

Nihil est sine ratione: on the (alleged) failure of the enlightenment project Nihil est sine ratione: a propósito del (presunto) fracaso del proyecto ilustrado

Fernando Gilabert  

University of Valladolid (Spain)

Universidad de Valladolid (España)

Artículo de Investigación

Resumen

Esta propuesta busca debatir la hegemonía del triángulo “Modernidad-Razón-Ilustración”; más explícitamente, cuestiona la degeneración de cada una de sus tres puntas. El Siglo de las Luces, cuya fe en el progreso esperaba el ideal de una mejora de la humanidad, se muestra en el siglo XXI muy lejano, haciéndose patente el fracaso del proyecto ilustrado. La puesta en cuestión se debe al modelo humanístico que defiende el proyecto ilustrado, al anteponer la subjetividad individual y el derecho de autodeterminación sin tener en cuenta el problema de la masa, y plantear

si acaso el dogma del sujeto universal no abre el camino para la exaltación de mesías políticos en el retablo de un nihilismo colectivo. Para trazar la línea que va de la Ilustración al totalitarismo fascista, este estudio parte de propuestas heideggerianas, pues aunque el filósofo de Meßkirch se adhiriera a uno de esos movimientos totalitarios, su discusión con la herencia moderna sirve de faro para confrontar el nihilismo pasivo que deriva del triángulo ya mencionado, con la esperanza de entender (a fin de evitar) las lógicas de las nuevas formas de fascismo.

Palabras clave: Heidegger, nihilismo, modernidad, razón, ilustración.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 01 de junio del 2023

Evaluable / Evaluated: 15 de agosto del 2025

Aprobado / Accepted: 06 de octubre del 2025

Correspondencia / Correspondence: Fernando Gilabert.
C. San Fernando, 4, Sevilla, España (Código Postal: 41004)
Correo-e: fernando.gilabert.bello@gmail.com

Citación / Citation: Gilabert, F. (2025). Nihil est sine ratione: on the (alleged) failure of the enlightenment project. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (37), 159-180.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n37.2025.16028>



Abstract*

This proposal seeks to debate the hegemony of the “Modernity-Reason-Enlightenment” triangle; more explicitly, it questions the degeneration of each of its three points. The Age of Enlightenment, whose faith in progress hoped for the ideal of human improvement, seems very distant in the 21st century, making the failure of the Enlightenment project evident. The questioning is due to the humanistic model defended by the Enlightenment project, which prioritizes individual subjectivity and the right to self-determination without taking into account the problem of the masses, and raises the question of whether the dogma of the universal subject paves the way for the exaltation of political messiahs in the backdrop of collective nihilism. To trace the line from the Enlightenment to fascist totalitarianism, this study starts from Heideggerian proposals, because although the philosopher from Meßkirch adhered to one of these totalitarian movements, his discussion of the modern legacy serves as a beacon for confronting the passive nihilism that derives from the aforementioned triangle, with the hope of understanding (in order to avoid) the logic of new forms of fascism.

Keywords: Heidegger, nihilism, modernity, reason, enlightenment.

* Este trabajo está enmarcado en el proyecto de investigación “Habitar la tierra en un mundo tecnificado”, del II Concurso Nacional para la Adjudicación de Ayudas a la Investigación en Humanidades, financiado por la Fundación Ramón Areces (CI Humanidades. 2025/28). Ref. CIHP25A8040.

Introducción

El principio de razón suficiente, formulado bajo su forma más habitual *Nihil est sine ratione*, nada es sin una razón o fundamento (Leibniz, 2022, p. 4), ha sido una de las puntas de lanza del paradigma ilustrado. Las hipótesis racionalistas, que desembocan en el Siglo de las Luces, hegemonizan las teorías de la modernidad al poner en juego nociones como progreso, ciencia o revolución, tocadas todas con el aura de la superación de lo antiguo. Tales hipótesis consideran la Antigüedad y el Medievo como edades oscuras en las que la superstición, el subdesarrollo y el despotismo oprimían el espíritu humano, ansioso de libertades y conocimientos alcanzables si se trazaba un camino de salvación y emancipación. Pero la Ilustración fijaba unas metas a este camino, acorde a las pretensiones e intereses de la burguesía en el dominio de los recursos naturales o humanos (Adorno und Horkheimer, 2016, p. 9), lo que llevaba a la contradicción entre las intenciones iniciales y las metas a que aspiraba, trazando un “camino perdido en medio del bosque”.

Con esta misma metáfora Martin Heidegger (1984) titula el quinto volumen de su *Gesamtausgabe*, en el que recoge seis textos publicados entre 1935 y 1946: *Holzwege*, caminos de bosque, sendas perdidas. Un camino que se pierde en el bosque, una senda que no lleva a ninguna parte y que “cesa bruscamente en lo hollado” (p. 3), pero que facilita la posibilidad de un nuevo marco ontológico existencial. El camino aquí no consiste en ir de un punto concreto a otro, establecido como un fin último, como una meta a conseguir. El destino filosófico, más bien, siempre es ignoto, no sabe hacia dónde se está encaminando ni por dónde discurrirá, por lo que las reflexiones peregrinas constituyen la trama en la que se desarrolla todo un pensar.

Han sido explícitamente señalados el principio de razón, la Ilustración y la figura de Martin Heidegger, pues este estudio pretende retomar una serie de cabos sueltos en torno a la ambigüedad de la posición heideggeriana respecto del sentido ilustrado, pues de un parte rechaza explícitamente dicho sentido, a la vez que, de otra parte, sin embargo, recoge implícitamente el guante de la problemática ilustrada acerca de la emancipación y salvación del individuo humano. La pretensión de este escrito es desarrollar, desde la hermenéutica heideggeriana, una interpretación crítica de un triángulo de ideas que predomina en la filosofía desde el siglo XVII hasta el siglo XX, y cuyos rescoldos aún siguen incandescentes en el XXI; rescoldos que queman al tratar de

sobrepasarlos, pero que, sin embargo, son una fuente de calor segura en la historia universal del pensamiento.

Triangulación

El triángulo referido tiene como vértices la Modernidad, la Razón y la Ilustración, estrechamente vinculadas entre sí. La interpretación crítica de este triángulo busca abiertamente la confrontación (*Auseinandersetzung*), que se asume explícitamente como heideggeriana, siendo preciso deconstruir el triángulo para después reconstruirlo; desmontarlo ladrillo a ladrillo para reedificar el sentido de lo moderno, de lo racional y de lo ilustrado. La batalla no es contra las propuestas de esa triangulación, sino contra el modo en que han sido ejecutadas (*Vollzugsstruktur*). Las ideas modernas, racionales e ilustradas eran loables, sin embargo hay algo en ellas que las hace inestables, no sólo en su aplicación, sino que parece que su diseño mismo hace cojear a este banco de tres patas. ¿Acaso una de las patas es más corta? ¿O más bien no se ha tenido en cuenta el suelo donde se ha de asentar este banco; un suelo abrupto, irregular?

El marco histórico del triángulo abarca el periodo comprendido entre los siglos XVII y XX, aún coleando en el siglo XXI. Debe acudir al Barroco –exponer su génesis–, y a la época de las dos Guerras Mundiales, para percibir el final del sueño ilustrado, porque ambas épocas históricas (el Barroco y la primera mitad del siglo XX) se sitúan claramente en la era moderna sin necesidad de justificar sus fronteras temporales, mientras que la época precedente al Barroco –el Renacimiento– despierta la duda acerca de si establece una cesura con el Medievo o si es un simple puente hacia la Edad Moderna (Kristeller, 1979, p. 33) y, por otra parte, el siglo XX, época también de horrores y crueldades, se antoja demasiado alejado de las esperanzas que acerca de la humanidad propugnan las Luces (Arendt, 2017).

Pero ¿ha fracasado realmente el proyecto ilustrado? ¿Es justa la crítica al sueño propuesto por la fe en el progreso? No es posible criticar los resultados de un proyecto que nunca se materializó, pues siempre fue derrotado (Fernández Liria, 2016, p. 43). Debe repetirse una vez más: la batalla no es contra la Ilustración, la Modernidad y la Razón, sino contra la degeneración de las tres puntas de la triangulación que forman; una perversión que rompe el mismo triángulo al dar preeminencia a la agudización de cada uno de los vértices, provocando de esta manera la fractura de los laterales que

los conectan –o reblandeciendo los tres lados y originando una suerte de estrella de tres puntas. Es posible que el proyecto ilustrado ya apuntara al fracaso desde su origen, pues confiaba en un modelo humanístico a partir de supuestos erróneos: al anteponer la subjetividad individual y el derecho a la autodeterminación del sujeto, sin tener en cuenta la problemática acerca de la vida colectiva, la alteridad y la masa social. Se aísla al ser humano particular impidiéndole contemplar el claro de su propia existencia (Heidegger, 2000a).

Pero la Ilustración es un proyecto fallido más que un proyecto fracasado, que no pudo ser llevado a cabo porque sus axiomas degeneraron en un nihilismo pasivo. Valga un ejemplo que será retomado en la parte final de este estudio: el dogma del sujeto universal, defendido por aquellos que dilapidaron el fideicomiso kantiano, abrió la puerta a la exaltación de Mesías políticos en el retablo de un nihilismo colectivo, y extendió la lacra fascistoide. Es por ello por lo que debe ser trazada la línea que va del triángulo ‘Modernidad-Razón-Ilustración’ al totalitarismo fascista, no como una línea histórica, sino como la trayectoria de una flecha imposible de detener hasta que alcanza la diana, a fin de obtener las claves que permitan enfrentar ese nihilismo derivado, esperando entender (y evitar) las nuevas formas de fascismo.

Heidegger (1995) confrontó abiertamente el principio de razón suficiente. Para el propósito de este estudio hay que dar una vuelta de tuerca hermenéutica de mayor consideración y confrontar con el nihilismo. La nada, según señala Leibniz, tiene que ver con la ausencia de razón; el nihilismo surge cuando no hay razón. Pero ¿y si la Razón, una de las puntas del triángulo, condujera al nihilismo? El nihilismo no es ‘la nada’, sino que es un estado; el estado de la nada, que no es nada, sino que tiene una especie de “eseidad”: su ser representa un ‘no-ser’, su estado es un estado de vacío (Heidegger, 2007, p. 32). Es necesario mostrar entonces, aún brevemente, la perversión a que han sido sometidos los tres vértices del triángulo. De esta perversión derivan fenómenos nihilistas como el totalitarismo fascista, cuya génesis y conexión con la distorsión del sentido de los vértices será señalada al final de este estudio. Lo preocupante es cómo el discurso predominante en las sociedades modernas –el discurso del capital– retiene de manera implícita el nihilismo explícito en los movimientos totalitarios, y cómo por sus resquicios “democráticos” puede volver a meter baza el fascismo y establecer movimientos de masas contrarios a la propia democracia.

Modernidad

La Modernidad es el primer vértice del triángulo. El mundo globalizado es el mundo moderno, y no postmoderno, como se ha querido referir al cambio de milenio, pues la Modernidad no ha tenido un final efectivo (Lyotard, 2002; Vattimo, 2011), ya que la postmodernidad no designa un cambio epocal, sino que es una situación filosófica y/o artística (RAE, 2014, def. 1). No hay ruptura epocal, pues las instituciones siguen ancladas en el mundo moderno. Sin embargo, al aludir a la Modernidad como época, parece que se evoca un tiempo pasado, una etapa histórica ya superada; es decir que lo moderno sería concebido como algo antiguo. Pero lo antiguo nunca es pasado, no es algo que “ya tuvo lugar”, sino que es lo opuesto a lo que tiene lugar como moderno, dado “ahora” desde una perspectiva presente. ‘Moderno’ deriva de “hodierno”, es decir, el pan tierno recién hecho, hecho hoy, aludiendo al presente (def. 1-3).

Definir la Modernidad implica entenderla como periodo histórico o como corriente de pensamiento, e incluso como actitud: la de ‘ser-moderno’. Esta actitud está impregnada de contenido ontológico, pero hacer una definición desde la actitud moderna implicaría una serie de vericuetos sobre la predisposición humana que sobrepasan la pretensión (y el espacio) de este estudio. Es difícil definir y establecer la Modernidad con exactitud (Löwith, 2006, p. 129), de ahí que en el presente estudio no se haya establecido un marco histórico preciso para la Modernidad. Del mismo modo, el juego de contraposición expuesto con lo antiguo no obliga a definir un concepto, sino dos. Si se subraya el carácter epocal de la Modernidad, se alude entonces a la concepción vulgar del tiempo (Heidegger, 2006, p. 405) que predomina en toda la historia de la metafísica, de Aristóteles (p. 421) a Hegel (p. 433).

No es trivial aludir a Aristóteles y a Hegel, pues son considerados las cumbres del pensamiento antiguo y moderno respectivamente, aunque empleen esa concepción vulgar del tiempo como lo numerado en movimiento que comparece “en el horizonte de lo anterior y posterior” (Aristóteles, *Phys.* XI, 219b). Esa concepción es empleada en la filosofía de la historia, disciplina con la que comienza la conciencia de los modernos de ser diferentes de los antiguos; distinción que establece Hegel (1994) y que, a su vez, se desarrolla desde la conceptualización de lo profano: mientras los antiguos se vinculan a lo sagrado al buscar la respuesta en un origen cuasidivino en diversas formas (como la idea de Creación en las religiones del Libro y el comienzo a partir

de un elemento primordial en la Escuela de Mileto), los modernos no miran hacia una génesis pretérita, sino hacia el futuro, pero no expectantes ante lo desconocido, sino presentificando su advenir. También es cierto que los modernos tienen un ojo puesto en el pasado, no como lugar de respuestas, sino con la ambición de que se origine un nuevo comienzo. Esta es una idea de Hegel que retoma Heidegger (1997), pero también es sugerente recordar su conexión con el eterno retorno nietzscheano (1999, pp. 406-409). Esto significa que la apelación a lo antiguo que pueden hacer los modernos no es un anhelo nostálgico de volver al pasado, sino que tiene el viso continuista que permite avanzar hacia el futuro a través de una recuperación patrimonial de la Antigüedad.

La frontera entre antiguos y modernos no es, entonces, una cesura, sino la prolongación del origen sacro secularizado, de tal modo que recoge un sentido de la historia universal (Löwith, 2007, pp. 13-14). El hecho crucial de la Modernidad es la supresión del límite impuesto por los valores de la voluntad humana. Tal supresión tiene como consecuencia la eclosión del nihilismo a partir del cual las masas no saben cómo orientarse y acaban cayendo en la banalización (Wolin, 2003, p. 120). De este modo, Modernidad y nihilismo se dan la mano al liberarse los deseos reprimidos de las masas, aunque la tan ansiada libertad, que pareciera que al fin es posible alcanzar, escapa a todo control, pues se convierte, en los siglos XIX y XX, tras el auge del movimiento ilustrado, en el emblema predominante, y toma el papel secularizado de lo sacro.

Una breve aclaración: a lo largo de la historia un determinado emblema se convierte en una suerte de tótem epocal, cuya primacía adquiere el rol de lo sagrado en función de los intereses primordiales de cada periodo histórico. Los distintos emblemas se suceden como una especie de linaje de lo divino primigenio: el Estado, la ciencia, la humanidad, la libertad, la tecnología, etc., cuyo fundamento remite siempre a un emblema ya en desuso, vale decir, caído: sólo queda el vacío dejado por lo sagrado en el origen cuando éste se despliega secularizado en nuevos emblemas. Esto quiere decir que el fundamento de todos los emblemas es una pura nada, que abre la puerta al nihilismo al relativizar el fundamento, ya que cualquier emblema puede ocupar el espacio preeminente. Esta relatividad pareciera que conduce a plantear una nueva época, que es la reclamación de la postmodernidad como superación de la enfermedad histórica, como si la Modernidad hubiera sido superada

(Vattimo, 2011, pp. 172-173). Pero la Modernidad absorbe incluso a lo contrapuesto a ella, instaurando emblemas vacuos que se suceden cada vez más rápido en el linaje secularizado de lo sacro, y obviando el sentido último de esos emblemas: el ser.

La historia, más que la sucesión de emblemas predominantes, es la historia de aquello que permitía que estos emblemas tuvieran un sentido último y un fundamento: es la historia del olvido del ser que Heidegger señala como destino de Occidente desde que en su origen griego no fuera planteada la pregunta por su sentido (2006, p. 2). No es posible recuperar el sentido del ser con una simple mirada al mundo antiguo, pues a lo largo de toda la historia se forja y endurece la distinción entre el ser y el pensar que propició este olvido en las plazuelas de la Atenas clásica (1983, p. 129). Ya en el corazón del mundo antiguo aparecen actitudes propiamente modernas, que atraviesan el presunto abismo entre Antigüedad y Modernidad. Estas actitudes son particularmente visibles en los sofistas: el antropocentrismo de Protágoras (Laercio, IX, p. 8), el enciclopedismo de Hippias (Platón, *Hip. Min.*, 368b), el igualitarismo de Licofrón (Aristóteles, *Pol.* III, 1280b), etc. Los sofistas cobran por su saber, lo que los vincula también al capitalismo, o al menos al desarrollo de la cultura y el saber como bienes económicos. Sin embargo, la actitud moderna por excelencia es la de Sócrates, quien enarbola la bandera de la Razón –el segundo vértice del triángulo.

Razón

Hegel identifica la Modernidad con la edad de la Razón, que partiendo de Descartes tiene en Kant una de sus cumbres (Hegel, 1994). No es sólo la Modernidad, toda la historia de la filosofía está impregnada de racionalismo desde la antigüedad: de Sócrates beben Platón y Aristóteles, luego la escolástica medieval y el neoplatonismo, que buscan el fundamento en la Razón (Ferrater Mora, 2005, p. 1335). La Razón es tan antigua como la tradición misma, e incluso es anterior a Sócrates. Su hegemonía en la historia del pensamiento –aunque es cierto que determinadas épocas tuvieron un talante más vitalista (Ortega y Gasset, 1987, p. 80)– se debe a su relación con la ciencia, equiparándose a la tradición metafísica que también ha contribuido a la historia del olvido del ser.

El cometido del racionalismo es la suplantación de la vida espontánea por la pura razón, originando un sentido en el que razón y humanidad son

sinónimos. Pero la actuación humana no es siempre racional. El racionalismo considera la vida sólo desde la teoría, alejándola de la existencia fáctica; su imperio en el mundo moderno permite señalar que tampoco la Modernidad tiene en cuenta la vida fáctica. El racionalismo, como corriente filosófica, implica la trascendencia teórica conforme a lo señalado por la lógica, una disciplina autodefinida como ciencia que regula el pensamiento y las formas de lo pensado, sin incidencia alguna en lo fáctico. El racionalismo atribuye a la lógica cierta consideración de seguridad y confianza al no tener que enfrentarse a los cambiantes avatares de la vida “vivida”, e instaurándose en la cúspide de la ciencia al regir a las ciencias particulares conforme a su normativa. Pero la lógica proporciona las pautas del pensar sin plantearse qué es aquello para lo que dicta esas normas; no se plantea qué es el pensar (Heidegger, 1983, p. 128).

Lógica deriva etimológicamente de *λόγος* (Heidegger, 2020, pp. 1-2). *Λόγος* ha tomado en la tradición el sentido de “enunciación” (Ferrater Mora, 2005, p. 2202). Sin embargo, “(...) los antiguos griegos con ese término no pensaban ni en el decir ni en el discurso” (Heidegger, 1983, p. 133). Si la lógica marca las pautas del pensar, debe cuestionarse la remisión a una ciencia del discurso y del enunciado y no al pensar mismo. Esta cuestión es urgente, pues parece que la enunciación, como sucede con los emblemas descritos, trata de llenar con palabras un vacío. Cuando la palabra es *λόγος* tiene un contenido inmanente, pero cuando es “enunciación” remite a una trascendencia ulterior, no presente, hasta el punto de que cualquier ente puede ser señalado con idéntico sentido en diversas lenguas. Al igual que un emblema, la palabra enunciada puede ser cualquiera y puede señalar cualquier cosa, y en el fondo remite a una nada: nada sostiene el lenguaje lógico y enunciativo, nada remite al pensar.

La función del pensar es buscar lo que determina el pensar mismo, a saber, la *ἀλήθεια* y la *φύσις*, “el ser” entendido como estar-al-descubierto, lo que no tiene cabida dentro de las reglas de la lógica, pues el ser es dado por obvio (Heidegger, 1983, p. 129). Esto corrobora el olvido del ser, pues su sentido originario es *φύσις*, que al desplegarse permanece en sí mismo mostrándose, en oposición al devenir, como lo estable, la presencia constante y manifiesta. Los emblemas se suceden continuamente, pero el ser permanece siempre ahí, aun estando en continuo cambio, pues esta muda constante es la del ente mediante el que él está presente, sin la trascendencia con que se dota al

emblema. El ser es estabilidad y presencia constante, opuesto a la apariencia como presencia manifiesta (pp. 65).

La lógica, en tanto ciencia de la enunciación, surge en el platonismo cuando el sentido del ser del ente se torna *ιδέα*, objeto epistémico, escindiéndose ser y pensar. Tal separación no aclara nada: es la lógica misma la que necesita aclaración y fundamento (p. 130), algo sólo posible desde un pensar más auténtico y originario. De ahí la necesidad de volver a la pregunta por la relación entre la esencia del pensar y la del ser, es decir, la pregunta por el despliegue del ser en cuanto tal (p. 131), en el que se conectan originariamente el ser, como *φύσις*, y el *λόγος*, en el originario sentido griego de “reunir”, y no en el sentido de enunciación.

Λόγος ha sido traducido de muy diversas maneras, y dichas traducciones le han asignado múltiples sentidos e interpretaciones diferentes de su significado original. Prevalece la traducción de “palabra” o “expresión”, pues *λόγος* deriva de *λέγειν*, usualmente traducido como “hablar” o “decir”. Pero el significado primario de *λέγειν* no es tanto “hablar” como “recoger” o “reunir” (Ferrater Mora, 2005, p. 2202). En esta línea de interpretación, la propuesta de Heidegger es “poner-ante” o “presentar-después-de-haber-recogido”, ya que *λόγος* es el resultado de un *λέγειν*, esto es, consiste en la cosecha fruto de una selección (Heidegger, 2000b, pp. 207-229).

Para entender la conexión entre *λόγος* y la pregunta por el sentido del ser, esto es, la conexión entre *λόγος* y *φύσις*, es necesario volver a planteamientos previos al auge racionalista, antes de la identificación de *λόγος* con enunciado y Razón. La consecuencia de la identificación de estos tres términos fue la definición del ser humano como “animal racional” (*ζῷον λόγον ἔχον*), que constituye la idea de *humanitas* vigente en la tradición en la que el *λόγος* está presente de forma irreconocible y extraña. La definición de lo humano se forja desde una determinación que no muestra el verdadero sentido de *λόγος*. Ello hace que la propia pregunta por el ser humano también resulte extraña: al poseer de antemano una definición del ser humano, se acepta implícitamente que esta no puede ser puesta en cuestión, del mismo modo que tampoco lo puede ser la lógica. Al no ser formuladas esas preguntas, surge la confusión de criterio y la falta de toma de decisiones auténticas, así como la incapacidad para comprender la pregunta misma (1983, p. 151).

Pero para Heidegger la determinación esencial de lo humano no es una respuesta, sino un preguntar que sólo puede hacerse desde la elaboración misma

de la pregunta por el ser, pues donde éste se abre al preguntar, acontece la historia y, con ella, el ser humano en su confrontación con lo ente en cuanto tal. La pregunta por el ser conduce al ser humano al ente que él mismo es y debe ser, alcanzando su mismidad sólo en tanto ser histórico que pregunta. Su mismidad significa que debe convertir todo aquello que se le abre en acontecer histórico y detenerse en este ser de manera estable. Puesto que es histórico, la pregunta por su ser no debe ser “¿qué es el ser humano?”, sino “¿quién es el ser humano?” (p. 152).

La distinción entre ser y pensar es, desde su origen, la postura fundamental del espíritu de Occidente, determinando el ser desde el horizonte del pensar y la Razón. El concepto de *λόγος* originario ha sido pervertido en la tradición filosófica, lo que posiblemente supuso que el racionalismo sea una de las directrices de la Modernidad. Este racionalismo incide directamente en lo humano por mor de su definición como “animal racional”. A esa definición está ligada la repulsión de Heidegger a la cuestión del humanismo, siempre en correspondencia con la triangulación que este estudio pretende desglosar. No es que los conceptos de lo humano y la humanidad no tengan legitimidad, sino que el humanismo está teñido de una metafísica que olvida la facticidad de la existencia humana al recurrir a un “afuera” para explicar lo humano, dotando a éste de un carácter trascendente, como sucede con las reglas lógicas y la legitimidad de los emblemas, todos productos del ascenso de la Razón como patrón moderno e ilustrado.

Ilustración

La Ilustración, como movimiento cultural e intelectual que trasciende su época, es el tercer vértice del triángulo. Los intelectuales del XVIII, los ilustrados, son quienes realmente encumbran la Razón hasta su rol hegemónico, ya que están convencidos de que a través de ésta se construirá un mundo mejor que combata la superstición, la ignorancia y la tiranía (Ferrater Mora, 2005, p. 1761). Aún en el siglo XXI la Ilustración sigue siendo referente del progreso, por lo cual no es extraño que hayan emergido intentos neoilustrados (Aramayo, 2009, p. 34), distintos y más depurados, ajenos a las revoluciones políticas que surgieron en la lucha por las libertades y que no siempre fueron del gusto de todos por el baño de sangre que implicaron. A fin de evitar el coste en vidas humanas, la Razón progresista acusa a los períodos trágicos de irracionales; épocas de oscuridad que la enturbian, como por ejemplo la

época de *la Terreur* jacobina a finales del siglo XVIII o el auge de los totalitarismos en la primera mitad del XX.

Heidegger se adhiere a uno de estos movimientos acusados de irracionales; el nacionalsocialismo. Lo hace en un intento de superar el nihilismo que lleva aparejado el sistema parlamentario alemán, como expresión política de la Ilustración. El pensador de Meßkirch desea que el nazismo suponga una revolución que aúne las fuerzas creativas de la existencia alemana: la poesía, la filosofía y la política, pues son los fundamentos de un pueblo, su verdad (Heidegger, 1999), radicando en ellas la grandeza que permite superar el nihilismo mediante un nuevo estilo político asociado al arte, y presente en el pensamiento alemán desde mucho antes de Heidegger (Lacoue-Labarthe, 2002, p. 86).

El modelo político nacionalsocialista es el *Gesamtkunstwerk*, una obra de arte total y completa en la que el colectivo se da a sí mismo la representación de lo que es y de lo que funda como tal (p. 80). Como obra artística es la forma más elevada de la *τέχνη*, en su sentido griego, pero también ciencia y arte, lo que le aproxima a la sabiduría, como un saber-hacer que cumplimenta y revela la *φύσις*, y que ejemplifica el *Übermensch* de Nietzsche como arquetipo del político-artista que refunda el ser conforme a ese nuevo estilo (p. 85). Fiel a ese estilo, el *Führer* se convierte en una nueva voluntad activa que destruye lo establecido en el imperio de la Razón a partir de los rasgos del *Übermensch* (González Varela, 2017, p. 282), como líder que puede incluso conducir a la reversión del olvido del ser (p. 299). Un movimiento totalitario no es una simple tendencia social o partido político, sino un intento de cambio de fundamentos a la hora de tratar la cuestión del nihilismo, de modo que se lo concibe como una vía que permitiría superarlo. Heidegger entiende esto como la verdad interior y como la grandeza del nacionalsocialismo, pero también aduce que los propios nazis no entienden esta grandeza (Heidegger, 1983, p. 208), sino que vinculan la esencialidad de la obra de arte política a la esencialidad de un sujeto —el *Führer*— como autoafirmación y autoproducción individual (Lacoue-Labarthe, 2002, p. 92), al que el resto de la sociedad ha de rendir pleitesía.

El nazismo y la adhesión de Heidegger a él, presenta la misma aporía que el camino que recorre Heidegger en su intento de elaborar la pregunta por el sentido del ser a partir de los presupuestos empleados en la redacción de *Sein und Zeit*: que la pretensión de superar la metafísica conduce a la propia

metafísica (Heidegger, 1977). Estas aporías agotan a la propia metafísica y originan el nihilismo, cuya superación no es una vuelta a pensar el entramado metafísico, pues así se retorna a sus aporías y de nuevo al nihilismo. Pero de esta aporía no se percata Heidegger hasta su ejercicio como Rector, donde experimenta la caída en el nihilismo, iniciando un segundo camino (Rodríguez, 1989).

Una política cuyo referente único es el político-artista, implica que las masas no sepan orientarse si no es siguiendo a ese orientador, guía y caudillo del movimiento, precisamente lo contrario del ideal ilustrado: que cada ciudadano alcance su emancipación, de modo que cada individuo sea independiente en su quehacer social, y que el Estado se constituya como una comunidad de personas sobre la que nadie puede mandar ni disponer como no sean ellos mismos conforme a una Constitución autoimpuesta (Kant, *ZeF* AK, VIII, 344). Pero la Ilustración no contempló que el derecho de ciudadanía no se otorga al individuo concreto y emancipado, sino a las masas. Esa es una de las claves del fenómeno totalitario: los totalitarismos buscan ampararse en la masa social y crear adeptos al poder. A diferencia de las antiguas tiranías, no solo intentan ocupar el poder y atrincherarse en él (Aristóteles, *Pol.* XI, 1311a), sino que buscan que la masa crea que el régimen totalitario es el mejor de los sistemas posibles.

El totalitarismo no es sólo una reacción frente a las pretensiones ilustradas, más bien es una consecuencia al estar orientado hacia las masas (aquellas que la Ilustración quería “iluminar”). Esto hace que las dictaduras totalitarias sean hipermodernas, hasta el punto de que emplean la palabrería y jerga anexa a la Modernidad, a la Razón y a la Ilustración: los discursos de los caudillos aluden constantemente al progreso, a la ciencia y a la libertad, mostrando su carácter nihilista, pues estas palabras tienen un significado vacío, como el de los emblemas que nombran. El totalitarismo es consecuencia política de la degeneración de los tres vértices del triángulo; se erigen a partir del culto a un individuo excepcional, que salvaría a las masas, pero que las termina arrastrando al nihilismo. Con la supresión de estos movimientos crece la expectativa ante una recuperación de los preceptos ilustrados.

Si tomamos a Kant como paradigma de pensador ilustrado, que expone un ideal ciudadano formado por individuos autónomos y emancipados, que se dan a sí mismos las leyes y no se dejan influenciar en su entendimiento por ningún tipo de tutor (Kant, *WiA* AK. VIII, 35) –sea un caudillo político o sea

la masa en su habladuría (Heidegger, 2006, p. 168)—, es necesario indagar cómo esta degeneración ha sido posible. Lo peligroso es que la emancipación se ve como algo muy lejano, pues el sistema político por el que se rige toda comunidad —el Estado—, actúa siempre como tutor. El Estado es el emblema político de la Modernidad y se erige por comodidad de la masa, o por su habilidad para advertir de los golpes y la amenaza de que estos golpes vuelvan a ocurrir (Kant, *WiA* AK. VIII, 36). El problema radicaría en la soberanía del Estado, pues siguiendo los preceptos ilustrados debiera ser regido por la Razón. Esto es, el Estado debería convertirse en promotor de una jurisprudencia racionalista total, en la que ningún elemento escape a la legislación. Esa fue la pretensión del jurista austríaco Hans Kelsen (1966) al formular el modo en que deberían administrarse los sistemas parlamentarios, herederos de la Ilustración, bajo la norma unitaria de la ley y convirtiendo el Estado en una maquinaria que sujete tanto los poderes públicos como la ciudadanía.

De este modo, los sistemas políticos que crecieron amparados por las luces y que surgieron como conquista de las libertades y los derechos civiles proclamados por la Ilustración —las democracias parlamentarias—, se convierten en reguladores de todos los ámbitos de la vida humana, en muchos casos impidiendo la emancipación del individuo soñada por Kant. La democracia era un ideal, pero su expansión a las masas fue germen del mundo globalizado, tecnificado e interdependiente, conforme a unas pautas de carácter capitalista que imponen un orden técnico y liberal identificado con un imperio del bien (Baudrillard, 2006, p. 16), frente al mal que supondrían las dictaduras totalitarias.

Con ese modelo democrático de parlamentarismo liberal se formula la expresión política última de la historia del olvido del ser, pues el Estado democrático cae en el nihilismo del capitalismo global y las lógicas del deseo que están en la base del capitalismo. El propio Kant critica la democracia, pues ésta es también una forma de despotismo de la mayoría sobre el individuo (Kant, *ZeF* AK. VIII, 352). Lo importante para Kant no es la forma política que toma el Estado, sino el modo en que se gobierna. Lo importante sería entonces corregir lo que está fallando en esos sistemas, pues la ciudadanía se ha emancipado del Estado en muchas áreas, pero no puede ejercer el poder ya que lo considera ajeno (Fernández Liria, 2016).

El modelo parlamentario se presenta como una sociedad de derechos civiles, pero funciona de manera autónoma e independiente de los ciudadanos,

mostrando que ese modelo democrático civil es uno de tantos emblemas modernos cuya legitimidad radica en la misma soberanía que no siempre es fruto de la emancipación ciudadana. El fundamento para tal forma política está vacío y la libertad o el contenido legislativo que se autoimponen los miembros de la comunidad parten de la falta de un principio fundamental.

Tangente

La comparativa del modelo parlamentario-liberal de la democracia permite volver la mirada a los planteamientos heideggerianos. La pretensión de una objetividad pura en política, concentrada en el derecho e incluyendo a la ciudadanía única y exclusivamente como detentora de derechos y deberes, tiene un paralelismo con el modo de ser en que los otros se presentan y dominan la convivencia existencial en la cotidianidad media, lo que Heidegger denomina *das Man*, uno de los conceptos más inquietantes de su léxico filosófico (Heidegger, 2006, p. 126).

Una de las estructuras ontológicas fundamentales desplegadas en *Sein und Zeit*, el ser-con (*Mit-sein*), señala la convivencia con los demás en un mismo mundo circundante (p. 118). En tanto que se está en el mundo, se está con los otros, incluso cuando éstos no están ahí fácticamente. La existencia se da conforme al todo estructural en que comparece en el circunmundo, siendo los otros quienes configuran la existencia de cada sí mismo. La cotidianidad media nunca se presenta como un sí-mismo, como una mismidad, sino que más bien es “nadie” quien refleja lo vivenciado y le dota de sentido conforme a lo que le rodea. Por ello el sí-mismo solo puede ser analizado a partir del trato con el mundo y los otros. Por eso la existencia asume regularmente el modo de comportarse de los otros (Adrián Escudero, 2016, p. 239). La existencia no es la del sujeto de la epistemología y la gnoseología al amparo de la Razón, la Modernidad y la Ilustración. Más bien toma la forma de una pluralidad impersonal –como *das Man*–, que es todos y nadie a la vez. Es el “se” reflexivo empleado como pronombre personal para formar oraciones en voz pasiva refleja: “se” dice, “se” comenta, etc. De este modo, el *das Man* no es éste ni aquél, ni uno mismo ni alguno, ni la suma de todos, sino el modo de ser de los otros como se presentan en la inmersión en la vida cotidiana (Heidegger, 2006, p. 126).

La cotidianidad disuelve la existencia propia en el modo de ser de los otros. Desaparece el otro concreto y así se alivia la existencia en su día a día, pues

no hace falta estar cuestionándose continuamente todo lo que acaece en la vida cotidiana. Sin embargo, ese alivio aumenta el dominio de la impersonalidad. La vida en común es gobernada por una publicidad (*Öffentlichkeit*), en la que cada uno se pierde en aquello de lo que se ocupa, y en la cual el trato con los demás se reduce a cuidarse de la diferencia respecto de ellos, sea para superar esa diferencia intentando nivelarse con los otros, sea tratando de mantenerla. La convivencia está marcada por el cuidado de esta diferencia, como una “distancialidad” (*Abständigkeit*) que suele pasar inadvertida. Pero cuanto más inadvertida pasa esa distancia respecto de los demás, más originariamente opera, pues es un indicio de que la existencia está sujeta al dominio de los otros, pues no se “es” como sí mismo, sino que son los otros los que “toman” el ser, dominando inadvertidamente (p. 129).

Esto no significa que esa “otredad” cotidiana sea un sujeto universal trascendente, ni tenga el valor de una especie, sino que pertenece a la estructura misma de la existencia como existenciario: el sí-mismo cotidiano es el uno-mismo (*Man-selbst*), pero como sí-mismo es propio y asumido expresamente, y como uno-mismo está disperso y debe llegar a encontrarse. La impersonalidad bosqueja la interpretación inmediata del mundo conforme al ser de cada uno en él (p. 129): la impropiedad cotidiana define el carácter primario de la existencia. Esto se evidencia en la concepción del ser humano como animal parlante. En esta concepción el habla no es un existenciario estructural, sino un mero decir algo sobre algo a otros, que ampara a la impersonalidad, pues no surge de un conocimiento originario, sino de la habladuría con la que se encubre el mundo y, con ello, el sí-mismo. Esta tendencia es la huida de sí-mismo en la publicidad, cuya interpretación de la existencia determina la vida en la esfera pública, pensándola mediante conceptos “públicos” y no en términos que pertenezcan a ella de manera originaria.

Este recurso a la impersonalidad cotidiana (*das Man*) puede parecer una salida por la tangente de la crítica a la degeneración de los tres vértices del triángulo constituido por la Ilustración, por la Razón y por la Modernidad, pero su sentido viene dado por el sistema político que surge como vástago de dicho triángulo: la democracia parlamentaria y liberal. Los principios democráticos disponen que la titularidad de los poderes públicos recaen en manos de la ciudadanía y que el gobierno y administración de la vida en comunidad se legitima conforme a unas elecciones establecidas contractualmente, de modo que, a todas luces, es el propio colectivo, la comunidad política, el

núcleo de este sistema político. Pero si este colectivo está absorto en una cotidianidad dispersa no puede ejercer la soberanía, pues son los otros quienes ejercen el dominio sobre sí. Así, toda pretensión democrática real de orden parlamentario fracasa necesariamente, pues no es el ciudadano quien se sirve de la democracia, sino que la elección “democrática” está escorada hacia la impersonalidad del “se” reflexivo: “se” vota, “se” ha elegido a éste u otro candidato como representante.

Conclusiones

El talante de estas reflexiones es de carácter heideggeriano. Las pocas veces en las que Heidegger alude a la democracia no la concibe como un medio fiable para alcanzar una relación satisfactoria con la técnica (2000c), como emblema predominante en el mundo contemporáneo. La crítica de Heidegger tiene cierto sabor platónico y aristotélico, en tanto que la democracia aparece para él como el modelo de gobierno que refleja la impropiedad que reina en la ciudadanía en el imperio de la impersonalidad, y que a la postre propicia la irrupción de la masa en la política. La masa no casa con la pretendida formación ilustrada, racional y moderna. Esto supone un problema no sólo propio del siglo XVIII, en el que el absolutismo hacía todo para el pueblo, pero sin el pueblo (Comellas, 1999, p. 206), puesto que ya estaba presente en los comienzos del racionalismo, en la Atenas clásica. Son conocidas las críticas que Platón hace a la democracia ateniense: que cualquiera pueda tomar decisiones no significa que las sepa tomar, por lo que es necesario la virtud para el buen gobierno (Platón, *Carta VII*, 324b-326b). Platón advierte también del peligro que suponen los demagogos en la democracia, como ocurre con los *Führers*, al controlar la opinión pública y arrastrar a la ciudadanía a decisiones que interesan a una minoría oligárquica (Platón, *Rep.*, 557a). Estas críticas tienen eco en Aristóteles, para quien la democracia es una degeneración del gobierno de todos, fruto de salvaguardar sólo los intereses de un sector determinado de la población, que se legitima en este caso mediante el número (la masa). Pero la masa no se presenta de forma pura, sino sólo como mezcla, por lo que siempre sirve a disposiciones que van más allá de lo numeroso, confundiéndose con intereses aristocráticos y oligárquicos (Aristóteles, *Pol.* 1294b). En Platón y Aristóteles la oligarquía toma prestadas las vestiduras de la democracia, de manera similar a lo que ocurre con el parlamentarismo liberal.

Sin embargo, la entrada de la masa en política abre la puerta al nihilismo, pues el ciudadano medio cae en el anonimato: no es nadie. Una democracia verdadera y que se precie de serlo, correspondería a una ciudadanía alejada de la impersonalidad en que se encuentra en la cotidianidad, lo cual es imposible y refuta cualquier intento de elección verdaderamente democrática. La cuestión entonces es qué hacer con la masa democrática. Hay propuestas que inciden en un cambio de denominación de la masa, volviendo al concepto spinoziano de “multitud” (Negri and Hardt, 2004) o como el más arriesgado de “horda” (González Cabañas, 2021). Pero para ello hace falta, como se señala en el presente estudio, una deconstrucción previa del triángulo Modernidad, Razón, Ilustración, replanteándolo de tal manera que se evite la degeneración de sus vértices; tarea que excede lo aquí propuesto.

Señalar entonces como conclusión y como faro para el futuro de la investigación que si la política en el Antiguo Régimen era fijada por formas subordinadas de un aparato político piramidal, en el presente presuntamente democrático surgen las mismas formas, pero con la diferencia de que el emblema que se impone en la cúspide resulta vacío, por lo que impera una lógica totalitaria, pues no hay una referencia ulterior que sirva de garante trascendente al ejercicio del poder. La democracia parlamentaria y liberal escinde la instancia del poder, del saber y de la ley, sin una garantía de fundamentos. De este modo, puede derivar en fascismo al intentar restablecer la unidad de esas tres instancias y, con el pretexto de la unión popular y de reimponer un centro absoluto, conducir a prácticas que propician la caída en el nihilismo. Pero igual es el peligro de no hallar ningún referente común para la vida comunitaria (Laclau y Mouffe, 2001, p. 234).

Referencias

- Adorno, T.-W. und Horkheimer, M. (2016). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Adrián Escudero, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. I*. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2017). *The Origins of the Totalitarianism*. New York: Penguin Random House.

- Aristóteles (1988). *Política*. (M. García Valdés, Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2002). *Física*. (G. R. Echandía, Trad.). Madrid: Gredos.
- Comellas, J. L. (1999). *Historia de España moderna y contemporánea*. Madrid: Rialp.
- Diógenes Laercio (2008). *Vida de los filósofos ilustres*. (C. García Gual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Fernández Liria, C. (2016). *En defensa del populismo*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Ferrater Mora, J. (2005). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel / RBA.
- González Cabañas, T. (2021). *La horda democrática*. Madrid: Fáber & Sapiens.
- González Varela, N. (2017). *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Vilassar de Dalt: Montesinos.
- Hegel, G. F. W. (1994). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, M. (1977). *Zur Seinsfrage* (GA 9). F.-W. von Herrmann (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). P. Jaeger (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Holzwege* (GA 5). F.-W. von Herrmann (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Vom Wesen des Grundes* (GA 9). F.-W. von Herrmann (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28). C. Strube (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (GA 39). S. Ziegler (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.

- Heidegger, M. (2000a). *Über den Humanismus*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000b). *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). F.-W. von Herrmann (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000c). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). H. Heidegger (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2007). *Was ist Metaphysik?* (GA 9). F.-W. von Herrmann (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2020). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38). G. Seubold (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Kant, I. (2011). *Zum ewigen Frieden*. Berlin: Suhrkamp.
- Kelsen, H. (1966). *Allgemeine Staatslehre*. Leipzig: Gehlen.
- Kristeller, P. O. (1979). *Renaissance Thought and its sources*. New York: Columbia University Press.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2001). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Lacoue-Labarthe, P. (2002). *La ficción de lo político*. (M. Lancho, Trad.). Madrid: Arena.
- Leibniz, G. W. (2022). *Teodicea*. (P. de Azcárate, Trad.). Madrid: Biblioteca nueva.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger. Pensador de un tiempo indigente*. (R. Setton, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. (N. Espinosa, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- Liotard, J.-F. (2002). *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.

- Negri, T. and Hardt, M. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Random House.
- Nietzsche, F. (1999). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (KSA 4). Berlin: Walter De Gruyter.
- Ortega y Gasset, J. (1987). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza.
- Platón (1981). *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. (J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Trads.). Madrid: Gredos.
- Platón (1986). *Diálogos IV: República*. (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (2002). *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*. (J. Zaragoza Botella y P. Gómez Cardo, Trads.). Madrid: Gredos.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la Real Academia Española*, 23ª ed. Madrid: Espasa.
- Rodríguez García, R. (2009). Estudio preliminar. Heidegger y el nacionalsocialismo. ¿Un viaje a Siracusa? *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez Aramayo, R. (2009). *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. Villaviciosa de Odón: Plaza y Valdés.
- Vattimo, G. (2011). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. (M. Cándor, Trad.). Madrid: Cátedra.

Declaraciones Finales

Implicaciones éticas: Este artículo es un trabajo original, no contiene plagio y todo el material de otros autores ha sido debidamente citado y referenciado conforme a las normas académicas.

Conflicto de Intereses: El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses en relación con la investigación, autoría o publicación de este artículo.

Financiación: Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación “Habitar la tierra en un mundo tecnificado”, dentro del II Concurso Nacional para la Adjudicación de Ayudas a la Investigación en Humanidades financiado por la Fundación Ramón Areces (CI Humanidades. 2025/28). Ref. CIHP25A8040.

Política de acceso Abierto

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