversibilidad marca el compás de un tiempo limitado para el hombre; pues, para el mundo la irreversibilidad es sólo una ley mientras que para el hombre implica la condición de su furtiva existencia<sup>79</sup>. El hombre comprendido como un animal compensador impide las ilusiones de absoluto (Marquard, 2001, 46); por lo tanto, no es sólo el ser que actúa sino también el ser que padece, su mortalidad limita su finalidad.

Así, la compensación siempre está más acá de lo que debería repararse ante lo irreversible. En este caso es iluminador Jankélévitch al afirmar que se puede compensar una falta, pero nunca se podrá hacer que la víctima recupere el tiempo que ha perdido, no se puede por ejemplo, que el hombre al que se le libera de la cárcel al demostrar su inocencia recupere el tiempo que perdió en el presidio, ninguna compensación puede devolverle lo que ya se le ha quitado irreversiblemente. En este caso, es claro el ejemplo de Marquard sobre el retrato de la personalidad de Blumenberg, quien después de estar en los campos de concentración, deseoso de recuperar el tiempo perdido decidió dormir “sólo seis veces por semana ganando semanalmente un día de trabajo: al convertir la noche en jornada laboral” (2001, 119), como forma de compensar ocho años bajo el nazismo, ya de por sí irrecuperables, esta actitud evidencia como es de serio el tiempo para el hombre finito y como es de triste cada intento de compensación para recuperarlo. De tal manera, el como sí de la compensación no puede superar el abismo abierto por el tiempo no recuperable y es necesario estar filosóficamente atentos a esta secundariedad de todo tipo de compensación:

todos los fracasos son reparables, todas las desgracias compensables, todas las pérdidas reemplazables, todas las penas consolables: solo el tiempo perdido es, en su conjunto, irremplazable e incompensable. Pues aquel que vive, sólo vive una vez. En vano intentamos sacar partido de la pérdida del tiempo, con intención de compensarla (...) el acto de devolver por más que repare la injusticia y compense la desposesión mediante una restitución que es en realidad un cambio radical, y que desemboca en definitiva en una operación de

---

<sup>79</sup> Blumenberg analiza de manera muy fina esta relación entre finitud y seriedad en su texto *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, por ejemplo cuando afirma que: “la escasez de tiempo es la raíz de todos los males. Si se renuncia a demonizar la maldad humana, se ve como ésta surge, simplemente, de la incongruencia que supone que un ser con un tiempo de vida limitado tenga deseos ilimitados” (2007, 64).

«blanqueo», el acto de devolver, que ostenta una fecha distinta en la historia no puede ocultar ni su posteridad ni su «secundariedad» (Jankélévitch, 2001, 313).

Ahora bien, Arendt en su concepto de irreversibilidad anuda dos conceptos que diferencia Ricoeur, que sigue a su vez a Jankélévitch, ya que para los dos filósofos franceses por una parte está lo irreversible, condición temporal y, por otra parte, lo irreparable que corresponde ya a la acción humana que no puede ser deshecha. En este orden de ideas, Jankélévitch enuncia que: “lo irreversible en tanto que desgracia o maldición metafísica, tiene su origen en el puro hecho de la sucesión; pero lo irreparable, escándalo contingente, nace al margen de la libertad” (2001, 310).

Es decir, lo irreparable se refiere específicamente a que el hombre, como ser capaz, actúa dentro de su libertad, pero después de haber actuado le es imposible deshacer el hecho de haber hecho. Así, de lo irreversible se da la nostalgia, como el deseo desbordante del regreso de lo perdido; pero frente a lo irreparable se da el remordimiento, como el sentimiento de desear que lo hecho no hubiera sido hecho (Ricoeur, 2008, 586).

Por tanto, lo irreparable constata el hecho de que la decisión humana implica la imposibilidad de la revocación una vez que el hombre actúa. De lo anterior se desprende que para Jankélévitch sea el hombre como un semi-dios, que puede crear lo nuevo y ser libre hacia el futuro pero frente al pasado y las acciones tomadas en él no tiene ningún poder, aunque sí toda la responsabilidad; entonces, frente a una acción de la cual se pueda sentir culpable el hombre podría reparar los daños, compensar la falta, sin embargo no puede eliminar el hecho de haber hecho: “se puede anular el *factum* pero en absoluto anular el *fecisse* el hecho de haber hecho es inextermible” (2001, 311). Así, lo incompensable se configura desde lo irreparable como el duro centro que no puede ser eliminado por ningún tipo de compensación posterior. De ahí que, para Jankélévitch, esto sea escandaloso, pues al hecho mismo de la irreversibilidad del devenir el hombre impulsa a su vez con su acción lo irreparable, haciendo que cada vez sea más irrevocable lo que ha sucedido. En este caso, se hace necesario retomar dos formas de asumir este incompensable: por una parte, la necesidad de recordar que lo hecho está hecho (mantenerse atento a este incompensable), por otra parte, la reflexión sobre el perdón como forma de compensar la proyección de la falla hacia el futuro.

Así, la importancia de lo irreparable radica en la comprensión de lo irrevocable en pro de evitar cualquier escamoteo que intente a partir del enmendar el hecho fingir que se puede a su vez eliminar el haber hecho; es el caso, muy bien analizado por Jankélévitch, del decreto francés de

1944 que promulgaba que todas las leyes y demás decretos dados durante la ocupación nazi eran nulos y sin valor; sin embargo, este hecho no podía hacer que los sufrimientos acaecidos a causa de esas leyes y la indignación de su propia elaboración se pudiera borrar, de tal manera:

los hombres pueden decretar que lo que ha sucedido no haya sucedido nunca; si tiene la fuerza, pueden hacer tabula rasa de las consecuencias de un acontecimiento; ¡pero no está en manos de nadie el poder abolir o suprimir el *hecho* mismo de ese acontecimiento! (2002, 313).

En este orden de ideas, el aceptar lo irreversible se presenta como una forma de resistencia ante el poder que muchas veces desean ostentar algunas instituciones u hombres de poder borrar del pasado acontecimientos sucedidos. Así mismo, Ricoeur se pronuncia frente a los peligros que pueden tener las políticas de amnistía si dejan de lado o tratan de eliminar el peso de lo irreparable, pues entonces la amnistía termina pareciéndose más a una amnesia que al perdón y a un hechizo que a una reconciliación:

la amnistía como olvido institucional, alcanza a las raíces mismas de lo político y, a través de éste, a la relación más profunda y más oculta con un pasado aquejado de interdicción. La proximidad más que fonética, incluso semántica, entre amnistía y amnesia señala la existencia de un pacto secreto con la negación de memoria que (...) la aleja en verdad del perdón después de haber propuesto una simulación (2008, 578).

Se puede reparar el contorno reparable de lo irreparable, pero no puede extirparse el hecho de haber hecho, la huella imborrable del pasado<sup>80</sup>. Marquard afirma en este sentido que la radicalidad de lo irreparable implica asumir que “las compensaciones no son absolutas, sino procedimientos y medidas finitas que por ello son adecuadas a los seres humanos y que permanecen en la esfera de lo humano, que no es absoluto, sino un ser finito” (2001,45).

Ahora bien, si por una parte se debe mantener la conciencia de lo irreparable igualmente es fundamental la reconciliación, es decir, el perdón como forma de compensar la imposibilidad de eliminar el hecho de haber hecho; en este sentido, Arendt comprende que el poder del perdonar es la forma de compensar, es la cura, para la irreversibilidad de la acción, permitiendo que se desligue al agente de su acto; de tal manera, el perdón a partir del proceso de desatar al sujeto de

---

<sup>80</sup> Cuando Marquard se refiere al poder de las compensaciones frente a lo incompensable considera que la relación disimétrica que se da no es ni la que evidencia la comedia (donde todo es compensable y todo mal superado con creces), ni la de la tragedia (donde lo incompensable es tan irredimible que cae como un peso absurdo frente a todo deseo de futurización), sino que más bien la compensación se encuentra en el drama (2006), la novela, en donde el hombre se enfrenta a un nivel compensable de lo incompensable. De tal manera, el sentido de la felicidad en la infelicidad estaría retratado en la novela moderna que efectivamente toma su mayor impulso en el rompimiento de las grandes utopías.



su acto permite que pueda tener nuevos comienzos, pues de lo contrario: “sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos” (1974, 311). El perdonar es una división de poderes que posibilita al sujeto reintegrarse al mundo de la acción permitiendo nuevos comienzos ante la evidente imposibilidad de lo irreparable; en este sentido, Jankélévitch afirma que:

El hombre vivo perdona para no ser inflexible como su enemigo la muerte: porque el perdón, parecido en eso al arrepentimiento, hace posibles nuevos comienzos relativos y permite toda suerte de renacimientos; el acto de fe, la esperanza expresa que nada es definitivo en el futuro; y del mismo modo la sumisión del perdón, adelantándose a la esperanza, es una apuesta contra lo irremediable (2002, 316).

Podemos señalar que, en este sentido lo que intenta el perdón no es eliminar el hecho de haber hecho, no es amnesia ante el pasado, sino permitir que hacia el futuro se puedan construir nuevos sentidos, nuevos inicios; así, cuando Jankélévitch relaciona perdón y muerte comprende que sólo esta última es la radicalmente irreversible, mientras tanto todo puede intentar compensarse.

Es interesante apuntar, que a pesar del tono religioso que tanto Arendt como Jankélévitch evidencian en el perdón, pues Arendt retoma a Jesús de Nazaret como “el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos” (1974, 313) y, por su parte, el pensador francés comprende que para el perdón se necesita la fe y la esperanza; aun así, ambos filósofos están pensando el perdón como un asunto humano dependiente de las mismas interrelaciones en las que los hombres deben seguir una vida en común a pesar de que están evidentemente en camino a tropezar y cometer faltas los unos a los otros. Así, la fe y la esperanza, otrora virtudes teologales, se convierten en el punto central para el logro del perdón, posesionando la posibilidad de seguir creyendo en el otro, que yerra, en su posibilidad de prometer en el futuro una transformación. De tal manera, el hombre compensador es aquel que ante la imposibilidad de un actuar controlado y predecible compensa con el perdón como la forma de liberarse del pasado, teniendo en cuenta la pluralidad humana en la que se instaura la acción y desde la que emerge el perdón. Por lo tanto, Jankélévitch puede afirmar que “rodeando el misterio de lo irreparable, está el taller ilimitado de las reparaciones que es también el taller del trabajo transformador y activo” (2002, 311); de la misma manera, Ricoeur reconoce que “la facultad del perdón y la promesa descansa en experiencias que nadie puede realizar en la soledad y que se fundan totalmente en la presencia del otro” (2008, 623).

Ahora bien, se hace extraño retomar el problema del perdón cuando se habla de lo irreparable, pues se supone que lo irreparable es aquello a lo cual no alcanza el perdón, el espacio de lo que no puede ser desatado, como se refiere Ricoeur:

Lo extremo del mal hecho al otro, en la ruptura del vínculo humano, lo que se convierte en el indicio de ese otro extremo, el de la maldad íntima del criminal. Es en este punto donde se anuncian nociones como lo irreparable en cuanto los efectos, lo imprescriptible en cuanto a la justicia penal, lo imperdonable en cuanto al juicio moral (2008, 593).

Pues bien, al hablar del perdón en paralelo a lo irreparable se comprende la relación entre la pareja dicha y desdicha, tenemos entonces la dicha de que no todo sea imperdonable o, de otra manera, tenemos la dicha del perdón ante la desdicha de lo irreversible de nuestros actos; por tanto, nunca la compensación puede ser completa ni de primera mano, pero sí permite inaugurar nuevos comienzos dentro del mundo de la pluralidad humana. Entonces, ¿qué significa felicidad en la infelicidad o “tener la felicidad de que la infelicidad no es absoluta”?, se refiere a que la compensación no puede dejar de tener en cuenta el nivel de lo incompensable (tanto irreversible como irreparable)<sup>81</sup>; entendiendo que en “ese desfase del *como si* con relación al *que* se distingue el carácter ficticio e insignificante, metafórico y miserablemente simbólico de las compensaciones humanas, la ineficacia innata y la impotencia desconsoladora de las consolaciones humanas” (Jankélévitch, 2002, 314).

La compensación es siempre entonces una ley del más o menos, que asume un hombre que debe dejar de lado el sueño de la felicidad absoluta, pues ésta no es más que un hechizo falso; por esta misma razón, se vuelve fundamental para Marquard la polimiticidad como forma de permitir, dicha en la desdicha, que ante la imposibilidad de una sola historia perfecta el hombre no se anude a una sola narración que implicaría, a su vez, un solo pasado, permitiéndose en cambio diversas narraciones que le den sentido a su existencia: “los seres humanos son sus historias; permanecen humanos gracias a la división de poderes de lo histórico, gracias a que no tienen una, sino muchas historias” (2001, 37). A partir de lo incompensable se puede comprender que compensar es una función humana para resistir al mundo incluso a pesar de sí mismo, un resistir logrado gracias a la capacidad de hacer *algo en vez*, de vivir de prestamos de sentido que permiten emigrar a partir de conservar y, como el Cándido, de cultivar el jardín a pesar de todo.

---

<sup>81</sup> En este mismo sentido, las compensaciones comprenden que vienen de manera posterior a lo que compensan: “porque los seres humanos, que no disponen de tiempo suficiente para convertirnos en premisas de ellos mismos, son seres posteriores; sus actividades no son *ex nihilo* sino que «responden» a situaciones preexistentes” (Marquard, 2001, 46).

### 3.3 El en vez de: la razón como reacción-límite y su función de descarga

A partir de lo anterior se puede afirmar que el hombre como el ser que *hace algo en vez de* es el animal hermenéutico, lo que significa desde esta perspectiva lo siguiente: ante la imposibilidad del sentido absoluto, comprendiendo que la verdad absoluta está velada, el hombre compensa interpretando. Esta función de interpretación se comprende como resguardo y conservación vital de la misma creatura, pues la interpretación relaciona un pasado común con el presente para que el hombre pueda lograr habitar un mundo, que de lo contrario, sin anteriores interpretaciones, sería inhóspito<sup>82</sup>. Así, la hermenéutica asume el nivel compensatorio antropológico del humano sin caer en los excesos de la filosofía de la historia, pues la primera desea comprender a partir de lo que convoca desde el pasado, mientras que la segunda implicaba asumir la comprensión desde un futuro que prometía el sentido como panacea. Entonces, son las diversas preguntas que han convocado a diversos hombres lo que la hermenéutica conserva, el hombre es el animal que hereda preguntas y que con ellas procura producir historias “pues los seres humanos son sus historias. Pero las historias hay que contarlas” (Marquard, 2000a, 116)<sup>83</sup>.

En este punto, se sigue lo argumentado ya por Villacañas al considerar que tanto la histórica como la hermenéutica tienen como base una concepción antropológica de la finitud: “la tesis de base es que la misma condición antropológica que determina la exigencia de comprender condiciona también la producción de historias” (2011, 16), arguyendo, por tanto, la necesaria relación entre el nivel de la acción y el nivel de la narración como dos puntos conexos en la configuración de sentido para los seres finitos. De tal manera, Villacañas considera que:

---

<sup>82</sup> En este caso Marquard y Gadamer confluyen en la valoración de la *Bildung*, según Villacañas, pues para ambos la filosofía o las ciencias del espíritu en general tienen como tarea el proceso de concientización, que implica a su vez la conservación ante la devastación con la que amenaza el mundo ultra tecnificado; así, Gadamer considera que: “Las realidades inmodificables y constantes –nacimiento y muerte, juventud y vejez, patria y extranjero, obligación y libertad- exigen el acatamiento de todos. Ellas definen el margen dentro de lo cual podemos planificar los seres humanos y fijan los límites de sus posibilidades” (1977, II, 169), en este mismo sentido, en el capítulo anterior consideramos la condición antropológica de la finitud y de los enigmas existenciales como base de toda configuración histórica y hermenéutica para Marquard, como también la necesidad de las ciencias del espíritu como compensadoras de las ciencias empíricas y experimentales, desarrollado por Marquard fundamentalmente en su texto sobre *La inevitabilidad de las ciencias del espíritu* (2000a). La necesidad de las ciencias del espíritu tiene que ver con la necesidad compensadora del hombre ante el desarrollo de las ciencias experimentales de la siguiente manera: si la ciencia pide que los hombres sean intercambiables en el deseo de objetividad (fundamentalmente el deseo del laboratorio de la ciencia universal) las ciencias del espíritu demuestran las tradiciones plurales de esos hombres, reviviendo sus mundos históricos (2000a, 115).

<sup>83</sup> En otro de sus libros se evidencia de forma clara la relación entre acción-interpretación, finitud-narración: “No es sólo el ser que actúa, sino sobre todo el ser que padece: por ello él es sus historias, porque las historias son mezclas de acciones y sucesos” (Marquard, 2001, 46).

“Marquard ha explicitado la tesis de que los presupuestos de la hermenéutica tiene que ver con la antropología, al dar este paso, sin ninguna duda, pretende defender la dimensión de historicidad ineludible de la existencia humana” (2011, 15). Entonces, la compensación como condición antropológica permite explicar la estructura básica de la necesidad de hacer historias y narrarlas, teniendo en cuenta que del éxito de ello depende el éxito vital de la misma especie humana, de tal manera que “quien quiera permanecer humanamente en la historia, no sólo debe disminuir la tradicional primacía ontológica de la inmutabilidad, sino también la tradicional primacía ontológica de la unidad” (Marquard, 2001, 90). Así, la compensación, asumiendo la finitud, se contrapone a estos dos principios ontológicos, conservados por la larga tradición, para poder mantener a salvo la condición antropológica misma de la historicidad, ahora vista desde una des-universalización y una re-pluralización. Por ello, se hace tan interesante la conclusión de Villacañas:

...aquí una vez más, la estrategia de compensación es la única que puede hacer soportable nuestra finitud. Esta búsqueda equilibrada de compensaciones quizás sea un imperativo normativo de nuestros propios grupos, los que nos llamamos occidentales, que no pueden comprenderse ni como simplemente cerrados ni como perfectamente abiertos; ni como puramente políticos ni puramente hermenéuticos. Quizás esta conciencia de la pluralidad irreductible de las esferas de acción sea precisamente nuestra extrema responsabilidad y nuestra carga (2011, 24).

Si entonces la compensación hace soportable nuestra finitud<sup>84</sup>, dos de las condiciones antropológicas básicas que se convierten en punto central para la compensación son: la razón como reacción-límite y la capacidad de narrar. Ambas, a su vez, están relacionadas con la capacidad de contar y hacer historias. Resulta entonces importante revisar cómo funcionan estas dos funciones antropológicas compensatorias, pues a partir de ellas el ser humano, consciente de su finitud, puede continuar con su existencia *a pesar de* la imposible salvación escatológica ya sea mesiánica o histórica, es decir, la compensación procura la conservación del mundo a pesar de la imposibilidad de la eliminación del mal mediante su neutralización o la revolución, pues evidencia los diferentes *como sí* de sentido que mantienen con vida a este animal grávido de preguntas; lo anterior se justifica a partir de que los seres humanos son animales finitos que, por tanto, son lentos para poder transformar toda la realidad.

---

<sup>84</sup> Que, como muy bien anota Marquard, implica la aceptación de que: “nuestro tiempo es un préstamo arrancado a la muerte, y por ello es finito: pronto no tendremos más tiempo ni más futuro (...) pronto nos encontramos en el final, sin ninguna consideración para con las perfecciones. Siempre somos más nuestra finitud que nuestras perfecciones; nuestra mortalidad vence nuestra finalidad; nuestra muerte es más fuerte que las teleologías cotidianas” (2001, 136).

La razón límite y la capacidad de narrar entran en conexión con el mundo y sus contingencias sin necesidad de la tribunalización del mismo, dejan entrar lo que no estaba en el sistema dando lugar a lo inesperado, pues no sería límite si no se enfrentara con lo inesperado del contacto con lo otro que no estaba antes dentro del sistema (límite es, por tanto, porque nos exige pese a todo comprenderlo); por su parte, no sería narración sino se encuentra con lo inesperado (así, Marquard considera que si Caperucita llega sin problema a casa de su abuelita, si Colón hubiera llegado a la India o si Ulises no tardara 10 años en llegar a su hogar no habrían existido esas narraciones, es la emergencia de lo inesperado lo que hace que se tenga que narrar (2001, 66)).

Por consiguiente, la razón límite cura al ser humano de la hipertribunalización en que se convierte el hombre absolutizado de la antimodernidad que se propone finalmente “alcanza la finalidad inmanente de la salvación cuando todos los seres humanos llegan a ser acusadores que ya no necesitan acusar a nadie más, porque todos los acusados han sido eliminados, en nombre de una causa presuntamente buena” (2001, 85). Lo anterior lo logra gracias a que la razón como reacción-límite se enfrenta a la razón exclusiva, configurada desde los griegos, la cual comprende a partir de la eliminación de lo que no entra en el esquema, así cada vez que el sistema se dice a sí mismo más perfecto, excluye más de él en pro de la búsqueda de lo puro, perfecto y bueno; de tal manera, el autor llega a afirmar “si queremos saber qué es lo racional para una filosofía, una época, un mundo, no hay modo más directo que preguntar qué se entiende por lo no-racional: lo que no quiere ser, lo que se ha convertido en tabú, lo reprimido” (2006, 46)<sup>85</sup>.

La razón como reacción-límite implica, al contrario, su capacidad de ser inclusiva, como compensación ante la esquematización de la racionalidad en el mundo occidental, el ser inclusiva significa la lucha por intentar conectar con lo que no entraba antes en el sistema, con lo que se había excluido. De esta manera, Marquard puede ampliar el concepto de razón y transformarlo al afirmar que “lo exclusivo es demasiado poco. Razón es cuando uno, pese a ello, piensa” (2006, 67); si, la razón en su deseo de totalidad se convierte al final irónicamente en exclusiva<sup>86</sup>, se puede considerar entonces que la razón como reacción-límite sería la capacidad compensatoria

---

<sup>85</sup> Por supuesto, en este punto Marquard conecta con Foucault, cuando el autor francés en *El orden del discurso* considera que: “los tres grandes sistemas de exclusión que afectan el discurso la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad” (2002, 23). De la misma manera Marquard afirma: “la razón exclusiva: excluyó, quitó realidad o anuló todo aquello de la realidad que no entraba en el esquema. Lo excluido fue declarado no auténtico, no verdadero, menos real, una nada” (2006, 45).

<sup>86</sup> Así, al tratar de encontrar la completa autonomía este hombre absolutizado termina dependiendo de las diferentes víctimas a las que procura descargar la falta del mundo perfecto que se había prometido.

del hombre para tratar desde su finitud de comprender y asumir lo que se le presenta como extraño: “la razón como reacción límite supone que el espacio de la razón es lo limitado, lo finito (...) en el caso humano tiene la posibilidad de reaccionar ante los problemas con estos límites: mediante reacciones-límites” (2006, 44). Se refiere entonces a una apertura de fronteras desde la propia finitud, pues la reacción-límite se caracteriza por encontrarse en el borde de lo que se denomina racional, por ser lo que es conocido o común del esquema; para el autor, las dos reacciones-límites que estructuran la condición humana y ejemplifican, por tanto, este proceso de inclusión, siguiendo a Plessner, son la risa y el llanto, que como humor y compasión, respectivamente:

Dejan entrar en el esquema al otro como otro, como lo que rompe mi expectativa y me obliga a que lo reconozca (...) la razón límite inculca de contingencia aquello que no debía entrar en el esquema. Quien ríe y llora así, soporta –aunque sea por cierto tiempo- lo que creía que no podía superar, aprende a vivir con eso (2006, 65)<sup>87</sup>.

De la cita anterior podemos enfatizar en dos puntos: primero, se evidencia como la razón como reacción-límite asume de la risa y el llanto la incapacidad de mantener al yo lejano de la condición del otro, por ende lo “inocula de contingencia”; en este sentido, lo fundamental de la razón-límite como inclusiva no es tanto lo que llegue a abarcar en su comprensión como deseo de la razón como totalizadora, sino la apertura para entender que hay un más allá de lo conocido o de los significados que se les ha dado a las cosas; por otra parte, es de resaltar también como la capacidad compensatoria del *como sí* funciona a partir de la risa y el llanto permitiendo soportar los diferentes sufrimientos y dolores a los que se enfrenta la fragilidad humana. Por esta razón, Marquard llega al punto de afirmar que risa y llanto son lo paradigmáticamente racional, lo que permite responder de manera compensatoria a las diferentes embestidas del mundo:

...cuando me compadezco del otro, me resulta difícil mantener firme el límite que me separa de él y que me protege de su dolor. En cada momento estoy al borde de claudicar. El llanto expresa somáticamente la quiebra momentánea del límite que excluye al otro (2006,64).

De lo anterior, podemos asumir que la razón como reacción-límite se encuentra en el equilibrio entre la comprensión absoluta del otro como un igual y la lejanía absoluta con el otro, es decir, corresponde a la posibilidad del hombre de acercarse comprensivamente al otro sin negar su irreductible alteridad, asumiendo, por tanto, la disimetría que nos constituye y atraviesa. Este

---

<sup>87</sup> Por supuesto el autor se separa de la risa y el llanto que pueden resultar exclusivos y no inclusivos, como son: la risa que ridiculiza y el llanto como mecanismo de defensa (Marquard, 2006, 64).

punto se hace relevante ante la constatación de que la sociedad ha convertido el dolor del otro en un bien de consumo, una forma ejemplarizante o una imagen de comercio en la cual se puede pasar los ojos de igual manera que frente a otro aviso publicitario, conduciendo a que:

En lugar de movilizar la acción social y despertar la solidaridad con las víctimas, el sufrimiento es transformado por los medios de comunicación en bien de consumo. La abundancia de imágenes, además, produce una sensación de simulación en los espectadores, lo cual les dificulta aceptar la autenticidad de los mundos que ven en sus pantallas, aunque les resulta igualmente difícil de ignorarlos y volver a la seguridad de sus vidas privadas. Esta mediatización del sufrimiento ha reconfigurado la experiencia del sufrimiento como si se tratara de una secuencia de paisajes para el espectador (Das, 2008, 453).

Este problema es también analizado a profundidad por Sontang en su libro *Ante los dolores del otro* (2004), en donde la autora complejiza la relación entre observador y sufriente a partir de la popularización de las fotografías de guerra; evidenciando el riesgoso paso que se da entre el espectador de miserias, que consume el dolor del otro como otro medio cultural y la comprensión del espectador del dolor del otro como un acercamiento a la condición humana y a la reflexión sobre la forma en que unos podemos acabar con otros. Así, dos interrogantes de la autora retumban cuando se quiere afirmar en este trabajo que la razón como reacción-límite inculca al hombre de contingencia permitiéndole acercarse a los otros, estas dos preguntas que como aguijón evidencian la dificultad de la relación con el dolor del otro son: primera, “¿la conmoción tiene plazo limitado?” (2004, 95) y, segunda, “¿qué se hace con el saber que las fotografías aportan del sufrimiento lejano?” (2004, 115).

Por supuesto, Sontang pone el punto central del problema de enfrentarnos con el dolor a partir de lo que hemos llamado humor y compasión, al considerar que muchas veces estos como sentimientos efímeros se posan en la cabeza mientras dura la conmoción frente al dolor del otro pero luego se esfuma, como también ante el exceso de imágenes de dolor el interés por concientizar se difumina ante la capacidad del humano a acostumbrarse, incluso a lo peor, haciendo que cada vez la reacción sea menor hasta desaparecer. La segunda pregunta se hace fundamental ante el deseo de la sociedad actual de informar sobre lo que sucede, informar sobre los dolores que están pasando a diario, pero qué hacer con ese saber es aún una dimensión gris para nosotros mismos, se ve que el dolor del otro no tiene ninguna función ejemplarizante, como mostraba claramente Jankélévitch: una persona que ha salido de un campo de concentración no es lo mismo que quien viene de un viaje, no es un aventurero que contará historias de las cuales todos podemos aprender. Generalmente el que ha pasado por una situación límite como ésta tiene más silencio que palabras (2002).

De la misma manera, Sontang desentraña los manejos del poder con las imágenes del dolor al afirmar acertadamente que “las fotografías que todos reconocemos son en la actualidad parte constitutiva de lo que la sociedad ha elegido para reflexionar, o declara que ha elegido para reflexionar” (2004, 99). Ejemplo son las mismas imágenes del campo de concentración y sus diferentes usos políticos. Muchas veces el saber de los sufrimientos se utiliza como mecanismo de poder por las mismas sociedades, así la paradoja que genera “contar con un museo que haga la crónica del colosal crimen de la esclavitud africana en Estados Unidos de América sería reconocer que el mal se encontraba *aquí*” (2004, 130), pero indica también que ya no está con nosotros ¿pero no lo está? En este sentido, muestra Sontang que siempre se eligen las imágenes que traten el dolor, el mal, de *allá*, pero se ven con dificultad, con miedo, las que evidencian el mal que emerge *aquí* y ante el cual se tendría más responsabilidad y se podría actuar de manera eficaz. Frente a lo anterior la conclusión de Sontang se mantiene en la disimetría, sin reducir la complejidad de la aporía, por tanto afirma que “debemos permitir que las imágenes atroces nos persigan” (2004, 133), pero comprendiendo, que lo más seguro es que “no podemos imaginar como fue aquello (...) no podemos entenderlo” (2004, 146).

En este punto deseamos situar la razón límite y la afirmación de que razón es, cuando pese a todo, se piensa. Pues sólo en la radical disimetría entre acercarnos al mal y entender su nivel de indisponibilidad es que se puede superar la segunda gnosis. En esto reside la verdad del hombre como ser medianero. Das también entiende la complejidad de esta disimetría ante el dolor del otro, al afirmar que:

“aunque siempre conservemos la propiedad de nuestro dolor (de modo que ningún portavoz de la persona que sufre el dolor tiene derecho a apropiárselo para otros fines, ya sea para el conocimiento o la justicia, o para crear una mejor sociedad futuro) hay una manera, no obstante en que yo puedo prestar mi cuerpo para registrar el dolor del otro. El texto antropológico puede servir como un cuerpo de escritura que permita que el dolor del otro se exprese en él” (2008, 456).

Por tanto, la razón inclusiva como razón compensadora se enfrenta al mal *a pesar de* el mal mismo a partir de la narración que implica una comprensión de que.

Interpretar significa buscar un esquema en el que se acomoda lo que todavía no entra en el esquema (...) es la facultad del juicio reflexionante: ella va –como en general lo hace la razón- al todo, pero allí donde ya no es más todo (ni siquiera como idea regulativa), sino sólo todavía dato residual, que es precisamente lo que no entra en el esquema (Marquard, 2006, 65).



Ahora, se hace necesario en este punto evidenciar la forma en que hemos desarrollado los objetivos del trabajo, para ello nos podemos valer de dos tesis: primera, la teoría de la compensación permite enfrentarnos a la comprensión del problema del mal superando el dilema gnóstico; segunda, la reflexión de la antropología filosófica tiene como punto básico en la actualidad la tarea sobre las preguntas que otrora estaban en el campo trascendente, es decir, la reflexión sobre la condición humana tiene una apertura a las preguntas del sentido, asumiendo las limitaciones impuestas por la finitud de las respuestas.

Entonces, el dilema gnóstico implicó a la modernidad la búsqueda de la seguridad como una prueba de la bondad del mundo; teniendo en cuenta la relación que Marquard hace de la tesis de Blumenberg y Taubes el intento de la modernidad se malogró cuando en su apuesta por la conservación del mundo terminó en comprensiones regresivas que implican la aceptación utilitaria del dolor y el sufrimiento, igual que la justificación de la eliminación del mundo presente en pro de un mundo perfecto en el futuro. Ahora bien, la teoría de la compensación asume el reto de la disimetría en la comprensión del mal, lo cual significa la renuncia a establecer respuestas de tipo absoluto, como de construcciones teóricas que aseguraran la armonía perfecta. Por tal motivo, la teoría de la compensación asume que la perfección y el absoluto son inalcanzables para el mundo humano, pero que aun así el mundo no se debe perder, porque al fin y al cabo es tal mundaneidad lo único que tiene este animal deficitario, eco de la prouesta del viejo Cándido y su jardín.

Por tanto, la compensación transforma la relación que se da entre el qué – el por qué presente en el pensamiento teodiceico, donde lo anterior implica que ante el qué es el mal, se pasa a la necesaria pregunta del por qué el mal y, de allí, a la justificación del mismo dentro de un orden englobante. Ahora, la compensación, a partir de la transformación del juicio reflexionante, implica pensar el mal a partir de la relación: qué – ahora qué. Así, ante la pregunta de qué es el mal -que supone la descripción y evidencia de los diferentes sufrimientos humanos a partir de las diferentes narraciones- se pasa al ahora qué, presupuesto en el sentido del *Homo compesator*, como el que hace *algo en vez de*, propuesto como un “como sí”, que implica la forma de sustraer en lo posible las cargas de ese mal, sin tener que englobarlo en otro nivel mayor, como por ejemplo entenderlo como una forma de refinamiento o de disciplina o de inversión a futuro. Por tanto, dejando el mal como se nos muestra en su nivel de inexplicable e injustificable, pero

entendiendo que para sobrevivir el hombre debe hacer *algo en vez de*, respetando así la condición del humano como ser medianero que es tanto inercia como innovación.

De lo anterior, se desprende que se necesita la ayuda de la comprensión de la condición humana como finita e inercial, para desde aquí asumir al hombre como un ser deficitario que descarga para poder existir. Por tanto, el problema del mal en este trabajo no se enlaza determinadamente con el clásico problema de la libertad, como por ejemplo lo evidencia Safranski (2010), tampoco con los sistemas sociales como tal; mas bien, se entiende que el mal está presente de suyo para una criatura finita y, que es el deseo de pasar de comprenderlo y erradicarlo a justificarlo completamente lo que aún causa más problemas con el mal; entonces, se propone la compensación como una cultura del cuidado con lo no disponible, entendiendo que la erradicación completa del mal no se puede convertir en la premisa para eliminar las múltiples formas de lo humano. Es en este sentido, en que dentro del trabajo se comprende que *compensar es conservar*; ahora bien, no se quiere decir que con esto entonces se proponga una actitud estática ante el mal, pues eso sería de nuevo una justificación, no es el estertor de los poderes de la acción humana para mejorar el mundo, sino la aceptación que toda mejora se sitúa dentro del espacio de lo que es posible, de lo no absoluto, del hacer *algo en vez de*.

Igualmente, la razón compensatoria al considerar que la razón es reacción-límite asume también que:

...ahora, de forma neometafísica, acaso según la teoría de las compensaciones, el interés por el todo se mantiene como la obligación de no dejar nada por fuera, de no olvidar nada y de querer percibir lo imperceptible. Quien en la realidad moderna no solo toma nota de las expulsiones que tienen lugar, sino también de sus compensaciones, ve más realidad de la prevista oficialmente. Cultiva la inclusión de los expulsados; no busca el todo, sino complementar sin completar de todo; frecuenta las zonas prohibidas (Marquard, 2001, 48).

Desde aquí, lo fundamental es que la razón como reacción-límite implica una opción de apertura al mundo desde la finitud misma; así, la superación de la gnosis dada por la compensación no implica a su vez renunciar ni a las preguntas de tipo metafísico ni suprimir las reflexiones sobre el ser, por apalabrarlo de alguna manera; lo que se transforma ahora es que la comprensión implica la relación con lo sentimental y el compromiso con el pensar lo que parece salir del sistema, para ver cómo su inclusión hace parte de una relación entre descargas y cargas. Así, la contradicción en la que cae la razón teodiceica de la filosofía de la historia, como segunda gnosis, de ver en todas partes relaciones de antagonismo, se convierte en la compensación en relaciones

de prestaciones e inclusiones establecidas en la disimetría. Por lo mismo, se afirma que emigrar y conservar no son conceptos antagónicos, sino compensadores que permiten sobrevivir a la criatura humana, pues ante todo la criatura es *Homo compensator*.

De la misma manera, este proceso inclusivo del *como sí* implica la superación específica del tribunal con que la modernidad termina resolviendo el problema del mal; esta hipertribunalización ante el sufrimiento implicaba su juzgamiento, donde generalmente la víctima es la que debía dar la carga de la prueba, aún más donde a cada hombre se le va solicitando diariamente la entrega de su certificado simbólico de autenticidad y de justificación de la necesidad de todos sus actos. Así pues, la compensación al asumir el “como sí” comprende que todo sentido es un sentido vicario y toda felicidad una felicidad en la infelicidad.

Ahora bien, sobre la tarea de la antropología filosófica se comprende que es la reflexión sobre la condición humana y la búsqueda de su lugar en el cosmos. Siendo por tanto una reflexión que debe aunar hermenéutica e histórica como única forma de comprender a una especie donde cada individuo es a la vez único, como “un ser pluralizador, lo universal sólo se justifica en pos de lo plural (...) las compensaciones son, en su diversidad de formas, progresos en plural” (Marquard, 2001, 48). De tal manera, la antropología se convierte ahora en un campo de saber interdisciplinar donde las preguntas siempre son más que las respuestas.

En ese mismo orden de ideas, a partir de la polimiticidad y la historia pluriversal se comprende que el análisis de la condición humana está relacionado con la comprensión de las diferentes narraciones a partir de las cuales el hombre busca encontrar sentido a un mundo que se evidencia conflictivo. La historia pluriversal permite la división de poderes que hace posible el descargo del absoluto puesto sobre el hombre, permitiendo que compense su finitud con la capacidad de narrar, escuchar y hacer historias: “quien renuncia a la narración, renuncia a sus historias, y quien renuncia a sus historias, renuncia a sí mismo” (Marquard, 2001, 64). En este sentido, frente a las neutralizaciones del mundo moderno la compensación implica la necesidad de mantener afinados los “órganos para narrar”, que son por supuesto el sentido histórico y hermenéutico; por lo tanto, la antropología filosófica ofrece una respuesta desde la pluralización frente a la singularización que lleva consigo la *Época Moderna*. Así, esta reflexión se hace necesaria como compensación de un mundo que intenta resbalar a la absolutización.

Por lo tanto, la antropología se conecta con la reflexión ética y política a partir del análisis de la finitud humana y su condición de ser medianero. Generando así frente al problema del mal procesos de resistencia fundamentados en el *como sí*, donde las respuestas se van transformando conforme al rendimiento vital que tienen. Pues, como se ha sostenido, la descarga de sentido implica la capacidad de emigrar, entendida como el proceso de reconstrucción de lo sucedáneo y de consuelo que permite al hombre, sin renunciar a las preguntas por la felicidad, asumir las condiciones de su existencia que está atravesada por la infelicidad, haciendo así soportable el mundo:

Porque vivimos en este mundo, en el que los males acosan y con los que nada se puede hacer, aquella humilde y precaria felicidad que logramos es irrenunciable, y pertenece, junto con las otras reacciones-límite, como lo mostró Freud, también a la teoría (Marquard, 2000b, 67).

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias

- Marquard, O. (2007). *Dificultades con la filosofía de la historia*. (Ocaña, E. Trad.) Valencia: Pre textos.
- (2006). *Felicidad en la infelicidad: reflexiones de antropología filosófica*. (N. Espinosa, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- (2001). *Filosofía de la compensación*. (M. Tafalla, Trad.). Barcelona. Paidós.
- (2000a). *Apología de lo contingente*. (J. Navarro, Trad.). Valencia: Institución Alfons el magnánim.
- (2000b). *Adiós a los principios*. (E. Ocaña, Trad.) Valencia: Novatores.
- (1976). *Kompensation*, en: Ritter, J. (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Tomo IV, 912-.

### Literatura secundaria

- Americks, K. (2011). *Kant and the End of Theodicy*. Recuperado el 15 de mayo de 2011, de: [http://philosophy.ucsd.edu/\\_files/watkins-conference/ameriks.pdf](http://philosophy.ucsd.edu/_files/watkins-conference/ameriks.pdf).
- Anders, G. (2003). *Mandamientos de la era atómica*, en: Anders, G. Más allá de los límites de la conciencia. Barcelona: Paidós. 42-54
- Arendt, H. (1974). *La condición Humana*. (R. Gil, Trad.). Barcelona: Seix barral.
- (1995). *Labor, trabajo y acción*. En: Arendt, H. De la historia a la acción. Barcelona: Paidós. 91-113
- (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.

- Bauman, Z. (2006). *Modernidad Líquida* (M. Rosenberg, Trad.). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Benjamín, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (B. Echeverría, Trad.). Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. (P. Madrigal, Trad.) Barcelona: Paidós.
- (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. (M. Canet, Trad.) Valencia: Pretextos.
- (2008). *La legitimidad de la edad moderna*. (P. Madrigal, Trad.) Valencia: Pretextos.
- (2011). *Descripción del ser humano*. (G. Márcico, Trad.) Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Callejo, M. J. (2008). *Tiempo y justicia una discusión entre He y Kant sobre el derecho del hombre al domingo*. En: Muguerza, J. (ed.) (2008). Occidente: razón y mal (págs. 107-149). Bilbao: BBVA.
- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo*. (M. Benítez, Trad.) Madrid: Alianza.
- Cardona, F. (2010). *Dolor en la armonía: un debate*. En : Nova Leibniz.
- Cassirer, E. (2001). *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura* (E. Ímaz, Trad.). Mexico, df: Fondo de cultura económica.
- Catalán, P. (2009). *Voltaire: una reflexión filosófica literaria sobre el terremoto de Lisboa*. Revista de filología románica, 16, 187 - 204.
- Cesarone, V. (2011). *Mythos-debatte: remitizzazione senza mitolatria*. En: Anuario di filosofia e teologia fondato da Italo Mancini e diretto da Piergiorgio Grassi e Graziano Ripanti, issue 18, p 321-336. Recuperado el día de: 7 de enero del 2012, Ebsco Host.
- Comte-Sponville, (2007). *La vida humana*. (Beltrán, R. Trad.). Barcelona: Paidós.
- Das, V. (2008). *Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones*. En: Das, V. (ed). Sujetos del dolor, agentes de dignidad. Bogotá: lecturas CES. 437-458

- Dewey, J. (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Dilthey, W. (1978). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Fondo de cultura económica.
- Domínguez, J. (1994). *Arte estético o escatológico funciones de compensación del arte en la sociedad moderna*. En: Estudios de filosofía, núm10, Medellín: Universidad de Antioquia, 151-171.
- Durkheim, É. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa* (R. Ramos, Trad.). Madrid: Akal.
- Enzenberger, H. (2006). *El perdedor radical, ensayo sobre los hombres del terror* (R. Gross). Barcelona: Anagrama.
- Escalante, F. (2000). *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*. México: Paidós.
- Estrada, J. (1996). *Teodicea y sentido de la historia: la respuesta de Hegel*. En: Pensamiento, revista de investigación e información filosófica, vol 52, 361-382.
- (1997). *La imposible teodicea, la crisis de la fe en Dios*. Valladolid: Trotta.
- Fabirs, A. (2008). *El mal desde una perspectiva de la filosofía de la religión, interpretaciones de génesis 3 en Kant, Hegel, Benjamin y Heidegger*. En: Muguerza, J. (ed.) Occidente: razón y mal. Bilbao: BBVA, 95-107.
- Foucault, M. (2002). *El orden del discurso* (A. González, Trad.) Buenos Aires: Tusquets.
- Freud, S. (1999). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Biblioteca nueva.
- Gadamer, H. (1992). *Verdad y método* (M. Olasagasti, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1990) *¿El fin del arte? Desde la teoría de Hegel sobre el carácter pasado del arte hasta el antiarte en la actualidad*. En: Gadamer, H. La herencia de Europa. Barcelona: Península. 83-65
- Galileo, G. (2000). *El ensayador*. En: Granada, M. El umbral de la modernidad. Barcelona: Herder.

- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. Jiménez, Trad.) Buenos Aires: Katz Editores.
- Haga, T. (1991). *Theodizze und Geschichtstheologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprech.
- Hegel, G.W.F (1994). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Barcelona. Altaya.  
 (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid. Alianza.  
 (2005). *Principios de la filosofía del derecho*. Madrid. Edhasa.
- Heidegger, M (2010). *Qué significa pensar* (R Gabás,. Trad.) Madrid: Trota  
 (1986). *Kant y el problema de la metafísica*. (G. Roth. Trad.) Mexico d.f.: Fondo de cultura económica.  
 (1994). *Construir, habitar, pensar*. En: Heidegger, M. Conferencias y artículos (E. Barjau, Trad.). Barcelona: Serbal.
- Inneraty, D. (1999). *Homo brevis, ética de la duración, la fatiga y el fin*. En: Pensamiento y cultura, Núm. 2. Bogotá: Universidad de la Sabana, 33-45.
- Jacobi, F. (1995). *Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo*. (Serrano, V. Trad.). En: Anales del seminario de historia de la filosofía, 12. Madrid: UCM, 235-263
- Jankélévitch, V. (1997). *Ética y metafísica de la música*. Revista de occidente, número 191.  
 (2002). *La muerte*. (Arranz, M. Trad.) Valencia: Pre textos.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kant, I. (1992). *Ensayo para introducir las magnitudes negativas*. En: Kant, I. Opúsculos de filosofía natural (A. Domínguez, Trad.) Madrid: Alianza. 115-164.  
 (1999). *En defensa de la ilustración* (J. Alcoriza, Trad.). Barcelona: Alba editorial.  
 (2006). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). México d.f: Taurus.  
 (1977). *Crítica del juicio* (García Morente, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe
- Kendrick, T. (1956). *The Lisbon Eartquake*. Londres: Methuen y co. ltda.
- Koseleck, R. (1993). *Futuro-pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paídos



- Leibniz, G. (1954). *La teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. (Ovejero, E. Trad.) Madrid: Aguilar.
- (1984). *Monadología*. Madrid: Orbis.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.
- Maldonado, R. (2006). *Hermenéutica e infinitud de la experiencia*. En: Rivero, P. Cuestiones hermenéuticas: de Nietzsche a Gadamer. México d.f: Itaca, 57-80.
- Melich, J.-C. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Mockus, A. (1988). *Representar y disponer*. Bogotá: Editorial UN.
- Nemo, P. (1995). *Job y el exceso del mal* (Ayuso, J. Trad.). Madrid: Caparros
- Nietzsche, F. (1974). *La gaya ciencia*. Barcelona: F. Sempere.
- Nussbaum, M. (1997). *El cultivo de la humanidad* (J. Pailaya, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Ocaña, E. (1997). *Ensayo sobre el dolor*. Valencia: Pretextos.
- Peñalta, R. (2009). *Voltaire una reflexión filosófica literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755*. En: Revista de filología románica, vol. 26, 187- 204
- Plessner, H. (2007). *La risa y el llanto* (L. García, Trad.). Madrid: Trotta.
- Pieper, J. (1998). *El fin del tiempo, meditaciones sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: Herder.
- Reyes Mate, M. (2008). *La herencia del olvido*. Madrid: Errata naturae.
- Ricoeur, P. (2007). *El mal un desafío a la filosofía y a la teología*. (I. Agoff, Trad.) Buenos Aires: Colección Nómadas, Amorrortu.
- (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. (A. Neira, Trad.) Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Ritter, J. (1986). *Subjetividad seis ensayos*. Barcelona: Alfa.
- Rivera, J. (2006). *Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento*. En: González, M. Filosofía y dolor. Madrid: Tecnos. 233-262.

- Rossi, P. (1991). *The final End of all thing: the highest good as the unity of nature and freedom*. En: Rossi, P. Kant's Philosophy of religion reconsidered. Indiana: Indiana University Press. 132-164.
- Ruano, Y. (2008). *Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón*. En: Muguerza, J. Occidente: razón y mal. Bilbao: Fundación BBVA. 165-204.
- Safranski, R. (2000). *El mal o el drama de la libertad*. (Gabás, R. Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Scheler, M. (1985). *La idea del hombre en la historia*. (Oliveira, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Seneca. (1998). *De la brevedad de la vida*. En: Seneca, Tratados filosóficos – cartas. México d.f.: Porrúa. 94-108
- Sobrevilla, D. (2006). *El retorno de la antropología filosófica*. Diánoia, Vol. LI, 95-124.
- Sontang, S. (2004). *Ante el dolor del otro*. (A. Major, Trad.) Bogotá: Alfaguara.
- Stewart, P. (2009). *Candido*. En: Cronk, N. The Cambridge Companion of Voltaire. Cambridge: Cambridge, University Press. 125-139
- Villacañás, J. (1993). *Tragedia y teodicea de la historia*. El destino de los ideales en Lessing y Schiller. Madrid: La balsa de la medusa.
- (1999). *Introducción, Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana*. En I. Kant, En defensa de la Ilustración (págs. 9-61). Barcelona : Alba editorial.
- (1999/2000). *El fin del mal. Teodicea y filosofía de la historia desde el idealismo alemán*. En: Marín, J. A. (ed.). Reflexión, revista de filosofía (3), 35-62.
- (2011). *Histórica versus hermenéutica*. Available electronically from <http://hdl.handle.net/1969.1/108886>.
- Villar, A. (2005). *La ilustración ante el sufrimiento y la catástrofe: el terremoto de Lisboa de 1755 en la polémica entre Jean-Lacques Rousseau y Voltaire*. Revista portuguesa de filosofía, Vol. 61, 281-306.
- Voltaire. (1995). *Carta a Dr. Tochin del 24 de noviembre de 1755*. En: Villar, A. Voltaire y Rousseau: en torno al mal y la desdicha. Madrid: Alianza Editorial.

(1995). *Poema sobre el desastre de Lisboa*. En: Villar, A. Voltaire - Rousseau En torno al mal y la desdicha. Madrid: Alianza Editorial. 158-166

(2002). *Cándido, Micromegas y Zadig*. (E. Diego, Trad.) Madrid: Cátedra.

Vondung, K. (2000) *The apocalypse in Germany*. Missouri: University of Missouri Press.

Weber, M. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.