



EL SENTIDO SUCEDÁNEO: UNA APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA DE ODO MARQUARD

ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ Y

MANUEL DARÍO PALACIO MUÑOZ*

doi:10.11144/Javeriana.uph33-66.ssa

RESUMEN

El presente artículo trabaja la teoría de Marquard y su comprensión del ser humano como *Homo Compensator*, que permite superar los problemas que enfrenta la modernidad subsumida en el dilema de la gnosis que, ante la falta de un sentido absoluto, no logra comprender el problema del mal. Así, se propone demostrar la pertinencia de la reflexión de la antropología filosófica actual frente a la pregunta por el sentido de la vida humana. El presente texto consta de tres momentos: en el primero, se presenta la lectura de Marquard acerca del modo en que la modernidad trató de responder al problema del mal desde la teodicea y la filosofía de la historia; posteriormente, ante el fracaso de tales soluciones se muestra, la propuesta marquardiana de la compensación como la búsqueda de sentido sucedáneo dentro del marco de una filosofía de la finitud que aboga por el sentido retórico-narrativo; finalmente, concluye con el problema de lo incompensable y el dilema que genera para la comprensión del sentido.

Palabras clave: antropología filosófica; teodicea; filosofía de la historia; compensación; Odo Marquard

* Pontificia Universidad Javeriana – Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
Correo electrónico: aliciamorrom@gmail.com – md.palacio10@uniandes.edu.co
Para citar este artículo: CHAMORRO MUÑOZ, A.N. & PALACIO MUÑOZ, M.D. (2016). El sentido sucedáneo: Una aproximación a la antropología de Odo Marquard. *Universitas Philosophica*, 33(66), pp. 193-216. ISSN 0120-5323, ISSN en línea: 2346-2426, doi:10.11144/Javeriana.uph33-66.ssa
El presente artículo es el resultado de la investigación del Trabajo de Grado de Maestría de la autora así como de los avances de investigación de la tesis doctoral del autor. El Trabajo de Grado de Maestría se tituló: *Hacer soportable el mundo: la tarea del homo compensator en la filosofía de Odo Marquard*, enmarcado en el grupo de investigación “Filosofía del dolor” de la Pontificia Universidad Javeriana. El autor adelanta su investigación doctoral en torno a la antropología escéptica de Marquard, en la Universidad de los Andes.



THE SUBSTITUTE MEANING: AN APPROACH TO ODO MARQUARD'S ANTHROPOLOGY

ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ AND
MANUEL DARÍO PALACIO MUÑOZ

ABSTRACT

This paper aims to show current philosophical anthropology pertinence to face up the question of meaning of human life. Exploring Marquard's theory and his comprehension of human being as *Homo Compensator* which allow to overcome the problems of modernity plunged in the gno-sis dilemma, that in the absence of an absolute meaning it fails to understand the problem of evil- this paper firstly analyzes how modernity answered that problem from theodicy and philosophy of history. Afterwards, due to the failures of these attempts, Marquard's compensation proposal will be discussed as a search on a substitute meaning in the context of a philosophy of finitude, which advocates for a rhetorical-narrative meaning. The paper concludes with the problem of the non-compensable and its dilemmas on understanding meaning.

Key words: philosophical anthropology; theodicy; philosophy of history; compensation; Odo Marquard

Introducción

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA tiene pertinencia en nuestro contexto actual, frente a la discusión sobre el sentido de la vida del ser humano, y en una tradición que ya es famosa desde que el grupo de *Poetik und Hermeneutik* considerara que la tarea central que la antropología filosófica consiste en el desplazamiento de la cuestión sobre *qué* es el hombre –pregunta que suele apelar a una visión sustancialista de la identidad–, a la cuestión de *cómo* es posible su existencia. Esto implica entender que lo que está en juego es la posibilidad de hacer habitable el mundo, a pesar de las dificultades que el ser humano tiene como especie (Marquard, 2001); y, comprendiendo, de este modo, que las respuestas que puede dar son paliativos de sentido, dada la carencia de un sentido fundamental. Así, el presente artículo, fundado en la filosofía de la compensación de Odo Marquard, sustenta la importancia de la compensación como paradigma de interpretación del sentido sucedáneo de la vida, que se inscribe en una dietética del sentido, frente a la imposibilidad de alcanzar un sentido absoluto.

Para lograr este cometido, el trabajo está dispuesto en tres momentos: el primero consiste en una revisión de los elementos que llevaron al fracaso de la teodicea y la filosofía de la historia en resolver el problema del mal en la Modernidad, en el denominado *reto gnóstico*. En un segundo momento, se expone cómo una antropología filosófica escéptica, pensada desde el paradigma de la compensación, construye sentidos paliativos a partir de su vida precaria, aunque no resuelva del todo el reto gnóstico; finalmente, se revisan los límites de esta propuesta mediante la noción de lo incompensable y de la respuesta ante el dolor de los otros, para sostener así la imposibilidad de compensar absolutamente y ofrecer como posibilidad la salida narrativa o retórica –en sentido blumenbergiano.

1. El problema del sentido de la teodicea a la filosofía de la historia: una lectura desde la pregunta del mal

LA NECESIDAD DE SENTIDO se convierte en una de las preguntas fundamentales de la filosofía, y en la delimitación y el punto de partida del presente artículo. A partir de Marquard, la Modernidad es interpretada como una época que busca la solidez del mundo ante el dilema gnóstico. Así, adoptando la postura de

continuismo¹ de Taubes y Löwith, enriquecida por Blumenberg, Marquard (2007, p. 66) propone que la Modernidad es, más que una época dedicada a lo gnoseológico, una época determinada por la necesidad de asegurar racionalmente el mundo frente a la aporía que suscita el mal. Esta explicación racional se condensa en la teodicea, esto es, en lo que Marquard llama *una dificultad para decir sí al mundo* (Marquard, 1990).

Esta *dificultad* es el quid de la Modernidad y, en el fondo, el debate en torno a la secularización. El reto que estableció el gnosticismo, por cuanto expresa la dificultad máxima por decir “sí” al mundo, es una negación de este; en particular, por la consideración del mundo como un error, como la realización completa y total del mal. De este modo, el gnosticismo, como usualmente es caracterizado, procede a la negación del mundo por dos vías: por el acosmismo y por al antinomismo². El reto gnóstico consiste, entonces, en la tarea de volver a establecer un “sí” al mundo dando una respuesta satisfactoria al mal de este³.

Como es de esperar, toda respuesta del reto gnóstico ha de habérselas directamente con el problema del mal. La teodicea fue el principal intento moderno de lidiar con dicho reto. 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 al origen y a la razón del mal. Existen múltiples fuentes de la teodicea de Leibniz, mas a nosotros nos interesa la que pretende reivindicar la vertiente gnóstica que niega el mundo. Así, la teodicea intentará un “sí” mediado al mundo. Esta mediación, como lo reconoce Weber mucho más tarde, consiste en la “actitud y aptitud proclives al cálculo y evaluación entre medios disponibles y fines deseados” (Weber, 1979,

1 En el debate en torno a la secularización que implica a estos filósofos, la postura de Marquard podría considerarse de un “continuismo moderado”. No sigue literalmente las propuestas de Löwith, pero tampoco considera que se trate de algo diferente. Este matiz maquartiano puede verse en la introducción de su texto *Dificultades con la filosofía de la historia*, en la que indica su propio punto: “La filosofía de la historia es la antimodernidad. Precisamente, porque la tesis de la continuidad tiene razón, la filosofía de la historia representa una causa difícil” (Marquard, 2007, p. 23).

2 Esta caracterización se ha hecho clásica desde Hans Jonas (2003) sostenida en su tesis doctoral presentada en 1934 y reeditada en 1954. Ha sido seguida en general por la gran mayoría de exégetas del gnosticismo. En nuestro caso, puede rastrearse en Blumenberg (2008) y en Marquard (1984).

3 Una lectura que articula esta consideración puede encontrarse en el texto de Villacañas (1990) a propósito de la disolución de la teodicea en ética, a partir de las propuestas de los filósofos Kant y Weber.

p. 172) y, por ende, tiende a asumir el dolor a partir de una justificación racional del mismo, que termina por instrumentalizarlo. De esta manera, se implican en la teodicea 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 tanto de lo anterior, como 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 Ocaña⁴ (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. 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” (Ricœur, 2007, p. 35).

Así, se puede considerar que la teodicea es un tema específico de la Modernidad por tres razones. Primero, como una contra argumentación al reto gnóstico que implicaba la pérdida del mundo al no poder cumplir con las expectativas de perfección. El mundo es recuperado a partir de la dinámica científica que se substrahe de una calificación maligna del mismo. Segundo, se enfrenta al Dios *absconditus*, propio del gnosticismo, en el que termina el nominalismo, pues ante un Dios determinado completamente por la voluntad es imposible lograr la seguridad necesaria para una comprensión racional del universo. La respuesta de la teodicea es la de un Dios que es garantía del mundo, rasgo común a todo racionalismo. Tercero, es en la Modernidad donde el alejamiento del mal, a partir de la idea del progreso y de la técnica, produce un extrañamiento ante el mal aún presente, e implica un cambio en la comprensión de la compasión que pasa de ser un acompañamiento al dolor a un ejercicio de racionalización (Ocaña, 1997).

Esta triple caracterización de la teodicea culmina en una difícil justificación de Dios por parte de la razón. Por ende, Dios empieza a desmerecer como

4 Enrique Ocaña es traductor al español de varios de los textos de Marquard.

salvador y comienza su proceso judicial como responsable de la creación. En palabras de Marquard (2007):

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”. (p. 188)

La teodicea moderna fracasa en su intento porque no resuelve el reto gnóstico, sino que lo justifica en el ámbito de un cálculo y racionalización del mal y del dolor del mundo. Por ende, la respuesta de la teodicea es ineficaz ante el reto gnóstico pues lo conserva, esto es, sostiene que el mundo es malo en virtud de que puede ser salvado y que, más aún, este es el mejor de los mundos posibles. Esta respuesta de la teodicea dispone del mal en términos de medios-fines, lo que no resuelve el problema, sino que genera una segunda oleada de problemas relativos a la justificación del creador: “Si Dios no podía crear un mundo bueno, libre de males, ¿por qué no renunció a la Creación?” (Marquard, 2012, p. 128)

Por tanto, la respuesta de la teodicea se hace difícil en sí misma y precisa de un nuevo desarrollo. Ya Kant veía la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria mediante la teodicea a la bondad y justicia de Dios para crear el mundo y, también, él mismo indicaría la imposibilidad de toda teodicea, al modo leibniano, en el porvenir. Sin embargo, el desarrollo del idealismo brindó una nueva herramienta que no aparecía en la teodicea de Leibniz: la historia. Es así que en el idealismo, la filosofía de la historia asume la autonomía como nuevo proceso teodiceico garante de la seguridad del mundo humano. Entonces,

[C]uando 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, p. 69)

Así las cosas, al analizar la relación entre idealismo y teodicea, Marquard encuentra una continuidad entre Leibniz y Hegel. En este sentido, la filosofía de la historia, como teodicea idealista, halla su acta de nacimiento al hacer suyos los deseos de búsqueda de la salvación del mundo, pasando al hombre el papel de

Dios. Por ende, la verdadera teodicea es el desarrollo mismo de la historia⁵. Se comprende así que, para Marquard, la filosofía de la historia, como tribunal de la historia y del mundo, comparte su certificado de nacimiento con el fundamento del idealismo: la libertad del hombre.

Entonces, es necesario replantear tal grado de autonomización humana (como forma de libertad humana, dada para sí por el hombre mismo) y la forma en que desde ella se ha respondido a la pregunta del mal. Si el idealismo ha sido una forma de defensa de la libertad humana, conviene revisar cómo se ha criticado esta posición. En consecuencia, Marquard parte del reconocimiento de que las grandes críticas al idealismo alemán han provenido de la teología, pues se niega a Dios y se afirma al hombre. Al respecto, según Marquard (2007), “el idealismo –dicen implícitamente estas afirmaciones– es la filosofía de la libertad radical del ser humano con la siguiente tesis consecuentemente radical: no es Dios, sino el hombre mismo quien hace y dirige el mundo humano” (p. 60).

En este orden de ideas, los defensores del idealismo se han erigido en dos tipos de apologetas. Los primeros intentan ver, dentro del idealismo, la crítica del idealismo mismo (Heidegger, Heimsoeth y el neotomismo, en su versión del «realismo metódico», serían ejemplos de esta apología). Sin embargo, esta primera apología del idealismo fracasa en la medida en que olvida defender exactamente el elemento que es criticado, a saber: la tesis de la autonomía humana. Por ello, se precisa una segunda apología del idealismo que defienda, ante todo, la tesis de la autonomía. “Esa defensa contradice la convicción de la crítica del idealismo, a saber: que ninguna teología puede admitir la tesis de la autonomía; y que ninguna filosofía dispuesta a tomarse en serio lo teológico puede aceptarla” (Marquard, 2007, p. 64).

La necesidad de defender la autonomía como elemento constitutivo de la humanidad es algo que en principio puede resultar evidente, pero Marquard se lo toma con bastante seriedad y ancla sobre ello el punto fundamental de su discusión. Considera que el abandono de la tesis de la autonomía implica “la

5 Así lo ve Hegel (1994, p. 701): “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”. Esta cita es de capital relevancia en el análisis de Marquard, pues él reconocerá problemas semejantes en la teodicea y en la filosofía de la historia.

tendencia desastrosa a condenar como decadencia aquello que precisamente es una condición de cualquier vida humana razonable” (Marquard, 2007, pp. 63-64). De este modo, la cuestión que se le presenta a Marquard puede glosarse en los siguientes términos: ¿Hay algún motivo *teológicamente plausible* para radicalizar la autonomía frente a Dios? La respuesta la encuentra Marquard en la teodicea, pues esta consiste exactamente en la necesidad de atribuir a la libertad humana todo aquello que hay de malo en el mundo, con tal de liberar a Dios de toda imputación del mal. Se trata, en últimas, de un procedimiento judicial. Por ello, Marquard subraya el carácter tribunalizador que subyace a expresiones como *defensa*, *acusación*, *tribunal de la razón*, y este énfasis le sirve para caracterizar el talante moderno de la filosofía de la historia como teodicea.

En el fondo, ambas apologías intentan justificar lo sucedido en el mundo desde un marco teo-teleológico. Ahora bien, Marquard precisa que el idealismo es una «pausa en el problema de la teodicea», lo cual no significa que la teodicea no sea un problema filosófico, sino que el problema que esta presentaba ha quedado resuelto exactamente a partir de la tesis de la autonomía. Por autonomía, una teodicea significa que Dios no es el culpable del mal en el mundo y que, por ende, queda exonerado de cualquier imputación, pues no es Dios sino el hombre, el Yo, quien es el responsable del mundo y del mal en este. En palabras de Marquard (2007): “exactamente esa prueba y no otra es el idealismo: es decir, una teodicea basada en la tesis de la autonomía; a saber, en la tesis siguiente: Dios no es culpable, pues no crea ni dirige el mundo, sino el ser humano” (p. 66).

Pero, la autonomización del hombre, como fundamento de la consecución de la libertad en la historia y, por ende, como la realización total de la teodicea, es un proceso malogrado. Con la filosofía de la historia se arruina la Modernidad, de modo que se convierte en la antimodernidad, en la venganza de aquello que la Modernidad procuraba neutralizar, ya que en el deseo de cumplir sus desmedidos fines (una justificación absoluta de Dios y un sentido absoluto⁶ del mundo) termina negando aquello por lo cual fue asumida: el ser humano. Como afirma Marquard (2000):

6 En este elemento gira la tesis del comentarista Llinàs (2014) a propósito de la lectura de Marquard, pues revela el modo en que el cristianismo, habría introducido una desmedida necesidad de sentido con su exigencia de salvación.

[A] 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. (p. 25)

Este proceso implica la hipertribunalización del mundo y la justificación del mal a partir de su uso como medio (Devisch, 2013). La hipertribunalización significa la configuración del mundo como un gran tribunal en donde los hombres que poseen “la razón histórica” piden justificación a todos los demás (Marquard, 2000, pp. 22-23). Por su parte, la mediatización del mal implica que el dolor se convierte en una cifra necesaria para el desarrollo, una inversión a futuro. En este caso, el sufriente pierde su condición de individualidad para convertirse en una cifra sacrificable en pro de objetivos que se han considerado superiores⁷. Igualmente, ante la imposibilidad del cumplimiento del sueño de la emancipación y el progreso, la filosofía de la historia se convierte en la filosofía de la coartada, es decir, en aquella que necesita encontrar chivos expiatorios a los que inculpar del fracaso de los grandes objetivos.

En la medida en que esa desilusión actúa, el ser humano, en su papel de actor autónomo de la historia, sin amparo se ve confrontado a la acusación que quería ahorrarle a Dios, de modo que se transforma él mismo en el actor autónomo de la historia, y se ve envuelto en la circunstancia de que, si él ha hecho el mundo histórico, no lo haya hecho mejor de lo que es. 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 crea todo; y, aunque solo fuera en la medida en que debiera transformarlo, 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, p. 81).

7 Propuesto ya dentro de la misma teodicea de Leibniz (1954): “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” (p. 417).

Tal tarea resulta excesiva para el ser humano, ya que para cumplirla precisa de unos auxiliares sucedáneos que le ayuden a completar tal empresa, en la que, por un lado, se reivindica la naturaleza por debajo del ser humano y, por otro, a Dios por encima del ser humano. De este modo, naturaleza y Dios aparecen en escena en la tarea humana de hacerse responsables por el “destino del mundo”. Mientras que la naturaleza le provee al ser humano una cierta *petrificación* de la idea; Dios aparece en una ambivalencia, pues no es el creador, pero de alguna manera surge como fundamento. Por eso Marquard insiste en que esta formulación de la tesis de la autonomía “invoca a Dios al tiempo que lo hace irreal” (Marquard, 2007, p. 70). Estas consideraciones las lee directamente Marquard en Schelling cuando menciona que: “ya en las lecciones privadas de Stuttgart de 1810 Schelling dice: ‘aunque ciertamente (Dios) se haga a sí mismo, no es un ser acabado y existente ya desde el comienzo’: Dios comienza por devenir Dios; y eso es precisamente lo que subraya Schelling en 1812 en la polémica contra Jacobi” (Marquard, 2007, p. 71).

La consecuencia de esta propuesta es la transformación de la teodicea en una especie de antropodicea, esto es, en la mediación por una filosofía de la historia, en una teodicea por autonomía que implica un *ateísmo metódico ad maiorem gloriam Dei*. El resultado es ciertamente diferente a una teodicea, pese a que es la única *teodicea* que promete resultados. Por ello, es necesario, como dice Marquard (2007, p. 90), pasar del deseo de transformar el mundo a cuidarlo. Esto se refiere, según lo que Voltaire plasma en *Cándido*, a entender la necesidad de *cuidar el jardín*, es decir, al trabajo o a la ocupación en el mundo y, al mismo tiempo, a asumir la tolerancia y la solidaridad, que implican no causar daño al otro, como los valores requeridos para habitar el mundo, pues cada uno tiene cabida en el jardín excepto el que es en sí mismo intolerante (Stewart, 2009)⁸.

8 “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, p. 137).

2. La tarea de la compensación

TAL PROCESO DE CUIDADO se proyecta a partir de la hermenéutica escéptica, entendida como filosofía de la compensación y que, como dietética, limita las pretensiones últimas de sentido en pro de la interpretación del sentido de una vida finita, que pueda hacerse 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 valor a la finitud y, por tanto, se convierte en réplica frente a la muerte. Así, ante la imposibilidad de encontrar “El Sentido”, y ante la caducidad que impone la muerte, el *Homo compensator* interpreta esta finitud como posibilidad de conservación humana.

La hermenéutica adquiere aquí un carácter particular respecto a la comprensión usual de la misma. Marquard (2000) la entiende como “el arte, necesario a la vida humana, para orientarse comprensivamente en el sendero de contingencias que se deben conservar y mantener a distancia, puesto que, como vivientes finitos, sólo podemos liberarnos de ellas hasta cierto límite” (p. 29). Estas connotaciones implican una “relativización” del texto absoluto. Por ello, para Marquard, la consigna de la hermenéutica puede resumirse en la expresión «leer y dejar leer» que están relacionadas con la consigna «vive y deja vivir»⁹. Por ello, para Marquard, la hermenéutica es la forma básica de la división de poderes, o lo que es lo mismo, la forma contemporánea del escepticismo. Esta consigna no solo hace una descarga de un texto absoluto, sino que libera al ser humano de la necesidad de un único texto unívoco. En palabras de Marquard (1984):

[Y]o opino que la hermenéutica responde a esta experiencia mortal de las guerras civiles hermenéuticas en torno al texto absoluto, el cual no encuentra el texto absoluto ni el lector absoluto, sino al texto literario y al lector literario que escapa de esta mortalidad...La obstinación por la pretensión de verdad de la interpretación inequívoca y sagrada del texto absoluto puede ser mortal. (p. 136)¹⁰

9 En alemán constituye un juego de palabras más claro: «Lesen und lassen Lesen» y «Leben und lassen Leben»

10 La traducción es propia. El texto en alemán es como sigue: “*Ich meine nun: die Hermeneutik antwortet auf diese Tödlichkeitserfahrung des hermeneutischen Bürgerkriegs um den absoluten Text, indem sie den nichtabsoluten Text und den nichtabsoluten Leser erfindet: den literarischen Text und*

Ahora bien, a partir del trabajo escéptico-hermenéutico sobre las descargas del texto absoluto, del lector absoluto y del sentido absoluto, es posible comprender cómo la compensación hace soportable el mundo. La compensación es un tema central en del trabajo de Marquard; de lo anterior da cuenta tanto sus trabajos en su grupo de investigación *Poetik und Hermeneutik*, como el ser el encargado de escribir la entrada de tal concepto en el *Diccionario histórico de la filosofía* editado por su maestro Ritter y, finalmente, su libro *Filosofía de la compensación*. A partir de todo este recorrido teórico, Marquard explicita que existen dos tipos básicos para asumir y comprender la compensación: de tipo débil y de tipo fuerte; el primero considera que “hay compensaciones más o menos fortuitas para la infelicidad” (Marquard, 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, la 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” (Marquard, 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. Mientras la compensación débil asume el peso del tiempo como irreversible (el mal no puede 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. En el presente texto se asume la visión débil.

Se afirma, pues, que la compensación se encuentra en la disimetría, en tanto no es posible el equilibrio absoluto de los males con los bienes; así, esta teoría antropológica que asume al hombre como *homo compensator* 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, tampoco el hombre

den literarischen Leser, um dieser Tödlichkeit des hermeneutischen Bürgerkriegs zu entgehen... Die Rechthaberei des Werbeanspruchs der heilsrichtig eindeutigen Auslegung des absoluten Textes kann tödlich sein.“

puede habitar en un mundo completamente desencantado a causa de la infelicidad. Por lo tanto, compensar se postula como el *hacer algo en vez de*:

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. (Marquard, 2001, 39)

En esta acepción, el compensar se retoma desde la reflexión de la antropología filosófica, que al comprender al hombre como un ser deficitario, asume la necesidad de buscar sustitutos para superar los problemas que supone su excentricidad¹¹. Las compensaciones son, entonces, descargas (pesos y contrapesos) a partir de procesos simbólicos con los cuales el hombre busca arreglárselas para vivir en un mundo para el cual parecería no estar biológicamente adecuado. 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. De este modo, el ser humano lleva una vida de compensación a partir de ligeros éxitos temporales (no definitivos) a través de su situación de defecto fundamental (Marquard, 1976, p. 912). De lo anterior se desprende que para mantenerse en el justo medio humano es necesario no olvidar la disimetría que se establece entre felicidad e infelicidad, la cual no permite la deseada reconciliación absoluta a partir de la gran compensación, puesto que compensar no es volver puro lo impuro, sino construir paliativos complementarios para llevar una vida humana. Como afirma Marquard (2001), “las compensaciones son equiparaciones de estados carenciales mediante prestaciones y contraprestaciones complementarias” (p. 38).

En este sentido, conviene tener presente que si bien el dolor y el sufrimiento necesitan soluciones prácticas que emerjan de las técnicas políticas, económicas o médicas (Marquard, 1976), su campo de compensación no se agota ahí. Comparamos a este respecto la idea de Das V. con respecto al carácter constitutivo que tienen el dolor y el sufrimiento en la condición humana, sin desconocer que no

11 Para un análisis más detallado de la relación entre excentricidad y antropología filosófica, se remite al trabajo de Nicholls, *Myth and the Human Sciences* (2014), en especial, los capítulos tercero y cuarto (pp. 71-127).

puedan ser utilizados en 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” (Das, 2008, 444). Por lo tanto, como afirma la autora, legitimar un mundo herido sería un acto de mala fe. Sin embargo, las evidencias desde el nivel antropológico del trabajo de la compensación sobre el dolor, que en nuestra sociedad se ha quedado, en los mejores casos, en procesos de reparación económica o política, son formas paliativas para lidiar con esta no justificación de este mundo herido. A su manera, la compensación no resuelve el reto gnóstico, pero brinda una opción *precaria* para vivir en el mundo.

Siendo la compensación una acción permanente del hombre para tratar de encontrar una opción de posibilidad de felicidad dentro del marco de la infelicidad, es posible enmarcarla como categoría antropológica y no metafísica (Sobrevilla, 2006, p. 96); por lo tanto, todos los procesos compensatorios se dan en un marco de inmanencia¹². Lo anterior se comprende a partir de que la compensación procede desde del juicio reflexionante y no desde el determinante¹³.

En la compensación no se encuentra ningún universal dentro del cual se pueda subsumir el dolor, sino que la compensación parte de la simulación, del *como si* fuera posible un ajuste entre infelicidad y felicidad¹⁴. Por lo tanto, el

12 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 (2001) 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” (p.108).

13 La distinción es de Kant en la *Crítica del juicio* y define el juicio reflexionante como aquel en el que la generalidad no está dada como premisa de la universalidad del juicio, en tanto que el juicio determinante tiene una generalidad dada.

14 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

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, la donación del universal no nos está dada, pues al hombre se le ha negado el absoluto, lo que lo configura como un ser mediano que se resiste a la destrucción de su mundo, necesitando compensar en contra del deseo escatológico. Por lo anterior, para Marquard (2006):

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. (p. 25)

En este orden de ideas, el juicio reflexionante trata de un juicio regulativo y no constitutivo, que se configura de manera hermenéutica y cuya validez no es objetiva ni siquiera en el plano histórico, pues no se puede extraer una idea dogmática de la finalidad de la naturaleza, como desearía el que teologiza con el mal del mundo. Así, la compensación implica un juicio hermenéutico que intenta aliviar el dolor humano para permitirle continuar con su existencia. En este sentido, compensar es siempre una tarea de conservación, de cuidado.

Por tanto, la compensación transforma la relación que se da entre el *qué* y el *porqué* del mal presente en el pensamiento teodiceico. En este pensamiento, la razón teodiceica 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; la compensación, a partir del juicio reflexionante, implica pensar el mal desde la relación: *qué* – *ahora qué*. Así, ante la pregunta de *qué* es el mal 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, de disciplina o de inversión a futuro. Por consiguiente, se deja el mal como se nos muestra: inexplicable e injustificable, pero entendiendo que para sobrevivir, el hombre debe hacer algo,

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, p. 78).

respetando así la condición del humano como ser medianero, que es tanto inercia como innovación¹⁵.

3. De lo incompensable y el problema del dolor del otro

DE LO ANTERIOR, se sigue la necesidad de la comprensión de la condición humana como finita e inercial, que entiende al hombre como un ser deficitario que descarga para poder existir. El mal está presente de suyo para una criatura finita y, es el deseo de pasar de comprenderlo a erradicarlo y justificarlo completamente, lo que aún causa más problemas con el mal; entonces, la propuesta aquí indicada de la compensación como cuidado con lo no disponible, es consciente de que se mueve dentro de unos ciertos límites, a saber: que la erradicación completa del mal no se puede convertir en la premisa para eliminar las múltiples formas de lo humano. En este sentido, resulta claro que compensar es conservar; ahora bien, con esto no se propone una actitud estática ante el mal, pues eso sería de nuevo una justificación, pero tampoco se trata del estertor de los poderes de la acción humana para mejorar el mundo, sino de la aceptación de que toda mejora se sitúa dentro del espacio de lo que es posible, de lo no-absoluto: “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, pp. 39-40).

Así, lo incompensable se comprende desde lo irreversible y lo irreparable asumiendo que no es posible una compensación absoluta, sino que toda compensación tiene una característica de secundariedad. Tanto en nivel de la temporalidad como en el de la acción humana, Marquard (2006) 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»” (p. 40).

15 Desde aquí, es posible ver que el consuelo trabajado por Blumentberg (2011, p. 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.

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); en Ricœur, a partir del perdón difícil (2008) y, en Arendt, en el análisis de la condición humana de la acción (1974). En estos tres autores que reflexionan 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 y finitud; así las cosas, el sentido de lo irreversible corresponde a la característica propia del tiempo (al contrario del espacio) de situarse en permanente devenir sin poder volver al punto anterior; entonces, 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, p. 269). Igualmente, Blumenberg analiza de manera muy fina esta relación entre finitud y seriedad en su texto *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, 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 esta surge, simplemente, de la incongruencia que supone que un ser con un tiempo de vida limitado tenga deseos ilimitados” (Blumenberg, 2007, p. 64; 2013, p. 72)¹⁶. En este sentido, la irreversibilidad del tiempo cobra en la finitud humana un nivel más alto, denominado lo irreparable. La dificultad no solo 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 solo una ley mientras que, para el hombre, implica la condición de su furtiva existencia (Marquard, 2001, p. 46); por lo tanto, el hombre no es solo el ser que actúa sino también el ser que padece. Su mortalidad limita su finalidad.

A partir de lo anterior, afirmamos que la compensación como condición antropológica explica 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. Para Marquard (2001): “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

16 La primera referencia remite a la obra en alemán y la segunda a la traducción en español; así se mantiene dentro del presente texto en cada caso que se den las dos fechas.

convicciones, diversas tradiciones, diversas fuerzas políticas, económicas y sagradas” (p. 47). Por tanto, a partir de lo incompensable se comprende 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 lugar de vivir de préstamos de sentido que permiten emigrar a partir de conservar y, como el *Cándido*, de cultivar el jardín a pesar de todo. Esta es una actividad hermenéutica, en tanto “los seres humanos son sus historias. Pero las historias hay que contarlas” (Marquard, 2000a, p. 116) y más adelante: “No es solo 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, p. 46)¹⁷.

Este narrar historias adquiere un matiz novedoso que conecta claramente con la postura de Blumenberg en su texto sobre la función antropológica de la retórica, en donde evidencia que esta es una praxis vital que permite la vida humana: “una forma de arreglárselas racionalmente con la provisionalidad de la razón” (1999, p. 137; 1981, p. 135). Así, narrar se convierte en una visión antropológica actual de la apropiación de la retórica en cuanto es una alternativa al terror. Siguiendo a Pavesich (2010) se comprende que en la relación entre antropología y retórica, primero, se debe entender la retórica en sentido amplio como todas las mediaciones simbólicas que el humano lleva a cabo para configurarse un mundo habitable; segundo, la retórica es una herramienta poderosa para superar el imperio del absolutismo –considerado como la idea de una única narración posible que hace que las ideas se puedan convertir en verdades dogmáticas que imposibiliten la habitabilidad del mundo.

En este caso, la visión de la retórica de Blumenberg se separa de la comprensión de la retórica como adorno del discurso o como falsedad, que quiere hacerse pasar como verdadero. Claramente, en el sentido blumenbergiano, la retórica es

17 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” (Villacañas, 2011, p. 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 (2001) estima que: “Marquard ha explicitado la tesis de que los presupuestos de la hermenéutica tienen que ver con la antropología, al dar este paso, sin ninguna duda, pretende defender la dimensión de historicidad ineludible de la existencia humana” (p. 15)

la posibilidad de construir un mundo humano a partir de compensaciones. En este caso, la versión de filósofos como Gehlen, Scheler y Plessner son retomadas, a partir de la consideración del ser humano como un ser deficitario, y en los que la antropología filosófica tiene una función orientadora simbólica (Blumenberg, 2010, p. 418; 2014, p. 559).

De tal manera, la razón compensatoria es la razón como reacción-límite, en contra de la razón exclusiva generada por los procesos teodiceicos. “[S]i 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” (Marquard, 2006, p. 46)¹⁸. La razón como reacción-límite es comprendida como el proceso mediante el cual lo inesperado emerge y se hace necesaria su interpretación e inclusión en el sistema, “razón es cuando uno, pese a todo, piensa” (Marquard, 2006, p. 67). Esto implica una opción de apertura al mundo desde la finitud misma. Para el autor, las dos reacciones-límites que estructuran la condición humana y ejemplifican este proceso de inclusión son la risa y el llanto, que inoculan de contingencia al yo frente al otro. Es posible asumir que la razón, como reacción-límite, 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.

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 (...) Dejan (do) 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. (Marquard, 2006, p. 44)

18 Por supuesto, en este punto, Marquard conecta con Foucault, cuando el autor francés, en *El orden del discurso*, considera “los tres grandes sistemas de exclusión que afectan el discurso: la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad” (Foucault, 2002, p. 23). De la misma manera, Marquard (2006) 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” (p. 45).

Este 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 (Das, 2008, p. 453). La relación entre observador y sufriente se sitúa así en el riesgoso paso entre ser el espectador de miserias (que consume el dolor del otro como otro medio cultural) o permitir 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 (Sontang, 2004). Este es el dilema al que se enfrenta la razón inclusiva y al que trata de responder una retórica compensatoria a partir de su estructura hermenéutica-narrativa.

Por tanto, la superación del reto gnóstico dada por la compensación no implica renunciar a las preguntas de tipo metafísico; lo que cambia es, más bien, la manera de comprenderlo, que involucra la relación con lo sentimental y el compromiso con pensar lo que parece salir del sistema, lo incompensable, lo irreducible, lo irreversible, para ver cómo su inclusión hace parte de una relación entre descargas y cargas, 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, p. 48). 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.

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 solicita 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.

Referencias

- Arendt, H. (1974). *La condición humana* (Trad. R. Gil). Barcelona: Seix barral.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimidad de la edad moderna* (Trad. P. Madrigal). Valencia: Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2014). *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (2011). *Descripción del ser humano* (Trad. G. Márcico). Buenos Aires: F.C.E.
- Blumenberg, H. (2012) *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam. (1999) *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Blumenberg, H. (2013) *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (2007) *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-textos
- Cassirer, E. (2001). *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura* (Trad. E. Ímaz). México, D.F.: F.C.E.
- Das, V. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: lecturas CES.
- Devisch, I. (2013) The Tribunal of Modern Life: The Case of UZ Brussels in the Light of Odo Marquard's Discussion on Autonomy and Theodicy. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 19, pp. 471–477. Doi:10.1111/jep.12042
- Llinàs, C. (2014). *Escatologia i modernitat. El pensament d'Odo Marquard*. Barcelona: Cruïlla/Fundació Joan Maragall Cristianisme i Cultura.
- Marquard, O. (2012). *Individuo y división de poderes* (Trad. J.L. López). Madrid: Trotta. (2004). *Individuum und Gewaltenteilung: Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, O. (2007). *Dificultades con la filosofía de la historia* (Trad. E. Ocaña). Valencia: Pre textos. (1982). *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad: reflexiones de antropología filosófica* (Trad. N. Espinosa). Buenos Aires: Katz. (1995) *Glück im Unglück: Philosophische Überlegungen*. Bonn: Wilhelm Fink Verlag.
- Marquard, O. (2001). *Filosofía de la compensación* (Trad. M. Tafalla). Barcelona: Paidós. (2000). *Philosophie des Stattdessen. Studien*. Stuttgart: Reclam.

- Marquard, O. (2000a). *Apología de lo contingente* (Trad. J. Navarro). Valencia: Institución Alfons el magnánim. (1986). *Apologie des Zufälligen: Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, O. (2000b). *Adiós a los principios* (Trad. E. Ocaña). Valencia: Novatores. (1981) *Abschied von Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, O. (1990). Schwierigkeiten beim Ja-sagen. W. Oelmüller (Herg.), *Theodizee, Gott vor Gericht?* (pp. 87-102). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Marquard, O. (1984) *Lesen und lassen Lesen*. En Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Marquard, O. (1984). Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg J. Taubes. *Gnosis und Politik. Religionstheorie und Politische Theologie Band 2* (pp. 31-36). Paderborn: Fink/München und Schöningh.
- Marquard, O. (1976). Kompensation. J. Ritter & K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6: „I-K“.
- Nicholls, A. (2015). *Myth and the Human Sciences*. New York: Routledge.
- Ocaña, E. (1997). *Ensayo sobre el dolor*. Valencia: Pre-textos.
- Pavesich, G (2010). Hans Blumenberg: Philosophical Anthropology, Terror, and the Faces of Absolutism. H. Blumenberg. *Nuovi paradigm d'Analisi* (pp. 167-203). Roma: Aracne editrice.
- Plessner, H. (2007). *La risa y el llanto* (Trad. L. García). Madrid: Trotta.
- Ricœur, P. (2007). *El mal un desafío a la filosofía y a la teología*. (Trad. I. Agoff). Buenos Aires: Amorrortu.
- Ricœur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. (Trad. A. Neira). Buenos Aires: F.C.E.
- Sobrevilla, D. (2006). El retorno de la antropología filosófica. *Diánoia*, LI, pp. 95-124.
- Sontang, S. (2004). *Ante el dolor del otro*. (Trad. A. Major). Bogotá: Alfaguara.
- Stewart, P. (2009). Candido. N. Cronk (Ed.), *The Cambridge Companion of Voltaire* (pp. 125-139). Cambridge: Cambridge University Press.
- Villacañas, J. (1999/2000). El fin del mal. Teodicea y filosofía de la historia desde el idealismo alemán. *Reflexión, revista de filosofía*, 3, pp. 35-62.

- Villacañas, J. (2011). *Histórica versus hermenéutica*. Disponible en línea: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/metodologia/met0001.pdf>
- Villacañas, J. (1990). Kant y Weber, o la disolución de la teodicea en ética. J.A. Marín-Casanova (Ed.), *El fin del Mal. Teodicea y filosofía de la historia desde el idealismo alemán* (pp. 35-63). Sevilla: Ed. Kronos.
- Weber, M. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.