



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2025 Том 29 № 3

Специальная тема номера:

ФИЛОСОФИЯ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

Приглашенные редакторы *М.А. Гонсалес Порта, Э.О. Брито и Х. Паес Бонифачи*

DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-3

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Белов Владимир Николаевич,

РУДН, Москва, Россия

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Степанянц Мариэтта

Тиграновна, ИФРАН, Москва,
Россия

E-mail: marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Владимиров Павел

Анатольевич, РУДН, Москва,
Россия

E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, ИФРАН, Москва, Россия

Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США

Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия

Билимория Пурушоттама, Калифорнийский университет, Аспирантский богословский союз,

Беркли, США; Мельбурнский университет, Виктория, Австралия; РУДН, Москва, Россия

Визе Кристиан, Франкфуртский университет им. Гёте, Франкфурт, Германия

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Россия

Дмитриева Нина Анатольевна, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,
Калининград, Россия

Йонкус Далюс, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

Кирабаев Нур Серикович, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Ли Чжицян, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

Свидерский Эдвард, Фрибургский университет, Фрибург, Швейцария

Соболева Майя Евгеньевна, Филиппс-университет Марбурга, Марбург, Германия

Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия

Глостанова Мадина Владимировна, Линчёпингский университет, Линчёпинг, Швеция

Тремблей Фредерик, Монктонский университет, Монктон, Канада

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цык Владимир Анатольевич, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)

4 выпуска в год (ежеквартально)

Языки: русский, английский, немецкий.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Индексируется: РИНЦ, Scopus, Russian Science Citation Index (RSCI), DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, Cyberleninka, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), ANVUR (Areas 11 and 14), Ghent University Library.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте:

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Электронный адрес: philosj@rudn.ru

Редактор К.В. Зенкин

Редакторы англоязычных текстов О.В. Чистякова, В.Н. Белов

Компьютерная верстка Н.А. Ясько

Помощник главного редактора Д.А. Слепыхина

Адрес редакции:

Россия, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Почтовый адрес редакции:

Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2
Тел.: +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Подписано в печать 15.09.2025. Выход в свет 28.09.2025. Формат 70×108/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 20,58. Тираж 500 экз. Заказ № 1258. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН)

Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

Россия, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3,
Тел. +7 (495) 955-08-61; e-mail: publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2025 VOLUME 29 No. 3

Special Theme of the Issue:
PHILOSOPHY IN LATIN AMERICA

Guest editors *Mario A. González Porta, Evandro O. Brito and Jacinto Pérez Bonifaci*

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-3

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA
NAMED AFTER PATRICE LUMUMBA

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir N. Belov
RUDN University,
Moscow, Russia
E-mail: belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Marietta T. Stepanyants
Institute of Philosophy Russian
Academy of Sciences, Moscow,
Russia
E-mail: marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Pavel A. Vladimirov
RUDN University,
Moscow, Russia
E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Tamara Albertini, University of Hawaii, Honolulu, United States
Nataliya S. Avtonomova, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Lyudmila V. Baeva, Astrakhan State University, Astrakhan, Russia
Purushottama Bilimoria, University of California and Graduate Theological Union, Berkeley, United States; University of Melbourne, Victoria, Australia; RUDN University, Moscow, Russia
Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia
Abdusalam A. Guseynov, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Dalius Jonkus, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania
Nur S. Kirabaev, RUDN University, Moscow, Russia
Li Zhiqiang, Sichuan University, Chengdu, China
Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China
Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China
Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel
Maja Soboleva, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany
Daniela Steila, University of Turin, Turin, Italy
Edward Swiderski, University of Fribourg, Fribourg, Switzerland
Madina Tlostanova, Linköping University, Linköping, Sweden
Frederic Tremblay, University of Moncton, Moncton, Canada
Vladimir Tsyvk, RUDN University, Moscow, Russia
Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany
Michael Zank, Boston University, Boston, USA

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
named after Patrice Lumumba (RUDN University),
Moscow, Russian Federation

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)

4 issues per year (quarterly)

Languages: Russian, English, German.

Indexed in Russian Index of Science Citation, Scopus, RSCI, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), ANVUR (Areas 11 and 14), Ghent University Library.

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

E-mail: philosj@rudn.ru

Editor K.V. Zenkin

English Language Editors O.V. Chistyakova, V.N. Belov

Computer Design N.A. Yasko

Assistant Editor D.A. Slepukhina

Address of the Editorial Board:

3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russia
Ph. +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Postal Address of the Editorial Board:

10 Miklukho-Maklaya st., bldg. 2, Moscow, 117198, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba
6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russia

Printed at RUDN Publishing House:

3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russia,
Ph. +7 (495) 952-08-61; e-mail: publishing@rudn.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

González Porta M.A., Brito E.O., Páez Bonifaci J. Is There a Latin American Philosophy? The Trajectory of a Question (Гонсалес Порта М.А., Брито Э.О., Паес Бонифачи Х. Существует ли латиноамериканская философия? Траектория вопроса)	609
Assalone E., Figueredo Núñez H. Methodological Reflections on the Philosophical Reception in Latin America: The Case of Hegel in Argentina (Ассалоне Э., Фигереди Нуньес У. Методологические размышления о восприятии философии в Латинской Америке: на примере Гегеля в Аргентине)	616
Espinoza Lolas R., Ruiz de Gauna de Lacalle P. Barca del NosOtros: Un Concepto-Imagen como Expresión de lo Humano en Medio de lo Real (Эспиноса Лолас Р., Руис де Гауна де Лакаль П. Мы в лодке: концепция-образ как выражение человеческого в окружении реального)	631
Diab F. Elements of Carlos Vaz Ferreira's Philosophy as Strategies to Counteract the Impact of Polarization (Диаб Ф. Элементы философии Карлоса Ваз Феррейры как стратегии противодействия поляризации общества)	644
Marrero D. Right Attributions to Rivers: From Bio-Cultural Rights to the Rights of Future Generations (Марреро Д. Права на реки: от биокультурных прав к правам будущих поколений)	663
Nunes Filho L de M. Paraconsistent Logic and Its Place in Latin American Philosophy (Нуньес Фильо Л. де М. Параконсистентная логика и ее место в латиноамериканской философии)	673
Guadarrama González P. Stages and Features of Philosophy in Latin America (Гвадаррама Гонсалес П. Этапы и особенности развития философии в Латинской Америке)	687
Pinton C.I. From Ego Conquiro to Ego Cogito: Dussel's Latin American History of Philosophy (Пинтон К.И. От Ego Conquiro к Ego Cogito: латиноамериканская история философии Дюсселя)	704
Ramaglia D. Current Problems and Debates in Latin American Philosophy (Рамалья Д. Актуальные проблемы и дебаты в латиноамериканской философии)	720
Паниотова Т.С. Утопия в контексте полемики о латиноамериканской философской идентичности	737
Герреро О.Ф., Жданов В.В. «Философия подчинения» А.С. Бонди в контексте суверенной модели культурного и экономического развития Перу и Латинской Америки	751
Pelegrin L. Interpreting the Critique of Pure Reason in Argentina: The Beginnings of Kantian Philosophy at the University of Buenos Aires (Пелегрин Л. Интерпретация Критики чистого разума в Аргентине: истоки кантианской философии в университете Буэнос-Айреса)	762
Leclerc A. Philosophy of Mind in Latin America (Леклерк А. Философия сознания в Латинской Америке)	775
Деменчонок Э.В. Латиноамериканская философия освобождения и межкультурная философия диалога	795

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Степанянц М.Т. Эволюция мусульманского реформационного движения XX–XXI вв.	819
Попов Е.А. Феноменология войны Вильгельма Шаппа	832
Загирняк М.Ю., Рощепкина М.А. Историзм А.Л. Саккетти и проблема народа	845
Матюшова М.П. Мирозерцание Рудольфа Штайнера	860
Семенов В.Е. Кантова структура обоснования практического разума	876
Соколова Ю.В. Философия культуры Василия Сеземана	898

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Мамченков Д.В., Найдыш В.М. Формы телеологии	914
Нижников С.А., Марцева А.В. Понятие материи в типологии философских мировоззрений	931

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рыбаков О.Ю. Таинство власти и дух закона – философско-правовое осмысление: рецензия на книгу И.А. Исаева «Историческая метафизика власти и закона: обращение к истокам: очерки философии по истории и философии права»	948
---	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY IN LATIN AMERICA

González Porta M.A., Brito E.O., Páez Bonifaci J. Is There a Latin American Philosophy? The Trajectory of a Question	609
Assalone E., Figueredo Núñez H. Methodological Reflections on the Philosophical Reception in Latin America: The Case of Hegel in Argentina	616
Espinoza Lolas R., Ruiz de Gauna de Lacalle P. Barca del NosOtros: Un Concepto-Imagen como Expresión de lo Humano en Medio de lo Real (Espinoza Lolas R., Ruiz de Gauna de Lacalle P. The Boat of Us: A Concept-Image as an Expression of the Human in the Midst of Reality)	631
Diab F. Elements of Carlos Vaz Ferreira's Philosophy as Strategies to Counteract the Impact of Polarization	644
Marrero D. Right Attributions to Rivers: From Bio-Cultural Rights to the Rights of Future Generations	663
Nunes Filho L de M. Paraconsistent Logic and Its Place in Latin American Philosophy	673
Guadarrama González P. Stages and Features of Philosophy in Latin America	687
Pinton C.I. From Ego Conquiro to Ego Cogito: Dussel's Latin American History of Philosophy	704
Ramaglia D. Current Problems and Debates in Latin American Philosophy	720
Paniotova T.S. Utopia in the Context of the Debate on Latin American Philosophical Identity (in Russian)	737
Guerrero O.F., Zhdanov V.V. "The Philosophy of Subordination" by A.S. Bondy in the Context of the Sovereign Model of Cultural and Economic Development of Peru and Latin America (in Russian)	751
Pelegrin L. Interpreting the Critique of Pure Reason in Argentina: The Beginnings of Kantian Philosophy at the University of Buenos Aires	762
Leclerc A. Philosophy of Mind in Latin America	775
Demenchonok E.V. Latin American Philosophy of Liberation and Intercultural Philosophy of Dialogue (in Russian)	795

HISTORY OF PHILOSOPHY

Stepanyants M.T. The Evolution of the Muslim Reformation Movement of the XX–XXI Centuries (in Russian)	819
Popov E.A. The Phenomenology of War by Wilhelm Schapp (in Russian)	832
Zagirnyak M.Yu., Roschepkina M.A. A.L. Sakketti's Historism and the Problem of the People (in Russian)	845
Matyushova M.P. The Worldview of Rudolf Steiner (in Russian)	860
Semyonov V.Ye. Kant's Structure of the Justification of Practical Reason (in Russian)	876
Sokolova J.V. Vasily Sesemann's Philosophy of Culture (in Russian)	898

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

Mamchenkov D.V., Naidysh V.M. Forms of Teleology (in Russian)	914
Nizhnikov S.A., Martseva A.V. The Concept of Matter in the Typology of Philosophical Worldviews (in Russian)	931

SCIENTIFIC LIFE

Rybakov O.Yu. The Mystery of Power and the Spirit of the Law – A Philosophical and Legal Analysis: Review of the Book by I.A. Isaev “Historical Metaphysics of Power and Law: Return to the Origins: Essays on Philosophy of History and Philosophy of Law” (in Russian)	948
---	-----

Философия в Латинской Америке

Philosophy in Latin America

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-609-615>

EDN: CLNZCF

Research Article / Научная статья

Is There a Latin American Philosophy? The Trajectory of a Question

Mario A. González Porta¹, Evandro O. Brito²,
Jacinto Páez Bonifaci³

¹*Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo, Brazil*

²*State University of the Central-West of Paraná, Paraná, Brazil*

³*Diego Portales University, Santiago, Chile*

mariopor@pucsp.br

Abstract. The research articulates a central and recurring question in Latin American philosophical thought: *Is there a Latin American philosophy?* As a guiding thread, we take a seminal article by Argentine philosopher Risieri Frondizi, whose explicit formulation brings to light the specificity of the question itself. Rather than a rhetorical provocation, the question opens a paradox – denying the existence of philosophy in Latin America is already a philosophical act. This dossier explores how Latin American philosophy has responded to its complex relationship with European thought, the colonial legacy, and the aspiration to both originality and universality. The contributions address key issues such as the periodization of Latin American philosophy, the reception of canonical Western figures like Kant and Hegel, and the development of a critical and situated mode of thought that has become a model for decolonial reflection. At the same time, the volume includes contributions that clarify the emergence of analytic philosophy in the region, with particular attention to the development of paraconsistent logic. Far from being derivative, Latin American philosophy is presented here as an original, plural, and evolving intellectual endeavor.

Keywords: Latin America, history of philosophy, philosophical reception, decolonial thought, originality

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of the manuscript.

© González Porta M.A., Brito E.O., Páez Bonifaci J., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Article history:

The article was submitted on 11.02.2025

The article was accepted on 08.05.2025

For citation: González Porta MA, Brito EO, Páez Bonifaci J. Is There a Latin American Philosophy? The Trajectory of a Question. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):609–615. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-609-615>

Существует ли латиноамериканская философия? Траектория вопроса

М.А. Гонсалес Порта¹, Э.О. Брито², Х. Паес Бонифачи³

¹Папский католический университет Сан-Паулу, Сан-Паулу, Бразилия

²Центральный университет штата Парана, Парана, Бразилия

³Университет Диего Порталеса, Сантьяго, Чили

mariopor@pucsp.br

Аннотация. В исследовании сформулирован центральный и часто повторяющийся вопрос латиноамериканской философской мысли: *существует ли латиноамериканская философия?* В качестве путеводной нити мы возьмем основополагающую статью аргентинского философа Рисьери Фрондизи, чья четкая формулировка проливает свет на специфику самого вопроса. Этот вопрос не является риторической провокацией, он раскрывает парадокс: отрицание существования философии в Латинской Америке уже является философским актом. В этом разделе исследуется, как латиноамериканская философия отреагировала на свои сложные взаимоотношения с европейской мыслью, колониальное наследие и стремление как к оригинальности, так и к универсальности. Материалы посвящены таким ключевым вопросам, как периодизация латиноамериканской философии, восприятие канонических западных фигур, таких как Кант и Гегель, и развитие критического и взвешенного образа мышления, который стал образцом для деколонизальной рефлексии. В то же время в раздел включены материалы, которые проясняют возникновение аналитической философии в регионе, уделяя особое внимание развитию параконсистентной логики. Латиноамериканская философия представлена здесь не как производная, а как оригинальное, множественное и развивающееся интеллектуальное направление.

Ключевые слова: Латинская Америка, история философии, философская рецепция, деколонизальная мысль, оригинальность

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.

История статьи:

Статья поступила 11.02.2025

Статья принята к публикации 08.05.2025

Для цитирования: *González Porta M.A., Brito E.O., Páez Bonifaci J.* Is There a Latin American Philosophy? The Trajectory of a Question // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 609–615. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-609-615>

The title of a 1949 article by Argentine philosopher Risieri Frondizi, “*Is There an Ibero-American Philosophy?*” [1], marks a pivotal moment in Latin American philosophical reflection. Although selecting this particular essay as a paradigmatic reference might appear somewhat arbitrary, it serves here as a productive thread through which to engage a question that has continued to shape philosophical discourse in the region since the mid-twentieth century: whether a distinct, legitimate, and autonomous philosophical tradition can be said to exist in Latin America.

The very possibility of posing such a question reveals a distinctive feature of Latin American philosophical practice. On the one hand, it aligns with the critical vocation inherent to philosophy since its inception – the interrogation of its own conditions of possibility. On the other hand, as Frondizi himself notes, the question should not be dismissed as mere rhetorical provocation. Rather, it constitutes a genuine inquiry into the possibility of a Latin American philosophy that transcends its institutional existence within academic settings.

Pursuing Frondizi’s question further, one finds it unfolding under the shadow of a paradox with Aristotelian roots: to deny the existence of philosophy -in Latin America- by a Latin American is already to engage in philosophical activity. However, Frondizi did not observe the inexistence of philosophy. On the contrary, he noted an exponential increase in the production of texts aspiring to philosophical status. The problem, for him at least, was that this proliferation was not accompanied by a corresponding improvement in the quality or depth of their content. In this sense, the question – as framed by Frondizi – ultimately becomes a reflection on the originality and relevance of the philosophical work produced in Latin American contexts.

Since then, the weight of this question has exerted a lasting influence on the development of philosophical thought south of the Río Bravo. Various authors have proposed distinct criteria for addressing it, offering retrospective assessments of the existence – or absence – of a Latin American philosophical tradition. Within this framework, the debate has crystallized around key concepts such as originality, authenticity, and recognition, which have served to articulate the regional specificity of philosophical reflection [2. P. 5].

Returning to the impossibility of denying philosophy, this internal contradiction inherent in the question itself does not, paradoxically, close the debate but rather deepens it. To inquire from Latin America into the possibility of philosophy in Latin America is to position oneself at the threshold of a different kind of reflection. Thus, the issue of the originality of Latin American philosophical thought also transforms into a question of originarity: is it possible to conceive of a second origin for philosophy?

Philosophical ideas on the continent emerge from a consciousness of origin, aware that philosophy is a historical inheritance of a European colonizing culture, but also with the intuition that it can be reappropriated as a universal endeavor grounded in the experience of the colonized. Originality, then, is a demand that arises as a consequence of the pivotal situation represented by the new understanding of the world that emerged after the discovery of America. For Latin American philosophers during the twentieth century, the experience of philosophy was associated with the alternative of conceiving philosophy in this context either as a parallel development to European philosophy – originating in Greece but taking root in new soil – or as a philosophy capable of entering into dialogue with a pre-existing, distinctly American worldview.

Fronzizi himself offers a response grounded in a logical-analytical strategy: he adopts – though without providing an essential definition – a concept inherited from philosophy and embedded within the Western tradition, and examines whether this concept can be historically verified in the thought produced in Latin America. He does not deny the existence of relevant thinkers or philosophical reflection; rather, he questions whether an autonomous philosophy has existed – one not subordinated to extraphilosophical interests [1. P. 346]. In this respect, his tone is predominantly skeptical regarding the existing philosophical production, while simultaneously expressing cautious hopefulness for the future.

Each in its own way, the articles comprising this dossier address different facets that frame the question of the existence of philosophy in Latin America. First, they suggest a structural tension between European and Latin American thought: “We have transcended many levels and not a few limitations, but we are still weighed down by European conceptions. Up to the present, Ibero-American philosophy is simply the rethinking of the European problems that have reached our shores” [1. P. 351]. Second, the dossier raises the problem of periodization and the historical articulation of this relationship within the context of unequal and heterogeneous national traditions [3]. Third, it anticipates a challenge that would gain increasing relevance in subsequent decades: the articulation of the ties and tensions between thought north and south of the continent. As Fronzizi claims: “the two Americas are separated by dissimilar concerns; they are interested in different problems” [4. P. 619].

The contributions compiled here address, from various perspectives, the question of the status, conditions, and possibilities of philosophy in Latin America. While they do not aim to provide a definitive answer, they share a common concern: to think from the South without relinquishing philosophy’s universal aspiration. Having already established the general perspective of the dossier, we will now briefly present the content of the various contributions.

Pablo Guadarrama offers a comprehensive review of one of the central issues in the study of philosophy in Latin America: its periodization. His analysis provides an overarching view of the key moments and defining characteristics that have shaped Latin American philosophy – from scholastic debates concerning the

humanity of indigenous peoples to contemporary currents such as Marxism, philosophical Christianity, liberation philosophy, and decolonial thought. Far from being a mere repetition of European ideas, Guadarrama demonstrates that Latin American philosophy emerges as a process of mental and cultural emancipation, characterized notably by a practical and counter-hegemonic humanism that stands out as one of its defining features.

As the history depicted by Guadarrama shows, one of the recurring themes in reflections on philosophy in Latin America concerns the various ways in which European thought has been received and reinterpreted. In this dossier, the contributions by Laura Pelegrin, on the one hand, and Eduardo Assalone and Hugo Figueredo, on the other, offer two distinct perspectives on the “Argentine” trajectories of Kant and Hegel. Pelegrin’s study reconstructs the emergence of Kantian philosophy at the University of Buenos Aires through the work of Mario Caimi. Her analysis highlights an interpretative orientation centered on the problem of method as the guiding thread of critical philosophy – a focus that has decisively shaped local Kantian exegesis. This approach is further characterized by its critique of psychologism and its emphasis on the centrality of sensibility. Regarding Hegel, Assalone and Figueredo raise a further issue: the conceptual and methodological limits of “reception” in philosophy. Their study explores the history of Hegelian reception in Argentina, the task of constructing an archive of local ‘Hegelianism,’ its disciplinary framing, and the broader philosophical implications of the very notion of reception. They argue that without a critical stance, the concept of reception risks becoming methodologically diffuse.

Dante Ramaglia returns to the enduring tension between the historical particularity and the universal aspiration of philosophy, focusing on contemporary issues and debates within Latin American philosophical thought. In his account, these discussions revolve around two central axes: the conceptual delimitation of what constitutes a “Latin American” philosophy, and the critical role such philosophy must play in relation to its own socio-historical context. These tensions give rise both to critical genealogies of ideas and to the development of socially and politically engaged philosophies with emancipatory intent.

The contributions by Fernanda Diab and Clara Pinton explore how the emancipatory intent of Latin American philosophy takes shape in the works of the Uruguayan thinker Carlos Vaz Ferreira and the Argentine-Mexican philosopher Enrique Dussel. Diab examines Vaz Ferreira’s treatment of polarization, not as a merely explanatory issue, but as a normative problem – a matter of “ideals” that can be addressed through non-exclusionary alternatives. Within this framework, concepts such as false opposition, exclusivism, and extremism are identified as obstacles to the peaceful resolution of conflict. Vaz Ferreira thus offers valuable philosophical tools for rethinking the contemporary threats facing democracy, through a systematic approach that interweaves epistemological, psychological, ethical, and political dimensions. Clara Pinton, in turn, analyzes Dussel’s reconstruction of the origins of modernity from a decolonial perspective. By linking

the *ego conquiro* to the *ego cogito*, Dussel argues that modern subjectivity is grounded in the conquest and exclusion of the colonial Other – an operation that is not peripheral but constitutive of modern thought. From this standpoint, Dussel's critique calls for a reconstruction of the philosophical canon – one that acknowledges its colonial foundations and creates space for historically silenced voices.

Philosophy in Latin America is not defined solely by its critical engagement with colonial legacies. It also maintains a meaningful and dynamic dialogue with other intellectual traditions, particularly North American analytic philosophy, and has produced significant work in specialized fields such as logic and the philosophy of mind. In this respect, contemporary Latin American philosophy has yielded original and impactful contributions. Lauro de Matos Nunes Filho, for instance, offers a comprehensive overview of the development of paraconsistent logic in the region, focusing on the pioneering work of Newton da Costa in Brazil. This non-classical logical framework challenges core principles of classical logic – such as the law of non-contradiction – and opens new formal and theoretical avenues that extend beyond technical domains to influence broader philosophical inquiry.

A similar approach is taken by André Leclerc, who examines the consolidation of analytic philosophy in Latin America and its role in shaping current debates in the philosophy of mind. This philosophical orientation, grounded in logic, language, and a strong commitment to scientific rigor, found fertile ground in countries such as Mexico, Argentina, and Brazil. Philosophers like Eduardo Rabossi, Maite Ezcurdia, Walter Carnielli, Marco Ruffino, and Ernesto Perini Frizzera have played a central role in establishing an analytic approach to issues of thought, subjectivity, and knowledge – often engaging with ordinary language analysis, non-classical logic, and contemporary epistemology. Through journals such as *Crítica*, *Análisis Filosófico*, *Principia*, and *Analytica*, and through international scholarly networks, analytic philosophy in Latin America has developed a distinctive voice that engages meaningfully with global philosophical debates while remaining rooted in local contexts.

Danny Marrero addresses pressing philosophical issues at the intersection of ecological protection and human rights in Latin America. His contribution focuses on how the recognition of rivers as legal subjects has enabled Afro-descendant communities, Indigenous peoples, and future generations to introduce alternative legal and philosophical frameworks into mainstream legal theory. Marrero analyzes landmark cases such as *Atrato River v. Presidency of Colombia* and *Future Generations v. Ministry of Environment*, demonstrating that the attribution of legal rights to rivers is not merely symbolic but essential for ensuring human survival. These cases highlight a deep interdependence between human and ecological well-being and challenge the conventional Nature/Humanity divide by affirming that the protection of rivers is inseparable from the protection of life itself.

Finally, Ricardo Espinoza Lolas and Pol Ruiz de Gauna introduce the concept-image of the “Barca del NosOtros” (“Boat of the WeOthers”) as a philosophical

expression of the human condition in confrontation with the real. This metaphor seeks to articulate the finite, mixed, and contradictory nature of the subject within contemporary capitalism. The image of the boat captures both the acceptance of contingency and the persistent betrayal of that acceptance, thus exploring the existential and ontological tensions of the present from a radically situated perspective.

Taken together, these studies reveal the richness, diversity, and depth of philosophical thought in Latin America. Far from being a mere echo of European traditions, Latin American philosophy emerges here as an original, critical, and creative intellectual practice, deeply engaged with its history, its conflicts, and its future.

References

- [1] Frondizi R. Is there an ibero-american philosophy? *Philosophy and Phenomenological Research*. 1948;9(3):345–355. <https://doi.org/10.2307/2104041>
- [2] Nuccetelli S. Skepticism about Latin American Philosophy. *Revista de Filosofia Aurora*. 2023;35:1–12. <https://doi.org/10.1590/2965-1557.35.e202330510> EDN: WJUAPM
- [3] Frondizi R. Contemporary Argentine Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1943;4(2):180–186. <https://doi.org/10.2307/2103068>
- [4] Frondizi R. On the Unity of the Philosophies of the Two Americas. *The Review of Metaphysics*. 1951;4(4):617–622.

About the authors:

González Porta Mario A. – PhD in Philosophy, Full Professor of the Department of Philosophy, Pontifical Catholic University of São Paulo, 969 Ministro Godoy St., São Paulo, 05015-901, Brazil. ORCID: 0000-0001-8220-1540. E-mail: mariopor@pucsp.br

Brito Evandro O. – PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, State University of the Central-West of Paraná, 875 Presidente Zacarias St., Paraná, 85010990, Brazil. ORCID: 0000-0003-4121-1106. E-mail: evandro@unicentro.br

Páez Bonifaci Jacinto – PhD in Philosophy, Department of Philosophy, Institute of Humanities, Diego Portales University, 270 Vergara St., Santiago, 8370067, Chile. ORCID: 0000-0003-3623-5517. E-mail: jacinto.paez@mail.udp.cl

Сведения об авторах:

Гонсалес Порта Марио Ариэль – доктор философии, профессор кафедры философии, Папский католический университет Сан-Паулу, Бразилия, 05015-901, Сан-Паулу, ул. Министро Годой, д. 969. ORCID: 0000-0001-8220-1540. E-mail: mariopor@pucsp.br

Брито Эвандро Оливейра – доктор философии, доцент кафедры философии, Центральный университет штата Парана, Бразилия, 85010990, Парана, ул. Президента Захария, д. 875. ORCID: 0000-0003-4121-1106. E-mail: evandro@unicentro.br

Паес Бонифачи Хасинто – доктор философии, кафедра философии, философский факультет, Университет Диего Порталеса, Чили, 8370067, Сантьяго, ул. Вергара, д. 270. ORCID: 0000-0003-3623-5517. E-mail: jacinto.paez@mail.udp.cl



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-616-630>

EDN: CQACFP

Research Article / Научная статья

Methodological Reflections on the Philosophical Reception in Latin America: The Case of Hegel in Argentina

Eduardo Assalone^{1,2}  , Hugo Figueredo Núñez^{1,3} 

¹National Scientific and Technical Research Council, Buenos Aires, Argentina

²National University of Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina

³Ezequiel de Olaso Institute of Philosophy, Buenos Aires, Argentina

 eduardoassalone@yahoo.com.ar

Abstract. The research explores the specificity of philosophical reception in Latin America by examining the case of G.W.F. Hegel's reception in Argentina, which we consider representative of other reception studies in the region. Through this analysis, we aim to address the challenges associated with investigating reception, which reveal the limitations of this concept when applied methodologically in the philosophical domain. We argue that philosophical reception studies cannot abandon the critical pretension inherent to all rigorous philosophical work. To this end, we first outline the main difficulties related to studying Hegel's reception in Argentina. Second, we present a brief history of this reception based on our research in the field of Hegelian studies. Third, we address the problem of archive construction. Fourth, we consider the disciplinary framing of such research. Ultimately, we aim to define the philosophical boundaries of the concept of reception.

Keywords: philosophical reception, Argentine philosophy, Latin American philosophy

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of the manuscript.

Article history:

The article was submitted on 13.01.2025

The article was accepted on 02.05.2025

For citation: Assalone E, Figueredo Núñez H. Methodological Reflections on the Philosophical Reception in Latin America: The Case of Hegel in Argentina. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):616–630. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-616-630>

© Assalone E., Figueredo Núñez H., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Методологические размышления о восприятии философии в Латинской Америке: на примере Гегеля в Аргентине

Э. Ассалоне^{1,2}  , У. Фигереди Нуньес^{1,3} 

¹Национальный совет по научно-техническим исследованиям, Буэнос-Айрес, Аргентина

²Национальный университет Мар-дель-Плата, Мар-дель-Плата, Аргентина

³Институт философии имени Эзекиля де Оласо, Буэнос-Айрес, Аргентина

eduardoassalone@yahoo.com.ar

Аннотация. В исследовании рассматривается специфика рецепции философии в Латинской Америке на примере рецепции Г.В.Ф. Гегеля в Аргентине, которую мы считаем репрезентативной для других исследований рецепции в регионе. Посредством этого анализа мы стремимся решить проблемы, связанные с исследованием рецепции, которые выявляют ограничения этой концепции при методологическом применении в области философии. Мы утверждаем, что исследования рецепции в философии не могут отказаться от критического подхода, присущего всем строгим философским работам. С этой целью мы сначала обрисовываем основные трудности, связанные с изучением восприятия Гегеля в Аргентине. Во-вторых, мы представим краткую историю этого восприятия, основанную на наших исследованиях в области гегельяноведения. В-третьих, мы рассмотрим проблему создания архива. В-четвертых, мы рассматриваем дисциплинарные рамки такого исследования. В конечном счете мы стремимся определить философские границы концепции рецепции.

Ключевые слова: философская рецепция, аргентинская философия, латиноамериканская философия

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.

История статьи:

Статья поступила 13.01.2025

Статья принята к публикации 02.05.2025

Для цитирования: Assalone E., Figueredo Núñez H. Methodological Reflections on the Philosophical Reception in Latin America: The Case of Hegel in Argentina // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 616–630. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-616-630>

Introduction

In recent decades, reception studies have proliferated significantly to the point where much historical research in philosophy has adopted this methodological framework. This trend may stem from methodological reasons related to contemporary approaches to reading classical texts. Today, philosophical interpretation is often seen as a form of “use” of a thinker’s ideas by another, serving philosophical and extra-philosophical purposes that often diverge considerably

from the “original” intentions of the interpreted author. This mode of appropriation is initially shaped by two factors: the manifest purpose of the interpretation and the historical and cultural particularity in which this purpose is situated.

Philosophy in Latin America has developed mainly through the reception of European thought. Historical reasons led many early philosophical explorations in the Americas to involve transplanting European ideas or concepts. The appropriation of Enlightenment notions, for instance, was crucial to the emergence of sovereign revolutions and the birth of nation-states in the 19th century. This fruitful connection between Latin American philosophy and European thought was viewed in the 20th century in various ways, ranging from passive and uncritical reception to outright denial as a condition for developing a genuinely American philosophy.

At first glance, the study of philosophical reception in Latin America presents a challenge due to its multiplicity. Geographic, historical, and cultural diversity pose obstacles to a unified consideration of reception. However, examining a representative case could offer insights into the specificities of Latin American philosophical reception. The reception of Hegel’s philosophy in Argentina can serve as an exemplary case for studying philosophical reception in Latin America.

An initial examination of Hegel’s reception in Argentina reveals, on the one hand, the philosopher’s constant presence in philosophical debates and, on the other, the methodological difficulty of precisely delimiting this presence. References to Hegel appear in the writings of 19th-century thinkers, but his figure only gained prominence in the early 20th century, achieving a particular centrality in intellectual debates by mid-century. Despite this persistent presence, there are few and belated records of studies addressing Hegel’s reception in Argentine philosophy.¹ This difficulty is replicated in other Latin American countries regarding reception studies of other classical philosophers. Generally, there are very limited bibliographic precedents for conducting research of this nature. It is even common for no prior work to exist on the reception of a classical philosopher in certain Latin American countries.

The absence of precedents constitutes one of the methodological challenges of studying philosophical reception in Latin America, but it also allows for delineating its regional specificity. Given the lack of relevant precedents, an initial approach to studying Hegel’s reception in Argentina, for example, requires the construction of an archive. This necessitates a kind of “archaeology” of Hegelian studies in the country, which in turn demands bibliographic tracing and the use of qualitative social research tools such as interviews and the reconstruction of academic trajectories in the face of disappearing sources. This implies a hybridization between the techniques of professional philosophy and qualitative social research, which raises additional methodological problems. This is because the archive’s

¹ Only in this century can three precedents be identified: [1–3]. In 2021, we edited a *dossier* in the journal *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* (Argentina), which expands knowledge on this topic: [4–8].

sources appear to belong to cultural history, the history of ideas, and the history of philosophy, necessitating a specification of the field to which the inquiry into the uses of Hegelian thought pertains.

In delimiting the philosophical reception of Hegel in Argentina as an object of study, it is necessary to reconsider the very notion of reception to account for its cultural and historical meaning without undermining the critical and reflective character it entails as part of an active and specific philosophical operation. The notion of reception, while attempting to distance itself from a passive conception of readings, risks stopping at mere description, placing interpretations on equal footing even when substantial differences in their philosophical quality might exist. In philosophical reception studies, it is impossible to avoid taking a position on the correctness of a given interpretation, and it is even desirable to do so. To approach reception as a creative reading deployed for new purposes in unforeseen contexts, this article develops the methodological considerations of Hegel's philosophical reception in Argentina.

Through this analysis, we aim to thematize a series of methodological difficulties related to this type of historical research in the field of philosophy. At the same time, we seek to problematize the very concept of reception because, as we will argue later, it acquires peculiar characteristics when applied in the philosophical domain. To this end, we first present a brief history of Hegel's reception in Argentina, drawn from our research in the national field of Hegelian studies. Based on this historical reconstruction, we identify the constitution of specialized archives and disciplinary framing as specific methodological problems. These issues highlight the limitations of the concept of reception. As we will argue, philosophical reception studies cannot abandon the critical pretension inherent to all rigorous philosophical work. Since Hegel's reception in Argentina can be representative of other reception studies in Latin America, the considerations in this article can be generalized and prove beneficial for preliminary explorations in such studies.

Historical Overview of Hegel's Reception in Argentina

The historical development of Hegel's philosophical reception in Argentina can be divided into four periods.² Temporally delimited, these periods are as follows: from the 19th century to 1918; the second period begins in 1918 and extends to 1949; the third spans from 1949 to 1983; and the fourth from 1982/83 to the present. The first period covers the hundred years from Hegel's appointment to the Chair of Philosophy at the University of Berlin in 1818 to the University Reform in Córdoba in 1918, a pivotal event in Argentine university life. During this century, readings of Hegel were indirect and occurred within the framework of eclectic spiritualism [9]. References to Hegel's work are scarce and scattered,³ and other

² In this section, we follow the guidelines of the following article [5].

³ For example: [10. P. 243] or [11. P. 301–303].

German philosophers, such as Herder or Kant, had a more significant impact [12; 13]. Given this indirect engagement, it is possible to assert that the proper reception of Hegel in Argentina effectively begins in the second period.

During that period, philosophy in the country experienced a process of academic professionalization. [14]. In that context, an “anti-positivist reaction” [15. P. 40] created favorable conditions for the rediscovery of German idealism, the revaluation of metaphysics, epistemology, and ethics. These trends were intensified by cultural exchanges between Argentina and Europe, both through the arrival of Spanish and Italian exiles to the region⁴ and the educational travels of Argentine philosophers to Germany.⁵ In 1931, on the centenary of Hegel’s death, Carlos Astrada and Alejandro Korn published articles in homage to the German philosopher [16; 17], inaugurating Hegelian studies in the country by initiating direct, critical and academic readings of Hegelian sources. Toward the end of this period, Hegel’s presence was evident in one of the central moments of the professionalization of Argentine philosophy: the First National Congress of Philosophy in 1949, where Juan Domingo Perón’s closing speech included references to the German philosopher [6].

The period of Hegel’s reception in Argentina from 1949 to 1982–1983 was marked by disputes over the figure of the German thinker. In a time of significant national turmoil, characterized by frequent interruptions to democratic order, Hegel’s thought was both appropriated and contested, serving as a reclaimed part of the philosophical tradition and a primary target of criticism. During these years, interpretations proliferated, dividing into existentialist, Marxist, Peronist, and liberation theology readings. Whether vindicated or criticized, Hegel was a central figure for a philosophy shaped by the major philosophical and political currents of the era.

The exhaustion of the last civic-military dictatorship (1976–1983) and the beginning of the democratic transition ushered in a period more conducive to professional philosophical research. The start of this fourth period of Hegel’s reception was marked by the publication of the first doctoral theses dedicated to the philosopher.⁶ In the last quarter of the 20th century and the first decades of the 21st century, the field of Hegelian studies in Argentina consolidated, as evidenced by a series of indicators specified in Section 4.

This brief overview of Hegel’s reception in Argentina highlights his constant and dominant presence in the national intellectual landscape, from the professionalization of philosophy after the University Reform and especially

⁴ For example, José Gaos to Mexico in 1938, Manuel García Morente to Argentina in 1938, José Medina Echeverría to Mexico in 1939 (he later moved to Colombia in 1945, to Puerto Rico in 1946, and to Chile in 1952), Rodolfo Mondolfo to Argentina in 1939, José Ferrater Mora to Cuba in 1939 (later to Chile in 1941).

⁵ In 1926, Nimio de Anquín; in 1927, Luis Juan Guerrero and Carlos Astrada; and Coriolano Alberini in 1930.

⁶ We refer primarily to [18–20].

following the restoration of democracy. We propose considering the history of Hegel's reception in Argentina in the 20th and 21st centuries as the process of constituting and consolidating a specific field within academic philosophy: the field of Argentine "Hegelian studies."

Archive Construction as a Methodological Problem

Gaos argued that reconstructing the development of ideas in a given period requires an archive containing testimonies, documents, books, articles, and letters from that time [21. P. 26]. The archive involves collecting, preserving, and organizing both direct and indirect sources related to the topic under investigation. Without a constituted archive, the inquiry into the development of an idea relies on the historian's arbitrary selection, resulting in a partial and vague [22]. Therefore, the construction of a thematic archive is a prerequisite for rigorous historical and philosophical reconstruction.

The initial challenge of researching Hegel's reception in Argentina is the absence of a consolidated archive on the topic. By this, we mean there is no systematized and shared archive to document the various uses of Hegelian philosophy in Argentina. No exhaustive chronologies exist of works dedicated to Hegel's philosophy that have been published in Argentina or written by Argentine researchers and subsequently published abroad. Nor are there bibliographic repositories that record such works.

The lack of a bibliographic corpus is evident in the first period of reception we have delineated, but it also appears in later periods. During the 19th century, references to Hegel by Argentine intellectuals were general and indirect, based on allusions rather than systematic studies. Reconstructing this early reception of Hegel in Argentina, considering its dynamics and consequences, requires a bibliographic archaeology to trace these allusions and references.

Hegel's presence in Argentine thought became more pronounced in the other three periods but remained fragmented. The political instability that marked the country – and much of the region – during the 20th century led to fluctuating regulations for preserving sources and bibliographic materials in libraries and research institutes. This persistent instability resulted in the loss of books, articles, academic writings, and curricula directly or indirectly related to Hegelian thought. It also disrupted the continuity of Hegelian ideas in the country. Addressing this fragmentation may require reconstructing academic trajectories to document the German philosopher's integration into the professionalization of philosophy in Argentina. Additionally, interviewing key academic and cultural figures involved in his reception could help project a unified development.⁷

⁷ In our research, we have partially carried out both the bibliographic tracking and the use of qualitative tools in social research. We compiled a fairly complete chronology of the Hegelian bibliography, including both monographs and translations into Spanish [23]. We interviewed senior

Field Determination as a Methodological Problem

Another difficulty in researching the philosophical reception of Hegel in Argentina is determining the disciplinary field to which it belongs. Answering that this field is philosophy might resolve the problem, but it does not. The philosophical field is too broad and thus vague and nonspecific. Moreover, as noted earlier, the use of techniques not typically employed in philosophical research (archive work, interviews, academic trajectory reconstruction) might lead to the conclusion that such research does not belong to the field of philosophy but perhaps to history or the social sciences. It could be a historical study of the role of Hegel's reading in the professionalization of philosophy in Argentina. Although its object would be philosophy, the approach would be historical. Another possibility is that our research falls under the category of "Argentine philosophy" – or "Argentine thought" – as it is often referred to in many university programs in Argentina. Nevertheless, in this case, the primary interest lies in 20th century Argentine philosophers and their engagement with Hegel's work, rather than in Hegel's ideas or the interpretations of his work produced in Argentina during that century.

It is interesting to note that part of the bibliography on a classical author like Hegel is regarded simply as secondary literature on the author. At the same time, other works are classified as "reception" and marked as "Argentine" (or associated with another national philosophy, typically from peripheral countries). We will address this use of the reception concept in the next section. Here, we highlight the second classification, which is linked to national contexts. What makes an Argentine academic who produced philosophical texts about Hegel not be referred to as a Hegel specialist but as an "Argentine philosopher"? This shift is significant because it results in their texts not being integrated into the theoretical frameworks of specialized research on Hegel's philosophy (even in Argentina). At the same time, interest in their Hegelian readings is often confined to the field of Argentine philosophy or thought. This displacement excludes their work from the international field of Hegelian studies while reducing interest in their output to strictly national terms, as if it could only concern their compatriots.

However, we understand the philosophical production on Hegel by Argentine academics (or those of any other nationality) as part of the international field of Hegelian studies. By including their work in this field, we promote the expansion and enrichment of a secondary bibliography on Hegel while limiting interest in their production to its relation to Hegel's reading rather than the author's biography or the national historical context in which they lived. The latter explains why research on Hegel in Argentina does not belong to the historical field of Argentine philosophy but to the philosophical field of Hegelian studies. This does not imply a disregard for history but rather subordinates it to proper philosophical interests, such as the interpretation of classical texts within the discipline.

researchers in the field, which has provided us with valuable insights into our understanding of the process of consolidating Hegelian studies in Argentina since the last quarter of the 20th century.

This specification of the philosophical field should not be seen as a manifestation of the “coloniality of knowledge” or the validation of peripheral philosophical work based on its alignment with the “Western philosophical canon.” On the contrary, positioning national philosophical production on equal footing with a secondary bibliography produced in central countries can reclaim that production by situating it within the context of multicultural philosophical discussion and international cooperation, thereby providing a rigorous understanding of the work of a classical author like Hegel. At the same time, it could elevate the work of Argentine specialists who, not having produced what is considered an “original philosophical work,” are also not studied within the field of Argentine philosophy.

Having identified the field of our inquiry as Hegelian studies, it is important to specify its definition further. First, Hegelian studies should be understood as a specific area of specialized philosophical research akin to traditional philosophical disciplines (logic, ethics, aesthetics, philosophy of law, etc.), histories of philosophy (ancient philosophy, modern philosophy, history of ethics, Argentine philosophy, Eastern philosophy, etc.), or philosophical specializations (feminist philosophy, Critical Theory, pragmatism, etc.). Hegelian studies, like Kantian or Heideggerian studies, do not correspond to any traditional philosophical discipline because they address all these disciplines simultaneously. Hegel’s work has been studied from epistemological, ethical, logical, and other perspectives. It has not always been approached historically, so Hegelian studies cannot be said to belong to any history of philosophy, such as modern or contemporary philosophy, as when they are identified with the period of “German Idealism” or, more recently, “Classical German Philosophy.”

While much Hegelian research can be subsumed under historical inquiry, other work cannot, as it invokes Hegel to discuss current problems in theoretical or practical philosophy – for example, when critiquing Kantian epistemology or using Hegel’s organicist arguments to defend ethical and political communitarianism. Again, what defines the field’s boundaries is not a set of more or less constant philosophical problems (as with traditional philosophical disciplines) or historical interest or geographic location (as with histories of philosophy). What organizes the field of Hegelian studies is, more simply, Hegel’s life and work, its meaning, context, the readings it has received, the appropriations it has undergone, etc.

The concept of “Hegelian studies”⁸ is descriptive, not normative. It does not seek to justify the need for a research field but rather to account for a concrete reality. The field of Hegelian studies already exists. At least in Argentina, it is part of the professionalization of philosophy, alongside Kantian or Heideggerian studies; it is a field of specialization or a philosophical specialty.

⁸ *Hegel-Studien* or *Hegelforschung* in the German context; Hegelian Studies or Hegel Studies in the Anglo-Saxon world; *Études hégéliennes* in French academia; *Studi hegeliani* or *Studi su Hegel* in Italy; *Estudos hegelianos* in Brazil; *Estudios hegelianos* in Spanish.

The question of the cultural and institutional conditions for constituting a scientific field far exceeds the competencies of researchers from academic philosophy. We are more likely to find knowledge on this topic in sociology or history.⁹ However, based on a general understanding of academic work, the constitution of a specialization field requires precise institutional conditions. The most basic of these is institutional stability – that specialists can conduct their research professionally in an environment that respects their societal contributions and with a predictable horizon for the continuity of their work. The institutional instability that marked Argentina's 20th century is likely the main reason why the process of constituting the field of Argentine Hegelian studies took so long to consolidate and only stabilized when general living conditions for Argentines also stabilized with the restoration of democracy, which has been uninterrupted to this day.

Unlike institutional stability, other conditions are indicators of a field's consolidation rather than strict conditions for its constitution, continuity, and growth. These indicators include: (1) the formation of research groups and centers, as well as academic societies in the specialty; (2) the existence of specialized journals; (3) the holding of periodic meetings (congresses, conferences, etc.); (4) the presence of the topic in curricula; (5) full-time research positions in the field; and, above all, (6) the development of "philosophical lineages," meaning that at least one generation of specialists has trained another in the same specialty, verified through the supervision of doctoral and postdoctoral research grants and the direction of undergraduate and graduate theses. Tracing these philosophical genealogies requires particularly interviews with field referents, which help reconstruct academic trajectories, map the ties between "teachers" and "disciples," and outline the respective academic "families."

These indicators establish the existence of an international field of Hegelian studies. The numerous research groups on Hegel's philosophy worldwide, the Hegel-Archiv in Bochum, and various academic societies, including the Internationale Hegel-Gesellschaft and the Ibero-American Society of Hegelian Studies, correspond to the first indicator. Journals like *Hegel-Studien* (Germany), *Hegel-Bulletin* (UK), *Studia Hegeliana* (Spain), *Estudos Hegelianos* (Brazil), *The Owl of Minerva* (USA), *Hegel-Jahrbuch* (Germany), and *Antítesis* (Spain) account for the second. The same applies to the third indicator, regarding periodic meetings, and the last three indicators.

It thus seems unproblematic to assert that an international field of Hegelian studies indeed exists. The more relevant question, however, is whether this field has also been established in Argentina. Except for the second indicator, all others were met in the last period of Hegel's reception in Argentina (from 1982–1983 onward). The first Hegelian groupings emerged, such as *Diálogica*, the Section of Studies on Hegel's Philosophy at the National Academy of Sciences of Buenos

⁹ Bourdieu's work is the most appropriate place to find a sociological conception of scientific fields. See, for example: [24].

Aires, which has organized ten symposia to date. Other academic meetings in the specialty were also held, such as the Jornadas de Filosofía Alemana (Congress of German Philosophy), with a strong presence of Hegel's philosophy, at the Faculty of Humanities and Sciences of the National University of Litoral; the Germano-Latin American Congress on Hegel's Philosophy, organized by the Germano-Latin American Research and Doctoral Network in Philosophy (FILORED); the Workshop on the Actuality of Classical German Philosophy at the University of Congreso and the National University of Cuyo (Mendoza); the International Symposium on Classical German Philosophy, organized by FILORED and the Pontifical Catholic University of Argentina; and the Conference of the Hegelian Studies Group at the University of Buenos Aires.

Regarding the fourth indicator – the presence of the topic in curricula – it is relatively straightforward to ascertain how much Hegel's philosophy is taught in most university philosophy programs, as well as in philosophy courses within psychology, sociology, law, economics, and other disciplines. The differences lie in degree: whether Hegel is taught more or less than in other historical moments, whether it is taught sufficiently, or whether more or less time is dedicated to him compared to other classical authors. The presence of a philosopher in curricula is significant as an indicator because it implies that educational institutions have faculty with the philosophical training necessary to teach these contents, which in turn presupposes the existence of a specialization field enabling such training.

Concerning the fifth indicator – full-time research positions in the specialty – the period beginning in 2003, with substantial state investment in scientific research and development, particularly in the National Scientific and Technical Research Council (CONICET), marks a time when doctoral and postdoctoral grants, as well as full-time research positions addressing Hegel's philosophy, multiplied. This intensified the production of doctoral theses and the publication of specialized books and articles on the topic. Finally, the sixth indicator – the possibility of establishing philosophical lineages within the field – is particularly evident from the 1982–1983 generation onward, which, as noted, was the first to produce doctoral theses on Hegel. However, philosophical genealogies can be traced back at least to the generation of Carlos Astrada and Alejandro Korn in the 1930s.

This brief overview of the leading indicators of a philosophical field's constitution allows us to conclude that a field of Hegelian studies indeed exists in Argentina, comparable to its counterparts in the region and globally. This field is the object of our research – and, at the same time, the context in which our research takes place. Our work thus represents an immanent reflection on the field itself. As actors within it, we investigate the conditions of its constitution, delineate its disciplinary boundaries, trace the philosophical genealogies that traverse it, systematize its philosophical production, and draw conclusions about the specificity of Argentine Hegelian studies and, more broadly, about Hegel's presence in national culture.

As is clear, this type of inquiry can only be conducted when an academic field is consolidated or in the process of consolidation. It is also evident that this inquiry is not specifically historical, sociological, or reducible to the history of Argentine philosophy. It pertains to a strictly philosophical concern about Hegel's work and is likely to achieve better results if carried out with rigorous philosophical training specialized in Hegelian studies – supplemented, of course, by empirical social research techniques not typically part of professional philosophers' toolkits today but invaluable for reception studies like ours.

The Methodological Limits of Philosophical Reception

The concept of reception can be understood as an attempt to address a historical and philosophical problem. It seeks to shift the focus of interest from an author's intention in writing a text to its recipient, who reads and interprets the text, whether in its "original" context (the author's time and place) or, as noted, "out of place" (in a different time and place).¹⁰ As Peter Burke observed, the term "reception" is older than commonly believed; it finds antecedents in terms like "tradition," "afterlife" (*Nachleben*, *Fortleben*), "*fortuna*," "legacy," "transmission," and of course, "influence" [26. P. 22]. The latter term, however, conveys the idea of a mark left by the author on a reader or group of readers and has thus been set aside by scholars, as it suggests a unilateral action (the author's impact on the reader) without significant reciprocity (e.g., the new meanings introduced through reading or the unforeseen uses of a concept or theory in a new context).

What was novel toward the end of the 20th century, when reception studies began to proliferate, was precisely the attempt to move away from this idea of influence and, under the concept of reception, explore a more active view of readers. Thus, less emphasis was placed on the survival of an author's ideas and their continuity among readers – which the older concepts of tradition, legacy, and influence presuppose – and more on the originality of readings [26. P. 21–23].¹¹

The idea that the same concept, read in a different historical and geographic context, can come to mean something very different from what its author intended – without this necessarily representing a "misreading" or "misinterpretation" – has had very positive effects on reception studies, particularly in peripheral nations like those in Latin America, where European ideas, generally dominant in Western culture, are always "out of place." For this reason, Jorge Dotti once remarked that "reading foreign texts inevitably generates autochthonous responses; moreover, receiving and concretizing discourses originating in other spheres is always an original gesture, no matter how Menardian it may be"

¹⁰ On this, see: [25].

¹¹ It was the intellectual context of post-structuralism and postmodernity in the last quarter of the 20th century that weakened the concepts of influence and legacy, shifting interest toward the productive and original uses of readings. Ideas such as the "death of the author" [27] or the relativization of the author's role in interpreting philosophical and literary texts [28] opened the door to a genuine hermeneutics of reception.

[29. P. 98]. The adjective “Menardian” refers to Jorge Luis Borges’s 1939 short story “Pierre Menard, Author of the Quixote.” Pierre Menard, an imaginary author, rewrites parts of Don Quixote. However, the result is identical to the original. Yet, for the critic who read it, Menard’s version was infinitely superior: “Cervantes’s text and Menard’s,” Borges writes in the story, “are verbally identical, but the second is almost infinitely richer. (More ambiguous, its detractors will say; but ambiguity is richness)” [30. P. 449]. Dotti’s point is that no matter how faithful an interpretation may be to a text, the mere act of rereading it creates a new text, produces something original – especially if read “out of place.”

This way of viewing readings shifts the focus to what a reader does with a foreign text rather than what the author might have intended to say and, crucially, beyond the problem of whether readers “read well” or “read poorly.” That problem becomes irrelevant; what matters are the potentially infinite, always original interpretations a single text can generate among its readers. The concept of reception highlights what is done with the text, underscoring the reader’s active and creative role. Reception, therefore, does not refer to passively welcoming another’s ideas but to “using” or “appropriating” those ideas for unforeseen and always legitimate purposes, regardless of how distant they may be from their purported “original meaning.”

This understanding of reception – and, with it, the type of study conducted when analyzing one author’s interpretation of another – is methodologically pertinent and, as noted, has yielded valuable results. The problem, for us, is that reception is conceived as non-philosophical or at least as an intellectual activity not intrinsically philosophical. This may indeed be the case: not all reception, simply by being reception, must be understood as a philosophical operation. The problem arises when the reception study in question concerns something intrinsically philosophical, such as a philosopher’s reading of another philosopher’s work. Does the fact that the appropriation of a philosophical concept is carried out as part of a philosophical endeavor by a philosopher does not alter the meaning of reception at all?

The answer to this question is affirmative: when what is received is a philosophical concept or argument within a philosophical reflection, the very notion of reception undergoes substantial modification. Judgments about the correctness or incorrectness of an interpretation, which are part of philosophical practice, are not only permissible in a reception study but should not even be avoided. These correct judgments are inherent to philosophical criticism. When the reception is of a philosophical work, the reception itself is philosophical; thus, the critical pretension of judging the correctness of the interpretation, use, or appropriation of philosophical ideas cannot legitimately be suppressed. This critical element, which is not recommended in reception studies in general, is inevitable and even desirable in the context of philosophical reception studies.

Axiological neutrality, or the suspension of judgment regarding a given interpretation, is not admissible in philosophical work. Analyzing the interpretation of a philosophical text simultaneously involves judging its correctness. Hence,

Dotti violated his methodological precept when, for example, he stated that “Alberdi uses Kant, a thinker he has not read and interprets in a philologically debatable way” [13. P. 38]. This “philological” weakness – which could well be called “philosophical” – does not, however, diminish the value of Alberdi’s appropriation because “what from the standpoint of scientific knowledge of the Kantian text might be described as an exegetical error acquires, instead, another meaning – valid in itself – due to the sociopolitical function it fulfills” (*loc. cit.*).

This specific example from Dotti’s work marks the limits of philosophical reception. While not renouncing the critical element of philosophical analysis, the persistence of criticism does not imply the invalidation of an interpretation. If readings are always original, no matter how Menardian they are, it is also true that their originality often stems from misinterpretation, shifts in horizons of meaning, or even the distortion or instrumentalization of specific ideas for philosophical or extra-philosophical purposes foreign to their author and original context.

Conclusion

Delimiting Hegel’s presence in Argentine philosophy entails particular methodological challenges that replicate those of many reception studies of a classical philosopher in Latin America. First, the study must confront the absence of a consolidated archive. The initial approach to Hegelian studies necessarily begins with an “archaeology” of mentions and uses of the German philosopher in the country, which in turn requires bibliographic tracing and the use of qualitative social research tools, such as interviews and the reconstruction of academic trajectories.

A problem linked to the difficulties of assembling an archive is that this hybridization between professional philosophy techniques and qualitative social research creates disciplinary indeterminacy. Hegelian studies in Argentina, following the analyzed case, present special characteristics that demand a combination of philosophical exegesis, analysis, and criticism alongside specific historical and social research instruments, such as archival work, interviews, or academic trajectory reconstruction. Analyzing philosophical texts alone is insufficient because they are not systematically interconnected or part of a unified “discussion.” Often, they do not account for the actual appropriation of Hegelian philosophy in the public sphere and Argentine culture. Thus, other sources are necessary, including personal memory. However, this does not mean the interest lies in describing mentalities, reconstructing the evolution and circulation of concepts in a given society, or mapping the ideas prevalent in an era, as intellectual history often does. This peculiar combination of history and philosophy, which affects reception studies in the field of philosophy, is problematic and thus demands disciplinary demarcation – though this does not entail outright rejection of interdisciplinarity. In the case of Hegel’s reception in Argentina, the object of

research and the research itself are philosophical and belong to the same field: Hegelian studies.

In conclusion, given the specificity of the delimited object, it is necessary to reconsider the very notion of reception to account for its cultural and historical meaning without undermining the critical and reflective character it entails as part of an active and specific philosophical operation. The notion of reception, while attempting to distance itself from a passive conception of readings, risks stopping at mere description, even when substantial differences in philosophical quality might exist among them. One of this article's conclusions is that when reception studies are conducted in the field of philosophy, it is not only impossible to avoid taking a position on the correctness of a given reading or interpretation but also desirable to do so.

References

- [1] Podetti R. Advertencia preliminar. In: *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Biblos; 2007. P. 15–33.
- [2] Ramaglia D. Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. 2007;(24):121–137.
- [3] Arpini A. Los usos de Hegel. A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la filosofía latinoamericana de liberación. *Revista Estudios Hegelianos*. 2012;2(2):88–98.
- [4] Abellón M. La recepción argentina de la *Phänomenologie des Geistes* en la década de 1960. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. 2021;(42):108–130.
- [5] Assalone E. Hegel en Argentina. Un estado de la cuestión y una propuesta de periodización. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. 2021;(42):4–26. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i42.10193> EDN: XUWQMR
- [6] Curotto E. Del yo al nosotros: Acerca de la presencia de Hegel en La Comunidad Organizada de Perón. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. 2021;(42):79–107.
- [7] Figueredo Núñez H. La recepción de la *Wissenschaft der Logik* en la filosofía argentina (1932–1956). *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. 2021;(42):52–78. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i42.10196>
- [8] Turri F. La primera versión argentina de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel: la mediación político-textual en la traducción de Angélica Mendoza. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. 2021;(42):27–51.
- [9] Roig A. Notas sobre el eclecticismo en Argentina. *Revista de Historia Americana y Argentina*. 1961;3(5–6):159–182.
- [10] Alberdi JB. *Obras completas. Tomo I*. Buenos Aires: La Tribuna Nacional; 1986.
- [11] Zuccarini E. Las consecuencias históricas del idealismo y del positivismo. *Revista de Filosofía*. 1915;1(2):242–264.
- [12] Alberini C. *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Buenos Aires: Editorial Docencia – Proyecto CINAÉ; 1981.
- [13] Dotti J. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el Romanticismo hasta el Treinta*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires; 1992.
- [14] Domínguez Rubio L. Entre los bárbaros. Para una historia de la recepción de ideas en Argentina (1912–1955). *Políticas de la Memoria*. 2019;(19):103–117.
- [15] Pró D. Estudio preliminar. In: Coriolano A. *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Buenos Aires: Editorial Docencia – Proyecto CINAÉ; 1981. P. 11–47.

- [16] Astrada C. Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial. *Sección de Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba*. 1931;(2):3–21.
- [17] Korn A. Hegel. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Claridad; 1949. P. 435–455.
- [18] Brauer OD. *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog; 1982.
- [19] Seibold JR. *Pueblo y saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. San Miguel: Universidad del Salvador; 1983.
- [20] Dotti J. *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette; 1983.
- [21] Gaos J. *Entorno a la filosofía mexicana*. México: Alianza; 1980.
- [22] Gaos J. *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México: Fondo de Cultura Económica; 1976.
- [23] Figueredo Núñez H. La obra de G.W.F. Hegel en español: compilación y fuentes. *Antítesis. Revista iberoamericana de estudios hegelianos*. 2022;(3):176–209.
- [24] Bourdieu P. The Specificity of the Scientific Field and the Social Condition of the Progress of Reason. *Social Science Information*. 1975;14(6):19–47. <https://doi.org/10.1177/053901847501400602> EDN: JPYLFP
- [25] Schwarz R. Las ideas fuera de lugar. Meridional. *Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*. 2014;(3):183–199.
- [26] Burke P. The History and Theory of Reception. In: Lloyd HA, editor. *The Reception of Bodin*. Leiden: Brill; 2013. P. 21–37. https://doi.org/10.1163/9789004259805_003
- [27] Barthes R. The Death of the Author. In: *Image Music Text*. London: Fontana Press; 1977. P. 142–148.
- [28] Foucault M. What Is an Author. In: Rabinow P, editor. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books; 1984. P. 101–120.
- [29] Dotti J. Respuesta a la encuesta sobre el concepto de recepción. *Políticas de la Memoria*. 2008–2009;(8–9):98–99.
- [30] Borges JL. Pierre Menard, autor del Quijote. In: *Obras Completas 1923–1972*. Buenos Aires: Emecé Editores; 1974. P. 444–450.

About the authors:

Assalone Eduardo – PhD in Philosophy, Adjunct Professor, Adjunct Researcher, National Scientific and Technical Research Council, 2290 Godoy Cruz St., Buenos Aires, C1425FQB, Argentina; National University of Mar del Plata, 3701 Matheu St., Mar del Plata, 7600, Argentina. ORCID: 0000-0001-8168-0754. E-mail: eduardoassalone@yahoo.com.ar

Figueredo Núñez Hugo – PhD in Philosophy, Postdoctoral Fellow, National Scientific and Technical Research Council, 2290 Godoy Cruz St., Buenos Aires, C1425FQB, Argentina; Ezequiel de Olaso Institute of Philosophy, 4099 Belgrano St., Buenos Aires, 1112, Argentina. ORCID: 0009-0004-0202-8725. E-mail: hugo.figueredo.nunez@gmail.com

Сведения об авторах:

Ассалоне Эдуардо – доктор философии, адъюнкт-профессор, адъюнкт-исследователь, Национальный совет по научно-техническим исследованиям, Аргентина, C1425FQB, Буэнос-Айрес, ул. Годой Круз, д. 2290; Национальный университет Мар-дель-Плата, Аргентина, 7600, Мар-дель-Плата, ул. Матье, д. 3701. ORCID: 0000-0001-8168-0754. E-mail: eduardoassalone@yahoo.com.ar

Фигередо Нуньес Уго – доктор философии, постдокторант, Национальный совет по научно-техническим исследованиям, Аргентина, C1425FQB, Буэнос-Айрес, ул. Годой Круз, д. 2290; Институт философии имени Эзекиля де Оласо, Аргентина, 1112, Буэнос-Айрес, ул. Бельграно, д. 4099. ORCID: 0009-0004-0202-8725. E-mail: hugo.figueredo.nunez@gmail.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-631-643>

EDN: CRQYLE

Artículo Científico / Научная статья / Research Article

Barca del NosOtros: Un Concepto-Imagen como Expresión de lo Humano en Medio de lo Real

Ricardo Espinoza Lolas¹, Pol Ruiz de Gauna de Lacalle²

¹*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile*

²*Universidad Autónoma de Barcelona, Sardañola del Vallés, España*

ricardo.espinoza@pucv.cl

Resumen. Este trabajo expresa el estado presente del concepto de “NosOtros” a la luz de sus últimas actualizaciones. El NosOtros se viste con la imagen de la Barca, que nos permite entender al humano en su devenir material mismo y en la multiplicidad de mezclas que atraviesan la radical finitud de lo real en medio del capitalismo delicuescente de nuestro tiempo. Con la Barca del NosOtros asumimos sin coartadas la contingencia que nos constituye y, a la vez, como cancerberos de la urdimbre neurótica del capitalismo, la rehuimos y traicionamos siempre de nuevo.

Palabras Clave: finitud, mezclas, paleogenómica, capitalismo, neurosis, eterno retorno

Conflicto de intereses. Los autores declaran que no hay conflicto de intereses.

Contribución de los autores. Los autores declaran que ambos han participado en la concepción, preparación y redacción del manuscrito.

Article history:

The article was submitted on 21.01.2025

The article was accepted on 02.05.2025

Citación: Espinoza Lolas R., Ruiz de Gauna de Lacalle P. Barca del NosOtros: Un Concepto-Imagen como Expresión de lo Humano en Medio de lo Real. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):631–643. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-631-643>

© Espinoza Lolas R., Ruiz de Gauna de Lacalle P., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Мы в лодке: концепция-образ как выражение человеческого в окружении реального

Р. Эспиноса Лолас¹  , П. Руис де Гауна де Лакаль² 

¹Папский католический университет Вальпараисо, Вальпараисо, Чили

²Автономный университет Барселоны, Барселона, Испания

ricardo.espinoza@pucv.cl

Аннотация. Работа выражает нынешнее состояние концепции «Мы» в свете ее последних обновлений. Мы облакаемся в образ Лодки, который позволяет нам понять человека в его материальном становлении и во множестве смешений, которые пронизывают радикальную конечность реальности в условиях распадающегося капитализма нашего времени. С помощью [образа] «мы в лодке» мы безоговорочно принимаем на себя случайность, которая нас составляет, и в то же время, как Церберы невротической основы капитализма, избегаем ее и предаем снова и снова.

Ключевые слова: конечность, смешения, палеогеномика, капитализм, невроз, вечное возвращение

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.

История статьи:

Статья поступила 21.01.2025

Статья принята к публикации 02.05.2025

Для цитирования: Espinoza Lolas R., Ruiz de Gauna de Lacalle P. Barca del NosOtros: Un Concepto-Imagen como Expresión de lo Humano en Medio de lo Real // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 631–643. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-631-643>

The Boat of Us: A Concept-Image as an Expression of the Human in the Midst of Reality

Ricardo Espinoza Lolas¹  , Pol Ruiz de Gauna de Lacalle² 

¹Pontifical Catholic University of Valparaíso, Valparaíso, Chile

²Autonomous University of Barcelona, Barcelona, Spain

ricardo.espinoza@pucv.cl

Abstract. The work expresses the current state of the concept of “Us” in light of its latest updates. The Us is clothed in the image of the Boat, which allows us to understand the human in its very material becoming and in the multiplicity of mixtures that traverse the radical finitude of reality in the midst of the deliquescent capitalism of our time. With the Boat of Us, we unashamedly embrace the contingency that constitutes us and, at the same time, as gatekeepers of the neurotic web of capitalism, we evade it and betray it again and again.

Keywords: finitude, mixtures, paleogenomics, capitalism, neurosis, eternal return

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of the manuscript.

Article history:

The article was submitted on 21.01.2025

The article was accepted on 02.05.2025

For citation: Espinoza Lolas R, Ruiz de Gauna de Lacalle P. Barca del NosOtros: Un Concepto-Imagen como Expresión de lo Humano en Medio de lo Real. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):631–643. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-631-643>

“... pues yo, junto con Ariadna, no he de ser más que el dorado equilibrio de todas las cosas, en cada trozo tenemos aquellas que están por encima de nosotros... Dioniso” (Nietzsche)

“Nos hemos siempre mezclado” (Pääbo)

Introducción. Concepto e imagen

¿Otro texto sobre el NosOtros como expresión de lo humano en medio de lo real? Sí, pero con la diferencia de que, en este caso, se trata de una reflexión sobre el NosOtros que no se muestra solo en un concepto, sino también, literalmente, en la metáfora plástica de la Barca. Una metáfora que está inscrita, de algún modo, en nuestras formas de ser desde muy antiguo, desde el neolítico hasta nuestros tiempos, desde esa Barca en la que navegaba el dios bailarín Diónysos hasta las Barcas en las que los migrantes cruzan el Mediterráneo con el propósito de forjarse una vida mejor, por no hablar de las Barcas de los artistas, como las que construye una y otra vez Ai Weiwei para expresar el clamor de muchos migrantes en tiempos en que nadie quiere escucharlos.

Vayamos por partes. El NosOtros es un concepto al mejor estilo de los conceptos hegelianos de la *Ciencia de la lógica*, los cuales han sido decisivos en la historia de la filosofía y, en especial, de la teoría crítica, a saber: conceptos que, en tanto ideas libres, operan como teoría y praxis a la vez (la primera siempre llega tarde y, sin embargo, acontece). El NosOtros no representa nada, sino que expresa la materialidad de un tejido animal inteligente a la altura de los tiempos y de la evolución, en la praxis emancipadora de esa misma animalidad en medio de lo real, de esa tierra siempre accidental, porosa y contingente en la que somos, esto es, lo real en su caducidad radical.

El concepto del NosOtros, que desde hace años ha estado presente en libros, artículos, conferencias, entrevistas, redes sociales, seminarios, cursos, congresos en distintos países y lenguas, cobra ahora asiento en la materialidad misma de la imagen de la Barca. ¿Qué le añade la imagen? ¿Y qué, en particular, la imagen de la Barca? La teoría-praxis del NosOtros nos impele, en su ultimidad, a ser libres en esa misma materialidad finita que nos constituye: es lo humano como tejido socio-

histórico y material que en su propia animalidad se distancia de sí, baila con un otro, cualquier otro, y se vuelve ligero; de esta forma puede crear modos tecnológicos que favorecen la configuración de conjuntos y agrupaciones materiales que en su propia dinámica van dejando un sedimento y, así, van generando lo que somos unos con otros a nivel ético y político, sostén material que siempre se da en la expresión de una estética básica y radicalmente corpórea de animales en medio de la tierra: vivos-muertos en un dinamismo que se actualiza y nos mantiene abiertos en canal. Esta expresión estética de la función ético-política es precisamente la imagen.

Ni que decir tiene que las imágenes han sido confeccionadas de manera heterogénea en diversas estofas y texturas: colores, olores, figuras, inscripciones, signos, movimientos, desplazamientos, volúmenes, etc. Si nos fijamos en las primeras civilizaciones, la imagen de la Barca aparece por todas partes: sumerios, egipcios, chinos, griegos, romanos, mayas, vikingos, sin contar a todos los polinesios y, en general, humanos alojados en islas tanto pequeñas como grandes. La Barca como una cierta embarcación que está en los inicios de los humanos neolíticos siempre se manifiesta de nuevo, siempre vuelve a verse; piénsese, por ejemplo, en Noe y su Barca (o en Odiseo, Eneas), y nótese que mitos similares están presentes por doquier en varias civilizaciones de la antigüedad. A menudo aparece la Barca transportando humanos y animales de un lugar a otro ante el presagio de alguna catástrofe inminente; los matices cambian, las lenguas y modos de expresión son diversos, los mismos lugares y nombres difieren entre sí, los dioses también mutan, incluso la catástrofe que se anuncia, pero lo que no cambia es la imagen de la Barca transportando y salvando a los que son transportados.

Aquí tenemos ya, a todas luces, nuestra primigenia Barca del NosOtros. Pero “lo humano” que la Barca del NosOtros nos permite pensar difiere del concepto universal que se predica de una infinidad de casos posibles; por el contrario, se trata de la rotunda negación de toda determinación predicativa, del nombre que contingentemente insiste y persiste en el vacío de toda determinación y desde cuya nominal contingencia (y solo desde ella) sucede (y por ello decimos) que sumerios, egipcios, chinos, vikingos, griegos, romanos, mayas... *habrán sido* retroactivamente humanos y *habrán navegado*, retroactivamente también, en diferentes Barcas del NosOtros.

Canibalismo y sexualidad

Estamos siendo hoy en la historia material de los humanos mezclados entre sí, hasta el Sapiens se relacionaba con el Neandertal (hecho que hasta muy poco parecía imposible), también con los denisovanos (otra especie recién encontrada de homínidos); con ello apuntamos principalmente a la mera sexualidad: todos llevamos un porcentaje de genética neandertal en nuestros cuerpos, según el Premio Nobel de Fisiología y Medicina (2022) Svante Pääbo¹; es decir, el Homo Sapiens

¹ Su investigación, que se remonta a 1989, versa sobre el genoma de homínidos que se han extinguido y sobre la evolución humana.

es pura mezcla: al salir de África se cruza sexualmente con otros homínidos ya extintos, como los famosos neandertales y los nuevos denisovanos (es posible que, gracias a la tecnología actual, se encuentren otras especies de homínidos que ya se han extinguido y que, sin embargo, siguen viviendo de alguna forma en NosOtros, en nuestros genes, donde no dejan de expresarse, acaso en algunas enfermedades o en diversas ventajas de adaptación a lo real, o en la fisionomía, etc.).

A Pääbo se le tendría que conceder no solamente un Nobel, sino también el título nobiliario de “Marqués”, porque en él se realiza lo que escribe nuestro bufón perverso, el Marqués de Sade, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, a saber: que somos un NosOtros dionisiaco, un real diferencial que requiere con urgencia una *pólis* no capitalista, una clínica no neurótica ni para neuróticos; en definitiva: una expresión de otro humano que ame de modo no romántico, ni idealista, ni interiorizado, a saber: con urgencia necesitamos otra filosofía para NosOtros y otra clínica y otra política. En una palabra: el NosOtros como Barca.

El científico sueco es uno de los fundadores de la nueva *paleogenómica*, ciencia de la que se esperan grandes frutos en muy poco tiempo, pues existe un considerable número de huesos “sospechosos” aún por investigar y datar, junto con muchos otros que próximamente aparecerán en nuevas excavaciones. Pääbo dio con algo de importancia decisiva para Sade, a saber, el hecho de que la sexualidad forma parte de la monstruosidad que nos constituye y afirma en medio de lo real, esa Barca que nos lleva en la nada misma de la finitud (como se observa en varios utensilios de la Grecia antigua, en los cuales aparecen tanto el dios Diónysos navegando sobre el mar como el Toro Blanco raptando a Europa), una Barca del NosOtros que se mueve desde tiempos inmemoriales en su pura dinámica de sexualidad y canibalismo (nuestros antepasados se comían entre sí y follaban con todo lo que se les ponía a tiro). El científico sueco secuenció, gracias a una técnica muy sofisticada, intuitiva y altamente inteligente el genoma del *Homo Neanderthalensis* (que habitó Europa, Oriente Próximo y Asia Central, y que se extinguió hace 40.000 años), así como el de los denisovanos, cuyo nombre evoca el hecho de que sus restos fueron encontrados en la cueva de Denisova, al sur de Siberia. Es relativamente reciente la aceptación de que los humanos anatómicamente modernos, *Sapiens*, se cruzaron con sus parientes cercanos, los neandertales, al dispersarse fuera de África, y también con los denisovanos. Los humanos actuales, no africanos, tienen entre un 1 y un 4% de genes neandertales adquiridos, ya que follaban con los *Sapiens* aproximadamente 50.000 años atrás, poco después de su salida de África, mientras que más del 20% del genoma neandertal sobrevive en toda la población en distintas localizaciones del genoma humano. El dato cifra elocuentemente la monstruosidad que nos constituye, movida por el dinamismo propio de la sexualidad que nos afirma en el deseo y en la más radical finitud de nuestra indeterminación animal. El porcentaje aducido indica el nivel de cruzamiento sexual del que procedemos: la Barca del NosOtros como caótico agregado de multiplicidades indeterminadas. De ahí que podamos acariciar la noción de que somos parte de un cierto real incestuoso, el incesto de unos con otros; tanto las enfermedades como la inteligencia proceden

de esos múltiples acoplamientos exteriores en las mediaciones físicas de ciertas especies de homínidos, lo cual difícilmente puede no traernos a la memoria los mitos del Ciclo Minoico (Diónysos y Ariadna) [1] del Ciclo Tebano (Diónysos y Antígona)².

Nuestro científico “sadiano”, con cara de niño egiptólogo, se expresa inequívocamente al reconocer a la BBC el 4 de octubre de 2022 que “Tenemos que darle las gracias al canibalismo por el éxito de nuestro proyecto sobre neandertales”³, habida cuenta de que “al analizar las muestras percibimos que a menudo tuvimos más éxito con fragmentos de huesos que en realidad tenían marcas de cortes o que se habían roto deliberadamente. Según los paleontólogos, eso sugería que tales individuos habían sido comidos... Si separas la carne de estos pequeños trozos de hueso y los arrojas a la esquina de la caverna, donde se secan rápidamente, tendrán menos actividad microbiana y se secarán mucho más rápido”⁴. El canibalismo nos ha ayudado a secuenciar el genoma merced a una menor contaminación microbiana, rápido secado de los huesos, estructuras sin carne, cortadas, comidas, masticadas. Nuestros antepasados se follaban entre sí, se devoraban, se comían toda la carne, se lo comían todo y solo dejaban esos huesos cortados al fondo de alguna cueva. De ahí que nuestra materialidad sea, literalmente, de unos con Otros. Por eso el “Marqués de Pääbo” juega con NosOtros hoy en día. África es nuestra casa, nuestra piel, nuestro exterior: una África que hoy negamos radicalmente: “... desde el punto de vista genómico: ¡Todos somos africanos! Hoy o bien vivimos dentro de África” (en inglés, y no con la traducción que nos ofrece YouTube, es mucho más claro: “A genomic perspective on human variation: We are all Africans!... either living in Africa or in recent exile”)⁵, sino que somos mezclas, nada de razas esencializadas, nada de algo “en sí”, “en y por sí mismo”, como si lo humano, en vez de *no*-humano o *in*-humano, humano *imposible*, fuera creatura o “hijo predilecto” de algún dios semita, caído del cielo, “pistoletazo del absoluto”, en palabras de Hegel contra los filósofos del “yo” (Kant, Fichte, Schelling, etc.), de acuerdo con la segunda edición de la Introducción de la *Ciencia de la lógica* (edición póstuma de 1832, escrito en 1831).

Lo que se muestra en *Blade Runner 2049* (Villeneuve, 2017) ocurrió ya hace miles de años: sexo entre distintos humanos que dio a luz a los humanos modernos. El “Marqués de Pääbo” creó la máquina del tiempo genómico, empezó estudiando ADN de momias egipcias, siempre quiso ser un egiptólogo (entró en la Universidad

² Vea el siguiente libro, que está programado para salir en 2026: Espinoza Lolas R. *Antígona. Una interpretación dionisiaca*.

³ Pääbo S. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-63125882> (fecha de tratamiento: 02.01.2025).

⁴ Pääbo S. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-63125882> (fecha de tratamiento: 02.01.2025).

⁵ Pääbo S. Svante Pääbo: DNA clues to our inner neanderthal. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=kU0ei9ApmsY> (fecha de tratamiento: 05.01.2025). Una perspectiva genómica de la variación humana: ¡Todos somos africanos!... viviendo en África o en el exilio reciente.

de Upsala para estudiar egiptología y se aburrió enseguida), carrera que abandonó para cursar medicina y, posteriormente, emprender un doctorado en genética molecular. Pronto se dio cuenta de que la tecnología de clonación de ADN se podía aplicar a las momias, “sus” momias egipcias, que amaba desde la niñez, así como a animales y humanos extintos, como el Neanderthal. Nuestro sueco es sin duda una de las cabezas más radicales y “sadianas” de los últimos tiempos, pues nos posibilita entender el dinamismo propio de lo humano en la mezcla fortuita de la propia hominización, para lo cual hay que superar la rigidez neurótica que nos constituye y que, por lo general, constituye un sesgo “inconsciente” que perfora nuestra investigación a nivel disciplinario y, por extensión, vital.

La secuenciación del genoma Neandertal permitió descubrir que los humanos modernos fuera de África, desde hace por lo menos unos 50 mil años, tienen una media del 2% del ADN de los neandertales, porcentaje que es entre un 8 y un 24% mayor en el ADN de las poblaciones no africanas (en especial en el este de Asia).

“We have always mixed!”, dice Pääbo. No lo podemos olvidar: además de caníbales, nos lo hemos follado todo, y gracias a eso hoy somos como somos: un NosOtros.

Neurosis y la destrucción de las Barcas

¿Y si fuéramos Barcas del NosOtros desde los inicios mismos de este animal hominizado? Somos esas Barcas de forma empírica, como lo muestra el brillante y audaz análisis genético de científicos como Pääbo, somos Barcas inconscientes, como lo han mostrado los artistas, los literatos y poetas del pasado y del presente, los mismos psicoanalistas como Freud, Lacan, Winnicott, Bion, Ogden, etc., somos Barcas en redes de todo tipo, Barcas en la virtualidad misma, esas Barcas que navegaban el Mar Egeo, el Adriático, el Tirreno y los distintos mares del planeta, Barcas que nos han llevado a todos los lugares posibles e imposibles para ir generando nuestras cartografías de lo histórico y de lo cósmico, Barcas celestiales: desde aviones hasta satélites, el Apolo XI, canciones de Bowie, films de Kubrick, etc., somos Barcas financieras en plena era de capitalismo totalitario y nihilista, y en ello NosOtros mismos nos movemos, a veces, como mercancías para uso y abuso del océano mercantil donde compulsivamente buscamos ser reconocidos con éxito, agregar y acumular valor.

Pero, si somos todo tipo de Barcas que van generando toda suerte de tejidos socio-históricos y materiales, ¿por qué estas zozobran y se hunden al navegar? Es un hecho que las Barcas zozobran, no podría ser de otro modo, porque son en sí mismas finitas, expresiones de lo humano en medio de lo real. Hay Barcas con apariencia de eternas, como la de la cristiandad, la de la familia, la de la sociedad civil, la de la justicia, la de la democracia, la del Tao, la de la lucha de clases, la de los oprimidos, la de los migrantes y peregrinos, la de la sexualidad, la de los sueños con los ojos abiertos, la de las guerras, la de las palabras, la de la tragedia griega, la de las sinfonías de Beethoven, etc. Pero todas son accidentales, precarias,

contingentes, azarasas, miserables, fatigosas, algunas se transforman para seguir siendo de alguna forma, otras sucumben ante grandes Barcas voraces que las engullen, la mayoría se extinguen por completo, así como los antiguos imperios y ciudades, pero desde hace muchos años, y algunos siglos, las propias Barcas se hunden por causa de sus propios tripulantes, ellos mismos las hacen perecer, incluso perdiendo ellos mismos la vida real o simbólica: es la neurosis que, como tal, traiciona el vínculo mismo que permite construir la Barca y ponerla en movimiento.

La neurosis, esto es, el yo, en su más grande expresión, se sale de sí misma en un deseo voraz y destructivo que la tritura desde dentro y la hace estallar. “Neurosis” es la enfermedad de la construcción yoica que realizaron los europeos modernos para intentar desactivar el NosOtros en toda su finitud animal, agregatoria, indeterminada y caótica, con vistas a la construcción imperial y totalitaria de un humano extendido y temporalizado en un presente de éxito y dominación en el mercado del mundo.

Los modernos nos comportamos como meros “nosotros” identitarios, totalistas, incapaces de sostener el vacío de la ausencia de cierre, el vacío de la completa indeterminación que sin embargo existe como mero nombre que insiste y persiste, que retroactivamente genera no solo lo humano, sino ante todo las condiciones mismas de su siempre contingente e incesante retroactividad. Preferimos, en vez de Barcas que se saben inconsistentes, la trinchera del mortífero “yo” en su neurótica y narcisista ilusión de completud y consistencia.

¿Es posible evadir nuestra propia neurosis traicionera, acrecentada a diario en un planeta capitalista que nos histeriza como agentes del capital hasta hacernos estallar en la psicosis de turno? Es posible, pero *difícil*. Se trata, en la navegación de esa Barca, de expresar lo que antes se llamó “dionisiaco”, y de hacerlo en sus tres momentos clave, a saber: distancia, baile y ligereza. Estos son elementos de lo dionisiaco que nos posibilitan comprender lo humano en medio de lo real y, lo que es aún más importante, vivirlo unos con otros y con todo otro. Tales momentos, Nietzsche los encarnó tanto en su vida como en su teoría; por eso pronunciaremos con él las últimas palabras del presente texto, que es solo un inicio.

Nietzsche en la Barca del NosOtros

La primera vez que Nietzsche fue a la Alta Engandina no visitó Sils Maria, sino St. Moritz (1879), donde escribió uno de los textos más bellos y profundos sobre su andadura por tales parajes, escrito que salió a la luz en 1880 bajo el título de *El caminante y su sombra*. No olvidemos que Nietzsche no dejó de viajar a la Alta Engandina entre 1881 y 1888 (nunca supo que no volvería a su querida Sils Maria tras volverse completamente loco el 6 de enero de 1889). El texto de *El caminante y su sombra* muestra lo que a muchos nos ha pasado o nos pasa en un lugar determinado, aparentemente muy alejado de la propia experiencia de la “patria natal”: la Barca del NosOtros nos toca y a ella nos subimos en un Himno de Alegría. El Aforismo 338 del texto es muy explícito: *El doble en la naturaleza:*

“En algún paraje de la naturaleza nos descubrimos de nuevo a nosotros mismos, con un agradable escalofrío; es el caso más bello de un doble. – Cómo debe ser feliz quien tiene ese sentimiento precisamente aquí, en este aire de octubre constante y soleado, en ese travieso y feliz jugar de del viento de la mañana al atardecer, en esta purísima claridad y templadísimo frío, en todo el airoso y serio carácter de colinas, lagunas y bosques de esta meseta, que ha acampado sin miedo entre los horrores de las nieves eternas, aquí, donde Italia y Finlandia han estrechado una alianza y donde parece estar la patria de todos los tonos plateados de la naturaleza: – cómo debe ser feliz el que pueda decir: ‘hay en la naturaleza desde luego cosas más grandes y bellas, pero ésta es para mí íntima y familiar, consanguínea, incluso más que eso’” [2. P. 463]. Los Alpes, con los bosques, lagos, lluvias, pequeños pueblos, animales, vacas, leche, mucha leche y quesos, fueron un *situs* desde donde Nietzsche se levantó, desde la enfermedad, soledad y austeridad económica, para mostrarnos el eterno retorno, que era su Barca en la Alta Engadina. Aún hoy lo sigue haciendo, y nos ilumina con su Barca como un gran Faro cuyos destellos brillan como campanadas que nos llaman a vivir en medio de lo real. Nietzsche no lo pudo hacer en Sorrento, pero sí en Sils Maria. En la pequeña ciudad italiana de Sorrento, que mira al gran Golfo de Nápoles, el librepensador se esculpió a sí mismo por medio de sus dolores, angustias, los Wagner, viajes, naranjas y limones, pastas, museos, islas, conversaciones, pero en Sils Maria fue el eterno retorno el que lo esculpió a él desde ese otro que lo tocó: era la finitud de la libertad como eterno retorno que, en tanto Barca, le permitió vivir y escribir hasta la llegada de la locura en enero de 1889. Así vamos superando, también nosotros, nuestra neurosis traicionera, y permanecemos fieles a esa Barca en la que somos con otros, con todo otro.

Ya en 1879 y sin conocer a mucha gente, Nietzsche se sintió parte de un lugar, en sentido amplio, y sintió eso que enseñaba como académico en Basilea, esto es, a Diónyisos, como una experiencia de actualización de un otro en uno que me da vida y me dice: “Sí, vale la pena vivir este instante y que retorne”. El texto termina con: “incluso más que eso”; ese “más” es la propia actualización en uno, ese doble que me perfora en la distancia y que me permite bailar “a pesar de” saber que la vida no tiene sentido alguno. Ya en la Alta Engadina, Nietzsche salió del Laberinto de Ariadna, la araña Ariadna de Tribschen (Cósima Wagner), navegando en una increíble Barca del NosOtros desde Sils Maria y sus alrededores.

Nietzsche era sobremanera fino, entre humanos y entre “cosas” de todo tipo, en medio de la naturaleza: era muy sensible, en extremo, a las temperaturas en general y, en especial, al calor excesivo (lo peor siempre era el Siroco, que puede ser su familia, su madre, Wagner mismo, los colegas de Basilea, un tipo de comida, de música, de modo de ser social, Siroco es la *décadence* de todo tipo, cristianismo, Bayreuth, etc.): necesitaba cielos claros para vivir-escribir. La idea de la naturaleza que le aparece a Nietzsche en el caminar (un pugliese diría *passeggiata*, que es un caminar en el caminar mismo sin sentido determinado alguno) es muy típica de una forma de ser que ya nos ha dejado hace mucho tiempo; ahora a veces ni se camina,

sino que se navega por lo virtual, en y por el trabajo agobiante, en laberintos de toda índole.

Nietzsche se toma el tiempo para describir el lugar, no es un despacho (no lo tiene), ni una casa (que tampoco tiene), ni junto a una chimenea; es al aire libre, en verano, en las montañas, en las alturas, sobre una roca que mira al Lago esmeralda, en su ribera, en donde brilla la luz y se reflejan los Alpes en sus cumbres. Al fondo se ve Sils Maria. En esa soledad “blue blue, electric blue, that’s the colour of my room”, que diría Bowie en *Sound and Vision*, se construye su habitación para bailar y allí mismo escribe una obra inmortal. Allí el pensamiento lo visita, lo inspira, es una descripción fenomenológica de cómo se da el pensamiento del eterno retorno, que ya en su modo de darse expresa reduplicativamente lo que es el eterno retorno mismo: pensamiento y contenido se dan la mano (mejor que la *noesis noeseos* de Aristóteles o la idea absoluta de Hegel); y, a la vez, se dan la mano en *ese* lugar *concreto* y no en otro: esto es, por azaroso y contingente, decisivo. Si se va al texto famoso, ya mítico, de Nietzsche, a ese célebre folio de su Cuaderno de Apuntes, el M III 1 (el libro “esencial” de D’Iorio), texto que hoy podemos localizar en los Fragmentos Póstumos de agosto de 1881, se encontrará la hoja completa, con cinco indicaciones y el título siguiente: “El retorno de lo idéntico / Esbozo... 5. El nuevo centro de gravedad: el eterno retorno de lo idéntico... Primeros de agosto de 1881, en Sils Maria, a 6.000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas” [3. P. 788]. Importa destacar que tanto en el quinto punto como en el título de la hoja se mencionan el “retorno de lo idéntico” y el “eterno retorno de lo idéntico”. Pero, esta fórmula, Nietzsche dejará de usarla enseguida, pues induce a confusión; de ahí que en otros textos solo hable de eterno retorno: su Barca del NosOtros encarnada en Sils Maria, en el Lago Sils, en el Lago Silvaplana, en el Val Fex, etc.

Como es sabido, Heidegger siempre empleó el término “eterno retorno de lo idéntico” para ontologizar a Nietzsche desde su particular concepción del ser y de la historia de Occidente. En dicha formulación, lo que es fundamental es el carácter de “idéntico” (o, literalmente, en alemán: *das Gleiche*, lo igual), y lo que se reputa como secundario es el carácter retornante mismo en cuanto tal. Por su parte, Deleuze entiende el eterno retorno como retorno de lo diferente, la multiplicidad se afirma siempre como nueva en su multiplicidad, luego siempre diferencial. Heidegger se parapeta en una ontología del ser y Deleuze en una ontología de la materia. Nosotros, en cambio, quisiéramos renunciar a toda hipótesis ontológica. Otro detalle: en la hoja despunta un matiz distinto desde el que se articula ese pensamiento-vida: en la hoja originaria se dice “... a 6.000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas”, mientras que en *Ecce homo* (escrito 7 años después) leemos: “A 6.000 pies más allá del hombre y del tiempo”. En el nuevo texto redactado, más simple, se elimina la referencia empírica “... sobre el nivel de mar” y se añade sintéticamente “más allá del hombre y del tiempo”. El añadido “del tiempo” indica lo importante del pensamiento de Nietzsche, que es clave en el mito de Diónysos y Ariadna, clave ausente al inicio y

ulteriormente desarrollada en *Así habló Zaratustra*, con Lou Salomé y los rasgos de la Barca: distancia, baile y ligereza.

El eterno retorno no apunta a nada idéntico que vuelva, pero tampoco a nada material que se disemine en cuanto diseminación diferencial, sino a un humano finito en medio de lo real caduco: Barca del NosOtros. En *Zaratustra* se deja claro que la interpretación del eterno retorno como de lo idéntico es un error y una falsa interpretación; por eso cuesta tanto expresarlo con jerga filosófico-académica, error en el que incurren Heidegger, Deleuze y D'Iorio; se trata, en cambio, de un modo escritural en el que, por medio de la propia forma de escritura, acontece el eterno retorno en cada uno de sus lectores atentos. De ahí que Nietzsche bregase una y otra vez, siempre insatisfecho, con la escritura de ese pensamiento. El filósofo necesitó escribir en 1882 *La gaya ciencia*, que es como una propedéutica que indica cómo nos elevamos sobre la moral decadente de los valores de la ontología nihilista y de un modo escritural filosófico que ya no da más de sí (cosa que entendieron muy bien Zambrano y Kofman). Esto se logra por medio del baile, que entraña ruptura con la mirada ontológica, la suya, la de Wagner, la de Cósima, la de Schopenhauer, la de Kant, la de Alemania, la de Europa, incluso la de Deleuze.

En *Ecce homo* se señala claramente cuál es la función de *La gaya ciencia*: "... la poesía última de todas [de *La gaya ciencia*], *Al mistral*, una desenfadada canción de danza, en la que ¡con permiso! Se baila por encima de la moral, es un provenzalismo perfecto" [4. P. 92]. En 1883, y en el plazo de tan solo diez días, Nietzsche escribe el primer libro de *Zaratustra*, lo escribe danzando con la nueva Ariadna o, dicho de otro modo, de la mano de la expresión misma de Ariadna, que no es ya Señora del Laberinto sino del Baile, y que le enseña a volar de forma ligera. Así navegamos en medio de lo real, en medio del capitalismo y de la estupidez misma de la finitud sin sentido metafísico alguno; podemos seguir navegando incluso en la soledad, simplemente a la manera de ese otro inespecífico que en su distancia nos dinamiza y nos vuelve ligeros como aves.

Conclusión

El NosOtros elimina de la noción de ser humano toda determinación substancial, empezando por la substancia misma de la humanidad; de ahí que, en cuanto NosOtros, lo humano sea no-humano, in-humano o ni-siquiera-humano; "monstruoso", si se prefiere, pero no porque *exceda* lo humano, sino más bien porque no acierta a coincidir siquiera con su propia determinación como humano. Por consiguiente, el NosOtros no es representación, sino imagen, y no imagen como representación, sino Barca, pluralidad de Barcas que producen como posibilidad imposible, en una cierta figura confusa, incoherente y contingente, la imposibilidad misma de lo humano como determinación, como llenado del vacío que, inexistiendo, persiste como resta, como "menos", en toda posición determinada. Por eso el NosOtros y la Barca no son universales que *abarquen* y engullan omnímodamente cualquier cosa, subsumiéndola bajo el concepto de "lo humano",

sino producciones inestables que se autodeterminan retroactivamente como lo que *habrá llegado a ser* (humano) una vez constituido un cierto marco u horizonte de retroactividad; de ahí también que el propio ejercicio de la retroactividad, con sus intrínsecas condiciones retroactivantes, deba pensarse él mismo como eminentemente retroactivo, como el futuro que, generando su propia anterioridad, se anterioriza a sí mismo como producto de otra posterioridad.

Consecuencia de lo expuesto en las líneas precedentes, y a lo largo del conjunto del artículo, es que ningún NosOtros, ninguna Barca del NosOtros, puede unificarse comunitariamente, originar “comunidad”. En efecto, al no presuponerse propiedades compartidas, el NosOtros no se traduce sino en el conjunto ilógico, caótico, irracional y desorganizado de los múltiples; en este sentido, la traición típicamente neurótica consiste en fantasear con un “común” al que agarrarse para detener la proliferación de diferencias sin orden, concierto, meta ni sentido. El NosOtros constituye un conjunto definido extensionalmente, falto de atributos comunes que unifiquen la multiplicidad; se trata de una mera juntura que asume que el estar juntos de los múltiples no puede pensarse sin contradicción, sin inconsistencia; la *o* mayúscula (“O”) marca la imposibilidad de cohesión intensional, la imposibilidad de algo así como un vínculo comunitario con condiciones predeterminadas de pertenencia. Por lo tanto, la operación colectiva es puramente externa, los elementos del conjunto no se distinguen por determinación inmanente alguna, por ningún predicado intrínseco que los defina. Lo característico del neurótico reside en el intento de encubrir que la diferenciación entre un grupo y otro es tan solo el efecto creado por cierto agrupamiento aleatorio, contingente, absurdo, disonante. Sustraída toda cualidad o propiedad presuntamente común, la única determinación o propiedad que queda es la pura multiplicidad misma; pero también la multiplicidad como determinación ha de ser sustraída, ha de ser eliminada como anterioridad fundante: el NosOtros constituye una multiplicidad diferencial desprovista del principio de la multiplicidad o diferencia, una multiplicidad *otra* con respecto a *la* multiplicidad: mezclas plurales y múltiples, sin “mezcla”, multiplicidades sin “multiplicidad”, barcas sin “barca”. La fórmula “Barca del NosOtros” no formula otra cosa que el vacío de un nombre sin existencia; en cuanto tal, supone una amenaza para la neurosis identitaria, ya que encarna la negación de cualquier tentativa de estabilizar e inmovilizar una serie de elementos en su (imaginaria) correspondiente unidad orgánica. La Barca del NosOtros irrumpe, en fin, como el vacío – el vuelo ligero, la distancia, el baile – que suspende la identidad intensional de cualquier “nosotros” orgánicamente estructurado. Las Barcas del NosOtros, a diferencia de las comunidades de “nosotros”, no engendran *ni* unidad *ni* multiplicidad: son, por el contrario, múltiples sin la cualidad común, omniabarcante y distintiva de la multiplicidad.

References

- [1] Espinoza Lolas R. *Ariadna. Una interpretación queer*. Barcelona: Herder; 2023.
- [2] Nietzsche F. El caminante y su sombra. In: *Obras Completas. Volumen III. Obras de Madurez I*. Madrid: Tecnos; 2014.

- [3] Nietzsche F. *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875–1882)*. Madrid: Tecnos; 2008.
[4] Nietzsche F. *Ecce homo*. Madrid: Alianza; 2000.

Sobre los autores:

Espinoza Lolas Ricardo – Doctor en Filosofía, Catedrático, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2950 Brasil Ave., Valparaíso, 2340025, Chile. ORCID: 0000-0002-4215-1419. E-mail: ricardo.espinoza@pucv.cl

Ruiz de Gauna de Lacalle Pol – Graduado en Filosofía, Investigador Predoctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Plaza Cívica, 08193, Barcelona, España. ORCID: 0009-0006-8809-4620. E-mail: polruizg@hotmail.com

Сведения об авторах:

Эспиноза Лолас Рикардо – доктор философии, профессор, Папский католический университет Вальпараисо, Чили, 2340025, Вальпараисо, авеню Бразил, д. 2950. ORCID: 0000-0002-4215-1419. E-mail: ricardo.espinoza@pucv.cl

Руиз де Гауна де Лакаль Поль – выпускник философского факультета, научный сотрудник, Автономный университет Барселоны, Испания, 08193, Барселона, Гражданская площадь. ORCID: 0009-0006-8809-4620. E-mail: polruizg@hotmail.com

About the authors:

Espinoza Lolas Ricardo – PhD in Philosophy, Professor, Pontifical Catholic University of Valparaíso, 2950 Brasil Ave., Valparaíso, 2340025, Chile. ORCID: 0000-0002-4215-1419. E-mail: ricardo.espinoza@pucv.cl

Ruiz de Gauna de Lacalle Pol – Graduate in Philosophy, Predoctoral Researcher, Autonomous University of Barcelona, Plaza Cívica, 08193, Barcelona, Spain. ORCID: 0009-0006-8809-4620. E-mail: polruizg@hotmail.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-644-662>

EDN: CTUWFZ

Research Article / Научная статья

Elements of Carlos Vaz Ferreira's Philosophy as Strategies to Counteract the Impact of Polarization

Fernanda Diab  

University of the Republic, Montevideo, Uruguay

 fernanda.diab@gmail.com

Abstract. The work of Uruguayan philosopher Carlos Vaz Ferreira (1872–1958) shows a deep ethical commitment to institutions and forms of sociopolitical organization that favor peaceful coexistence in societies that, like his own, at the beginning of the 20th century, faced various conflicts that led people to hold opposing positions on how to solve conflicts. In the context of widespread concern about the risks that polarization entails for contemporary democracies, Vaz Ferreira's study of the nature of this type of problem, the analysis of the epistemic and *psycho-logical* conditions that make it possible and, above all, his proposal on the kind of solution that can be applied to normative problems, are of particular interest to address this phenomenon philosophically. Vaz Ferreira conceptualizes polarization, especially in its social and political dimension, as a problem of ideals, that is, a normative issue that, unlike explanatory problems, can be solved by choosing among different options, none of them perfect or necessarily excluding, which the philosopher calls a *solution of choice*. In this sense, false oppositions, exclusivism, and extremism are, in most cases, obstacles to finding solutions to the problems of ideals and, therefore, often lie at the root of polarizing tendencies. Vaz Ferreira offers an original contribution as his thought articulates epistemic, *psycho-logical*, ethical, and political elements in studying the causes and effects of polarizing tendencies, thus allowing us to address this phenomenon comprehensively as a single, coherent, and systematic unit of analysis.

Keywords: Uruguayan philosophy, psycho-logic, false opposition, gradualism, normative issues, social problems, solution of choice, dogmatism

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 14.01.2025

The article was accepted on 02.05.2025

For citation: Diab F. Elements of Carlos Vaz Ferreira's Philosophy as Strategies to Counteract the Impact of Polarization. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):644–662. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-644-662>

© Diab F., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Элементы философии Карлоса Ваз Феррейры как стратегии противодействия поляризации общества

Ф. Диаб  

Республиканский университет, Монтевидео, Уругвай

 fernanda.diab@gmail.com

Аннотация. Работа уругвайского философа Карлоса Ваз Феррейры (1872–1958) демонстрирует глубокую этическую приверженность институтам и формам социально-политической организации, способствующим мирному сосуществованию в обществах, которые, как и его собственное, в начале XX века сталкивались с различными конфликтами, заставлявшими людей занимать противоположные позиции относительно способов разрешения конфликтов. В контексте широко распространенной озабоченности по поводу рисков, которые поляризация влечет за собой для современных демократий, исследование Ваз Феррейрой природы такого рода проблем, анализ эпистемологических и психологических условий, которые делают это возможным, и, прежде всего, его предложение о том, какое решение может быть применено к нормативным проблемам, представляют особый интерес для философского рассмотрения этого явления. Ваз Феррейра концептуализирует поляризацию, особенно в ее социальном и политическом измерении, как проблему идеалов, то есть нормативную проблему, которая, в отличие от проблем объяснения, может быть решена путем выбора из различных вариантов, ни один из которых не является идеальным или обязательно исключающим, что философ называет решением выбора. В этом смысле ложные противопоставления, исключительность и экстремизм в большинстве случаев являются препятствиями на пути поиска решений идеальных проблем и, следовательно, часто лежат в основе поляризующих тенденций. Ваз Феррейра вносит оригинальный вклад, поскольку его мысль формулирует эпистемологические, психо-логические, этические и политические элементы в изучении причин и следствий поляризационных тенденций, что позволяет нам рассматривать это явление комплексно, как единую, последовательную и систематическую единицу анализа.

Ключевые слова: уругвайская философия, психо-логика, ложная оппозиция, градуализм, нормативные вопросы, социальные проблемы, решение выбора, догматизм

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 14.01.2025

Статья принята к публикации 02.05.2025

Для цитирования: Diab F. Elements of Carlos Vaz Ferreira's Philosophy as Strategies to Counteract the Impact of Polarization // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 644–662. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-644-662>

Introduction

Master, invaluable respect for inner freedom, a generous mastery that provided us with a living logic that made us cautious towards any simplistic conception, any dogmatic tyranny, and the lazy negligence of thinking the least to

state the most! (Sabat Ercasti. *Retratos de fuego*. Carlos Vaz Ferreira, (Portraits of Fire. Carlos Vaz Ferreira) 1958) *What is at stake, let us note, is the strength or impotence of reasoning in a world torn apart in which violence appears omnipotent before us as the maker of history.* (Thiebaut, Carlos. *¿Es posible resistirse al vértigo de lo sublime (negativo)?* (*Sobre un argumento de Carlos Pereda*), (Is it possible to resist the vertigo of the sublime (negative)? (Based on an argument by Carlos Pereda) (2013)

Public debate is growing increasingly concerned about the polarizing tendencies in the social and political arenas, as well as various other practices. This has resulted in a proliferation of academic literature on a topic that, although not new [1. P. 13–19] is taking on new forms, primarily about emerging technologies, artificial intelligence, and social media [2]. The terminology varies, with discussions of *ideological polarization*, *affective polarization*, *social polarization*, *cultural polarization*, and *political polarization*. Various other expressions refer to the same phenomenon; some are more typical of our River Plate context, such as “*grieta*” (crack), while others are used globally, including “*cultural battle*,” “*radicalization*,” and “*extremism*.” Disciplinary approaches to the subject are also diverse. Psychology, sociology [3], and political science [4] study these polarization processes or tendencies, as well as their causes and effects. Philosophy, concerned with the virtuous character of prudence for political life from its beginnings, provides some examples of research that problematize this issue [5]. In any case, the primary concern is the negative impact of polarization, whatever its form, on coexistence in societies that have chosen to coexist democratically and resolve conflicts peacefully.

Given the large number of approaches to and documents on the subject, it isn’t easy to provide an exact concept of what we mean by polarization. I will attempt a synthesis, surely incomplete, to serve as a minimum reference to understand what we are dealing with, although I do not aim to provide a conceptual delimitation. Social, cultural, political, or emotional polarization – we can also speak of *polarizing tendencies* – is characteristic of many contemporary democracies, although not entirely new. It refers primarily to the profound difference in political opinions or beliefs among individuals or groups within a society. It involves processes where extreme positions are taken; agreements are disabled, and hostility increases among groups, factions of various kinds, religions, and consumer preferences. This entails the fragmentation of public opinion, mainly on political and social issues. As a result, citizens, or different associations or groups, take extreme and even radically opposed positions. This creates apparent distortions in the public space of our democracies due to the difficulty in reaching agreements, resolving conflicts peacefully, or implementing cooperation systems – the pillars on which this system should be based.

This paper aims to highlight the comprehensive approach offered by Uruguayan philosopher Carlos Vaz Ferreira on the subject, contributing to the multiple reflections on polarization in Latin American thought. I refer mainly to the necessary articulation of the epistemic, *psycho-logical*, and ethical-political elements in the polarization processes. Making these elements explicit brings us closer to understanding the subject, opening paths of reflection on potential ways to counteract them. As the phenomenon is complex, I will focus on social and political polarization, considering my philosophical interests in Vaz Ferreira. However, many of the considerations below will also help us understand other forms of polarization. This work includes an introduction, two main sections, and final considerations. The first section addresses the main theses of Vaz Ferreira's *psycho-logic*, whose assumptions and theoretical bases I analyze. *Psycho-logic* or *living-logic* is the study of the psycho-logical aspects of rational understanding, particularly those related to its externalization through language. It is a discipline that is neither strictly psychology nor strictly logic but rather an interdisciplinary field [6. P. 30–34].

Additionally, I briefly explain, by way of examples, *false opposition* errors, which include many of the undesirable consequences Vaz Ferreira warns us about, such as illegitimate systematizations, exclusivist tendencies, or forms of dogmatism. The implications of this type of error are discussed, along with the ethical connotations of its impact, to illustrate its connection with the totalizing, unilateral, and extreme tendencies typically associated with polarization. In the second section, I address social problems as normative issues, focusing on a fundamental methodological tool for solving social and political problems where polarized positions are predominantly expressed. In the introduction, I briefly preview the central problem and introduce the philosopher, focusing on his character as a man of thought and action, as well as his sociopolitical commitments. This will justify the value of his contributions in helping to address contemporary polarization.

Furthermore, I contextualize his thoughts within Latin American philosophy, establishing the relevance of including his reflections in this issue. The final considerations recap the theoretical implications of Vaz Ferreira's contributions to the philosophical approach to political polarization, concluding with notes on the value of teaching philosophy. This is another of Vaz Ferreira's great legacies, a potential way to counteract the negative impacts of polarization (or, more accurately, those inherent in it), such as dogmatism, stigmatization, discrimination, hatred, and violence.

Carlos Vaz Ferreira is considered the greatest Uruguayan philosopher of the 20th century [6. P. 17]. A philosopher, lawyer, and mainly – according to his explicit self-assessment– an educator, he devoted most of his life to intellectual work, venturing into areas as varied as psychology, pedagogy, metaphysics, epistemology, science, ethics, and politics. Coherent with his ideas, he was also a man of action who spared no effort to see several projects based on his ideals come

to fruition. He was an intellectual who was deeply committed to his time and sensitive to the effervescent context of a budding century in young Uruguay, a country with much to do, and one marked by civil wars. He was prominent in several public debates, many of which developed in polarized terms. This undoubtedly marked his philosophical character: he was likely to seek agreement and conciliation, although aware of the inevitable nature of conflict. For example, Spencerian positivism prevailed in the university environment at the end of the 19th and beginning of the 20th century. Therefore, it was necessary to establish a chair specializing in spiritualism, restricting the teaching of philosophy to learning through systems presented in an antagonistic manner [7]. He also gave his opinion in religious, social, and political debates. His political discussions included debating opposing positions on land ownership and housing rights, which is reflected in his lecture “*Sobre la propiedad de la tierra*” (On land ownership) (2018). He analyzed the limits and scope of the right to inheritance and the theoretical guidelines for designing social institutions, as compiled in his work *Sobre los problemas sociales* (On social issues) (1922). In all cases, his thought offers nuanced, graduated answers or solutions that weigh aspects of both positions, incorporating elements that might initially be incompatible. This is discussed in more detail in the second section.

His straightforward yet profound style gives his work an unmistakable character, which has been characterized as a *miracle of difficult clarity* [8. P. 9]. Influenced by the philosophy of his time—Williams James, Henri Bergson, John Stuart Mill, among others—he developed his style [9], rooted in the Latin American context. He did not just create a method but rather an *attitude of spirit, a style of expression*. These features are his legacy, offering the most significant benefit to budding Latin American philosophy [6. P. 79]. These features, developed in the central part of this paper, constitute the most significant contribution of his philosophy to help us address the contemporary problem in question. He was part of the group of *founders of Latin American philosophy*, whom Francisco Romero [10] defined as “those who, through their speculative capacity, the authenticity of their vocation and moral authority, lay the foundations of Hispano-American philosophical thought.” Therefore, his philosophical practice and teaching sought independence from established schools and systems, proposing an approach that addresses problems directly instead. This made his work an example for Latin American intellectuals, who were too inclined to philosophize based on doctrines from other contexts, which took as given both the solutions and the problems [6. P. 79]. Vaz Ferreira’s writings offer the philosophical awareness that systems are imported, but facts are ours. Thus, he acknowledges the dignity of the thinking subject and the reality considered: Latin America [11. P. 121]. Therefore, despite never touting his thoughts as *Latin American* and expressing that the free and open development of philosophy, like any other cultural activity, must be exercised without deliberately setting out to be Latin American, Vaz Ferreira’s philosophy is indeed Latin American. His work and intellectual production were independent of

schools and systems, which at the time were those imported from the central countries. This endows his work with the intellectual autonomy typical of his generation, that of the founders of Latin American philosophy. At the same time, he is Latin American because he is anchored in his time and context, concerned about the problems of his environment, rooted in the *Latin American here and now* [12. P. 97–98]. That *Latin American here and now* entailed a plurality of ideals, a juxtaposition of cultures [13. P. 282], incorporation of inherited (or instead imposed) visions and, at the same time, their creative overcoming. All this made evident the diversity, plurality, and coexistence of ideals, as well as the features of living together in difference and conflict, which shaped our continent's identity. This open and free spirit is the hallmark of the thought of Uruguayan philosopher Carlos Vaz Ferreira, and more than justifies his place in this issue on Latin American philosophy.

Transformations in the way we *think, feel, and act*.

Vaz Ferreira is a typical problem thinker [14. P. 5]. He taught us to *think about problems directly*, independently of systems, schools, and exclusivist perspectives – not because he thinks this is perfectly and epistemologically possible, but to challenge thought to do whatever it takes, to delve into the depths of the issues, avoiding prejudices and preconceptions. Additionally, he cautioned us about potential confusion when addressing problems that differ significantly in nature, providing us with methodological tools that distinguish between these different types of issues and enable us to identify the appropriate mode of solution for each one. Influenced by Nietzsche and Bergson, Vaz Ferreira states that *language exerts a kind of solidifying action on thought* [15. P. 150]. These philosophers' criticism of traditional metaphysics focuses on overcoming schematism in favor of an ontology of becoming. Vaz Ferreira's agreement with this core idea helps us understand how he challenges thinking according to labels and ready-made mental structures.

The starting point of *Lógica viva* (Living logic) (2010), his most important and perhaps most internationally recognized work, is the central idea that there is a particular mismatch between thought and, even more, between *psiqueo* (a term initially proposed by Vaz Ferreira), and language. The most intimate and inscrutable reality of our mind, the *psiqueo*, is living, fluid, unclassifiable, and the source of original individual creation, i.e., of *fermentalidad*.¹ Thought cannot account for this internal reflection process because it cannot be expressed. Reflection has such inner richness that, in *giving itself to the consciousness*, there

¹ The term “*fermental*” is used by Vaz Ferreira to refer to non-crystallized or undefined thought (the quality of what we have called “*psiqueo*”). This is another of the original and very characteristic terms of his work. His book *Fermentario* (1938) seeks to capture the idea that living thought, independent of logical formulas and conceptual schemes, is somewhat amorphous, plastic, alive, and fermenting.

is already a loss when thought first structures it. Then, thought sustains a new loss when expressed through language: another classification and schematization movement, typically linguistic.² That is to say that Vaz Ferreira believes that this externalization process, which originates from our interiority – the *psiqueo* – and moves towards the expression of language and even taking action, is a process of loss.³

To the loss of creativity, richness, and spontaneity that occurs in this externalization, and to which we are condemned by language's very nature and communicative function [17. P. 38–40], we must add the limitations of language to account for reality. In agreement with Nietzsche,⁴ Vaz Ferreira states that language offers inherited and learned schemes to name, evaluate, and define aspects of reality, which is so complex that it cannot be fully apprehended. Hence, Vaz Ferreira's teachings are intended to warn us about the scope and limits of language as an instrument for thinking, evaluating, discussing, and teaching. Classifications and labels simplify reality, segmenting it arbitrarily. As a result, crystallized mental schemes, which are defended as unilateral and absolute truths, are obstacles to general understanding. Of the fallacies we commit – and which Vaz Ferreira analyzes in *Lógica viva* –, I address below, as an example, the errors of false opposition since I believe they are paradigmatic of the general criticism Vaz Ferreira addresses the schematic ways of thinking, of expressing ourselves and of acting.⁵

Its *psycho-logic* or *living logic* teaches us to problematize what seems to be absolute certainty and seeks to encourage an attitude of doubt. Although this may seem like he is expressing a skeptical philosophy, the refusal to think within a system – as we shall see – leads to reject this possibility, since skepticism *suggests something systematic* and would be nothing other than the *dogmatism of ignorance* [15. P. 12–13]. Instead, following Ardao's philosophy of doubt, it is a doctrine of *graded belief*, also known as the *gradualism of belief*. Learning to doubt and *teaching to ignore* is central to Vaz Ferreira's proposal. This concept is perhaps one of the most challenging achievements to attain in our time, where the confirmation of our beliefs and subjective validation prevail as reinforced by the media, the

² It is a truism to state that his theses on the relationship between thought and language are largely outdated, but we will not discuss this here.

³ On the preeminence, Vaz Ferreira assigns to interiority and the corruption that involves every form of exteriorization (language, beliefs, action); ref. the following essential work: [16], especially the chapter titled “La prioridad de la interioridad en Vaz Ferreira” (The priority of interiority in Vaz Ferreira) [16. P. 33–39].

⁴ To read about Friedrich Nietzsche's influence on Carlos Vaz Ferreira's thought, please see *Nietzsche en Uruguay, 1900–1920* [18].

⁵ As a local background to this work, I recommend consulting the article [19]. There, he poses the thesis that the use of concepts or the poor treatment of language, influenced by Western formalist logicism, cannot capture the subjective complexities and reality, bringing with it dogmatic and fundamentalist tendencies. As Ryszard Kapuscinski puts it, these tendencies prepare the environment for war, violence, and intolerance. The uses of language and its transformations are not indifferent to the search for a civilized and democratic coexistence.

internet, and social media [20]. The most significant concern lies in the exercises, practices, or discourses that implicitly feed forms of authoritarianism by forcing beliefs. In this context, the epistemic dimension manifests itself in connection with praxis, particularly through the impact of schematizing tendencies on our beliefs and actions. Just as for Hannah Arendt, the experience of totalitarianism is strongly associated with that of a crystallized language [1. P. 54], Vaz Ferreira believes that schematizing and totalizing tendencies, which lead to a loss of inner richness and tend to simplify plural and complex reality, contain the seeds of dogmatism and intolerance, whose culminating expression is the annihilation of the other. Heir to Vaz Ferreira, contemporary Uruguayan-Mexican philosopher Carlos Pereda develops this line of thought and adds a very illustrative notion of this point. He called *arrogant reason* the “way of believing, desiring, feeling, acting governed by the mechanism described above: the overflows of the self are supported by a relentless disdain for the value of the other and, in general, a disregard for everything else. Moreover, in arrogant reasons, as in any arrogance, this active disregard for that which does not belong to the space of one’s validation is expressed more or less systematically and then exhibited [21. P. 14].” Pereda and Vaz Ferreira allow us to state that the polarizing tendencies we witness today express this arrogance.

Before proceeding, it is essential to emphasize that Vaz Ferreira believes that graduating from a belief does not imply methodical doubting, which would entail falling into skepticism understood as a systematic approach. Instead, Vaz Ferreira teaches us to adopt a particular disposition, metacognitively speaking, when facing certainty, assuming a skeptical evaluation of the conclusions rather than a skeptical method. This evaluation should lead us to take “critical care not to believe except with due guarantees, and even to the corresponding degree and with an open spirit to modify the belief, if necessary [6. P. 36].” The aim is to foster a skeptical disposition, attitude, or *tendency* aimed at avoiding dogmatism. This form of gradual analysis is a tool for argumentative assessment as it allows us to distinguish the different states of mind that, explicitly or implicitly, signal individual differences when discussing beliefs. In other words, gradualism is the most effective tool for discussing problems, such as beliefs and evaluations, in a pluralistic environment increasingly influenced by radically polarized tendencies. Vaz Ferreira’s gradualism articulates the epistemic, affective, and, at the same time, moral elements that polarizing tendencies entail and that must be fully addressed to reduce their effects. Polarization assumes the existence of absolutely irreconcilable beliefs, favoring ethical or somewhat unethical dispositions, such as those tending to arrogance or extreme denial of the other who thinks differently. Contemporary work has been done on this aspect concerning the humility that an attitude attempting to counteract polarization must entail. This work identifies the confluence between epistemic and moral polarization under the concept of *affective polarization* [20] (Ch. 11). Here, Vaz Ferreira’s gradualism fulfills this articulating function and can be potentially applied to social and political polarization, as we shall see below.

The first type of error analyzed in *Lógica viva* is false opposition.⁶ This is how Vaz Ferreira introduces the topic:

One of the most significant acquisitions of thought would occur when men understood – and *felt* – that *many of the theories, opinions, observations, etc., which are treated as opposites, are not*. It is one of the most common fallacies, and on which the greater part of humankind's thought is wasted: that which consists of *considering contradictory that is not conflicting*, creating false dilemmas and false oppositions [23. P. 11] (italics by the author).

In practice, this error leads us to accept one of the alternatives and discard the other. The most common attitude within this fallacy,⁷ argues Vaz Ferreira, consists in taking what is complementary as contradictory, which commonly occurs when attributing a single cause to that which indeed has many [23. P. 14–17]. This type of error, far from acknowledging nuances, the complementarity of ideas, beliefs, or values, or favoring the gradation of beliefs, confronts us with narrowness in both theory and practice. This simplification is compounded by the difficulties that arise when some relevant projects, proposals, or solutions remain unrealized because they fall into a false opposition, stemming from our tendency to think in these excluding terms. In this process, elements that could also be considered positive are discarded; for example, when providing a solution to a problem, which leads to the loss of much of humanity's thinking effort, the philosopher remarks. However, what is most relevant is that nuance is lost, and all thinking is posed in terms of *all or nothing*. Referring to this fallacy in the field of art, he expresses:

Furthermore, the practical result of all this is that, instead of opening our soul, we close it; due (sometimes...in part...) to these unintelligent paralogisms, we close our spirit to understanding and feeling, disabling us from the perception of beauty in all its forms, except in that which we have resolved to choose as if it were the only legitimate one [23. P. 35].

Rhetorically speaking, Vaz Ferreira says that this error of false opposition has a substantial impact. When a person presents, for example, a nuanced theory rather than an oppositional one, they tend not to attract the necessary attention. A theory must be presented in an exaggerated and one-sided manner to receive attention. Think, for example, how much this applies to our times, where outbursts, stridency, and showiness have invaded the scene of political speeches. Faced with phenomena like these, Vaz Ferreira states that unilateralism, thinking in terms of opposites, should hold a less prominent space in modern society, thoughts, and feelings:

I shall demonstrate that improving understanding (through reason, analysis, broader and more comprehensive ways of thinking, and more significant criticism) does not inhibit or damage action, but rather regulates and softens it. To which I add here that unilateral action is increasingly and less necessary, and in a certain

⁶ I will not start some more logical disquisitions on what specialists in Vaz Ferreira's thought have delved into. In this regard, please refer to [22].

⁷ Vaz Ferreira often uses "problem," "error," "fallacy," and "paralogism" interchangeably. I am aware of the differences and choose to follow the philosopher's path here.

sense less possible, in the kind of society and the modes of thought and modern feelings, and also less good, that action, enhanced, if you will, but damaged in the very principle of its fruitfulness by unilateralism, narrowness, and fanaticism depending on the case. Conversely, modern man is increasingly more capable—and perhaps this is his most indisputable superiority – of acting, and of acting intensely, based on many feelings, and not just one, with many ideas, with more exact thought, and being more critical [23. P. 42–43].

There are no unique formulas to avoid false opposition or other fallacies – such as *thinking according to systems*, *false precision*, or *verbal and ideological fallacies* – which express our errors in thinking – and which have been linked – as Vaz Ferreira argued, and here I wish to emphasize – to the phenomena of polarization as we experience them in our contemporary societies. The philosopher himself warns that extensive practice is necessary to sensitize us to identify or be warned about these errors and to understand when faced with real, irreconcilable polarizations [23. P. 43–44]. We also need to add spaces where philosophical education, as Vaz Ferreira understands it and which he bequeathed to Uruguayan educational institutions, acquires greater relevance. Additionally, it is necessary to have greater political will and commitment to anticipate phenomena whose potential emergence we should not neglect. However, they are still very weak expressions in our context.

Totalizing visions and their impact on social and political institutions⁸

In this second section, I employ another paralogism analyzed by Vaz Ferreira in *Lógica viva* – confusing normative with explanatory questions – to approach social problems as a normative question, particularly as suggested by the philosopher for their solution. The debate on the best way to organize social and political institutions to guarantee specific values (also under debate) for coexistence in modern societies often yields polarized, irreconcilable responses, making it difficult to reach a consensus. This reality was typical of Uruguay’s context in the early 20th century and is deep-rooted in Vaz Ferreira’s philosophy.

Confusion and disagreements that occur in exchanges, which may sound like mere conversation, debate, or intense conflict, are often caused by confusion about the issue at stake. Some issues that lead us to exchange ideas and create discrepancies are explanatory issues and other normative issues. In the words of Vaz Ferreira:

The problems that men discuss could, more or less schematically, be divided into two classes: sometimes, they discuss what things are like or how phenomena occur; other times, they discuss how we should act, or it is best to act.

We could call the former *problems of being*, or *issues of existence*, or *difficulties of ascertainment*, or *problems of explanation*; the latter, we could call *problems of doing*, or *problems of action*, or *problems of convenience* (to which

⁸ In this section, I address elements already presented, partially reproduced, from my work [24].

could be added *problems of ideal*, not relative to how things should be done, but to how it would be desirable for them to be); or, still, *normative problems*, etc. [23. P. 61] (emphasis added).

The paralogism that interests Vaz Ferreira the most, and through which most discrepancies are committed, entails confusing the type of solution that each of these questions allows.⁹ This error lies in thinking that the problems of doing or ideal can be fully solved, once and for all, or believing that if the solution has a flaw, it must be immediately discarded [23. P. 62–64]. However, the first step must be to analyze the problem to determine its nature, i.e., whether explanatory or normative, whether it is a question of knowing how things are or knowing how to act [23. P. 77–107]. Following what has been stated above, whatever the phenomena related to polarization, they translate into matters of ideals, which does not imply that they are limited to questions of values and beliefs. Still, we will see that they also involve nonrational elements¹⁰ and are therefore identified with what Vaz Ferreira defines as *normative questions*. The following quote expresses the nature of these problems with crystal clarity:

If we were to discuss how we should act to attain this or that end, or, in general, how we should act; or how any institution should be organized, or whether a bill of law is good or bad; if we were to discuss, for example, the desirability of divorce, or the best type of family organization, or socialism, or free trade and protectionism; in such cases, we would not discuss how the facts happen, but how we should act, or what should be done; and these problems are, as the most straightforward examination shows, of a different nature [23. P. 62].

Let us note the topics cited by Vaz Ferreira and their resemblance to current topics. It is enough to glance at the headlines in news portals, exchanges in social media, or local or global political speeches to find debates on State interventionism or lack of it, on the tariff war, on freedom of expression versus respect for dissent, on bills that roll back rights acquired in recent decades, and so on with multiple examples. Therefore, these are all normative problems and admit a particular type of solution. What is the philosophical interest in the issue of polarization that Vaz Ferreira warns us about? This interest does not focus on the kind of problem but on the practical side: whether they can be solved and, if so, how [26. P. 17]. As these are matters of action and choice, the complexity of the potential solutions makes it impossible to count on, or even aspire to, finding a single or perfect solution. The solutions to normative questions are not “all or nothing” but solutions of degree, “since circumstances and ideals intervene, and neither reasoning nor experience is sufficient. It is necessary to appeal to good sense. This good sense is not common

⁹ I will not address here the debatable and questionable conceptualization that Vaz Ferreira presents on explanatory problems, clearly influenced by the positivist imprint of his academic training, from which, although he tried to emancipate himself, he maintained some assumptions.

¹⁰ I especially decided not to use “irrational” because contemporary discussions on the emotional elements in our beliefs and actions allow us to identify rational elements, as taught by the Stoic tradition. (See [25]).

sense... [14. P. 7]”; it is a *hyperlogical sense* that transcends towards the other mental states described by Vaz Ferreira, particularly *psiqueo* and affectivity.

What distinguishes normative questions is that, although they reference a fact that admits an explanation, their existence depends on laws, discourses, norms of conduct, and moral perspectives. Therefore, the arguments offered in debates on normative problems contain volitional and affective elements, and no single rule exists for their solution. In this sense, Vaz Ferreira introduces the concept of *razonabilismo* as the proper disposition for addressing these matters. The type of solution these problems admit is called a *solution of choice*, which includes three steps: stating every possible solution, analyzing the advantages and disadvantages of each potential solution, and making the final choice [23. P. 71–73]. As already stated, the solutions that address normative questions are neither unique nor perfect. The main reason is the diversity and pluralism typical of complex societies¹¹ and the various mental levels (*psiqueo*, thought, language) referred to by Vaz Ferreira. Given these conditions, the first step is to identify and assess the advantages and disadvantages of every potential solution. However, choosing is the most challenging moment: a time of absolute indeterminacy, of individual freedom and responsibility. This is discussed below. The confusion of believing that normative problems can have solutions like those admitted by explanatory problems – supposedly unique and perfect, according to Vaz Ferreira – has clear consequences. First, there is a tendency to reject novel solutions because they have drawbacks when other solutions must also have them. Likewise, permanent modifications tend to be promoted because it is assumed that what is in force is imperfect. Additionally, when discussing a normative issue, there is a tendency to believe that one’s position has only advantages and the opposing one has only disadvantages. [23. P. 71–73] This is nothing more and nothing less than consequences that deepen dogmatic attitudes.

The paradigmatic case I intend to exemplify this mode of solution, which I aim to support, is a fundamental contribution of his philosophy to transforming the increasingly assertive tendencies towards polarized positions, particularly in addressing social problems. I refer to his *Conferencias sobre los problemas sociales* (Lectures on Social Problems) (1922) to address this matter. Social problems as a subject of study and analysis arise in modernity due to the dissolution of social cohesion mechanisms, which leads to the exclusion of certain groups from social integration. They emerge as the unfulfilled promises of welfare and progress of

¹¹ This is linked to liberal features present in Vaz Ferreira’s thought. Though it might be controversial to try to frame the thought of a philosopher whose most significant effort was to avoid the simplifying effects of classifications, there has been a tendency to identify his social and political philosophy with an *individualistic tendency*, that is, with liberalism. It is true that theoretical experts, such as the political scientist and historian Gerardo Caetano, consider him the philosopher who expresses a national way of being that synthesizes republicanism with liberalism [26]. However, the republican reference on which Caetano bases his interpretation is of a neorepublicanism, which dialogues without any conflict with contemporary egalitarian liberalism, and therefore, I continue to affirm that his affinities are more liberal than of any other type.

modernity [27]. In Uruguay, this debate has been going on since the first decades of the 20th century, and Vaz Ferreira was a privileged witness to it. In the lectures mentioned above, published in 1922, he begins by describing social problems as those which in his *Lógica viva* he called *normative questions*¹² because they are problems of *doing or preferring* [29. P. 7]. Vaz Ferreira cited the debate on the best form of social organization, including various positions, in the public debate as an example to analyze the solution to these problems. Of all these positions, he focused on examining individualism and socialism, which created a *polarizing opposition* in his time and continue to do so today. These positions encompass a myriad of sociopolitical and philosophical ideas, covering a gradual spectrum but also including extreme positions. According to Vaz Ferreira, this opposition between individualism and socialism is *the conflict of the ideas of equality and freedom* (with their related tendencies) [29. P. 12–16] (author's emphasis).

He aims to demonstrate that individual preferences and temperaments strongly influence such polarizations. This element is closely aligned with contemporary studies on the psychology of polarization. He also seeks to demonstrate that it is essential to cultivate open and sincere spirits, to recognize that the positions presented as incompatible share more similarities than they appear, and that this is the foundation for a society where conflicts are resolved through mutual agreement.

In the first lecture, Vaz Ferreira proposes that we must “begin by investigating whether there is as much real opposition as apparent, whether there should not be greater agreement; whether it is right that, as it happens in practice, tendencies, and theories fight as if they were opposed in everything and from the beginning, or whether all these tendencies should have a common part, without prejudice to the rest remains a matter of discussion [29. P. 12].” Regarding ideals, policies, and institutional organization, Vaz Ferreira shows marked optimism about reaching a formula that reconciles the principles and values of polarizing tendencies. This potential conciliation does not imply eliminating the disagreement.

Understanding, sincere, humane spirits *can and must agree on a sufficiently practical ideal, which can be expressed with a formula within which there is room for degrees*. Let us understand: this formula does not eliminate disagreement, and there is still much room for disagreement within it; but disagreement only of degree, within the formula... [29. P. 12] (*italics by the philosopher*).

As we have seen, solving a normative issue involves an analysis of the advantages and disadvantages of each proposal. When Vaz Ferreira applies this approach to solving social problems, particularly in analyzing individualism and

¹² As Yamandú Acosta rightly observes, social problems can also be considered explanatory problems of facts in a way. However – he observes – Vaz Ferreira's approach is not sociological but that of the philosophy of practice. “Vaz Ferreira's is a philosophical approach in the register of moral philosophy in the line of a practical idealism in which ‘what we can do’ is resolved based on what is, with special reference to what should not be, guiding us to ‘what we should do’ on the basis of what ought to be. From the possibilities determined by beings and their tendencies, it is a matter of enabling those possibilities indicated by an ‘ideal’ assumed as valuable by the subject of the ‘action’” [28. P. 18].

socialism, he no longer refers to advantages and disadvantages. Still, he speaks of *sympathies* and *antipathies* since, as mentioned before, the positions for one or the other are crossed by preferences and forms of temperament. Appealing to *understanding*, *sincerity*, and *open-mindedness* also involves incorporating non-rational aspects into the practical deliberation that occurs when finally choosing a position. For illustration purposes, I will show how Vaz Ferreira uses this valuation in each case without delving into the analysis or evaluation of his conception of each theoretical model.

He defines individualism “as the tendency each individual has to act freely and to sustain the consequences of his aptitudes and acts,” a tendency that thus presented “produces a mixture of sympathy and antipathy to sincere and free spirits” [29. P. 13]. He believes that individualism evokes sympathy because of its connection with the defense of freedom, the unfolding of personality, respecting individual differences, and favoring the progress of humanity. However, it arouses antipathy because it creates excessive inequality, does not guarantee that the necessary conditions for life will be met, does not ensure benefits for the most capable, and because economic values prevail over other values. [29. P. 13–14]. In contrast, when addressing socialism, Vaz Ferreira states the antipathies and sympathies it produces, without providing a definition. He considers that it appeals to people because it is a *more human* conception, which he relates to the language associated with it: *fraternity* and *solidarity*. It also evokes sympathy because it defends the weakest and poorest, promoting equality. Conversely, he detects an antipathetic effect in this equalizing tendency, which Vaz Ferreira, like many other analysts, confuses with a homogenizing tendency, which would imply the transformation of psycho-logical dispositions that could only be achieved through authoritarianism, and this is another aspect that would produce antipathy. He also states that people might not like socialism because of the dominant role assigned to the State, which assumes a centralizing and administrative role that hinders progress [29. P. 13–15].

Given the above definitions, Vaz Ferreira proposes that if we become independent from theoretical schemata and our sympathies, and reflect on problems directly, we would understand that what initially seems to be only opposition also has common aspects that can become the basis for an agreement. This is how he explains these two political models. It is worth sharing the direct quote, despite its length:

It does not look good if we consider the apparent absolute opposition of the theories (in terms of how they are formulated and how they clash). Still, this opposition results, to a great extent, from confusions and errors: to such a degree that there are cases – so far would well-understood theories be from being opposed; so fallacious is this apparent total opposition! – there are cases, I repeat, in which some of these theories delve more into the principles of the other, than into their principles. Let a single case serve as an example, relative to one of the meanings of “individualism” and “socialism.” In one meaning of the terms (which appears in the confused understanding of the theories), individualism would mainly or directly

consider the good of the individual, and socialism would mainly consider the good of society. [...] Socialism, as it is presented in our humanity, as it is formulated, as they want it to be implemented, as it struggles, far from sacrificing the individual to society, would like (utopian or not: this does not interest us at the moment) to make the individual the center: to provide each individual with the greatest possible well-being; far from sacrificing individuals, to assure every individual that all is possible in terms of well-being and happiness. It is, on the contrary, the individualism below which, through its idea of progress, and of sacrifice, relative at least, of the less gifted individuals (in selecting), is closer to the concept of the species in general, to the idea of society; so that it could be said without paradox that, in this sense of the terms, socialism is more individualistic and individualism more socialistic [29. P. 19–20].

We can examine specific values that emerge, disappear, and reappear periodically in the public debate, such as freedom and equality, which are constantly re-signified and sometimes even emptied of content, by following the exercise proposed by Uruguayan philosopher Carlos Vaz Ferreira. Let us directly analyze the polarizing opposition between these two ideals and consider whether, in doing so, we will reach a different perspective, typical of Vaz Ferreira's thought. This point of view may allow us to understand that, where there seems to be incompatibility, there is not necessarily a substantive incompatibility. On this basis, Vaz Ferreira proposes a formula as a normative ideal that aims to integrate the favorable elements of each theory – individualism and socialism – those that create affinity and those that arouse aversion, without attempting to fully overcome the differences. However, this aspect will not be addressed here due to thematic and space limitations.

Final considerations

Most polarization phenomena are primarily expressed through discursive practices transmitted via various channels. However, the main concern and interest that arise are based on their practical effects: intolerance, discrimination, segregation, violence, and even the annihilation of the other. Vaz Ferreira understood this connection clearly and developed his thesis about the continuity between interiority (*psiqueo*-thought-language) and its externalization (discourse, actions), undoubtedly influenced by the most important theses of Peirce's and James' pragmatism. There is no duplication of realities. Vaz Ferreira is interested in how we act, think, and our discourses and actions because they express and materialize in social and public institutions. Hence, he is committed to promoting a new way of thinking, which is also a way of feeling and acting. In this sense, his contributions help address affective, social, cultural, political, or whatever type of polarization as a *dispositional unit*, which, although complex, has elements that identify it as a single unit of analysis. However, given the phenomenon's complexity, the question that arises is how to counteract its effects. The *Lógica viva*,

with its “practical objective that any person, after reading this book, would be somewhat more capable than before of reasoning well, on the one hand, and more capable, on the other hand, of avoiding some errors or confusions they would not have avoided before, or would have avoided less easily [23. P. 7],” but also aiming to promote new ways of feeling, evaluating, and acting, is Vaz Ferreira’s great project for this purpose. The other way, directly linked to this work, which is the transcription of the philosopher’s lectures, is teaching philosophy itself in all stages of life, but mainly in the earliest ones.

Education plays a fundamental role in transforming the open and sincere spirit to which we appeal to change our ways of thinking, feeling, and acting, which is necessary to counteract the polarizing tendencies we must address. However, institutionalized education must have specific features. According to Vaz Ferreira, participation is essential in the knowledge acquisition process. He proposes to positively acknowledge student attitudes focused on broadening their horizons of expectations in various fields (educational, social, political, and philosophical) and the interests awakened by the topics addressed in class by the teacher. In this context, teaching philosophy becomes particularly relevant as a tool for problematizing. Teaching philosophy as a critical and problematizing approach to knowledge is a way to counteract the effects of political, social, affective, and cultural polarization.¹³ Philosophy should prepare future citizens to have a disposition of spirit that is a feeling that there is something beyond what books say, beyond the teacher’s interpretation, and that reality is much more complex than it appears [23. P. 91]. Today, all this can be applied to understand the phenomena linked to new sources of information, mainly social media, where the *bubble effect* or confirmation biases account for tendencies contrary to Vaz Ferreira’s teachings.

To learn to graduate beliefs – a central element of Vaz Ferreira’s teachings addressed in the first part – and thus overcome unilateral positions, it is helpful to encourage students (and the general public) to engage in an open debate on opposing theories. This will help them arrive at key concepts and issues, question the arguments in favor of their thesis, and reflect on the arguments against them. This is one of the teachings that Vaz Ferreira has bequeathed to us and that has contributed, for example, to forging a disciplinary identity in Uruguay: the teaching of philosophy, at least at early levels, has focused more on studying problems than on schools or traditions of thought. Thinking directly and freely is what Vaz Ferreira has bequeathed to us and what we present here as a substantial contribution to addressing polarization, confident that this is a promising path.

To open the spirits; to widen them; to give them breadth, horizons, open windows; and, on the other hand, to put them in darkness; that they do not end up

¹³ We can see how pioneering Vaz Ferreira’s proposal is by citing Jean Birnbaum’s book *The Courage of Nuance*, where he cites Raymond Aron’s contributions. The reader of this paper will note the similarities between the thinkers: “According to Aron, this includes much more than a pedagogical method: it is a practice of uncertainty that serves as a basis not only for a certain intellectual ethics, but also for democratic civilization.” [1. P. 76].

in a wall, in a closed, falsely precise limit; that they have views beyond what is known, beyond what is fully understood: to glimpse, and still feel, beyond those distant and darkish horizons, the vast immensity of the unknown. Teaching to graduate belief and distinguishing what is known and understood well from what is known and understood less well and from what is ignored (teaching to forgive, if taken without paradox, is as essential as teaching to know). Furthermore, it creates the sensation of how difficult the questions are, the distinction between what is certain and simply probable, and the sensation that some problems cannot be solved [30. P. 54].

Vaz Ferreira criticizes simplification, unilateralism, and totalizing perspectives, all of which are present in affective, cultural, social, and political polarization. In contrast, the author proposes that positions, beliefs, decisions, evaluations, or theories be presented, taught, or developed in a manner that makes the problems they create explicit. The teaching of philosophy should aim to cultivate critical, open, and sincere spirits, fostering habits of reflection that prepare those who hold divergent positions to adopt a respectful attitude and a disposition toward understanding.

It is unrealistic to think that a single strategy, proposal, or practice can, on its own, reverse a tendency that, although experienced in the past, now raises alarm bells due to the novel characteristics it has taken on and the new channels that feed it. This paper does not seek to suggest that Vaz Ferreira's teachings are an antidote to polarization. Even less so if we consider that neither in this paper nor in the philosopher's work is the issue of power addressed, which runs through polarization processes and has an undeniable impact on them. However, in agreement with Yamandú Acosta, I suggest that the ethical, political—and, I would add, pedagogical – validity of his work remains to build and strengthen “democratic contexts in which it is not a matter of eliminating the other as an enemy, but of recognizing him as a valid interlocutor, or in the most extreme hypothesis, as a political adversary” [28. P. 14]. Much more humbly, as the philosopher himself would admit, this paper aims to demonstrate that his proposal remains valid in terms of the warnings and tools he provides to enhance our capacity for thinking, valuing, and feeling, especially *feeling* the risks of polarization. Nevertheless, I do not adopt a naïve perspective: we understand that there are political and social moments and situations where polarization could be one of the few forms of resistance to oppressive systems, which, undoubtedly, would be the subject of another paper.

References

- [1] Birnbaum J. *El coraje del matiz: Cómo negarse a ver el mundo en blanco y negro*. Madrid: Ediciones Encuentro; 2024.
- [2] Sunstein C. *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press; 2017. DOI: 10.1515/9781400884711
- [3] Valdesollo P, Graham J, editors. *Social Psychology of Political Polarization*. New York: Routledge; 2016. DOI: 10.4324/9781315644387

- [4] Morris P. *Unstable Majorities: Polarization, Party Sorting & Political Stalemate*. Stanford: Hoover Institution Press; 2017.
- [5] Tanesini A, Lynch M, editors. *Polarisation, Arrogance, and Dogmatism: Philosophical Perspectives*. New York: Routledge; 2021. DOI: 10.4324/9780429291395
- [6] Ardao A. *Introducción a Vaz Ferreira*. Montevideo: Barreiro y Ramos; 1961.
- [7] Ardao A. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Clásicos Universitarios, Udelar; 1950/2008.
- [8] Cáceres E. *Vaz Ferreira y la cultura uruguaya*. Available from: <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/44520> (accessed: 04.01.2025).
- [9] Oliver AA. The Roots of Carlos Vaz Ferreira's Philosophy. *Genealogy (Basel)*. 2019;3(4):1–10. DOI: 10.3390/genealogy3040057
- [10] Romero F. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal; 1952.
- [11] Roig AA. Vaz Ferreira: Un comienzo de la filosofía latinoamericana. In: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Mexico: Fondo de Cultura Económica; 1981. P. 84–88.
- [12] Acosta Y. *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad; 2010.
- [13] Zea L. *América Latina: largo viaje hacia sí misma*. Mexico: Centro de Estudios Latinoamericanos Facultad de Filosofía y Letras; 1986.
- [14] Claps M. Vaz Ferreira. Notas para su estudio. *Revista Número*. 1950;2:1–29.
- [15] Vaz Ferreira C. *Conocimiento y acción*. Montevideo: Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay; 1963.
- [16] Andreoli M. *Pensar por ideas a tener en cuenta: elementos de filosofía política en Vaz Ferreira*. Montevideo: Biblioteca Plural CSIC; 2012.
- [17] Caorsi C. A propósito de las trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas. In: Andreoli M, editor. *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad de la República; 1996. P. 35–45.
- [18] Drews P. *José Enrique Rodó, Carlos Reyles y Carlos Vaz Ferreira*. Montevideo: Biblioteca Plural CSIC; 2016.
- [19] Drews P. Lo verosímil en el 'razonabilismo' de Vaz Ferreira. *Daimón, Revista Internacional de Filosofía*. 2010;(51):123–136.
- [20] Tanesini A, Lynch MP, editors. *Polarisation, Arrogance, and Dogmatism: Philosophical Perspectives*. New York: Routledge; 2021. DOI: 10.4324/9780429291395
- [21] Pereda C. *Crítica de la razón arrogante*. Madrid: Taurus; 1999.
- [22] Seoane J. Falsa oposición: cinco enigmas para el intérprete. *Diánoia*. 2019;64(82):85–113.
- [23] Vaz Ferreira C. *Lógica viva*. Buenos Aires: Editorial Losada; 1952.
- [24] Diab F. El problema de la herencia: reflexiones desde y más allá de Carlos Vaz Ferreira. In: Diab F, Drews P, editors. *Carlos Vaz Ferreira a 150 años de su nacimiento*. Montevideo: FHCE-Udelar; 2024. P. 27–41.
- [25] Nussbaum M. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Buenos Aires: Paidós; 2008
- [26] Caetano G. Filosofía y política en Uruguay. Carlos Vaz Ferreira y la promoción del republicanismo liberal. *Revista Prisma*. 2013;17(1):89–115.
- [27] Rosanvallon P. *La nueva cuestión social. Repensar el nuevo estado de bienestar*. Buenos Aires: Editorial Manantial; 1995.
- [28] Acosta Y. La 'fórmula de ideal social' como estrategia y como utopía en el realismo político de Carlos Vaz Ferreira: validez y vigencia. In: Diab F, Drews P, editors. *Carlos Vaz Ferreira a 150 años de su nacimiento*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad de la República; 2024. P. 13–25.
- [29] Vaz Ferreira C. *Sobre los problemas sociales*. Montevideo: Editorial El siglo ilustrado; 1922.

- [30] Vaz Ferreira C. Sobre la enseñanza de la filosofía. In: *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*. Montevideo: Ediciones Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay; 1963. P. 49–70.

About the author:

Diab Fernanda – PhD candidate in Philosophy, Master in Philosophy, Full Time Assistance Professor, Institute of Philosophy, Faculty of Humanities and Educational Sciences, University of the Republic, 1695 Uruguay Ave., Montevideo, 11200, Uruguay. ORCID: 0000-0002-5458-0034. E-mail: fernanda.diab@gmail.com

Сведения об авторе:

Диаб Фернанда – кандидат философских наук, магистр философии, штатный ассистент-профессор, институт философии, факультет гуманитарных и педагогических наук, Республиканский университет, Уругвай, 11200, Монтевидео, авеню Уругвай, д. 1695. ORCID: 0000-0002-5458-0034. E-mail: fernanda.diab@gmail.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-663-672>

EDN: CVEEMG

Research Article / Научная статья

Right Attributions to Rivers: From Bio-Cultural Rights to the Rights of Future Generations

Danny Marrero  

University of Texas Rio Grande Valley, Edinburg, USA

 danny.marrero@utrgv.edu

Abstract. The research shows how the movement of the rights of rivers has open new spaces for subjugated people in Latin America such as Afro-descendent communities, indigenous communities, or the future generations to inject radically different legal and philosophical traditions. The research explores two pioneer cases of right attributions to rivers: Comunidades Afrodescendientes del Rio Atrato v. Presidencia de la Republica de Colombia (Afro-Colombian Indigenous Communities of the Atrato river v. Presidency of the Republic of Colombia) and Las Generaciones Futuras v. Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible (Future Generations v. The Ministry of Environment and Sustainable Development). These cases show that the rights of rivers are a necessary condition for human survival.

Keywords: right for rivers, linkage arguments, Latin American jurisprudence, philosophical traditions

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 01.02.2025

The article was accepted on 08.05.2025

For citation: Marrero D. Right Attributions to Rivers: From Bio-Cultural Rights to the Rights of Future Generations. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3): 663–672. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-663-672>

Права на реки: от биокультурных прав к правам будущих поколений

Д. Марреро  

Техасский университет долины Рио-Гранде, Эдинбург, США

 danny.marrero@utrgv.edu

Аннотация. Исследование показывает, как движение за права на реки открыло новые возможности для поработанных народов Латинской Америки, таких как

© Marrero D., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

афроамериканские общины, общины коренных народов или будущие поколения, которые привнесли радикально отличающиеся правовые и философские традиции. В исследовании рассматриваются два первых дела о присвоении прав на реки: «Комунидадес афро-колумбийские коренные общины реки Аtrato против Президента Республики Колумбия» (*Comunidades Afrodescendientes del Rio Atrato v. Presidencia de la Republica de Colombia*) и «Будущие поколения против Министерства окружающей среды и устойчивого развития» (*Las Generaciones Futuras v. Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible*). Эти дела показывают, что права на реки являются необходимым условием выживания человека.

Ключевые слова: право на реки, аргументы о взаимосвязи, латиноамериканская юриспруденция, философские традиции

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 01.02.2025

Статья принята к публикации 08.05.2025

Для цитирования: Marrero D. Right Attributions to Rivers: From Bio-Cultural Rights to the Rights of Future Generations // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 663–672. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-663-672>

Introduction

According to Mihnea Tănăsescu, one of the main contributions of the movement of the rights of nature is the opening of new spaces for subjugated people “to inject radically different legal and philosophical traditions into the Western mainstream” [1. P. 147]. For instance, in the official story of the Western philosophical tradition is claimed that the movement of rights of nature started with Christopher Stone’s seminal paper “Should Trees Have Standing?” [2]. However, from an alternative point of view, one can recognize that at the same time Stone’s paper was written, Latin American philosopher Godofredo Stutzin wrote a paper titled “La Naturaleza de los Derechos y los Derechos de la Naturaleza” (The Nature of Rights and the Rights of Nature) [3]. These two philosophers propose two incompatible justifications for the rights of nature. According to Stone, it makes sense to talk about the rights of nature, as we talk about the rights of corporations, both are legal fictions [2. P. 452]. For Stutzin, the rights of nature are the *conditio sine qua non* for a legal system to be able “to stop our rapid process of biosphere destruction” [4. P. 97]. In other words, while for Stone the language of the rights nature is a new expansion of the of the always developing legal imagination, for Stutzin the rights of nature are a necessary condition for human survival.

In this research, I want to show how the movement attributing rights to rivers in Latin America has open new spaces for subjugated people such as indigenous communities, Afro-descendant groups, traditional farmers and miners, victims of pollution, children, young people and future generations to injected into the mainstream of legal theory the notion of human dependency to rivers. In Latin

America, rivers have been conceived as rights holders in two ways. On one hand, as part of a larger natural entity that already have rights, a river has the same rights of the natural entity of which it is part of [5]. For instance, the *Political Constitution of Ecuador* (Art. 71) has recognized nature as a right holder. Given that rivers are a part of nature, the Constitutional Court of Ecuador recognized the rights of the Aquepi River in the 2021-case *Fanny Jacqueline Realpe Herrera v. Secretaría Nacional del Agua de Ecuador* (Fanny Jacqueline Realpe Herrera v. The National Water Secretariat of Ecuador). Similarly, in the District of Orurillo, Peru, the *Municipal Ordinance No. 006-2019-MDO/A*, declared that water – or *Yaku-Unu Mama* as the indigenous people in the area refer to it – is a subject of rights. Consequently, springs, rivers, ponds and lakes are subjects of rights as well. On the other hand, rivers have been recognized as right holders on their own in legislations and judicial decisions. For instance, in Brazil, *Law No. 387 of June 13, 2024*, recognized the rights of the Vermelho River and established it as a subject of special protection. In the same year, the Civil Chamber of the Court of Justice of Loreto in Perú recognized the rights of the Marañón River in the case *Federación de mujeres indígenas Kukama-Kukamiria v. República de Perú* (Federation of Kukama-Kukamiria Indigenous Women v. Republic of de Perú).

Developing the notion of human dependency on natural entities, I will study two pioneer cases attributing rights to rivers in Latin America: *Comunidades Afrodescendientes del Rio Atrato v. Presidencia de la Republica de Colombia* (Afro-Colombian Indigenous Communities of the Atrato river v. Presidency of the Republic of Colombia), 2016, and *Las Generaciones Futuras v. Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible* (Future Generations v. The Ministry of Environment and Sustainable Development), 2018. In these cases, the Colombian Constitutional Court and the Colombian Supreme Court, respectively, decided that the Atrato river and the Colombian Amazonia are right holders with the rights of protection, conservation, maintenance, and restauration. Briefly, this decision was inspired by the right attributions to the Whanganui River in New Zealand in the *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act* of 2017, under the justification that right attributions to rivers protects the cultural communities depending on them. However, for Latin American jurisprudence this is not enough, the protection of rivers is also a *conditio sine qua non* for human survival. Therefore, right attributions to rivers are not only justified by bio-cultural rights, but also by the rights of future generations.

Making explicit the connection between the rights of rivers and human rights, I will use a linkage argument. In this context, a linkage argument is a way of justifying rights attributions to rivers showing that its realization is indispensable for a well-accepted right, or group of rights [6; 7]. This is the structure of the linkage argument used in this research:

Premise 1: Everyone has a human right to something.

Premise 2: Rivers are necessary for enjoying that thing as a right, whatever that thing is.

Premise 3: Attributing rights to rivers is necessary (or at least useful) for protecting and preserving rivers.

Conclusion: Therefore, rights should be attributed to rivers [8. P. 112].

Premise 1 establishes the well accepted, uncontroversial, rights. Premise 2 establishes a bridge between rivers and the enjoyment of the alleged well-accepted right. Premise 3 claims that attributing rights to rivers is necessary, or at least useful, for protecting rivers.

Using this argumentative structure, below I will show how the non-trivial relationship between Afro-descendants, indigenous and mestizo communities and the Atrato river lead the Colombian Constitutional Court to attribute rights to the Atrato river. Then, I will show how this strategy was the inspiration for the Colombian Supreme Court to confer legal rights to the Colombian Amazonia to protect present and future generations from climate change. I will conclude by reconstructing some objections and responding to them.

Rights attributions to rivers and biocultural rights

If Tănăsescu is right, and the movement of rights of nature have provided a platform for subjugated people to plant radically different legal and philosophical traditions [1. P. 147], then we should start this section by asking who these “subjugated people” are. In *Comunidades Afrodescendientes del Rio Atrato v. Presidencia de la Republica de Colombia* (Afro-Colombian Indigenous Communities of the Atrato river v. Presidency of the Republic of Colombia), they are Afro-descendent, indigenous and mestizo groups living in the geo-political region through which the Atrato river flows. More specifically, when the case under account was ruled, the population of that area was about 500,000 people. 87% of them are of Afro-descendant, 10% indigenous communities and 3% mestizo. 96% of this land is the collective territory of 600 Afro-descendant communities and 120 indigenous reservations. The 4% of the territory left is inhabited by mestizo farmers that have immigrated to the region (§ I.1.).

Premise 1, from the linkage argument, identifies the well-accepted group of rights to be supported by the rights of rivers. *Ex hypothesi*, these rights are uncontroversial or widely accepted by “the target audience” [7. P. 30]. This feature makes the justification of the first premise of this argument “shallow” because it does not require an independent normative justification for these rights. Instead, it suffices to identify the general acceptability of the right under consideration. Since, in these cases, the supported rights are constitutional rights, and in the legal community it is generally accepted that fundamental rights are included in political constitutions, then the Afro-descendent communities satisfy their burden of argumentation if they show that the supported fundamental rights are included in the *Political Constitution of Colombia*. According to the Colombian Constitutional Court, the rights of the Afro-descendant communities to be protected in this case were the right to subsistence (Art. 11); the right to cultural, ethnic and social

integrity (Arts. 1, 7), the right to not be subjected to forced displacement (Art. 12); the right to collectively own ancestral lands (Arts. 58, 63, 329); the right to public consultation regarding the extraction of natural resources from ancestral lands (Art. 103).

The Atrato river is necessary for the enjoying of these rights, i.e., Premise 2, because it is a unique ecosystem. It flows from the western branch of the Colombian Andes Mountains through the northwestern Colombian territory to the Gulf of Urabá in the Caribbean Ocean. This river is only 670 kms. long, but it is one of the rivers with the largest water flow of Colombia. Its basin of 24,854 squared miles, extends from the northwest of Colombia to the south of Panama, and it is constituted by 15 tributaries and about 300 ravines. It is also one of the most diverse ecosystems in the world. It hosts about 9,000 species of plants, 200 mammals, 600 birds, 100 reptiles, and 120 amphibians. Last, but not least, this basin is also rich in gold, platinum, woods, and it is considered one of the most fertile lands for agriculture in Latin America. According to the Court in *Comunidades Afrodescendientes del Río Atrato v. Presidencia de la República de Colombia* (Afro-Colombian Indigenous Communities of the Atrato river v. Presidency of the Republic of Colombia), this environmental wealth has shaped the Afro-descendant and indigenous communities' styles of living. For instance, these communities perform practices of traditional agriculture scheduled around the river cycles and includes the farming of local foods such as corn, rice, chontaduro, plantain, cocoa, or sugar cane. Fishing is done with arrows and hand-made cast-nets. Mining applies traditional non-industrialized methods of gold and platinum extraction (§ 1).

Differently, when environmental deterioration does not allow ethnic communities to satisfy the basic needs of their individual members such as health and personal integrity, those individuals are forcedly displaced to other places where those basic needs are guaranteed, or, at least, where they are not threatened in a direct way. If the members of these ethnic communities are forcedly displaced from their own lands, not only the lives of the individuals of these communities are negatively affected, but also the social network keeping these communities together is eroded (§ 3.3).

This vital relationship between ethnic communities and the territories in which their culture, traditions and forms of life are developed is the rationale behind the biocultural rights. Briefly, these are the rights that ethnic communities have to steward their own territories, its natural resources and biodiversity in accordance with their traditional laws and customs. In this sense, biocultural rights protect ethnic communities whose forms of life depend on their territories and its environments by letting them to administer and protect their ancestral lands. According to the Court, the correlative obligation of these rights is the obligation of the Colombian state to protect both the different cultural communities inhabiting the Colombian territory and the rivers, forests, sources of food, environment and biodiversity allowing these communities to live according to their cultural perspectives (6.11).

Consequently, attributing rights to the Atrato river is necessary (or at least useful) for its protection, maintenance and restauration (Premise 3) because the omissions of the Colombian government have allowed for the increasing of industrialized illegal mining and logging. Given that these activities include heavy-duty machinery, and toxic materials like mercury, the Atrato river's environment is rapidly deteriorating. This is why the Court ruled that the Atrato river has the rights to protection, conservation, maintenance, and restauration.

This is the structure of the linkage argument:

Premise 1: The Afro-descendent and indigenous communities of the Atrato river have the rights to subsistence; cultural, ethnic and social integrity; not be subjected to forced displacement; collectively own ancestral lands; and public consultation.

Premise 2: Given its environmental wealth, the Atrato river is necessary for the Afro-descendent and indigenous communities to enjoy their rights.

Premise 3: Since the Atrato river is rapidly deteriorating, it should be protected, conserved, maintained, and restored.

Conclusion: Therefore, the Atrato river has the rights to protection, conservation, maintenance, and restauration.

Rights attributions to rivers and the rights of future generations

In *Las Generaciones Futuras v. Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible* (Future Generations v. The Ministry of Environment and Sustainable Development), 2019, the subjugated people are the future generations. To clarify, the plaintiffs in this case are 25 Colombian youth who, when the case was filed in 2019, were between 7 and 26 years old. Assuming they have an average life expectancy of 78 years, they will develop most of their adult lives in the period between 2041 and 2070, and part of their old age after that time. Given that their life extends further than the current adult generation, they are a future generation [9. P. 12]. In their complaint, the youth plaintiffs define a generation as “a group of people who, given their simultaneous historic experiences, share, to some degree, a worldview, a historic conscience, and a collective identity that is externalized in attitudes and behaviors” (§ 4.3.2). The simultaneous historic experience bringing this people together is their concerns about the future. Climate change will take a toll on them because, according to the predictions of the Colombian Institute of Hydrology, Meteorology and Environmental Studies (IDEAM), between 2041-2070, the annual temperature of Colombia is expected to gradually increase by 1.6 °C above pre-industrial levels. After this period, the average annual temperature could gradually increase by 2.14 °C above pre-industrial levels. This means that “the plaintiffs are the generation that will face the greatest climate-related impacts” and “unlike the present generation, the plaintiffs do not have the power to make decisions that effectively reduce greenhouse gas emissions and the rate of deforestation in the Colombian Amazonia” (§ 4.3.2).

The future generations establish Premise 1 when claim that

First, the lack of compliance of the Colombian government regarding its duty of environmental protection that allowed the increase in of deforestation in the Colombian Amazon ... violates our fundamental right to enjoy a healthy environment, contained in article 79 of the Political Constitution (CP)...Second, [this violation] ... threatens our rights to life (arts. 1 and 11, CP), to health (art. 49), to food (arts. 1 and 65), to water (arts. 1, 79, 93, 94, 366). (§ 2)

Before reconstructing some of the arguments justifying why the Amazon river is necessary for enjoying these rights, we should explain the functioning of this ecosystem. The Colombian Amazon performs four main functions: it stabilizes water production cycles, maintains the soil's capacity to capture and absorb water, provides the water that reaches the highest peaks of the Colombian Andes mountains (which are the largest suppliers of water for Colombian cities), and it prevents global warming. First, the plaintiffs highlighted the role of forests as regulators of the water cycle. Forests absorb water from the soil and then, through evaporation and transpiration, return it to the atmosphere and produce new rain. This process, called recycled rain, produces 50% of the rainfall in the Amazon (§ 9.a.). Second, the Colombian Amazon forest helps maintaining a stable process of water capture and prevents flooding. In effect, the roots of its trees control the flow of water in the subsoil, while reducing the rapid evaporation of water and decreasing excessive rainfall (§ 9.b.). Third, they argued that the Colombian Amazon regulates the climate, rainfall, and water in most of the Colombian territory. The water that evaporates in the Colombian Amazon rises into the atmosphere and reaches the Colombian Andes mountains, there it condenses and becomes rain that descends on the mountains, creating rivers that provide water to large cities, irrigate crops, and later become tributaries of the Amazon river (§ 9.c.). Finally, the Colombian Amazon helps prevent climate change because tropical forests, such as those in the Colombian Amazon, are one of the largest CO₂ sequesters. 55% of the CO₂ stored is in tropical forests (§ 9.d.).

First, for the future generations, protecting the Colombian Amazon blocks threats to the right to enjoy a healthy environment. According to IDEAM's Early Warning Bulletins, the highest rates of deforestation in Colombia are found in the Amazon forest. Additionally, "there are 1,122 species of flora and fauna threatened by deforestation" in this area. Given that the Amazon is considered one of the most biodiverse regions in the world and that many of its species are endemic, if the Colombian Amazon is not protected, many of these species will disappear forever (§ 5.2.). The future generations also remind us that the main consequence of deforestation in the Colombian Amazon is the emission of greenhouse gases, which, in turn, is the main cause of climate change (§ 5.2.). Second, according to the future generations, protecting the Colombian Amazon makes the right to life more secure, stable, and sustainable. In their words, "our survival depends on protecting the Colombian Amazon, as most of the essential goods we use (water, food, medicine,

fuel, construction materials, etc.) requires the well-functioning of this ecosystem” (§ 5.2.). Third, protecting the Amazon river also blocks threats that undermine access to water and the corresponding guarantee of protection of the ecosystems that produce this natural resource. On the one hand, such protection would reduce the likelihood of rainfall and water resources declining, as predicted if current deforestation rates in the Amazon rainforest continue. On the other hand, given that 50% of the rainfall that falls in the Colombian Amazon is recycled water, protecting the Amazon simultaneously protects this rain-producing ecosystem (§ 5.4.).

The Colombian Supreme Court agreed with the plaintiffs. For this Court, the fundamental rights to life, to health, to food, and to water are substantially bound to the environment because without a healthy environment human beings cannot survive. The increasing deterioration of the environment is a serious attack against fundamental rights. This is why, for the Court, the protection of future generations takes the form of specific limitations for present generations and imposes on them obligations regarding the preservation of the environment. Given that the plaintiffs justified that the omission and non-compliance of the Colombian government and authorities to protect the Colombian Amazonia threatens the future generations’ fundamental rights to life, to health, to food, and to water, these restrictions and obligations materialized by attributing the rights of protection, conservation, maintenance, and restoration to the Colombian Amazonia.

This is the linkage argument under consideration:

Premise 1: Present and future generations of Colombian children and young people have the rights to life, health, food, water, and to a healthy environment.

Premise 2: The Colombian Amazon is necessary for the future generations to enjoying those rights.

Premise 3: Given the high rates of the deforestation in the Colombian Amazon, attributing the rights to protection, conservation, maintenance, and restoration to the Colombian Amazon is necessary to protect the Colombian Amazon.

Conclusion: Therefore, the Colombian Amazon has the rights to protection, conservation, maintenance, and restoration.

Right attributions to rivers and “totality”

Tănăsescu questions the way in which rights were attributed to the Atrato and the Amazon rivers. From his perspective, both the Colombian Constitutional Court and the Colombian Supreme Court incurred in a type of wrong generalization that he calls “Totality.” That is, “[t]he kind of thought originating in Western Europe at the time of the Enlightenment that considers itself to be universal and therefore applicable everywhere and to everyone. It is the kind of thought that thinks in terms of “humanity” versus “nature”, and that looks for essential qualities abstracted from any lived experience” [1. P. 96].

To spell out this definition, we can study two relevant instantiations of the concept of Totality used by Tănăsescu, the concept of Nature (with capital N), as Totality, and the concept of Humanity (with capital H), as Totality. While the former understands Nature as an abstraction detached from particularly located ecosystems, the latter conceives Humanity without taking into consideration single individuals with specific socio-economic backgrounds or particularly situated groups. For Tănăsescu, this “removal from actual environments ... is the modern abstraction par excellence” [1. P. 34]. Such abstraction is reinforced by the Nature/Human divide that “obscures the fundamental role of political infrastructures in *causing* environmental destruction” (italics in the original) by “making it seem as if ... is nothing but a problem of having the wrong kind of consciousness” [1. P. 101].

Tănăsescu remarks that the cases attributing rights to the Atrato and the Amazon rivers are “striking” because they are originated from specific places, but they use the language of Totality. For instance, referring to the Atrato river, he claims, “this case is both place-based in that legal personality applies to Atrato river, a particular being in a particular place, and is steeped in totality thinking” because “the court frames the legal personality of Atrato in terms of ‘the planet’ and ‘humanity’” [1. P. 100]. These cases seem to be also guilty of the Nature/Human/Humanity versus Nature divide. The indication of this clash comes from the ways in which these cases evolved. According to Tănăsescu’s reconstruction, they started as “a violation of the rights *to* nature of the local residents (as well as a host of other human rights) and [became cases] of rights *for* nature” [1. P. 99] (italics in the original). This means that from Tănăsescu’s perspective the distinction between rights under consideration indicates the divide.

I partially agree with Tănăsescu on this. He is right highlighting that wrong generalizations lead to wrong problem diagnosis and solution. For instance, in the Atrato case, the Court blames Humanity and its wrong relationship with nature of the devastation of the Atrato river. Instead, the Court should have done a diligent study of colonialism showing that “[t]he 21st century miners devastating the poorest region of Colombia are part and parcel of a transnational network of resource extraction that the state makes possible” [1. P. 103]. However, from my perspective, the cases studied are not guilty of the Nature/Human divide. What the development of the cases shows, as I made it explicit in this paper through the linkage argument, is not a clash between Nature and Humanity, but the fact that they are intrinsically connected. Citing the Colombian Supreme Court for the last time, without the appropriate “environment and ecosystem,” the protection of fundamental rights ceases to be relevant because there would be no rights to protect: “subjects of law ... will not be able to survive.”

References

- [1] Tanăsescu M. *Understanding the Rights of Nature: A Critical Introduction*. Bielefeld: Transcript Verlag; 2022. <https://doi.org/10.1515/9783839454312>

- [2] Stone C. Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review*. 1972;45:450–501.
- [3] Stutzin G. La Naturaleza de los Derechos y los Derechos de la Naturaleza. *Atenea: Revista de Ciencia, Arte y Literatura*. 1978;(438):37–52. <https://doi.org/10.29393/At438-24NDGS10024>
- [4] Stutzin G. Un Imperativo Ecológico: Reconocer los Derechos de la Naturaleza. *Ambiente y Desarrollo*. 1984;1(1):97–114.
- [5] Calzadilla P. ‘A Paradigm Shift in Courts’ View on Nature: The Atrato river and Amazon Basin Cases in Colombia. *Law, Environment and Development Journal*. 2019;15(1):49–59.
- [6] Nickel J. Can a Right to Health Care Be Justified by Linkage Arguments? *Theoretical Medicine and Bioethics*. 2016;37(4):293–306. <https://doi.org/10.1007/s11017-016-9369-5>
- [7] Nickel J. Linkage Arguments For and Against Rights. *Oxford Journal of Legal Studies*. 2021;42(1):27–47. <https://doi.org/10.1093/ojls/gqab020>
- [8] Corrigan D. Human Rights and Rights of Nature: Prospects for a Linkage Argument. In: Corrigan D, Oksane M, editors. *Rights of Nature: A Re-examination*. New York: Routledge; 2021. P. 101–120. <https://doi.org/10.4324/9780367479589-7>
- [9] Gosseries A. *What is Intergenerational Justice?* Cambridge: Polity Press; 2023. <https://doi.org/10.3998/jpe.6267> EDN: YXFVHC

About the author:

Marrero Danny – LLM, JD, PhD, Assistant Professor of the Department of Philosophy, Music, Science and Learning Center (BMSLC), University of Texas Rio Grande Vally, 1 University Drive, Brownsville, 78520, United States of America. ORCID: 0000-0001-8322-4883. E-mail: danny.marrero@utrgv.edu

Сведения об авторе:

Марреро Дэни – магистр права, доктор права, доктор философии, доцент кафедры философии, Центр музыки, науки и обучения (BMSLC), Техасский университет долины Рио-Гранде, Соединенные Штаты Америки, 78520, Браунсвилл, Университетский проезд, д. 1. ORCID: 0000-0001-8322-4883. E-mail: danny.marrero@utrgv.edu



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-673-686>

EDN: CVFVSV

Research Article / Научная статья

Paraconsistent Logic and Its Place in Latin American Philosophy

Lauro de Matos Nunes Filho  

Open University of Brazil, Florianópolis, Brazil

Federal University of Santa Catarina, Florianópolis, Brazil

 lauro.filho@ufsc.br

Abstract. This study presents an overview of paraconsistent logic, tracing its historical origins and development within what may be referred to as the Latin American school of paraconsistency. This characterization is admittedly bold, given the diverse theoretical roots of paraconsistency and the contested nature of its interpretation. Accordingly, our discussion addresses the topic from both historical and formal perspectives, emphasizing key moments in the development of paraconsistent logic within the Latin American context. Particular attention is given to the extensive and systematic work of Newton C.A. da Costa in Brazil, whose contributions played a central role in shaping paraconsistent logic as a mature and influential field. In addition, we briefly explore how paraconsistent logic challenges classical logic to reconsider its conclusions in light of paraconsistent principles. Ultimately, this paper seeks to situate paraconsistency within the broader context outlined above, examining its impact and identifying its key theoretical and practical features in contemporary philosophical thought.

Keywords: paraconsistency, contradiction, triviality, Brazilian school of paraconsistency

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Acknowledgement. This work was developed based on the results of my postdoctoral research conducted at Federal University of Santa Catarina, where I had the unique opportunity to attend inspiring lectures given by Professor Newton Carneiro Affonso da Costa.

Article history:

The article was submitted on 17.01.2025

The article was accepted on 03.05.2025

For citation: Nunes Filho L de M. Paraconsistent Logic and Its Place in Latin American Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):673–686. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-673-686>

© Nunes Filho L de M., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Параконсистентная логика и ее место в латиноамериканской философии

Л. де М. Нуньес Фильо  

Бразильский открытый университет, Флорианополис, Бразилия
Федеральный университет Санта-Катарины, Флорианополис, Бразилия
 lauro.filho@ufsc.br

Аннотация. В исследовании представлен обзор параконсистентной логики, прослеживается ее историческое происхождение и развитие в рамках того, что можно назвать латиноамериканской школой параконсистентности. Такая характеристика, по общему признанию, является смелой, учитывая различные теоретические корни параконсистентности и спорный характер ее интерпретации. Соответственно, в нашем обсуждении эта тема рассматривается как с исторической, так и с формальной точек зрения, подчеркивая ключевые моменты в развитии параконсистентной логики в латиноамериканском контексте. Особое внимание уделяется обширной и систематической работе Ньютона К.А. да Косты в Бразилии, чей вклад сыграл центральную роль в формировании параконсистентной логики как зрелой и влиятельной области знаний. Кроме того, мы кратко рассмотрим, как параконсистентная логика бросает вызов классической логике, заставляя ее пересмотреть свои выводы в свете параконсистентных принципов. В конечном счете эта статья направлена на то, чтобы поместить параконсистентность в более широкий контекст, описанный выше, исследуя ее влияние и выявляя ее ключевые теоретические и практические особенности в современной философской мысли.

Ключевые слова: параконсистентность, противоречие, тривиальность, бразильская школа параконсистентности, латиноамериканская философия

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Благодарность. Эта работа была выполнена на основе результатов моих постдокторских исследований, проведенных в Федеральном университете Санта-Катарины, где у меня была уникальная возможность посетить вдохновляющие лекции профессора Ньютона Карнейру Афонсо да Кошты.

История статьи:

Статья поступила 17.01.2025

Статья принята к публикации 03.05.2025

Для цитирования: *Nunes Filho L. de M. Paraconsistent Logic and Its Place in Latin American Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 673–686. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-673-686>*

Introduction

The year 2025 marks two centuries since the wave of independence movements that swept across Latin America between 1809 and 1825. These events, closely linked to the practical outcomes of the Enlightenment – particularly the French Revolution and the Napoleonic Wars – led to the fall of the Iberian empires of Portugal and Spain in America and, subsequently, to the liberation of nearly all

continental Latin America from direct European rule. However, political independence did not immediately translate into intellectual autonomy. In fact, the first institutionalized philosophy in Latin America remained deeply European in character, manifesting primarily as positivism – a framework that upheld the authority of science and classical logic in determining what was permissible and what was not.

It is, therefore, no surprise that in the twentieth century, paraconsistent logic emerged as a form of intellectual rebellion against classical logic. It gave structure to contradictions and illuminated the complexity of a diverse and dynamic philosophical landscape – a mosaic of thought that reflects the multifaceted identity of Latin America.

The term *paraconsistent* itself was coined within Latin America, by the Peruvian philosopher Francisco Miró Quesada. He introduced it at the Third Latin American Conference on Mathematical Logic, held at the University of Campinas, Brazil, in 1976 [1. P. 11]. The prefix “para” is generally understood to mean *quasi* or *at the side of consistency*, suggesting that this form of logic operates alongside or near consistency, rather than directly opposing it. Crucially, as stated below (Section 2), it limits the inferential explosion typical of classical logic by allowing contradictions to exist without collapsing the system into triviality. An alternative term, *metaconsistent*, was also considered, but ultimately rejected – after correspondence with Newton Carneiro Affonso da Costa – because the prefix “meta” might imply an extension that could indicate the replacement of classical logic, rather than a fundamental restructuring of its principles. Da Costa, the pioneer of formal paraconsistent logic, understood from the outset the uniqueness of his theory. He also championed the development of a distinctively Latin American philosophical voice, advocating for the advancement of research and education in logic and related disciplines.

Paraconsistent logic has thus emerged as a unifying and distinctive element among many Latin American logicians. But what is paraconsistent logic? For now, we may offer a preliminary, informal characterization (see Section 2). Paraconsistent logic is a non-classical logical system that enables reasoning within inconsistent frameworks without yielding triviality – in contrast to classical logic, where a single contradiction can render all statements derivable. In this way, even inconsistent theories can be systematically and meaningfully analyzed, rather than being dismissed as incoherent or irrelevant.

The development of paraconsistent logic in Latin America represents more than a technical achievement in formal reasoning; it stands as a powerful symbol of intellectual independence that clashes with epistemic colonialism in a region historically shaped by deep social, cultural, and political contradictions. While paraconsistent logic has roots and influences from various parts of the world, its distinctive evolution¹ and flourishing in Latin America affirm the possibility – and

¹ Any attempt to make a historical survey of paraconsistency would always be partial due to its widespread influence and ramifications worldwide. For a concise enterprise on the matter centered in the figure of Newton C. A. da Costa, see the incomparable work of [2].

the necessity – of non-Eurocentric philosophical traditions that derive their legitimacy from their own particular contexts and innovations.

In the following pages, we offer an overview of paraconsistent logic: what it is, how it works, and how it has been developed. Our broader aim, however, is to show how paraconsistent logic exemplifies the type of philosophical originality that contributes to the uniqueness of Latin American thought. Section 1 introduces the core motivations and conceptual foundations of paraconsistency. Section 2 presents a simplified formal account of the principal theoretical framework. Section 3 provides a historical and conceptual comparison between paraconsistent logic and related approaches such as dialetheism. Section 4 examines how paraconsistent logic – particularly as developed by the Brazilian school of paraconsistency – has influenced Latin American philosophy and how it has been interpreted across different logical traditions.

Motivations

Contradictions may seem undesirable, yet philosophers throughout history have been persistently drawn to them. From Heraclitus – who saw contradiction as the driving force behind change and movement [2. P. 52] – to Hegel, contradictions have been regarded as real and essential to understanding reality. Contrary to Kant's view that logic was a completed discipline, Hegel reintroduced contradictions into philosophical thought through the concept of antinomies. Since thought itself is refined through logic, it was only a matter of time before contradiction would be formally integrated into logical systems [1. P. 4].

In fact, the development of mathematics and logic during the nineteenth and twentieth centuries introduced a range of paradoxes that could not be addressed within the boundaries of classical logic. As a result, the emergence of non-classical logics became inevitable².

Following the revolutionary formalization of first-order logic by Frege, logic was centered as a privileged path of investigation. In this context, alternatives to classical logic began to emerge – first as conceptual explorations, and soon thereafter as rigorously formal systems.

In Eastern Europe, both Jan Łukasiewicz (in 1910) [3] and Nicolai I. Vasiliev (in 1911) [4] proposed the idea of a non-Aristotelian logic – one that would dispense with the law of non-contradiction (also known as the principle of contradiction). In Poland, Łukasiewicz explored this notion by suggesting a logic capable of accommodating contradictions, particularly in relation to issues such as logical paradoxes and Meinong's theory of objects. This work eventually laid the groundwork for his later development of many-valued logics. In Russia, Vasiliev advocated for a non-Aristotelian mode of reasoning by explicitly rejecting the law of non-contradiction. He proposed an *imaginary logic* capable of dealing with contradictory situations, which he believed were conceivable only within the human

² Antinomies and paradoxes may be approached through formal assessments from different paraconsistent logics [1].

mind. Despite these early advances, neither thinker offered a formal logical system that embodied their respective visions of paraconsistency.

The challenge thus remained unresolved – until 1948, when a formal system of paraconsistent logic was first developed. Jaśkowski introduced his *discursive logics*, aimed at addressing dialectical reasoning, vagueness, and contradiction [5]. However, this system was only formalized at the propositional level. Unaware of Jaśkowski's work, da Costa in Brazil began, in 1958 [6], a groundbreaking and sustained effort in the development of paraconsistent logic, resulting in continuous innovations and substantial theoretical advancements [7].

Widely recognized as the scholar who formally defined and founded paraconsistent logic, da Costa promoted the intellectual independence and originality of Latin American philosophy on the global stage. Initially, paraconsistency was applied to clarify certain problems in mathematics and set theory [8. P. 694–708]. However, da Costa soon extended its scope to a broader range of domains, thereby testing and demonstrating the true potential of paraconsistent logic. Today, its applications are diverse, spanning from category theory [9] to artificial intelligence [10; 11]. For instance, in artificial intelligence, paraconsistent logic has been transformed into an annotated logic with a semantic framework.

Da Costa's influence on Latin American philosophy has been profound and continues to resonate strongly. As such, gaining a comprehensive understanding of paraconsistent logic in Latin America is inseparable from understanding the development of da Costa's theoretical contributions.

A panoramic view

In classical logic, a *contradiction* is the fastest route to inconsistency. But what exactly does that mean? A contradiction occurs when two opposing propositions – such as “The sky is blue” and “The sky is not blue” – are both held to be true under the same conditions. In a classical logical system, if both a formula α and its negation $\neg\alpha$ are provable (i.e., theorems of the system), then the system is deemed inconsistent. More problematically, from such a contradiction, any formula whatsoever can be derived – a principle known as the *principle of explosion* (*ex contradictione quodlibet*). This results in a trivial system, where every statement is provable. In classical logic, inconsistency and triviality go hand in hand. To avoid such collapse, classical logic enforces the Law of Non-Contradiction as a formal restriction:

$$(1) \vdash \neg(\alpha \wedge \neg\alpha) \text{ [Law of Non-Contradiction]}$$

This states, in the language of propositional logic³, that it is impossible to derive both a proposition and its negation.

³ Since there are stronger logics than propositional logic distributed in several orders – first order, second-order and so on – the law of non-contradiction may be formulated in several languages related to different orders [12. P. 220].

Because classical logic was long regarded as the only valid system of logic, contradiction and trivialization were traditionally treated as equivalent [13]. Hence, in any classical logical system, the presence of a contradiction in given set Γ of formulas implies triviality via the principle of explosion:

(2) $\Gamma, \alpha, \neg\alpha \vdash \beta$ [Principle of Explosion]

which establishes that for any set of propositions Γ that includes a contradiction is possible to derive any proposition β .

For many centuries any logical system that could shelter any contradiction – trivialization – was considered useless due to this principle. Yet, numerous fields – including law, linguistics, sociology, mathematics, artificial intelligence, and even empirical sciences – often work with contradictory data. Still, these disciplines are far from useless. This gap between logical theory and practical reasoning prompted the development of new logics.

There are circumstances, however, that motivate one to build a logic that can be the underlying logic of inconsistent but non-trivial theories. The latter are theories that, despite being inconsistent, do not entail everything (that is, they do not have every sentence in the language as a theorem). Clearly, the logic in question cannot be classical logic, or most extant logics, since they are trivialized by a contradiction – in the sense that every sentence in the language can be derived. These logics do not allow for inconsistent theories but non-trivial theories [12. P. 221].

Unlike classical logic, paraconsistent logic allows contradictions within its framework without permitting them all to lead to trivialization. This opens a new space for formal reasoning that more closely reflects the processes of thought and scientific discovery. In paraconsistent logic – as opposed to classical logic – contradictions can be informative [1].

But how is this achieved?

Basically, paraconsistent logic restricts the principle of explosion by stating that from a set of propositions where α and $\neg\alpha$ are both theorems, it is not permitted to extract any arbitrary proposition as a theorem also. It is explicit that one is just prohibiting the explosion and not the contradiction. That is, contradiction is permitted, explosion is not. Formally, for a non-empty set of propositions Γ :

(3) $\Gamma, \alpha, \neg\alpha \not\vdash \beta$ [Prohibition of the Principle of Explosion]

where β represent all possible inferences from Γ . Basically, in the case of a contradiction, neither all formulas are theorems of Γ .

Thus, paraconsistent logic accepts contradiction while forbidding trivialization. The goal of paraconsistency is not to eliminate contradiction, but to sustain non-trivial reasoning in its presence [14. P. 2]. Non-triviality is the central achievement of paraconsistency: contradictory information can be received by the system without leading to arbitrary conclusions.

An everyday analogy may help illustrate this. Imagine you are purchasing an autonomous car. You have two options: an Aristotelian car, based on classical logic,

and a paraconsistent car, based on paraconsistent reasoning. You choose the Aristotelian one. It follows all traffic laws, including obeying traffic lights. One night, under a bright full moon, your car suddenly stops. It mistakes the light of the moon for a yellow traffic signal⁴. It knows nothing about the moon – it simply recognizes a red circular light. On your screen appears the message: “It is a traffic stop.” You return the car to the dealership. They offer a free software update. Now, your car can distinguish between the moon and a red traffic light 98% of the time. Classical logic to the rescue. A year passes without issues. Then, on a rare night with a red moon, your car stops again. It is hard for it to distinguish between the moon light and the red light. It now displays: “It is a traffic stop and it is not a traffic stop.” Faced with a contradiction, your Aristotelian car is logically paralyzed. According to the principle of explosion, the contradiction permits every conclusion. It could crash, freeze, or behave erratically – anything is derivable. By contrast, the paraconsistent car, while needing the same updates, would handle the contradiction differently. It would contain the contradiction, wait for further data, and then decide how to proceed. It would not halt indefinitely or infer everything and nothing at once. It would continue functioning while managing inconsistent information.

Consequently, in da Costa’s paraconsistent logics, the principle of explosion is not generally valid. Instead, the logic controls when explosion is permitted through the introduction of a consistency predicate: $\alpha \circ$, read as “ α is well-behaved” or “ α is non-contradictory.”

Formally, $\alpha \circ$ stands for: $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$.

If $\alpha \circ$ holds (i.e., α is provable or assumed), then classical logic rules apply, and explosion is permitted:

From $\alpha \circ, \alpha, \neg\alpha \vdash \beta$ (Explosion is permitted)

However, if $\alpha \circ$ does not hold, then:

$\alpha, \neg\alpha \not\vdash \beta$ (Explosion is not permitted).

This allows the system to internalize the concept of consistency and reason about it *within* the logic itself – a powerful feature absent in classical systems. A logical system may thus contain contradictions without collapsing. There are different kinds of contradictions, and not all are equally damaging⁵ [6; 7].

A historical view

Paraconsistent logic has undergone at least three major formal developments. The earliest formal paraconsistent systems were independently introduced by three

⁴ Example drawn from a real situation: “Incident 145: Tesla's Autopilot Misidentified the Moon as Yellow Stop Light”. Available from: <https://incidentdatabase.ai/cite/145/> (accessed: 12.12.2024).

⁵ It is worth noting that the internalization of contradiction can be iterated indefinitely. This result is significant, as it leads not only to various types of negation, but also to an infinite family of paraconsistent logics, each with a distinct scope of paraconsistency. See [1; 13].

logicians, each pursuing distinct motivations and contexts. In 1948, in Poland, Stanisław Jaśkowski – a disciple of Łukasiewicz – formulated a discursive logic within propositional logic aimed at addressing contradictory statements. Later, in 1959, the American logician David Nelson [15] developed a paraconsistent system applied to arithmetic. Independently, between 1959 and 1963, Newton da Costa in Brazil constructed several systems of paraconsistent logic encompassing both propositional and predicate logic, which he applied to the study of descriptions and set theory [1; 8]. These foundational works not only emerged independently but also carried distinct philosophical and technical motivations. Following these initial developments, paraconsistency began to attract increasing attention as a serious alternative to classical logic.

Additionally, a distinct perspective on paraconsistency emerged: the dialetheism. Dialetheism – originated from the Australian school of paraconsistency – holds that some contradictions are not merely formal anomalies but actually exist in reality. Its principal advocate is the Australian logician Graham Priest [16], who defends the view that certain paradoxes – such as the Liar paradox and Russell’s paradox – demonstrate that some contradictions are true. Although controversial, this realist interpretation of contradiction has gained a substantial following [17].

In contrast, this kind of ontological realism is generally not adopted by other schools of paraconsistency [18]. Da Costa, for instance, maintained that paraconsistent logics provide a formal perspective on reasoning but refrained from asserting whether contradictions truly exist in reality. This philosophical agnosticism is emblematic of the Brazilian school of paraconsistency [7. P. 227].

Paraconsistency can be viewed as a project extended for the last 60 years [2] that has been expanded and enriched by the efforts of researchers at different places of the globe. Here follows a non-exhaustive list of those efforts:

Paraconsistent logic can thus be seen as a long-term research project – spanning over six decades [2] – that has evolved through the efforts of scholars across diverse intellectual traditions and geographical regions. What follows is a non-exhaustive list of such contributions (*table 1*):

Table 1. Contributors and developments in paraconsistent logic

Period	Main contributors and developments
1910s–1930s	Nicolai A. Vasiliev (Russia) proposes an informal idea of an <i>imaginary logic</i> where contradictions are tolerated. Jan Łukasiewicz (Poland) explores non-classical logics that challenge the principle of non-contradiction. Stanisław Jaśkowski (Poland) develops his discursive logic – a propositional approach to paraconsistency
1950s–1960s	Newton da Costa introduces the first formal paraconsistent systems, known as the <i>C-systems</i> ($C_1, C_2, \dots, C_n$). These systems allow for the coexistence of contradictory statements without triviality. Da Costa’s C-systems become foundational in paraconsistent logic worldwide. Ayda Iñez Arruda (Brazil) was the first to formalize Vasiliev’s ideas, highly contributing to the popularization of paraconsistency.

Period	Main contributors and developments
1970s	Da Costa and Francisco Miró Quesada (Peru) work on axiomatic systems to handle inconsistent information.
1980s	Da Costa and Rolando Chuaqui (Chile) work in a formal and systematic study on pragmatic truth – a precursor for quasi-truth theory in the 1990s. Da Costa and Jean-Yves Béziau (France/Brazil) collaborate on non-classical logics and explore universal logic. Growth of the Brazilian school of paraconsistent logic, with contributions from scholars like Walter Carnielli (Brazil), Itala D'Ottaviano (Brazil), and others. R. D. Routley [Richard Sylvan] (Australia) developed semantic frameworks to formalize reasoning with contradictions, contributing to the theory of inconsistent reasoning.
1990s	Graham Priest (United Kingdom/Australia) popularizes dialetheism with works like <i>In Contradiction</i> (1987). Walter Carnielli and collaborators develop Logics of Formal Inconsistency (LFIs) – a major breakthrough that generalizes da Costa's systems and introduces consistency operators inside the language. Da Costa and Décio Krause (Brazil) start investigating the interface between paraconsistent logic and quantum theory. Krause would ultimately develop the Quasi-set Theory. Andrés Bobenrieth (Chile) and Carlos Verdugo (Chile) investigate the unsettling outcomes of paraconsistency related to logical pluralism.
2000s	LFIs are expanded by Carnielli, Marcelo Esteban Coniglio (Argentina/Brazil) and João Marcos (Brazil), including C-systems with modal and epistemic operators. Da Costa and Steven French (United Kingdom) begin working together on a series of philosophical papers that explore how paraconsistent logic can be used to analyze the structure and practice of science. Brazilian researchers (Carnielli, Marcos, Coniglio, and others) explore combining paraconsistent logic with modal, temporal, and relevance logics. Application of LFIs in knowledge representation, argumentation theory, and formal ontology. Otávio Bueno (Brazil/USA) contributes significantly by bridging logic and philosophy of science by exploring partial structures, inspired by da Costa's quasi-truth, as a way to formally model incomplete or inconsistent scientific models. Diderik Batens (Belgium) relates adaptive logics and paraconsistency, allowing reasoning in the presence of inconsistency.
2010s	Edelcio de Souza (Brazil), Carnielli, Marcos, Coniglio, and others contribute to applications in category theory, computer science, legal reasoning, and philosophy of logic. Growth of academic programs in logic and philosophy of logic in Brazilian universities (e.g., Unicamp, UFSC, UFRN, USP). International collaborations deepen Brazil's central role in paraconsistent logic research.
2020s – Present	Ongoing work in quantum logics, paraconsistent machine learning, and multi-agent systems. Application of LFIs to paraconsistent AI, inconsistent information systems, and non-monotonic reasoning. Development of paraconsistent approaches to vagueness and uncertainty. In 2024 the 7th World Congress of Paraconsistency (WCP7) took place in Oaxaca, Mexico. The congress brought together leading scholars in paraconsistent logic.

Source: compiled by Lauro de Matos Nunes Filho

Today, paraconsistency is a thriving field within logic. Given the existence of many – indeed, infinitely many – distinct systems, it is more accurate to speak of *paraconsistent logics* in the plural. The diverse ramifications emerging from paraconsistency represent a substantial and enduring contribution to logic as a whole.

Paraconsistency logics in Latin America and its uniqueness

In Latin America, paraconsistent logics have developed a distinctive character. Inspired by the influential formulation proposed by da Costa, many authors have followed his path into paraconsistency [19]. In what follows, we do not aim to delve into the formal aspects of these theories, but rather to explore their scope and significance.

In Latin America – during the 1960s and beyond – paraconsistent logic became a powerful catalyst for the integration among scholars that were seeking non-standard solutions for problems related with logic and mathematics. Several conferences dedicated to paraconsistency were held both in Latin America and elsewhere. In the region, these meetings facilitated a form of intellectual integration centered around a shared theoretical and identitarian issue.

In Brazil in particular, paraconsistent logic has developed along several lines. However, all its branches share a common core: a rejection of commitment to real contradictions. Following da Costa, paraconsistency in Brazil has been conceived as a tool to investigate the limits of rationality in a pluralistic world without definitive boundaries for rational thought itself. This perspective supports a non-realist stance on logic, avoiding commitment to a single, definitive logic. As noted earlier, this view has been subject to criticism, particularly from other schools such as the Australian School of paraconsistency. The latter advocates for the reality of contradictions and rejects classical logic as a false theory, promoting paraconsistent logic as *the* logic [20. P. 39]. However, the Brazilian view appears more consistent with a non-colonial understanding of logic, rejecting the notion that there is only one true logic. Thus, the monocular perspective of classical logic is replaced by a non-Eurocentric view that tends toward logical pluralism [21].

It was in Brazil that paraconsistent logic received its definitive formal treatment through the work of da Costa. His contributions were not only prolific and foundational to the theory itself, but also instrumental in projecting Brazilian philosophy both within and beyond national borders [22]. His influence was unprecedented in the Brazilian academic context, paving the way for a generation of researchers. Brazilian universities⁶ began to develop a robust tradition in paraconsistency, integrating logic, mathematics, and philosophy. Moreover, da Costa was a consistent advocate for the advancement of academic research throughout Latin America, promoting conferences and research centers not limited

⁶ In particular, University of São Paulo (USP), State University of Campinas (UNICAMP), Federal University of Santa Catarina (UFSC), Federal University of Paraná (UFPR), Federal University of Pernambuco (UFPE), Federal University of Rio Grande do Norte (UFRN), among others.

to paraconsistency alone. While it is impossible to list all the scholars influenced by his philosophy, we highlight a few of them here.

Ayda Arruda was one of the first to approach paraconsistency from a historical perspective [1]. She also conducted comparative studies of different paraconsistent systems, fostering discussions among the leading figures in the field at the time. Walter Carnielli conducted extensive research in this area. Notably, he worked on a formal framework that made a new semantic approach to paraconsistency viable. Along with others [14], he developed the Logic of Formal Inconsistency (LFI), which treats the framework of paraconsistent logic as an object language that can be analyzed hierarchically, thereby promoting generalized results on the subject. LFIs allow consistency to be expressed within the object language – an essential development for future applications. Decio Krause collaborated closely with da Costa for many years, working on projects directly related to paraconsistency, such as Schöredinger's Logics – a non-reflexive logic intended to capture key features of quantum mechanics [23]. He also developed a highly original set theory called *Quasi-set Theory*, capable of handling entities that cannot be well-defined in terms of identity, as is often the case in quantum mechanics [24]. Itala D'Ottaviano contributed studies on the history and development of non-classical logics – particularly paraconsistent systems and many-valued logics [25]. Otávio Bueno collaborated with da Costa on numerous works ranging from paraconsistent systems to metalogical discussions concerning the nature of contradiction [26]. His research also included a detailed study of partial structures related to paraconsistency [19].

Although primarily developed in Brazil, paraconsistent logic is not confined to the Brazilian school. It is, in fact, a topic of considerable interest among researchers throughout Latin America.

Paraconsistent logic in Latin America, influenced fundamentally by Newton da Costa, has emerged as a significant intellectual movement, particularly in countries such as Argentina, Chile, and Mexico. In Argentina, paraconsistent logic was introduced by Florencio Asenjo [27], a distinguished mathematician who worked on early paraconsistent systems. His influence was foundational for subsequent generations of Argentine logicians, including the prolific work of Eduardo Barrio [21]. In Chile, Rolando Chuaqui [28] advanced non-classical logic by incorporating paraconsistency into mathematical and philosophical logic. Other Chilean scholars such as Carlos Verdugo [29] and Andrés Bobenrieth [29; 30] applied paraconsistent frameworks to philosophical logic, exploring the semantics of contradiction, trivialization, and logical pluralism.

In Mexico, researchers like Luis Estrada-González [31] and María del Rosario Martínez-Ordaz [32] embraced paraconsistent logic, contributing to its application in areas such as the foundations of mathematics, logical consequence, and computational logic. Verónica Borja Macías [33], also from Mexico, has made significant contributions to the study of paraconsistent systems and their dual logics. These are only a few among many scholars who have been involved, directly or indirectly, in the development of paraconsistency in Latin America.

Conclusion

As a non-classical logical framework, paraconsistent logics offer a powerful and meaningful approach to problems that have historically been considered unsolvable [34]. Contradictions – present across various domains of knowledge – may, in fact, deepen our understanding of reality without collapsing into irrationality.

Paraconsistency invites us to reconsider the meaning of the terms “classical” and “non-classical.” After all, it may not be particularly relevant to privilege one approach over the other. The fact that we have historically thought and acted in a specific way does not imply that it is the only valid way to think or behave.

Logic is constituted through history, and it does not seem possible to foresee the vicissitudes of its evolution. A specialist at the beginning of the century, even if familiar with the works of Frege, Russell, and Peano, would hardly have been able to anticipate the transformations that logic has undergone over the past forty years. This is not merely a matter of progress in scope; the very concept of logicity has changed. Today, heterodox logics have entered the scene with great force: no one could predict where many-valued, relevant, and paraconsistent logics will lead us. Perhaps in the coming years, a new alteration of the idea of logicity awaits us – one that is currently unimaginable [35. P. 232].

The Aymara people of the Andes in South America exemplify how everyday speech and thought can diverge from dominant conceptual frameworks. The Aymara express time through language in a way that contradicts the Western conception [36]. They maintain a front-back spatial relationship with the past and future, respectively: when referring to the past, they point forward, and when referring to the future, they point backward. For them, the future is unknown and thus cannot be seen, so it remains behind them; the past, being known, is in front of them. This orientation reflects a different conception of time – one in which the past is ever-present and the future more distant. From a Western standpoint, this view of time may appear contradictory, yet it is difficult to argue that it is irrational or incomprehensible. Despite their apparent contradiction, both conceptions appear valid.

Paraconsistent logic arises in response to such situations. In this context, paraconsistent logic expresses a broader philosophical vision—one that embraces contradiction not as a failure, but as a powerful tool for engaging with complexity, ambiguity, and the multiplicity of perspectives. This approach not only broadens the scope of formal logic but also highlights one of Latin America’s original contributions to philosophy. Thus, the development of paraconsistent logic stands as both a formal innovation and a significant philosophical achievement – particularly within the Latin American intellectual tradition.

References

- [1] Arruda AI. A survey of paraconsistent logic. In: Arruda AI, Chuaqui R, da Costa NCA, editors. *Mathematical Logic in Latin America: Proceedings of the IV Latin American*

- Symposium on Mathematical Logic*. New York: Elsevier North-Holland; 1980. P. 1–41. [https://doi.org/10.1016/S0049-237X\(09\)70477-X](https://doi.org/10.1016/S0049-237X(09)70477-X)
- [2] Gomes EL, D'Ottaviano IL. *Para além das Colunas de Hércules, uma história da paraconsistência: de Heráclito a Newton da Costa*. Campinas: Editora da Unicamp; 2017.
- [3] Łukasiewicz J. *Du Principe de contradiction chez Aristote*. Paris: L'éclat; 2000.
- [4] Markin V, Zaitsev D, editors. *The logical legacy of Nikolai Vasiliev and modern logic*. Switzerland: Springer International Publishing; 2017. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-66162-9>
- [5] Jaśkowski S. A propositional calculus for inconsistent deductive systems. *Logic and Logical Philosophy*. 2004;7(7):35–56. DOI: 10.12775/LLP.1999.003
- [6] da Costa NCA. *Sistemas formais inconsistentes: thesis, 1963*. Curitiba: Editora UFPR; 1993.
- [7] da Costa NCA, Alves EH. A semantical analysis of the calculi Cn. *Notre Dame Journal of Formal Logic*. 1977;18(4):621–630.
- [8] da Costa NCA, Krause D, Bueno O. Paraconsistent logics and paraconsistency. In: Jacquette D, editor. *Philosophy of logic*. Malden: Elsevier; 2006. P. 655–781. <https://doi.org/10.1016/B978-044451541-4/50023-3>
- [9] De Souza EG, Costa-Leite A, Dias DHB. On a paraconsistentization functor in the category of consequence structures. *Journal of Applied Non-Classical Logics*. 2016;26(3):240–250. <https://doi.org/10.1080/11663081.2016.1225487> EDN: XTZLGZ
- [10] da Costa NCA, Subrahmanian VS. Paraconsistent logics as a formalism for reasoning about inconsistent knowledge bases. *Artificial Intelligence in Medicine*. 1989;1(4):167–174. [https://doi.org/10.1016/0933-3657\(89\)90031-6](https://doi.org/10.1016/0933-3657(89)90031-6)
- [11] Abe JM, Nakamatsu K, Akama S, Ahrary A. Handling Paraconsistency and Paracompleteness in Robotics. In: *Conference Proceedings from 2018 Innovations in Intelligent Systems and Applications (INISTA)*. 2018. Thessaloniki. P. 1–7. <https://doi.org/10.1109/INISTA.2018.8466283>
- [12] Carnielli C, Marcos J. A Taxonomy of C-Systems, in Paraconsistency – the Logical Way to the Inconsistent. In: Carnielli WA, Coniglio ME, Loffredo D'Ottaviano IM, editors. *Lecture Notes in Pure and Applied Mathematics*. New York: Marcel Dekker; 2002. P. 1–94. <https://doi.org/10.1201/9780203910139.pt1>
- [13] Costa NCA, Bueno O. Paraconsistent logic. In: Nuccetelli S, Schutte O, Bueno O, editors. *A Companion to Latin American Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell; 2009. <https://doi.org/10.1002/9781444314847.ch15>
- [14] Carnielli W, Coniglio M, Marcos J. Logics of formal inconsistency. In: Gabbay DM, Guenther F, editors. *Handbook of Philosophical Logic*. Springer; 2007. P. 15–107. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6324-4_1
- [15] Nelson D. Negation and separation of concepts in constructive systems. In: Heyting A, editor. *Constructivity in Mathematics: Proceedings of the Colloquium "Studies in Logic and the Foundations of Mathematics"*. Amsterdam: North-Holland; 1959. P. 208–225.
- [16] Graham P. *In contradiction*. London: Oxford University Press; 2006.
- [17] Routley R, Meyer R. Dialectical logic, classical logic, and the consistency of the world. *Studies in Soviet Thought*. 1976;16(1–2):1–25. <https://doi.org/10.1007/bf00832085> EDN: FMJZJJ
- [18] Batens D. Against global paraconsistency. *Studies in Soviet Thought*. 1990;39(3–4):209–229. <https://doi.org/10.1007/BF00838036>
- [19] da Costa N, French S. *Science and partial truth: A unitary approach to models and scientific reasoning*. Oxford: Oxford University Press; 2003. <https://doi.org/10.1093/019515651X.001.0001>
- [20] Tanaka K. Three schools of paraconsistency. *The Australasian Journal of Logic*. 2003;1:28–42. <https://doi.org/10.26686/ajl.v1i0.1761>

- [21] Barrio E, Da Re B. Paraconsistency and its philosophical interpretations. *The Australasian Journal of Logic*. 2018;15(2):151–170. <https://doi.org/10.26686/ajl.v15i2.4860>
- [22] D’ottaviano IML, Gomes EL. Considerações sobre o desenvolvimento da lógica no Brasil. *CLE e-Prints (Online)*. 2011;11(3):1–50.
- [23] Krause D, da Costa NCA. An intensional Schrödinger logic. *Notre Dame Journal of Formal Logic*. 1997;38(2):179–194.
- [24] Krause D. On a quasi-set theory. *Notre Dame Journal of Formal Logic*. 1992;33(3):402–411. <https://doi.org/10.1305/ndjfl/1093634404>
- [25] D’Ottaviano IML, Feitosa H. Paraconsistent logics and translations. *Synthese*. 2002;125(1–2):77–95.
- [26] da Cost NC, Béziau JY, Bueno O. Paraconsistent logic in a historical perspective. *Logique et analyse*. 1995;38(150–152):111–125.
- [27] Florencio GA. *El Todo y las Partes: Estudios de Ontología Formal*. Madrid: Editorial Martínez; 1962.
- [28] Mikenberg I, da Costa NCA, Chuaqui R. Pragmatic truth and approximation to truth. *The Journal of Symbolic Logic*. 1986;51(1):201–221. <https://doi.org/10.2307/2273956>
- [29] Benado ME, Bobenrieth A, Verdugo C. Metaphilosophical Pluralism and Paraconsistency: From Orientative to Multi-level Pluralism. *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*. 1998;8:30–37. <https://doi.org/10.5840/wcp20-paideia19988177>
- [30] Bobenrieth A. Five philosophical problems related to paraconsistent logic. *Logique et Analyse*. 1998;161:21–30.
- [31] Estrada-González L. Prospects for triviality. In: Andreas H, Verdée P, editors. *Logical studies of paraconsistent reasoning in science and mathematics*. Cham: Springer; 2016. P. 81–89.
- [32] Martínez-Ordaz M. The ignorance behind inconsistency toleration. *Synthese*. 2021;198(9):8665–8686. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02593-4> EDN: UNMSVG
- [33] Borja Macías V, Coniglio ME, Hernández-Tello A. Genuine paracomplete logics. *Logic Journal of the IGPL*. 2023;31(5):961–987. <https://doi.org/10.1093/jigpal/jzac060> EDN: PZLFJH
- [34] Béziau JY. From paraconsistent logic to universal logic. *Sorites*. 2001;12(5):5–32.
- [35] da Costa NCA. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec; 1994.
- [36] Núñez RE, Sweetser E. With the future behind them: Convergent evidence from Aymara language and gesture in the cross linguistic comparison of spatial construals of time. *Cognitive science*. 2006;30(3):401–450.

About the author:

Nunes Filho Lauro de Matos – PhD in Philosophy, Professor, Open University of Brazil; State Department of Education of Santa Catarina; Federal University of Santa Catarina, Rua Engenheiro Agrônomo Andrei Cristian Ferreira, Florianópolis, 88040-900, Brazil. ORCID: 0000-0002-4489-876X. E-mail: lauro.filho@ufsc.br

Сведения об авторе:

Нуньес Филью Лауро де Матос – доктор философии, профессор, Бразильский открытый университет; Государственный департамент образования Санта-Катарины; Федеральный университет Санта-Катарины, Бразилия, 88040-900, Флорианополис, ул. Агронома Андрея Кристиана Феррейра. ORCID: 0000-0002-4489-876X. E-mail: lauro.filho@ufsc.br



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-687-703>

EDN: CWDAPU

Research Article / Научная статья

Stages and Features of Philosophy in Latin America

Pablo Guadarrama González  

Catholic University of Colombia, Bogotá, Colombia

 pabloguadarramag@gmail.com

Abstract. The development of philosophy in Latin America has also constituted, as in other latitudes, a process of mental and counter-hegemonic emancipation, one that involves overcoming alienating mechanisms. It has not been a simple mimetic reproduction of European philosophy. Latin American thinkers have addressed specific problems of their respective historical contexts using universal epistemological instruments and, at the same time, have contributed valuable ideas to the universal culture. The main stages, features, and representatives of philosophy in Latin America are synthetically analyzed. The existence of philosophy in its original civilizations is questioned. The debates on the human condition of the Indigenous people in scholasticism stand out; the contributions of Enlightenment philosophy to the development of science, education, and the promotion of independence; the roles of spiritualism, eclecticism, and romanticism in the ideological debate between conservatism and liberalism; the reasons for the progressive character and specificity of *sui generis* positivism, different from the European one; anti-positivism, which promotes a better understanding of man and Latin American cultural identity; the irrationalism of phenomenology and existentialism; particularities of Marxist philosophy, analytic philosophy, Christian philosophy, liberation philosophy, postmodernist philosophy and decolonial philosophy. The general characteristics of philosophy in the development are specified, especially practical and counter-hegemonic humanism, as a substantial part of Western and universal culture. There are multiple proofs of Latin American philosophical richness that the research of philosophical historiography demonstrates. One of its essential features has been the practical humanism, the authenticity and counter-hegemonic character of the ideas of its leading representatives, which have become a substantial part of Western and universal culture.

Keywords: Latin American philosophy, practical humanism, authenticity, counter-hegemony

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 06.02.2025

The article was accepted on 07.05.2025

© Guadarrama González P., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

For citation: Guadarrama González P. Stages and Features of Philosophy in Latin America. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):687–703. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-687-703>

Этапы и особенности развития философии в Латинской Америке

П. Гвадаррама Гонсалес  

Католический университет Колумбии, Богота, Колумбия

 pabloguadarramag@gmail.com

Аннотация. Развитие философии в Латинской Америке, как и в других странах, также представляет собой процесс ментальной эмансипации и борьбы с гегемонией, который предполагает преодоление механизмов отчуждения. Это не было простым подражательным воспроизведением европейской философии. Латиноамериканские мыслители обращались к специфическим проблемам своих исторических контекстов, используя универсальные эпистемологические инструменты, и в то же время внесли ценный вклад в развитие мировой культуры. Проведен синтетический анализ основных этапов, особенностей философии в Латинской Америке и ее представителей. Существование философии в ее самобытных цивилизациях ставится под сомнение. Особое внимание уделяется дискуссиям о человеческом статусе коренных народов в схоластике; вкладу философии Просвещения в развитие науки, образования и продвижение независимости; роли спиритуализма, эклектики и романтизма в идеологических дебатах между консерватизмом и либерализмом; причинам прогрессивного характера и специфики позитивизма *sui generis*, отличного от европейского; антипозитивизм, который способствует лучшему пониманию человека и латиноамериканской культурной идентичности; иррационализм феноменологии и экзистенциализма; особенности марксистской философии, аналитической философии, христианской философии, философии освобождения, философии постмодернизма и философии деколонизации. Определены общие характеристики философии в ее развитии, особенно практического и контргегемонистского гуманизма, как существенной части западной и универсальной культуры. Исследования философской историографии свидетельствуют о богатстве латиноамериканской философии. Одной из ее существенных черт является практический гуманизм, аутентичность и антигегемонистский характер идей ее ведущих представителей, которые стали существенной частью западной и общечеловеческой культуры.

Ключевые слова: латиноамериканская философия, практический гуманизм, аутентичность, контргегемония

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 06.02.2025

Статья принята к публикации 07.05.2025

Для цитирования: Guadarrama González P. Stages and Features of Philosophy in Latin America // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 687–703. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-687-703>

Introduction

The development of philosophy in Latin America has also constituted, as in other latitudes, a mental and counter-hegemonic emancipation process of overcoming alienating mechanisms. It has not been a simple mimetic reproduction of European philosophy.

Since colonial times, there has been a permanent dialogue with thinkers from other cultures, among which the European culture stands out, but not exclusively with it [1. P. 34].

Latin American thinkers have employed universal epistemological frameworks to pose specific problems within their respective historical contexts and contribute valuable ideas to the broader cultural landscape.

Most of its most authentic representatives have been characterized by their practical humanism. Marx's use of this term in his early works presupposes an active commitment to defending certain human groups, including indigenous people, slaves, workers, and women. It differs from abstract humanism as it is not limited to simple philanthropic statements.

Philosophy in the Native Peoples of America?

In the most consolidated pre-Columbian cultures, there were significant institutions and a preliminary structure of social classes encompassing economic, political, legal, educational, and religious aspects.

The most advanced thinkers reached the threshold of philosophical reflection through their anthropological reflections, as seen in Mexico with Netzacualcoyotl. Numerous researchers [2] recognize multiple philosophical expressions in these native peoples [3. P. 15]. Others consider that they only developed a cosmological and anthropological thought, but not a correctly philosophical one, according to what is accepted as such in the West [4]. They cultivated their forms of rationality [5. P. 42], the same as other ancient civilizations [6. P. 81].

The predominant naturalism conceived of man as organically articulated to everything that exists as an active and decisive being in the evolution of social processes. They distinguished their superior potentialities concerning nature, which had to be respected.

Latin American Scholasticism

Theocentric and logicist scholasticism would be renewed in Latin America [7. P. 45]. It was not a simple copy of European ones. Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, and Antón de Montesinos led the debate on the human condition of American aborigines. His practical humanism in protecting the Indigenous people stood out.

Dominican Thomism, Franciscan Scotism, and Jesuit Suarezism predominated, subordinating philosophy to theology. They promoted disputes about divine grace, nominalism, realism, free will, the distinction between human and holy will, perfection, the relationship between the soul and the body, sin, and salvation, among other topics. They confronted Christianity and aboriginal religions [8. P. 42].

The Mexican nun Sor Juana Inés de la Cruz stood out in the logical [9] and astronomical debates. Heterodoxy is intrinsic to Latin American philosophy [10. P. 61].

The philosophy of the Enlightenment in Latin America

Some freedoms allowed by Charles III's "enlightened despotism" at the end of the eighteenth century favored a certain "elective reformism" [11. P. 130] over modern philosophy.

The Latin American Enlightenment criticized scholasticism, superstitions, and the predominant obscurantism. It promoted scientific research and the reevaluation of pre-Columbian cultures [12. P. 89], and the questioning of African slavery. It contributed to promoting industry, as well as educational and cultural institutions, which favored bourgeois relations.

Epistemological debates centered on the method question between empiricism and rationalism, stimulating the theory of learned ignorance [13. P. 207–241]. Benito Díaz de Gamarra, Francisco Xavier Clavijero, and Francisco Xavier Alegre stood out in Mexico; José Agustín Caballero, Félix Varela, and José de Luz y Caballero in Cuba; José Félix De Restrepo and José Celestino Mutis in Colombia; Francisco Javier Espejo in Ecuador, Alfonso Briceño in Venezuela, Juan Manuel Fernández de Agüero, Juan Crisóstomo Lafinur, and Diego Alcorta in Argentina, and Feliciano Souza Nunes and Matias Aires in Brazil [14].

The thriving Renaissance spirit, which promoted ideas of profound practical humanist and counter-hegemonic content, was definitively felt in the eighteenth century, indicating the increasing authenticity that philosophical reflection would reach in Latin America.

The modern philosophies of equality, freedom, secularization, tolerance, and democracy, among others, shaped the leaders of independence: Simón Bolívar, José de San Martín, Bernardo O'Higgins, José María Morelos, and José Martí.

The pseudoscientific ideas of phrenology [15. P. 92–93], derived from the prestige achieved by biology, were disseminated, as were utilitarianism and ideology [16. P. 67]. The Venezuelan Simón Rodríguez and the Argentine Esteban Echeverría promoted utopian socialism.

Sensualism, empiricism, rationalism, and scientism were promoted from the beginning of the nineteenth century and linked to new scientific discoveries and technological advances.

The Enlightenment stimulated humanist ideas, some of which were linked to the demands of the popular sectors [17. P. 15] and laid the premises for currents of a materialist and scientific nature that later led to positivism.

Spiritualism and Eclecticism in Latin American Philosophy

Eclecticism and spiritualism had just begun as refined manifestations of new forms of metaphysics and conservatism. Pessimism, obscurantism, and mysticism tried to re-establish the privileged place lost by scholasticism. Spiritualism represented a departure from the most advanced ideas of the Enlightenment.

Articulated in liberalism, romanticism advocated for freedom, individuality, Latin American cultural identity, and patriotism. Linked to literary expressions, he found sympathizers in Juan Bautista Alberdi in Argentina, Francisco Bilbao in Chile, and Ricardo Palma in Peru.

Krausism's influence was significant in Argentina, Uruguay, and Mexico, particularly in the field of philosophy of law. It was welcomed by the Puerto Rican Eugenio María de Hostos [18] and José Martí, although both were not trapped by his influence or positivism [19. P. 173–201]. In Cuba, Hegel had some promoters, including Rafael Montoro and José del Perojo, whom Kant influenced.

Catholic philosophy gained strength as “Catholic liberalism” or “social Christianity.” It would prepare the ground for the revitalization of fideism and irrationalism to oppose positivism or any expression of materialism or rationalism.

Positivism *suigeneris*

Positivism was the philosophy that held the most tremendous significance in Latin America from the second half of the nineteenth century until the beginning of the twentieth century. It also had an impact on scientific, educational, political, legal, artistic, and even religious life.

One of his greatest merits was to confront the speculative and idealistic currents that had taken off.

Among its prominent representatives are the Cuban Enrique José Varona, the Argentine José Ingenieros, and the Mexican Justo Sierra. It was an optimistic philosophy, full of confidence in man, in the creative capacity of his thought, in culture, in science, in progress and industrial development; an ally of liberalism and defender of bourgeois democracy. These ideas were very progressive in Latin America [20. P. 13–232] in the struggles between the retrograde oligarchies and the nascent national bourgeoisie.

The formulation of this ideology was developed under the presuppositions of the emergence of pre-monopoly capitalism in the nineteenth century, and for this reason, when the monopolies of the imperialist stage emerged, liberal ideas were frustrated.

Latin American positivism was *sui generis* in that it did not identify itself with the thesis on the possible weakening of philosophy and practically its dissolution with the rise of the particular sciences. At all times, the Latin American positivists had a high esteem for philosophical knowledge, which is why they based the methodological character and general conception of the world that always accompanies philosophy in permanent correspondence with the development of the particular sciences, without this meaning an attack on their object of reflection.

Positivist philosophy in Latin America confronted the remnants of scholasticism, as well as the new forms adopted by idealism, including eclecticism, Krausism, and neo-Thomism. This anti-metaphysical stance hindered him from understanding the values of both classical German philosophy and Marxism, especially in terms of the dialectical approach, which did not differentiate him from other speculative philosophy.

Latin American positivism did not mean simply adapting a European philosophy to these latitudes [21. P. 23]. Still, creative incorporation and reception with profound original, dissimilar, and renewing elements, which constituted a specific way of overcoming said philosophy in the context of this continent, as a concrete expression of the development of the struggle between materialism and philosophical idealism.

The Latin American positivists did not escape the reductionist approach [22], which means social Darwinism; however, they did not always share the racist theses that derive from such conceptions. In cases where they identified with some of them, they saw in education and other civil institutions the possibility of bridging the differences between various human groups.

Positivist philosophy was an authentic manifestation of the Latin American thought and cultural environment of its time.

Antipositivism in Latin America

The twentieth century in Latin America began with an antipositivist reaction. Its main representatives were the Mexicans José Vasconcelos and Antonio Caso, the Dominican Pedro Henríquez Ureña, the Uruguayans José Enrique Rodó and Carlos Vaz Ferreira, the Argentine Alejandro Korn, the Peruvian Alejandro Deústua, and the Chilean Enrique Molina. They considered themselves neo-idealists, vitalists, and historicists, managing a new approach to cultivating humanism and philosophy.

They criticized the anthropological reflection of positivism as insufficient, although they recognized its contributions to Latin American culture. They rejected his hyperbolization of scientific knowledge in the valuation of human life. As heir to rationalism and empiricism, he had extrapolated man's logical and epistemological potentialities to the detriment of an integral understanding of human life, which presupposes axiological, irrational, emotional, volitional, and

passionate elements. For this reason, irrationalism gained strength in the same way as religious philosophy, like neo-Thomism.

The antipositivists were confronted with the exaggerated biologism implied by conceiving human relations as not very differentiated from those of the animal world. Without disqualifying the advances of the natural sciences, particularly evolutionary theories, this new generation would avoid conflicts with the Church and religion, as had been frequent during the era of anticlerical positivism.

The proclaimed *sciences of the spirit* (social sciences) were intended to debut to demonstrate the inadequacy of logicism and positivist empiricism. The axiological concern would open new paths in the eternal philosophical search for a possible human nature. The aesthetic ferment of human praxis would be taken to privileged planes to demonstrate the qualitative superiority of human beings over inferiors.

The insistence on the specific circumstantiality of human action presupposed the promotion of historicism as a method of analysis of social development that differed from any a priori construction from which dialectics was not excluded in such a critique.

Their concern for the self, the endogenous, and the historical context in philosophical analysis, together with the counter-hegemonic ideological components that animated this new philosophical generation, led them to a severe critique of any form of cultural xenophilia that implied underestimation of the creative capacities of Latin American peoples. This new generation is incorrectly considered the “founders of Latin American philosophy” [23. P. 32]. This presupposes ignoring the philosophical dignity of all the above.

The confrontation with *Nordomania*¹ led to a considerable impulse to the adequate valuation of the national, popular, and Latin American, to the vindication of Bolívar’s project of integration of these countries, and to the appreciation of Martí’s proposals to stimulate the knowledge of Latin American cultural manifestations to promote the struggle for the conquest of the dignity of their peoples.

This element would emerge differently in the first antipositivist generation and the one that continued that work. The intellectual work of the Spanish émigré José Gaos and the Mexican Leopoldo Zea stands out, as they constituted a driving force behind the study of Latin American philosophical thought.

The positivist generation was unconcerned if its philosophical activity had Latin American roots. In some ways, they contributed to elevating the culture of this region, as their concern for the socioeconomic and cultural problems of their respective countries was evident. However, the antipositivist generation was more concerned with vindicating national and regional philosophical heritage values.

The antipositivist generation can be attributed to a more professional attitude [24] and a dedication to philosophical activity. It is not surprising that the twentieth

¹ A term used by Rodó to refer to the exaggerated fondness of some Latin Americans for the culture of the countries of the North, especially Europe and North America.

century has given birth to new philosophers of importance, who, like others of previous times, impress researchers with the theoretical flight of their ideas and their degree of originality and authenticity.

Marxist Philosophy in Latin America

Among the most relevant philosophical traditions of the Latin American twentieth century is the Marxist one. Its precursors did not give special place to questions of an epistemological, ontological, or methodological nature, although they were sometimes forced to do so. They were more concerned with studying the specific problems of each country and at each time and with formulating alternatives for social development that they considered appropriate for that region and time [25].

The transfer to the Latin American intellectual sphere of some of the controversies that had been taking place since the 1940s and 1950s within the so-called "Western Marxism" – as opposed to Marxism-Leninism emanating from the Soviet bloc – on some philosophical, ethical, and aesthetic issues, increasingly shook the environment in which Marxism would develop in Latin America.

The rise of the critical philosophical positions of Marxism to varying degrees, sometimes to try to permeate it as Sartrean existentialism and other times to replace it as neo-positivist philosophy, analytic philosophy, neo-Thomism, etc., led to Marxism being placed to a greater extent at the center of intellectual debate [26] and expressing itself in various ways, as in the case of its interpretation as *a philosophy of praxis* developed by the outstanding Spanish-Mexican Adolfo Sánchez Vázquez.

Unlike most other philosophies, Marxism has been characterized by more effectively articulating the country or region's political, economic, social, and scientific practices in which it develops. Latin America is no exception to this rule [27. P. 97].

Although creativity and the contributing elements that enrich this theory do not always prevail because simplifying and dogmatic interpretations may have had a specific weight at times, reflection on them, when they have been genuinely critical on the part of the authentic representatives of Marxism, has contributed to their theoretical enrichment [28]. In this regard, Latin America is no exception either.

Latin America has generated on the philosophical level creative personalities of Marxism of international recognition, such as in Argentina José Aricó and Juan Carlos Portantiero; in Peru, José Carlos Mariátegui; in Mexico, Eli de Gortari and Adolfo Sánchez Vázquez; in Venezuela, Ludovico Silva; in Ecuador, Bolívar Echeverría; in Cuba, Zayra Rodríguez, and Fernando Martínez, etc.

The Latin American history of the twentieth century can be written from any ideological perspective, either attacking Marxism or identifying with it [29], but never ignoring its practical and counter-hegemonic humanist intellectual significance, primarily philosophical, for this region and much less the political

effect of the activity of those who have been active in organizations of this nature or have independently carried out their political and cultural work inspired by their assumptions.

Phenomenology and existentialism

The antipositivist reaction conditioned the environment for the reception of phenomenology and existentialism. The arrival of numerous Spanish republican philosophers who emigrated to America also favored the spread of these currents. The theme of the determination of the Latin American Being occupied the attention of Latin American philosophers from these phenomenological perspectives, but with their criteria, it was aimed at revitalizing Latin American philosophical life [30].

The critique of the objectification of values occupied the attention of Carlos Astrada in Argentina, who began in existentialism but finally turned to Marxism. Philosophical anthropology, as a field of study on the person from a phenomenological perspective, was cultivated by Francisco Romero and Miguel Ángel Virasoro, who devoted special attention to the theme of freedom. Eugenio Puciarelli researched the crisis of reason and the issues of time, language, and the essence of science.

In Bolivia, Guillermo Francovich analyzed the theme of values [31] and the history of philosophy in that country and Brazil. Manfredo Kempf Mercado also dealt with axiology. In Chile, Félix Schwartzman worked on the theme of freedom. In Peru, Alberto Wagner de Reyna, influenced by Catholic existentialism, studied the themes of death and freedom. Francisco Miró Quesada is considered to have best-explained phenomenology in Spanish, although he later devoted himself to analytical philosophy, focusing on issues of logic and hermeneutics. Augusto Salazar Bondy cultivated axiology.

In Brazil, Miguel Reale analyzed the notions of intentionality and the world of life. Vicente Ferreira da Silva studied the essence of humanism and freedom from existentialism. In Colombia, Julio Enrique Blanco analyzed Husserl's ideas and the demiurges of history; Rafael Carrillo tried to overcome legal axiology by analyzing liberty as a right of preference; Danilo Cruz Vélez, attempted a metaphysical foundation of culture and human existence; Daniel Herrera Restrepo analyzed the philosophy of history and the functions of the philosopher; Guillermo Hoyos Vásquez analyzed the relationship between the teleology of history and consciousness in Husserl and Carlos Bernardo Gutiérrez oriented towards hermeneutics.

In Venezuela, Juan David García Bacca sparked interest in existentialist philosophy and the philosophy of science; Ernesto Mayz Vallenilla dedicated himself to the philosophy of science and technology from a phenomenological perspective. In Mexico, Antonio Caso stands out with his analyses of essences and values; Eduardo García Máynez on logic and values; José Gaos promoted

phenomenological research and studies on philosophy in Latin America; Eduardo Nicol on life situations, historicism, and existentialism; Emilio Uranga on the being of the Mexican and the logic of philosophy as a personal confession and Luis Villoro, on indigenism, power, and values.

In Cuba, Jorge Mañach analyzed the topics of utilitarianism, culture, and philosophy of life; Humberto Piñera Yera examined existentialism and values; and Rafael García Bárcena analyzed the values and philosophy of the structures. In Puerto Rico, Monelisa Pérez Marchand, drawing from existentialism, has analyzed the relationship between philosophy and literature; Elena Lugo has explored personalism and axiology; and Carlos Ramos Mattei has examined values. In the Dominican Republic, Andrés Avelino stands out in the essence and existence of being, and Edikson Minaya in hermeneutics and the phenomenology of everyday life.

The above references demonstrate that phenomenology and existentialism have attracted adherents in Latin America who are skilled in applying these methods to understand the region's respective social, political, and cultural realities. In which they have developed their academic work [32].

Analytic Philosophy in Latin America

From the 1940s onwards, Latin American philosophical life experienced accelerated growth, resulting in a proliferation of schools with various tendencies, especially after the Second World War. Phenomenology and existentialism experienced a relative boom linked to the increased humanistic and axiological concern.

Until that moment, the strong antipositivist tendency had prevailed and began to weaken. There is a certain tendency to recover the image of scientific philosophy in the style of analytics. Some Latin Americans at that time, such as the Argentine Mario Bunge and Francisco Miro Quesada, among others, were oriented along these neopositivist paths, although they later criticized them.

Thus, some followers of the logical positivism promoted by the Vienna Circle appeared, who would gain greater strength from the sixties, with significant cultivators such as the Mexicans Luis Villoro and Fernando Salmerón; the Brazilian Newton da Costa; the Argentines Eduardo Rabossi and Osvaldo Guariglia; the Mexicans Enrique Villanueva, León Olive, etc.

New forms of reductionism emerged, which, rather than reducing everything to the biological world, as was the case with old positivism, now appear to be attempts at exaggerated logicism and to dissolve philosophy exclusively into the language of science. This is the period in which semiotics develops, and with it, semantics, pragmatics, syntactic, and the so-called linguistic or semantic positivism forms appear.

With the introduction of analytics, a series of changes took place in the whole of Latin American philosophical life [33] because it was based on the assumption

that it was not so much interested in reality as in what was logically and scientifically expressed about reality. Of course, this attitude implies serious consequences for political and social praxis.

According to this criterion, the philosopher does not necessarily have to consider an analysis of the world but what philosophers express about it and particularly the rigor of the categorial and epistemological apparatus that they use, in a word, the language of science and philosophy. These theses originate in Anglo-Saxon empiricism and the subjectivism accompanying it.

The most common features of analytic philosophy are: 1) the concern for language and the clarification of the meaning of language; 2) the interest in logic and its use in philosophical discourse; 3) a very positive attitude towards science; and 4) the premonition that non-empirical propositions of a non-syntactic type are problematic. According to his criteria, everything is directed to try to build a language of the sciences that is as consistent as possible, as articulated as possible, to a logic of demonstration, of argumentation, which serves for the philosopher to advance and establish himself on solid foundations.

Analytic philosophers have also contributed in some way to the development of science and logic and have developed a type of philosophy that can be of great use in certain aspects for the professional enrichment of the theoretical rigor of philosophical and scientific argumentation. However, with their excessive concern for the language of science, they have forgotten that philosophy cannot be nourished simply by abstract concepts, but that these must be instruments for the understanding of the concrete totality that serves to understand better the world in which we live and try to transform it into something better.

Some analytic philosophers have recognized the disastrous consequences that an attitude of axiological neutrality and distancing from reality entails by avoiding its identification with the social and political circumstances in which philosophy is engendered. In recent years, a particular concern has arisen in ethics and political philosophy regarding certain contemporary social issues.

Christian philosophy and the philosophy of liberation

In the last century, Latin American philosophical production was considerably enriched by the emergence of multiple expressions and tendencies representing diverse epistemological and ideological orientations.

Christian philosophy was revived in certain private universities and confessional institutions. Metaphysics retook flight in specific academic spaces. In Colombia, it has been supported by Rafael Carrasquilla and Miguel Antonio Caro, in Peru, Víctor Andrés Belaunde and Alberto Wagner de Reyna; in Mexico, Antonio Gómez Robledo, José Manuel Gallegos Rocafull and Mauricio Beuchot, – who has developed new proposals for hermeneutics – [34] and in Argentina by Mamerto Esquiú and Octavio Derisi.

As an attempt to overcome materialism and idealism, as well as capitalism and socialism in a third-party stance [35. P. 58], the philosophy of liberation emerged in Argentina at the beginning of the seventies.

Its antecedents are to be found in the authenticity of the movement for the study of Latin American philosophical ideas promoted by Leopoldo Zea. Other sources are found in Peruvian Augusto Salazar Bondy, for his theory of domination, and Argentinian Arturo Andrés Roig [36], as well as liberation theology [37. P. 123], with Juan Carlos Scannone [38], who linked philosophy and religiosity to popular wisdom.

Enrique Dussel became one of its fundamental representatives [39], along with Dina Picotti, Mario Casalla, and Carlos Cullen. Horacio Cerutti has been one of its sharpest critics.

It is characterized by proposing the investigation of Latin American thought and culture as a means to explore the identity and cultural integration of these peoples [40].

Most liberation philosophers insist on the need to establish a higher project of a more humane society. In this sense, they consider that savage capitalism has already demonstrated its inability to achieve it, so the elaboration of new social variants is required. His analyses will impact the economic and sociological level of dependency theory.

Despite the diversity of classifications that can be applied to the different subgroups or tendencies that comprise this current and their distinguishing elements, there are some common elements regarding the search for social alternatives among Latin American peoples. The primary concern is that the model of dependent capitalism imposed on Latin American countries does not guarantee genuine opportunities for development and dignity for the people of these lands. This means that they agree that the current socioeconomic and political order must be substantially modified. Although not everyone is pleased to admit that a properly socialist model should replace it, they do recognize greater possibilities in a society in which social control and regulation of the distribution of wealth prevail, favoring the poorest popular sectors.

Its counter-hegemonic practical humanism and authenticity are revealed in its defense of the human conditions of the indigenous population, as well as women and other marginalized and discriminated sectors [41]. It constitutes one of the expressions of the continuity of the best humanist and desalinating tradition that has characterized Latin American thought throughout its history.

Postmodernist and Decolonial Philosophies

Postmodernist philosophy had some cultivators in Latin America at the end of the twentieth century but declined at the beginning of the twenty-first century. He was characterized by doubting the autonomy of reason, excessive trust in science, and the notion that history unfolds in a linear and progressive process, as well as

the paradigms of equality, fraternity, liberty, and democracy [42]. Some of its representatives were Mauricio González, Arturo Palafox, and Hortensia Cuellar. A critical overcoming of the modernity-postmodernity of capitalism through a transition to transmodernity and the overcoming of Westernness has been proposed by Enrique Dussel and Yamandú Acosta [43. P. 88].

Decolonial philosophy considers colonialism-shaped mentalities characterized by an excessive cult of rationality, a concept proposed by Western culture. These mentalities are characterized by ignoring the epistemic proposals of others, who are considered marginal or peripheral to the dominant discourse.

In elaborating epistemological proposals that confront the dominant Eurocentrism in the social sciences, Aníbal Quijano has stood out as someone for whom a "coloniality of power" occurred during these centuries.

Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Dora Fried, Catherine Walsch, Edgar Lander, Walter Mignolo, Eduardo Mendieta, and Ramon Grosfoguel have critically questioned the paradigm of domination, not only politically and economically but also epistemologically.

They propose the need to indiscipline the social sciences [44. P. 17] for which the greatest challenge of the social sciences is no longer to distance themselves from the other *epistemes* to guarantee greater objectivity of knowledge but to approach them, for which they assure that the subordination of thinking and knowledge, however, it is not resolved by integrating the "other" into the dominant epistemology.

The decolonial discourse openly declares itself counter-hegemonic and critical of the epistemological and cultural proposals generated by Western thinkers, whom it considers, in one way or another, epigones of the old and new forms of colonial and neocolonial domination based on racist assumptions and Eurocentric interpretations of social development, especially since the advent of modernity.

Based on these assumptions, he proposes an "epistemology of the South," which, despite the validity of some of his proposals and regardless of the valuable ideological stance of confronting the new imperial powers in the political, economic, scientific-technological, communicative spheres, etc., entails the danger of confronting Eurocentrism from another ethnocentric or socio-centric externalism, even if it is declared that it is not their intention.

This criterion has led to the development of theories on specific features of a "philosophy of the South" or "thinking from the South". No one should doubt that socio-cultural, geographical, and even climatic factors in some way condition the different perspectives on the reality of men and women from other latitudes. This fact is reflected in literature, the arts, religiosity, customs, ethical, political, legal, and philosophical criteria, among others, but reaching the criterion that the rationality sustaining scientific knowledge also depends fundamentally on such perspectives is questionable.

Current features of philosophy in Latin America

The research of philosophical historiography demonstrates multiple proofs of Latin American philosophical richness. One of its essential features has been the practical humanism, authenticity, and counter-hegemonic character of the ideas of its leading representatives, which have become a substantial part of Western and universal culture.

What makes a thinker or an idea part of the history of Latin American philosophy is, in the first place, the theoretical rigor of its intellectual production. Only in the second place is the condition of being produced in some way articulated to the Latin American cultural heritage, not for the simple fact that its author is a native of these lands – since sometimes they are immigrants who enrich Latin American culture – but because it corresponds to the level of epistemological, axiological and ideological demands of the Latin American context in which it is generated.

Most Latin American thinkers who have assumed philosophical ideas from Europe or other regions have done so without prejudice, that is, without too much caution about the possibility of being accused of being mimetic. When they have found an idea of value, they have made it their own and have defended it with the same zeal as its author. They have cared more about the usefulness and epistemological validity of any idea than the stamp of provenance of its manufacture.

Until not long ago, it was relatively easy to classify Latin American philosophers as positivists, Marxists, phenomenologists, Thomists, existentialists, and analytics, among others. Then, every one of these modalities, among others, has had their expression here in most cases in a *sui generis* way since they have not been mere copiers of finished formulas. However, they have assumed these currents more as methods of reflection than as finished systems – at present the issue of classifications is not so simple.

It has become increasingly common not only the usual evolution in thinkers who, upon learning of new, more finished philosophical elaborations, make them their own and abandon some previous ones but also a less sectarian attitude and, therefore, less hostile to the value of ideas coming from other traditions of thought than those subscribed to.

The spirit of tolerance, at least in the Latin American philosophical world, has been gaining ground in recent times, announcing the possibility of the completion of modernity. However, unfortunately, there are still some impregnable chapels isolated from certain philosophical positions that evade dialogue other than with their mirror. Fortunately, such attitudes are the exception rather than the rule.

A brief characterization of the current situation of Latin American philosophy has to take into account the professionalism of the majority of philosophy executives, which is expressed in their training as graduates in this specialty or postgraduate studies, doctorates, mastery of foreign languages, fundamentally

modern, and good command of computerized bibliographic search and communication tools.

It is also necessary to note the pluralism of currents and positions within each, leading to the idea of the end of philosophical empires. It is no longer so easy for philosophy to acquire expressions of marked predominance over others as scholasticism, rationalism, positivism, phenomenology, Marxism, or irrationalism could do at other times.

It is more common to find the frequent interweaving of positions in which the positions are sometimes confused, without necessarily meaning eclectic positions, but in *elective* truth, as those Latin American enlightenments maintained, concerning the different truths contained in heterogeneous philosophies.

The openness to philosophical dialogue has allowed a Thomist, a Marxist, an analyst, and others to respectfully debate in philosophy congresses [45] and, more importantly, to arrive at criteria of common agreement while maintaining their respective cosmovisionary, epistemological, methodological, and ideological visions. Numerous conference reports and other collective publications demonstrate this spirit of collective construction overcoming philosophical sectarianism.

Philosophical life has multiplied its existence in the birth of numerous faculties of philosophy, congresses, books by groups of authors [46], magazines, newspapers, even their cultural pages, and other publications on the Internet etc. Furthermore, although instrumental and pragmatic rationalism tries to distort the profession due to its limited utilitarian character, on the other hand, there are tendencies to revitalize the work of philosophers as *think tanks* and ideologues of parties, governments, institutions of civil society, etc., of great ideological utility to design alternatives in this globalized world, in which the validity of neoliberal proposals is at stake.

In times when the knowledge society is assumed to prevail, subordination to computerized networks, and when threatening demographic and ecological conflicts arise, as well as alternative proposals that indicate that in the socioeconomic and political order, another world is possible, philosophy in Latin America seems to be beginning another challenging moment in its development.

References

- [1] Fornet-Betancourt R. *Estudio de Filosofía Latinoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; 1992.
- [2] León M. *Visión de los Vencidos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; 1976.
- [3] Dussel E. Mendieta E, Bohórquez C. *El pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino"*. México-Buenos Aires-Madrid: CREAL-Siglo XXI; 2009. P. 15–54.
- [4] Mejía M. *Ensayos Filosóficos*. Lima: Edición Bilingüe. Sociedad de Pensamiento Andino; 1994.
- [5] Esterman J. *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*. Quito: Editorial Abya-yala; 1998.

- [6] Beorlegui C. *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto; 2004.
- [7] Guy A. *Panorama de la Philosophie Ibero-Americane du XVI Siecle a Noos Jours*. Genova: Patiño; 1989.
- [8] Marquínez G, Beuchot M, et al. *La Filosofía en América Colonial (siglos XVI; XVII y XVIII)*. Bogotá: Editorial el Búho; 1996.
- [9] Redmond W, Beuchot M. *La Teoría de la Argumentación en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; 1995.
- [10] Kempf M. *Historia de la Filosofía en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial ZIG-ZAG; 1958.
- [11] Monal I. *Las Ideas en la América Latina. Una Antología del Pensamiento Filosófico, Político y Social*. La Habana: Casa de las Américas; 1985.
- [12] Marquínez G, et al. *La Filosofía en América Latina*. Bogotá: Editorial el Búho; 1993.
- [13] Guadarrama P. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, Método e Historia*. Vol. 1. Bogotá: Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta; 2012.
- [14] Insúa R. *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil: Imprenta de la Universidad de Guayaquil; 1945.
- [15] Larroyo F. *La Filosofía Iberoamericana*. México: Editorial Porrúa; 1969.
- [16] Rojas C. *Filosofía Moderna en el Caribe Hispano*. México: Editorial Porrúa Universidad Nacional de Puerto Rico; 1997.
- [17] Montiel E. *El humanismo americano, Filosofía de una Comunidad de Naciones*. Lima: Fondo de Cultura Económica; 2000.
- [18] Rodríguez T, et. Al, editors. *El Krausismo y su Influencia en América Latina*. Madrid: Instituto Fe y Secularidad, Fundación Friederich Ebert; 1989.
- [19] Guadarrama P. *José Martí: Humanismo Práctico y Latinoamericanista*. Santa Clara: Editorial Capiro; 2015.
- [20] Guadarrama P. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, Método e Historia*. Vol. 2. Bogotá: Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta; 2012.
- [21] Zea L. “Prólogo” a *Pensamiento Positivista Latinoamericano*. Vol. 1. Caracas: Biblioteca Ayacucho; 1980.
- [22] Guadarrama P. *Para qué Sirve la Epistemología a un Investigador y un Profesor*. Bogotá-México-Madrid: Magisterio-Neisa-Premisas; 2018.
- [23] Romero F. *Sobre la Filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Losada; 1952.
- [24] Guadarrama P. *Positivismo y Antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales; 2004.
- [25] Fornet-Betancourt R. *La Transformación del Marxismo. Historia del Marxismo en América Latina*. México: Plaza y Janés; 2001.
- [26] Liss S. *Marxist Thought in Latin America*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press; 1984.
- [27] Kohan N. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el Marxismo Argentino y Latinoamericano*. La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural “Juan Marinello”; 2008.
- [28] Collective of authors. *Despojados de Todo Fetiche, La Autenticidad del Pensamiento Marxista en América Latina*. Guadarrama P, director. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia; 1999.
- [29] Guadarrama P. *Marxismo y Antimarxismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales; 2018.

- [30] Insúa R. *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil: Imprenta de la Universidad de Guayaquil; 1945.
- [31] Gracia J, Frondizi R. *El Hombre y los Valores en la Filosofía Latinoamericana del Siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica; 1981.
- [32] Collective of authors. *Fenomenología en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura; 2000.
- [33] Gracia J, et al. *El Análisis Filosófico en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica; 1985.
- [34] Beuchot M. *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones en América Latina*. Bogotá: El Búho; 2003.
- [35] Roig A. *El Pensamiento Latinoamericano y su Aventura*. Tucumán: Centro Editor de América Latina; 1994.
- [36] Cerutti H. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica; 1983.
- [37] Ellacuría I, Scannone J. *Para una Filosofía desde América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; 1992.
- [38] Scannone JC. *Nuevo Punto de Partida en la Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe; 1990.
- [39] Dussel E. *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora; 1985.
- [40] Miró F. *Despertar y Proyecto de Filosofar Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica; 1974.
- [41] Collective of authors. *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*. Guadarrama P, director. Bogotá: Editorial. El Búho; 1993.
- [42] Guadarrama P. *Humanismo, Marxismo y Postmodernidad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales; 1998.
- [43] Acosta Y. *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres Tópicos Utópicos en la Transformación del Mundo*. Montevideo: Universidad de la República; 2020.
- [44] Mendieta E, Castro-Gómez S. *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate*. México: Editorial Porrúa; 1998.
- [45] Gutiérrez C, editor. *El Trabajo Filosófico de Hoy en el Continente, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*. Bogotá: Universidad de Los Andes; 1994.
- [46] Salas R. *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez; 2005.

About the author:

Guadarrama González Pablo – Historian, Doctor of Philosophy, Professor, Faculty of Law, Catholic University of Colombia, 10 Carrera St., Bogota, 110411, Colombia. ORCID: 0000-0002-4776-2219. Email: pabloguadarramag@gmail.com

Сведения об авторе:

Гвадаррама Гонсалес Пабло – историк, доктор философии, профессор, юридический факультет, Католический университет Колумбии, Колумбия, 110411, Богота, ул. Каррера, д. 10. ORCID: 0000-0002-4776-2219. Электронная почта: pabloguadarramag@gmail.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-704-719>

EDN: CYOSHO

Research Article / Научная статья

From Ego Conquiro to Ego Cogito: Dussel's Latin American History of Philosophy

Clara Isabel Pinton  

Sapienza University of Rome, Rome, Italy

 pinton.2064408@studenti.uniroma1.it

Abstract. Modern Western philosophy has long excluded Latin America from its historical and conceptual narrative, reinforcing a Eurocentric understanding of historical development. This study aims to challenge that exclusion by analyzing how Enrique Dussel's philosophy – especially as developed in 1492: *El encubrimiento del Otro* and *Meditaciones anticartesianas* – reconstructs the origins of modern subjectivity from a Latin American, decolonial perspective. Through textual analysis of Dussel's works and comparative readings of canonical European thinkers such as Hegel and Descartes, this research investigates the historical and ontological link between the *ego cogito* and the *ego conquiro*. Following a philosophical and critical-historical method, the study combines close exegesis with genealogical reconstruction to identify how the myth of modernity emerged through colonial conquest and philosophical erasure. The results reveal that, according to Dussel, the Cartesian subject – the foundation of modern philosophy – is only made possible through the prior conquest and objectification of the colonial Other. This encounter is not peripheral but constitutive: Latin America and the broader colonial world played a crucial role in the birth of modernity, both economically and philosophically, and ontologically. As highlighted in its conclusions, this study represents only an initial step: a deconstructive phase within the broader tradition of the Philosophy of Liberation. The study calls for the reconstruction of a philosophical canon that acknowledges its colonial foundations and includes the voices it has historically silenced. Ultimately, it argues that decolonizing philosophy, a process that broadly extends from Latin America to the entire peripheral world, is not only possible but also necessary for a more just and inclusive global thought.

Keywords: discovery, Enlightenment, Eurocentrism, liberation, modernity, periphery, subject, Weltgeschichte

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 21.02.2025

The article was accepted on 08.05.2025

© Pinton C.I., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

For citation: Pinton CI. From Ego Conquiro to Ego Cogito: Dussel's Latin American History of Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):704–719. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-704-719>

От Ego Conquiro к Ego Cogito: латиноамериканская история философии Дюсселя

К.И. Пинтон  

Римский Университет Ла Сапиенца, Рим, Италия

 pinton.2064408@studenti.uniroma1.it

Аннотация. Современная западная философия долгое время исключала Латинскую Америку из своего исторического и концептуального повествования, укрепляя евроцентристское понимание исторического развития. Данное исследование направлено на то, чтобы оспорить это исключение, проанализировав, как философия Энрике Дюсселя – особенно в том виде, в каком она была разработана в 1492 году: «Уединение от мира» и «Антикартезианские медитации» – реконструирует истоки современной субъективности с латиноамериканской, деколониальной точки зрения. Посредством текстологического анализа работ Дюсселя и сравнительного прочтения канонических европейских мыслителей, таких как Гегель и Декарт, в этом исследовании исследуется историческая и онтологическая связь между *ego cogito* и *ego conquiro*. Следуя философскому и критически-историческому методу, исследование сочетает тщательную экзегезу с генеалогической реконструкцией, чтобы определить, как миф о современности возник в результате колониальных завоеваний и стирания философских ценностей. Результаты показывают, что, согласно Дюсселю, картезианский субъект – основа современной философии – становится возможным только благодаря предварительному завоеванию и объективации колониального Другого. Эта встреча носит не периферийный, а основополагающий характер: Латинская Америка и более широкий колониальный мир сыграли решающую роль в зарождении современности как в экономическом, так и в философском и онтологическом плане. Как подчеркивается в выводах, это исследование представляет собой лишь начальный шаг: этап деконструктивизма в рамках более широкой традиции философии освобождения. Исследование призывает к воссозданию философского канона, который признает его колониальные основы и включает голоса, которые он исторически заставлял замолчать. В конечном счете в нем утверждается, что деколонизация философии, процесс, который широко распространяется от Латинской Америки до всего периферийного мира, не только возможен, но и необходим для более справедливого и инклюзивного глобального мышления.

Ключевые слова: открытие, просвещение, европоцентризм, освобождение, современность, периферия, субъект, мировая история

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 21.02.2025

Статья принята к публикации 08.05.2025

Для цитирования: Pinton C.I. From Ego Conquiro to Ego Cogito: Dussel's Latin American History of Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 704–719. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-704-719>

Introduction

In his work titled *16 tesis de economía política. Más allá de la Modernidad y el capitalismo* (2014) (“16 Thesis of Political Economy. Beyond Modernity and Capitalism”), Argentinian philosopher Enrique Dussel (1934–2023) writes, “Modernity begins with the opening of the Latin-Germanic world of medieval Christendom to the Atlantic Ocean, overcoming the Ottoman encirclement in 1492” [1. P. 297]¹. Such an apparently simple idea is the result of many debates that sprang up in the late twentieth century and has transformed the perception of what modernity is.

The Philosophy and Theology of Liberation movements have had, since the 1970s, the aim of rethinking history and the history of philosophy². The point of departure is the realization that an entire continent has been eclipsed from both Latin America's history and philosophical thought; it does not have a place in them. Alternatively, more precisely, it does not have a place within the history and philosophical thought built from a Eurocentric and “Westernist” perspective, which, by proclaiming itself as the “center” and relegating the rest of the world to the “periphery,” authorizes and legitimizes its domination over the latter. This is what Dussel calls the “myth of modernity.” The present work intends to propose a way of understanding and deconstructing such a myth, thereby building a history of philosophy from the standpoint of the world's poor and oppressed: from the nonentities of history.

To achieve the intended aim, Dussel's work serves as a constant reference in the three-fold approach the study takes. By primarily analyzing Dussel's 1992 *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*³

¹ Unless otherwise noted, all translations from non-English sources are the author's own. These translations were carried out to preserve the original meaning and style as accurately as possible.

² The philosophy of Latin American liberation, which gives its name to what is arguably Dussel's most well-known work [2], is a philosophical movement that, like any *movement*, arose from a specific historical conjuncture. “In a certain sense, the philosophy of liberation is a philosophical legacy of 1968. On a global scale, it is the emergence of critical thinking in the peripheries that has continued to develop up to the present. It is the realization of the peripheral world's reality within countries that were once Europe's colonies, where sciences, in general, and social sciences and philosophy, in particular, likewise bore a colonial character, repeating the categorical and methodological framework of Western sciences. It entailed an *epistemological rupture* of far greater magnitude than the one imagined by L. Althusser [...] – indeed, it was a rupture with Althusser himself” [3. P. XVII–XVIII].

³ English version [4]. It is important to emphasize, as the original title of the work does, the symbolic significance of the date to which this origin [*origen*] refers. As this study seeks to demonstrate, it is precisely in 1492, the year of the so-called “discovery” of the “new continent”, that modernity is

and 2008 *Meditaciones anticartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*⁴, it is shown how, according to the philosopher, the systematic removal of the Latin American continent has its historical origin in 1492, with the so-called “discovery” of America, and has been perpetuated to the present day through targeted historical and philosophical narratives, as exemplified by Hegel’s *Lectures on the Philosophy of History* (1832). To counter this historical and philosophical erasure, the present work, through a constant reference to acclaimed Western thinkers, reveals Latin America not as a mere passive object in the hands of European modernity—a phenomenon, the latter, usually considered entirely internal to the Old Continent and the Enlightenment—but rather as a fundamental subject without which modernity could neither have emerged nor developed. The study remarks Dussel’s thesis that the encounter with the Other, that is, the Latin American *Indio* and the broader colonial world, was indispensable for the affirmation of the Cartesian *ego cogito*: not only from an economic perspective but also from a philosophical and ontological one. This “encounter,” according to Dussel, took in fact the form of “conquest”: the *ego conquiro*, the domination of the European white man over the supposedly inferior native, makes possible the constitution of the *ego cogito*, despite the myth of modernity having systematically concealed this foundational moment.

Latin America Has No Place in the *Weltgeschichte*

We aim to address a masked, yet subtle, component that often underlies philosophical thinking and many other theoretical positions within European and North American thought. This is “Eurocentrism” – and its concomitant component: the “developmentalist fallacy” [6. P. 19].

This is how the first of eight lectures, delivered by Enrique Dussel between October and December 1992 at the Johann Wolfgang Goethe University in Frankfurt, begins. He had also presented the same lecture series earlier that September at the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in Naples; these lectures were later compiled into a single volume, published that same year and translated into English three years later under the title *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*.

At the time of that publication, Dussel was already internationally recognized for his work in the field of Latin American philosophy. His most celebrated contribution, *Philosophy of Liberation* (1977), had been circulating for nearly two decades, while his critical thought was gaining increasing visibility through lectures, seminars, university courses, and, of course, his prolific writing activity.

born, along with its accompanying myth, through the foundational experience of constituting the Other as dominated under the control of the dominator, *periphery* of a *center*; at the same time, everything that is non-European dies, as it is “eclipsed” and rendered invisible: it is the “other side” of modernity.

⁴ English version: [5].

It is with 1492, however, that Dussel explicitly brings into focus the question of the birth of modernity and modern European thought, locating its origins precisely in the moment when the “Old Continent,” in its exploration of the Atlantic Ocean, sought, and found, a way out of the narrow borders in which it felt terribly constrained by the Muslim world. Dussel addresses this by critically and carefully revisiting several canonical works of Western thought that have contributed to the consecration of the European continent and, by extension, its culture as the center of the world. It is hardly surprising that the two main interlocutors Dussel engages with are Kant and Hegel, whose *Was ist Aufklärung?* and *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* exemplify the Eurocentrism which still today, “subtly masked,” underlies Western philosophy. It is precisely with these thinkers that Dussel begins a line of thinking that will lead him to condemn modernity as a myth born out of the encounter with—and immediate victory over, control of, and violence against – the Other.

In the *Lectures on the Philosophy of History*, delivered during the early decades of the nineteenth century, Hegel presents world history as a process oriented toward the *Aufklärung*, that Enlightenment which Kant had already defined as the exit from the state of *verschuldeten Unmündigkeit* [7. P. 5], “guilty immaturity.” Hegel teaches, in fact: “World history represents the *development* [*Entwicklung*] of the consciousness the Spirit has of its own freedom,” and he adds, “[*Development*] implies a *gradual process*, [...] a series of further *determinations* of freedom” [8. P. 86].

This “development” follows a *spatial* trajectory. Well-known is the east–west movement Hegel ascribes to universal history, famously asserting: “The history of the world goes from the East to the West: Europe is, in fact, absolutely the end of world history, just as Asia is its beginning” [8. P. 134]. America is not part of history; it is extraneous, external to it. And it is on this assumption that Eurocentrism is constituted – a pure ideology, because it is difficult to define it otherwise, which has nevertheless imposed and dominated over culture and history for centuries, as well as over how they are narrated not only in the Western world but, perhaps even more tragically, also in Latin America, Africa, and Asia.

This exclusion is the inevitable consequence of what Hegel observes with a certain superiority: Latin America, he states, is in a condition of total *Unreife*, immaturity. In fact, the language used by the German philosopher is even more derogatory: “The inferiority of these individuals in every respect is quite obvious” [8. P. 108], he writes. He refers to a culture that is “completely natural, that vanishes the moment the Spirit approaches it [*sowie der Geist sich ihr näherte*]” [8. P. 108]. A few pages later, he adds, “With respect to its elements, America has not yet completed its formation” [8. P. 113]; it is thus, for Hegel, “the land of the future” [8. P. 113]. And he definitively excludes an entire continent from history with an impassive concluding remark: “As the land of the future, America does not interest us” [8. P. 113]. Thus, it has no place in the *Weltgeschichte*: as it will happen with

Africa, America is discarded, mentioned only to be concealed, *en-cubierta*, as Dussel would say.

Indeed, Africa is included, alongside Europe and Asia, in the Trinity into which, according to Hegel, the world is divided. Yet in this tripartition, from which Latin America is already obviously absent, Africa is immediately dismissed as a wild and closed land, inhabited by “men in their coarse state” [8. P. 120]. Here, the concept of a “center” of the world begins to take shape, so much so that even Asia is promptly disqualified. Its role in world history is reduced to one of preparation, a mere introduction to development; it is the childish beginning that must give way so that the Spirit may reach its peak, its center [*Zentrum*] and end [*Ende*]. And there it emerges, “finally, after having removed this matter from us” [8. P. 129], glorious Europe. But which Europe?

Certainly not that of the South, below the Pyrenees, now devoid of a central core—certainly not Spain nor Italy. One must move further north, though not toward the East—Poland and Russia are tied, perhaps too closely, to Asia. The gaze must, therefore, necessarily turn westward and consider the other North: Germany, France, Denmark, and Scandinavia. Hegel has finally found *das Herz Europas*, the heart of Europe. At this point, he begins to grow impassioned and writes: “The Germanic spirit [*germanische Geist*] is the spirit of the new world [*neuen Welt*], whose goal is the realization of absolute truth, understood as the infinite self-determination of freedom, of that freedom which has as its content its absolute form. [...] The mission of the Germanic peoples is to provide the bearers of the Christian principle [...], and to them was entrusted, in the service of the world spirit, the task not only of possessing [...] the concept of true freedom but also of producing it freely in the world, starting from subjective self-consciousness” [8. P. 413].

With this crucial passage, we definitely get to the heart of the matter. Hegel here expresses the exact opposite thesis to that around which Dussel will build his work and philosophy. Citing the German philosopher’s own words, Dussel underscores how, for Hegel, “modern Christian Europe has nothing to learn from other worlds, from other cultures. It possesses a principle within itself: its own full ‘realization’” [6. P. 26]. This is because the three epochs into which Hegel divides the Germanic world represent the *development* of the Spirit as it gradually realizes itself, culminating in the German Empire, the “realm of totality” [8. P. 417], where previous epochs are repeated. Germanic migrations during the Roman Empire ushered in the first of these epochs; the second, which Hegel links with the feudal Middle Ages, ends with three events that mark the beginning of the “New Age”: the Renaissance, the discovery of America, and the passage to the Indian Ocean via the Cape of Good Hope. The result of these three events is the opening toward the third epoch, modernity, which begins with the Lutheran Reformation and develops, progressively and definitively, with the *Aufklärung* and the French Revolution.

The peak of modernity is, therefore, Northern Europe (Hegel would identify the English as the *Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt* [8. P. 538]), which today could be extended to include the United States as well, before which

the rest of the world stands *rechtlos*: “Since history is the configuration of the Spirit in the form of event, [...] the people who receive such an element as a natural principle [...] are the dominant people in a given epoch of world history. [...] In contrast to the absolute right they possess for being the current bearers [*Träger*] of the stage of development of the world Spirit, the spirit of other peoples has no right whatsoever” [9] (§ 346–§ 347).

The peoples of the “South” are thus denied not only any rights but even the very claim to them. Not only is this the clearest expression of Eurocentrism, but we witness here the sacralization of a power that, emerging from the North, declared itself the “center” and subsequently imposed itself on the periphery by colonizing it and rendering it dependent. “I believe no further commentary is necessary,” affirms Dussel. “These texts speak with their terrifying cruelty and with a cynicism so absolute that it becomes the very ‘development’ of Enlightened ‘Reason’ (*Aufklärung*)” [6. P. 27–28].

In light of these considerations, and returning to the premise set forth a few paragraphs earlier, not only is America excluded from history, but its “discovery” plays an utterly marginal role. In 1985, a landmark work of twentieth-century Western philosophical thought was published, one that reiterates and reproduces this same Eurocentric and Westernist vision—unsurprisingly, by drawing once again on Hegel. We refer to the milestone text *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) by German philosopher Jürgen Habermas. It is striking that, in his reconstruction of the decisive historical events that brought about that principle of subjectivity which, as in Hegel, marks the beginning of the modern age, there is not even a passing mention of the momentous event that occurred on October 12, 1492. *Italian Renaissance, German Reformation, Enlightenment, French Revolution*: in Habermas, as in Hegel, the discovery of America assumes no determining role whatsoever.

And yet, as Dussel seeks to demonstrate, “the experience not only of the ‘discovery,’ but especially that of the ‘conquest,’ will be essential in the constitution of the modern *ego*, not merely as simple subjectivity, but as a subjectivity that is the ‘center’ and ‘end’ of history” [6. P. 29]. In truth, this is a thesis that Hegel is already implicitly accepting at the very moment when, in his *Elements of the Philosophy of Right*, he acknowledges that civil society overcomes itself in the form of the “State” when the internal contradiction is resolved through the very establishment of colonies: “By a dialectic of its own, civil society is driven in order to overcome itself, to seek outside itself new consumers, and to find the means to survive among other peoples inferior to it through the surplus of resources it possesses or, more generally, through industry” [10] (§ 246).

He continues, two paragraphs later: “This web of relations also provides the instrument of colonization, toward which, whether systematically or sporadically, civil society is eventually impelled. Colonization allows part of its population in the new territory to return to the principle of family property while also creating a new possibility and field of labor” [10] (§ 248).

The theoretical-historical exclusion of the periphery, its *concealment*, falls apart at the very moment it must necessarily and inevitably be acknowledged for its economic and political significance. While in the tranquility of the center, European philosophers debated on the humanity, or lack thereof, of Latin American Indigenous peoples, on the ontological status of an entire continent, European shores were receiving vast quantities of gold and silver – between 1503 and 1660 alone, 185,000 kilograms of the former and seventeen million kilograms of the latter. Eduardo Galeano writes: “The metals torn from the new colonial domains stimulated European economic development and one could even say they made it possible” [11. P. 39]. Perhaps it is precisely to preserve its immense economic and political value that the periphery must remain just like that, concealed.

Where and When Does Modernity Begin?

The concealment, “hiding”, of an entire continent, an operation that occurred the moment after its so-called “discovery” and that we have just attempted to piece together, was necessary in order to justify a centuries-long slaughter. Its effects are still visible today. Faced with the awareness that Latin America has been made to disappear from both maps and history, this study, developed in the pages that follow and traced in Dussel’s work, aim to “reinsert” it within the history of philosophy and global geopolitics.

Before, and ultimately in order to do this, it is necessary to first engage in the question posed in the title of this paragraph. We will begin, in fact, by examining “one of the European histories of philosophy of the last few centuries” [12. P. 12], as Dussel states in the introduction to his *Meditaciones anticartesianas*. He continues:

Modernity originates, according to the prevailing interpretation that we will attempt to challenge, in a particular place and at a particular time. The geopolitical displacement of that place and time will thus imply, in turn, a *philosophical*, thematic, and paradigmatic displacement [12. P. 18].

Only by knowing and understanding such an interpretation will it be possible to develop a coherent critique of it. Let us then follow Dussel in *Meditaciones anticartesianas* in search of an answer to this question.

Not being the first to raise this issue, the Argentine philosopher finds it worthwhile to consider the work of those who, after thorough study, have attempted to provide their answer, undoubtedly personal despite any effort toward objectivity. Dussel never explicitly references Zygmunt Bauman, but one can observe a notable convergence with what the Polish sociologist and philosopher wrote in 1991 when he illustrated state of the art in clear and concise terms: “How old is modernity? is a contentious question. There is no agreement on dating. There is no consensus on what is to be dated” [13. P. 3]. However, due to the importance of the topic, Bauman proceeds to explore the issue in more depth in a lengthy footnote, from which we quote the most relevant passages:

Making one's own dating choice seems to be unavoidable [...]. Current datings range as wide as the assumptions of the French historians – contributors to the volume *Culture et idéologie de l'état moderne*, published in 1985 [...] – that the modern state was born at the end of the thirteenth century and fizzled out toward the end of the seventeenth, to some literary critics confinement of the term “modernity” to cultural trends that begin with the twentieth century and end at its middle [13. P. 18].

Bauman finally concludes the note by stating: “[...] I call “modernity” a historical period that began in Western Europe with a series of profound social-structural and intellectual transformations of the seventeenth century and achieved its maturity: (1) as a cultural project – with the growth of Enlightenment; (2) as a socially accomplished form of life – with the growth of industrial (capitalist, and later also communist) society” [13. P. 18].

Returning to *Meditaciones anticartesianas*, Dussel notes how, a year before Bauman's publication, British philosopher Stephen Toulmin, in *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, had written: “Some people date the origin of modernity to the year 1436, with Gutenberg's adoption of moveable type; some to A.D. 1520 and Luther's rebellion against Church authority; others to 1648, and the end of the Thirty Years' War; others to the American or French Revolution of 1776 or 1789; while modern times start for a few only in 1895, with Freud's *Interpretation of Dreams* and the rise of “modernism” in the fine arts and literature” [14. P. 5].

The same conviction was held, as we have already briefly recalled, by Jürgen Habermas, who in his aforementioned 1985 work has modernity undergo a movement – Renaissance, Lutheran Reformation, Scientific Revolution, the English, North American, and French political revolutions – from south to north, east to west, clearly echoing Hegel. Hegel who does, indeed, suspect something, as when he dares to affirm: “[With modernity] the human being gains confidence in himself [*Zutrauen zu sich selbst*] [...]. With the invention of gunpowder, individual enmity disappears from war. [...] Man discovers America, its treasures and its peoples, he discovers nature, he discovers himself [*sich selbst*]” [15. P. 62].

Yet, as detailed above, the German philosopher does not dare delve any further. It is perhaps worth recalling that the discovery of gunpowder, which he mentions here, as well as other technical inventions and discoveries such as paper, movable-type printing (cited by Toulmin), and the compass, had already taken place in China centuries, if not millennia, before Hegel wrote those pages. Nor can we ignore the phrase, “man discovers America,” as if the Indigenous peoples were not themselves men (and women!), as if they had not already discovered that continent thousands of years before. “Until finally, someone came to discover me!” [16. P. 15], we can imagine an *indio* saying in recounting October 12, 1492.

Despite the difficulties in establishing a precise date, Dussel cannot help but observe that we are dealing with the beginning of modernity, in a commonly accepted identification set around the seventeenth century, which is entirely and

internally European. So much so that it is with a European philosopher, born at the dawn of 1600 in France and dying fifty-four years later in Sweden (almost as if he was embodying, with the migrations of a lifetime, that south-to-north movement culminating in the Scandinavia so admired by Hegel), that “the philosophy of modern times [*die Philosophie der neueren Zeit*]” [8. P. 60] is said to begin: Descartes.

René Descartes lived in the early seventeenth century. He was orphaned shortly after his birth and, in 1606, entered the Jesuit college of La Flèche, which had been founded just two years earlier. Thus began his education, where he studied his first philosophical work, *Disputationes Metaphysicae*, by the Spanish philosopher and theologian Francisco Suárez, written in 1597. The Château of La Flèche had been donated by King Henry IV of France to the Jesuits precisely so that they might turn it into a place to cultivate the finest minds of the time (“Et néanmoins j’étais en l’une des plus célèbres écoles de l’Europe” [17. P. 4–5], writes Descartes in his *Discourse on Method*). The education, as Dussel illustrates, was entirely modern: “Each Jesuit constituted a singular, independent, modern *subjectivity* [...] and daily performed an individual “examination of conscience.” That is, the young Descartes had to retire in silence three times a day, think about his subjectivity, and “examine” with extreme clarity and self-awareness the intention and content of each of his actions [...]. It was the daily practice of the *ego cogito*: “I am self-aware of having done this or that;” all of which dominated subjectivity in a disciplined way” [12. P. 16].

After completing his classical studies, Descartes began his formal philosophical education with logic around 1610. The key text, used in all Jesuit colleges throughout Europe and translated and widespread across the continent, including in Germany and the Netherlands, was the *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (1605), a work by the philosopher Antonio Rubio de Rueda (1548–1615). A thinker who, Dussel points out as part of his argument, was indeed of Spanish origin but arrived on the coasts of Mexico at the age of eighteen and remained there for the next twenty-five years, concentrating his education and philosophical work in Latin America. In Mexico, Rubio also wrote commentaries on the *Dialectica*, the *Physica*, *De Anima*, and *De Caelo et Mundo*. “Who would have thought,” Dussel exclaims, “that Descartes studied the hard part of philosophy – logic, dialectic – through a work by a Mexican philosopher!” [12. P. 17]. In 1612, Descartes added astronomy and mathematics to his curriculum, and between 1613 and 1614, he devoted himself to metaphysics and ethics. He confesses that his first reading had been the *Disputationes Metaphysicae*, precisely during that period. A work that, Dussel emphasizes, is no longer merely a commentary on the *Metaphysics* but the first *systematic* work on the subject, preceding all the ontologies that would follow in the subsequent centuries and to which Leibniz, Wolff, and Baumgarten would explicitly refer.

To the questions posed in the title of this paragraph, we can, therefore, only respond with further questions, to which, however, Dussel seems to have already

found answers: “The *method* [...] was one of the subjects passionately debated in the classes of Jesuit colleges. These, as is evident, come from southern Europe, from Spain, from the sixteenth century, and from the Mediterranean recently overturned onto the Atlantic. Could the sixteenth century have some philosophical interest then? Could Descartes be the result of a *previous* generation that paved the way? Could there be *modern* Ibero-American philosophers prior to Descartes who opened up the issues of modern philosophy?” [12. P. 18].

What the present work has sought to highlight in these pages, in short, is how the history that is for centuries being studied in the most prestigious centers of Western education, and that has always been internalized in Western culture, is nothing more than the claim, the myth, of modernity as a process that originates in Europe, reaches its culmination in the Enlightenment, and then expands to the rest of the world, becoming universal. Max Weber provides us with the words to describe this exact standing—both conscious and unconscious – when, in the “Preliminary Remarks” to the *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1904), he writes: “In addressing the problems of universal history, modern European culture’s child will inevitably and rightly ask the following question: through what concatenation of circumstances was it precisely here, in the West, and only here, that cultural phenomena emerged [...] and followed a developmental trajectory of universal meaning and validity?” [18. P. 1].

“We all study this. Where do we get it from?” Dussel asks, referring to the myth just outlined: “From the German Romantics of the eighteenth century, who invented history from a Eurocentric point of view” [19. P. 19].

Not from 1637, but from 1492. Rethinking the Building of Modern Subjectivity

Weber sought in the Middle Ages the *potentiality* of Europe’s evident superiority over other cultures. Still, how can this be? As we briefly recalled earlier, during that same period China was certainly more advanced⁵. Dussel’s hypothesis cannot be but confirmed: “Europe [...], which had never been a center,” not even with the Roman Empire!, “with the discovery of America [...] will become a center” [19. P. 22]. Following on the considerations drawn from the previous two paragraphs, this study wishes now to prove the above-formulated statement finally.

At least until the fifteenth century, and in many respects even later, what we now consider “Western Europe” did not extend to the East, beyond Vienna, which was constantly threatened by the expansionist ambitions of the Muslim Turks. Similarly, vast territories to the west, corresponding to modern-day Spain, were in the hands of Arab Muslims who, until the so-called Reconquista of 1492, controlled them in the form of *taifas* or sultanates. On January 5 of that year, the Catholic

⁵ In addition to the technological discoveries – such as paper, printing, and the compass – it has been a few decades since evidence emerged demonstrating the superiority of the East over Europe, at least until 1492, even in terms of navigation and geographical discoveries [20].

Monarchs – the same who would support Christopher Columbus’s project – expelled the last Arab European king, Muhammad III Boabdil, from what was then the Nasrid Kingdom of Granada. Dussel writes: “The Muslims were in Morocco, Africa. They advanced toward the South of the Sahara [...], they were in Egypt [...]; the Turks had conquered nothing less than all of Greece [...]; what is now Russia remained in Mongol hands, and these Mongols were of Muslim religion. [...] Northern India was in the hands of the Delhi Sultanate (which was Muslim) [...]. When the Spaniards left Acapulco in 1565 and arrived in the Philippines, they encountered Muslims, just as Columbus had expected” [19. P. 20].

The population of Latin-Germanic Europe was smaller than that of the Chinese Empire alone: it was therefore a population that needed to break out of the isolation to which it was confined. It attempted to do so with the Crusades, the first effort to impose itself on the eastern Mediterranean – and failed. There was little that was truly religious in this belligerent undertaking, and much that was economic: the site of the Holy Sepulcher was, not coincidentally, also a strategic point along the trade routes that came from China to Antioch and connected with present-day Palestine via the maritime routes of the Red Sea to the Persian Gulf. Failing in the Crusades also meant being denied the possibility of asserting a presence within the Turkish-Muslim world. At the same time, the Turkish occupation of Constantinople in 1453 plunged Europe even further into a state of stagnation and minimal expression.

Faced with this situation, Dussel reiterates that to speak of a Europe as the *Zentrum* and *Ende* of history, as we have seen Hegel do, means falling, in the words of Samir Amin, into a “Eurocentric myopia” [21]. Never was “Latin” European history, up to the fifteenth century, the “center” of the world; it could not even be the center of the Eurasian world, given its extremely western position. We must wait until the fateful year 1492 for the empirical centrality of Western Europe to begin constituting other civilizations and peoples as its “periphery.” The West had to make itself the center of the system, and therefore had to *move toward* the center of the system. In the fifteenth century, that center passed through the Middle East (Baghdad had been the most populous city on Earth for at least half a millennium) and extended to India: “Spices, silk, Chinese caravans passed through here, through the Silk Road, Samarkand” [19. P. 22]. Portugal was the first Western European country, aware of this, which turned toward the center with all its available energy.

“Why didn’t the Chinese discover America?” [19. P. 22] Dussel provocatively asks: simply because they, too, were looking toward the center of the system – they, too, were heading toward Baghdad and India. There was nothing of interest, for their trade, in America, and they knew it because they had thoroughly “discovered” and mapped those lands. These are claims that Dussel supports by referring to works such as *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* by Andre Gunder Frank, which, despite criticisms from the academic community regarding the presumpt inaccuracy of some historical data, still, according to the Argentine philosopher, performs the valuable work of including China in the debate on modernity. Reference is also made to the already mentioned study by Gavin Menzies, thanks

to which we now know that the Chinese Empire undertook a series of maritime expeditions from 1421 to 1424 that reached the eastern coasts of North America as far as Greenland, the coasts of South America as far as Patagonia, the coasts of Australia, and the Indian Ocean—thanks to what is considered “the largest fleet in world history,” commanded by merchant and navigator Zheng He (1371–1434), a Muslim Mongol. At that time, a series of maps and detailed accounts were produced prior to the Spanish, Portuguese, or English voyages—topographical studies that indicate a precise knowledge of territories that would later be “discovered” with Prince Henry the Navigator (1394–1460) or thanks to the Spanish *Casa de Contratación*. These maps arrived in Europe through Niccolò da Conti (1395–1469) and Fra Mauro (15th century–1459), popularizing the buying and selling of Chinese maps. In a passage from *1421: The Year China Discovered the World*, Menzies writes: “As valiant and determined as they were, Columbus, Diaz, Da Gama, Magellan, Cook, and the rest of the European explorers set out to sea with maps that showed them the way to their destinies. They owed it all to the first explorers, the Chinese, in their epic journeys of 1421–1423. The fortune of the Europeans ran parallel to the misfortune of China” [20. P. 417].

Ming Emperor Hongxi (1378–1425), by decree of September 7, 1424, decided to halt all treasure ship voyages, abandoning their undisputed dominance over the oceans. A strategic mistake, perhaps, which allowed Portugal and Spain to be the first to fill the “void” left by their ships and trade routes.

If Portugal was the first country to set sail toward the center, Spain was indeed the second; unable to head south, it then launched itself across the Atlantic. “Spain stumbles upon America, without intending to” [19. P. 23], and consequently conquers a territory five times the size of Europe, with vast wealth in gold, silver, and sugar.

It is now finally clear, according to Dussel, when modernity begins: “The departure of Western Europe from the narrow borders to which the Muslim world had confined it constitutes, in my opinion, the birth of modernity. 1492 is the date [...] of the origin of the “experience” of the European *ego*: to constitute the Other subjects and peoples as objects, tools that can be used and controlled for Europeanizing, civilizing, modernizing ends” [6. P. 126].

This is the Europe that would set out to conquer the world; it had already begun a few years earlier with Ivan II the Great’s Russia, with its expansion through the taiga all the way to the Pacific, which was reached in the seventeenth century. It will continue with Spain and Portugal from the conquest of Mexico, “the first ‘strong’ experience of the European ego in controlling another empire, in making the Other servile, colonized, dominated, exploited, and humiliated” [6. P. 128–129]. It is worth noting Europe expands from its marginal places (Russia, Spain, England...); it is Spain, that country which will be forgotten and despised – Hegel does not even consider it Europe – the place where modernity begins. “We see now, and only now,” Dussel states with some disdain, “how the Indian lived the arrival of those Europeans, marginal to the Muslim world, who were beginning their triumphant path toward the ‘centrality’ of World History” [6. P. 129].

Spain is therefore, according to Dussel, the first modern State: a bureaucratic State, with the bureaucracy of the Archives of the Indies in Seville, and the Holy Inquisition (“The first *modern* intelligence service” [19. P. 24]). The expansion of this State, its modernization through violent colonial processes, constitutes for Dussel the “First modernity,” the Spanish modernity. “The *conquistadores*, who arrive in America, would thrust burning embers into the eyes of the Indigenous people demanding gold, the gold they demanded from Atahualpa. A feudal does not demand that. That is demanded by a modern man, in monetary capitalism” [19. P. 25]. It is the Spanish, Renaissance, humanist, bourgeois modernity. Silver and gold are the first global currency: “Look how sadly we enter history, sacrificing our Indians to extract the first global money which, by accumulating in Europe, then gave (Europe) total priority over other cultures” [19. P. 25].

It is from this centrality, conquered through violence, that the European begins to see himself as a constituting *I*: it is the birth of the history of modern subjectivity.

From the “I conquer” the Aztec (1521) and Incan worlds, and of all of the Americas (the first holocaust of modernity); from the “I enslave” the Africans (the second holocaust), sold for the gold and silver obtained through the deaths of the Indigenous peoples in the depths of the mines; from the “I defeat” in the wars fought in India and China up to the shameful Opium War; from that “I” unfolds the Cartesian thinking of the *ego cogito* (1636) [2. P. 24].

The *conquistador* is the first modern active man who, through the process of conquest, on the one hand denies the Other in their diversity and forces them to become alienated and incorporated into his Totality as “the Same,” and, on the other hand, simultaneously, subjectivizes himself. In 1492, Dussel frequently refers to the detailed accounts found in the work *Monarquía indiana* by the Spanish-born Franciscan friar and historian Juan de Torquemada (1557–1624). The three volumes, the first of which published in 1615 in Seville, constitute one of the most extensive reports on the Spanish colonization of Mexico, and in particular on the “just” religious conversion imposed upon the peoples who inhabited it. What interests Dussel are the excerpts in which the constitution of the modern *ego* emerges; for example, when speaking of Hernán Cortés, perhaps the first true *conquistador* in history, Torquemada writes: “[Cortés] began here [when preparing to lead the troops toward the conquest of the Aztec Empire] *to treat his person* as captain general; for he established a household with a steward, chamberlain, master of the pantry, and other officials” [22. P. 37]. From a poor nobleman of Extremadura, Cortés is now “captain general”; his *ego* begins to take form. Later, he will become God and Lord: “Our God and our Lord, be most welcome, for we your servants and vassals have awaited you for a long time” [22. P. 63].

Conclusions

The construction of the modern subject, as this study has sought to demonstrate, is inseparable from the colonial enterprise that accompanied and enabled the birth of modernity. Far from being a self-contained, endogenous

development of European thought, the modern *ego* emerges from an asymmetrical encounter with the Other – a violent process of domination, expropriation, and silencing that formed the constitutive “outside” of the European self. Enrique Dussel’s critical philosophy reveals how the *ego conquiro* historically and ontologically precedes the *ego cogito*, and how the Cartesian subject is founded upon the denial and erasure of Latin America and the colonial world more broadly. By tracing modernity not to Descartes in 1637 but to Columbus in 1492, Dussel displaces the geographical and conceptual center of philosophical inquiry. This displacement challenges the universalism of European modernity, exposing it as rooted in exclusion and myth. In re-centering the role of Latin America and the colonial experience in the history of philosophy, Dussel not only critiques the Eurocentric narrative but also opens up a space for a new, decolonial philosophical project – one grounded in the lived realities of those who have long been rendered invisible by history.

If modernity has always been global in its violence, the critique of modernity must also be global in its justice. This study, following Dussel as one of the most prominent and prolific Latin American thinkers, does not claim to offer a definitive or exhaustive account. Rather, it aims to contribute to the ongoing process of reconstructing the history of philosophy from a decolonial perspective. In doing so, it inscribes itself within the broader tradition of the Philosophy of Liberation, which has long worked to uncover the hidden foundations of modern Western thought and to reclaim the silenced voices of the Global South – in this sense, it has greatly benefitted from the works of thinkers such as Leopoldo Zea, Ramón Grosfoguel, Arturo Roig.

In particular, this research remains consciously situated at the initial stage of this philosophical task – that of deconstruction, of critical unveil of the colonial foundations of modern subjectivity. It is fully aware that such aim must continue in the direction of construction or reconstruction: the formulation of new categories, practices, and concepts capable of affirming the voice and experience of the excluded. This is the long-term work that, thus, remains open and collective: to rethink philosophy from the underside of history, with the Other, and against the Eurocentric myth.

References

- [1] Dussel E. *16 Tesis de Economía Política. Interpretación Filosófica*. Ciudad de México: Siglo XXI; 2014.
- [2] Dussel E. *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Siglo XXI; 1977.
- [3] Solís Bello Ortiz NL, Zúñiga J, Galindo NS, González Melchor MA. Introducción. In: Dussel E. *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Docencia; 2013. P. XVII–LXI.
- [4] Dussel E. *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*. New York: The Continuum Publishing; 1995.
- [5] Dussel E. Anti-Cartesian Meditations: On the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity. *Journal for Culture and Religious Theory*. 2014;13(1):11–52.

- [6] Dussel E. *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Buenos Aires: Docencia; 2012.
- [7] Kant I. *Was ist Aufklärung?* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; 1994.
- [8] Hegel GWF. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp; 1986.
- [9] Hegel GWF. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Berlin: Heimann; 1870.
- [10] Hegel GWF. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Leipzig: Meiner; 1911.
- [11] Galeano E. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires Siglo XXI; 2021.
- [12] Dussel E. Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. In: Almanza Hernández R, Grosfoguel R, editors. *Lugares descoloniales: espacios de intervención en las Américas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana; 2012. P. 11–58.
- [13] Bauman Z. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press; 1991.
- [14] Toulmin SE. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press; 2004.
- [15] Hegel GWF. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp; 1993.
- [16] O’Gorman E. *La invención de América: investigación de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1993.
- [17] Descartes R. *Discours de la méthode*. Paris: J. Vrin; 1987.
- [18] Weber M. *Gesammelte Aufsätze Zur Religionssoziologie*. Vol. 1. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag; 1922.
- [19] Dussel E. *Marx y La Modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón Ediciones; 2008.
- [20] Menzies G. *1421: The Year China Discovered the World*. London: Bantam; 2002.
- [21] Amin S. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press; 1989.
- [22] Torquemada J de. *Monarquía Indiana*. Ciudad de México: UNAM; 1975.

About the author:

Clara Pinton Isabel – MA in Philosophy, Graduate Student of the Department of Philosophy, Sapienza University of Rome, 2 Via C. Fea, Rome, 00161, Italy. ORCID: 0009-0004-5277-1218. E-mail: pinton.2064408@studenti.uniroma1.it

Сведения об авторе:

Пинтон Клара Изабель – магистр философии, аспирант кафедры философии, Римский Университет Ла Сапиенца, Италия, 00161, Рим, ул. Ц. Феа, д. 2. ORCID: 0009-0004-5277-1218. E-mail: pinton.2064408@studenti.uniroma1.it



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-720-736>

EDN: DDBBNO

Research Article / Научная статья

Current Problems and Debates in Latin American Philosophy

Dante Ramaglia  

National University of Cuyo, Mendoza, Argentina

National Scientific and Technical Research Council, Buenos Aires, Argentina

 ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Abstract. Latin American philosophical thought is a field of study with a long history, consolidated from the middle of the last century to the present. A series of theoretical proposals originating from various controversies are fundamental to its constitution and contemporary developments. In general terms, it could be said that these discussions revolve around the directions adopted regarding the significance assigned to Latin American philosophy: on the one hand, the conceptual delimitations about the possibility and meaning of this philosophical orientation; on the other hand, the projections regarding the particular reality it must address as critical thought. This study attempts to show the main orientations assumed by Latin American thought. Among the topics with a significant presence, the following issues stand out: first, the discussion about the legitimacy and unique characteristics of Latin American philosophy, which is related to the formation of a critical history of ideas; second, the orientation toward a social and political philosophy assumed with a liberating sense, which has a prominent influence on some contemporary developments and contains in its proposals a worldwide projection.

Keywords: contemporary Latin American philosophy, social and political thought, philosophy of liberation, critical history of ideas

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 19.02.2025

The article was accepted on 08.05.2025

For citation: Ramaglia D. Current Problems and Debates in Latin American Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):720–736. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-720-736>

© Ramaglia D., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Актуальные проблемы и дебаты в латиноамериканской философии

Д. Рамалья  

Национальный университет Куйо, Мендоса, Аргентина

Национальный совет по научно-техническим исследованиям, Буэнос-Айрес, Аргентина

 ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Аннотация. Латиноамериканская философская мысль – это область исследований с долгой историей, которая началась в середине прошлого века и продолжается по настоящее время. Ряд теоретических предложений, возникших в результате различных разногласий, являются основополагающими для ее создания и современного развития. В общих чертах можно сказать, что эти дискуссии вращаются вокруг направлений, принятых в отношении значения, придаваемого латиноамериканской философии: с одной стороны, концептуальных разграничений относительно возможности и смысла этой философской ориентации; с другой стороны, проекций относительно конкретной реальности, к которой она должна обращаться как критическая мысль. Цель этого исследования – выявить основные направления, сформировавшие латиноамериканскую мысль. Среди значимых тем выделяются следующие: во-первых, дискуссия о легитимности и уникальных характеристиках латиноамериканской философии, которая связана с формированием критической истории идей; во-вторых, ориентация на социальную и политическую философию, которая воспринимается с освободительным смыслом, которая оказывает заметное влияние на некоторые современные события и содержит в своих предложениях всемирную проекцию.

Ключевые слова: современная латиноамериканская философия, социально-политическая мысль, философия освобождения, критическая история идей

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 19.02.2025

Статья принята к публикации 08.05.2025

Для цитирования: Ramaglia D. Current Problems and Debates in Latin American Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 720–736. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-720-736>

The research presents an interpretive perspective on the significance of Latin American philosophy in its most recent theoretical expressions. Regarding the perspective adopted, some preliminary clarifications are necessary. One of them is that this is not intended to offer a historical overview of the specific development of this philosophical tradition, which covers an extensive period dating back to the concepts emanating from ancient Indigenous peoples, then passes through the three centuries of colonial domination, and acquires other characteristics from the movements promoting the political independence of the new Latin American nations in the 19th century to the various philosophical manifestations existing today. Undoubtedly, considerable progress has been made in the historical

reconstruction of the intellectual currents corresponding to the different periods linked to the social and political processes that occurred in the countries of Latin America and the Caribbean¹.

From the perspective adopted in this study, it is important to consider the debates that have taken place since the last century, examining their implications for current theoretical positions, which are mediated by personal interpretation. First, the discussion regarding the possibility of a philosophy specific to Latin America is reviewed. Through a critical evaluation of the various arguments presented, this paper demonstrates how this debate has contributed to a more precise understanding of the particular characteristics found in the themes and modes of thought originating in Latin American countries. This reassessment of Latin American philosophy stems particularly from its examination within the history of ideas, which helps delimit the criteria used for its conceptual reconstruction. Second, the practical dimension of Latin American critical thought is highlighted – namely, its implications in the social and political spheres – entailing consideration of the contributions made, especially in formulating specific theoretical categories and approaches. Although this practical orientation is present in most historical ideas and intellectual currents, the presentation will focus on its most recent manifestations, which tend to incorporate propositions arising from other critical strands of the social and human sciences, the emergence and consolidation of philosophy with a liberating meaning, and the dialogue established from an intercultural perspective as a contribution to the renewal of criticism on a global scale.

Review of different propositions about the sense and legitimacy of Latin American philosophy

In a first approach to the controversies that have arisen from the definitions proposed regarding the significance of the development of philosophy in the Latin American context, the question of the possibility of supporting its existence occupies a prominent place. Although I consider this debate to be concluded at the present time, it is necessary to highlight the motives and assumptions that led to arguments for or against the validity of maintaining this possibility, by means of a critical review of the positions held, which have evolved over time.

Initially, we will refer to the various proposals presented in the contemporary period, from the last century to the present, while also noting that the question of the possibility of independent thought already had antecedents in the proposals for

¹ As will be seen later, when we refer in particular to the relevance of the history of ideas in relation to Latin American philosophy, we will especially consider the clarifications and discussions that arise from this historiographical task, which has been developing since the last century until today. An overview of the different periods, currents, and representative authors of Latin American philosophical thought can be found in the collective volume edited by Dussel, Mendieta, and Bohórquez [1].

achieving cultural autonomy that emerged after emancipation from colonial rule in the 19th century. As anticipated, its specific modalities are also established through a historical investigation of philosophical ideas in periods prior to independence itself.

It is also important to note that the question of the existence of a Latin American philosophy was raised again when the process of institutionalization of philosophical studies in Latin American countries began, which presented local variations from the early decades of the 20th century. It should be noted that this does not mean that the teaching and writing of this type of knowledge were an absolute novelty at that time. Already in the colonial period, the first institutionalization of philosophical knowledge was observed, with the creation of colleges and universities in the territories annexed mainly by the empires of Spain and Portugal. However, this discipline was cultivated almost exclusively as a subsidiary form of theological training and as professional preparation in the legal field, regardless of the intellectual contributions that could be recognized at that stage—some of which exceeded the institutional scope.

Otherwise, the new contemporary moment presented various phenomena associated with the creation of specific programs dedicated to philosophy in several countries in the region, including the dissemination of this type of knowledge in our societies, both within and outside the academy. As part of the historical context, it can be noted that this period was marked by a modernization project that was implemented after the consolidation of most nation-states. This led to a series of profound transformations that impacted society, politics, culture, and the economy, particularly in the latter sense, resulting in subordinate incorporation into a globally expanding capitalist economy.

Returning to the question of the possibility of affirming the existence of a philosophy of its own, it is significant that it arises in association with the institutionalization of philosophy and within a certain historical and cultural context, which has been changing since the beginning of the last century to the present, when this question is posed in terms that imply a series of consensuses that have been reached, as well as some disagreements that persist.

It is worth clarifying that the main issue under discussion concerns the possibility of affirmatively supporting the existence of a way of thinking with its own characteristics. This means that it is not simply a matter of confirming the fact that the study and research of different philosophical disciplines are promoted based on the institutional development taking place in our countries. The central question presented as a topic of debate is the particular significance acquired by thinking from a specific situation in our region. To demonstrate how this discussion is framed, it is possible to resort to a concise description of the historical journey, which can be characterized through its different conceptual inflections.

From the beginning of the institutionalization of philosophy at the university level, it is possible to observe the adoption of a certain model, which operates implicitly or explicitly in those who are trained in this knowledge. Basically, this

model assumes a way of understanding and practicing philosophy that reproduces the idea of an already established canon, oriented according to the Western European tradition and responding to the parameters of philosophical discourse in the strictest sense. In certain extreme cases, this canon is considered to be removed from its political implications related to a local context in order to remain exclusively within the realm of universality. Consequently, the answer to the question of the existence of a specific way of thinking is negative from this position; that is, it only makes sense to approach an already established way of doing philosophy according to a model derived from certain hegemonic centers of knowledge production. This characterization, which has been summarized in a general way—although it adopts different conceptual and ideological forms that contain particular variants – could be said to remain in force to a certain extent, even though it is necessary to note that it has been successively questioned until it has definitively entered into crisis today².

Along with the establishment and consolidation of philosophy in the university setting, concern arose about whether it was possible to sustain a line of thought that could be classified as corresponding to a specific nationality or that encompassed the whole of Latin America. As a significant example, we can mention the case of Mexico, which, beginning with its revolutionary process after the first decade of the 20th century, focused on the reaffirmation of a national culture. Under this same impetus, the concern arose to define a philosophy of the Mexican, with members of the Youth Athenaeum, such as Antonio Caso, Alfonso Reyes, and José Vasconcelos, among its precursors. It continued with the reflections of Samuel Ramos and acquired notable development and Latin American projection in the work of Leopoldo Zea, later to be taken up by numerous philosophers who pursued this line of inquiry. Regarding the case of Argentina, the enunciations of this theme by José Ingenieros and Alejandro Korn, which appeared precisely around the 1910s on the occasion of the centennial commemoration of the independence revolutions, were fundamental. These authors promoted different ideas regarding the question of the existence of an Argentine philosophy, along with the initial creation of a history that recorded its national antecedents. It is worth mentioning that Ingenieros also participated in the creation of the Latin American Union, an initiative that brought together a group of prominent intellectuals of the time who championed the need to strengthen Latin American integration and spoke out against imperialism, especially in the face of the growing advance of the United States of America in Latin America and the Caribbean. This geopolitical issue undoubtedly continues to impact various positions defended by contemporary Latin American thought, particularly fostering a differentiation and reaffirmation of identity that overlaps with the complex relationship historically maintained with European and Western civilization.

² Regarding the critical investigation of this problem in its contemporary approaches, the following study by Arturo Roig can be consulted: “La cuestión del modelo del filosofar en la llamada filosofía latinoamericana” [2. P. 141–179].

One of the main ways to show the existence of different philosophical expressions in Latin America derives precisely from the historical reconstruction that began with the initial work of that time and continues to the present. Of course, this implies not only carrying out a task oriented toward the investigation, discovery, and rescue of that philosophical past, but also presupposes the discussion of historiographical and methodological criteria for advancing its assessment, which constitutes the fundamental problem raised. Without being able to develop in this brief text an exhaustive examination of the proposals and changing modalities in which this articulation between Latin American philosophy and its historiography is presented³, I mention below some of its consequences with respect to the affirmation of a distinct thought.

Among the aspects that can be highlighted regarding the perspectives adopted to carry out a historical approach to Latin American philosophical expressions is the expansion of what constitutes its object of study. In this sense, the notion of philosophy is understood in a broader sense as “thought,” in accordance with the proposal made by the Spanish exile José Gaos and later adopted by other authors. This term is intended to indicate a more immanent nature of philosophical reflection in our countries, as verified in the case of the ideas advanced in response to the need for emancipation and the constitution of our nationalities from the period of political independence to the present. This orientation represents one of the principal contemporary manifestations of our philosophy, also identified under the term *thought*, which emphasizes its practical dimension. It is necessary to clarify that we are limiting the significance of what is more properly characterized as Latin American thought or philosophy to the extent that this orientation is especially concerned with accounting for our social, political, and cultural reality.

This expansion is also reflected in the preference for approaching our philosophical past from the perspective of the history of ideas. A series of theoretical and methodological guidelines are successively proposed around this historical discipline, which uniquely characterize it in our region⁴. While the history of ideas as a discipline must be distinguished from the specific significance of philosophical reflection, it provides a complementary perspective to approaches

³ I have developed a detailed interpretation of the links between the configuration of Latin American philosophy and the history of ideas in the following paper: “La cuestión de la filosofía latinoamericana” [1. P. 377–389].

⁴ The history of ideas has followed a unique trajectory in Latin America, especially in connection with philosophical studies. This is evident in a series of initiatives that have promoted historical work in different countries of the region since the middle of the last century, while also defining the theoretical and methodological criteria that continue to guide this work today.

One of the authors who has played a prominent role in coordinating and disseminating the incorporation of this historiographical approach at the continental level is Leopoldo Zea, who ultimately proposes a philosophical reflection based on the history of ideas [3].

Regarding the methodological inflections experienced by the history of ideas in relation to Latin American thought, the reconstruction carried out by Arturo Roig [4] stands out. This includes the proposals developed by Roig himself, incorporating from the outset a renewal derived from the linguistic turn.

initially made within the theoretical framework of contemporary historicism. It is worth mentioning some of the representatives who initiated the history of Latin American ideas, including Leopoldo Zea (Mexico), Arturo Ardao (Uruguay), João Cruz Costa (Brazil), Augusto Salazar Bondy and Francisco Miró Quesada (Peru), José Luis Romero and Arturo Roig (Argentina), Guillermo Francovich (Bolivia), and Jaime Jaramillo Uribe (Colombia), who were later joined by Darcy Ribeiro (Brazil), Abelardo Villegas (Mexico), Ricaurte Soler (Panama), Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela), Carlos Real de Azúa, Ángel Rama, and Carlos Rama (Uruguay), José Antonio Portuondo and Roberto Fernández Retamar (Cuba), among others. These initial philosophical and historiographical formulations were continued, subjected to criticism, and renewed by an extensive list of authors who dedicated themselves to Latin American studies⁵.

Returning to the topic of the consequences derived from this historical approach, it is possible to highlight some of its contributions to the redefinition of what is understood by Latin American philosophy. One of these concerns a more comprehensive understanding of the discursive forms in which thought is expressed, which allows for the appreciation of other ways of practicing philosophy. From this perspective, the importance of the essay, for example, is recognized, as it demonstrates theoretical depth in our intellectual tradition. This can also be extended to the philosophical ideas contained in poetry and novels, which present interesting approaches to understanding our reality. To these mentions, we must add the importance of sources such as journalism in revealing the thought of certain periods, as well as philosophical, aesthetic, and political manifestos, which present disruptive ideas that have marked a new direction, among other alternative forms.

This expansion does not mean ignoring the presence of the most widespread forms of philosophical discourse, both in the past and in the present of our thought, with a marked orientation toward offering a foundation, conceptual clarification, and argumentative development of the topics addressed. However, it is possible to indicate the validity of carrying out a critical review of the centrality given to the features contained in a usual representation of philosophy that tends to result in a reductionism in which there is no room for narrativity, the appeal to the symbolic, or even the subjectivity of the knower, insofar as it seeks an impersonal knowledge that privileges the logical-rational over other functions of human intelligence, or where a predominant aspiration is to universality understood in an abstract way and opposed to the concrete, without taking into account the necessary reference to situationality as the starting point of thought.

⁵ Among the authors who dedicate themselves to the history of ideas to reflect on Latin American philosophy, we can highlight the figure of Augusto Salazar Bondy, who raised a controversy at the end of the sixties when he denied the existence and authenticity of our institutionalized philosophy for not responding to the real demands of our societies and for being strongly conditioned by the structural phenomena of dependence and domination [5].

This last allusion to the situation from which all philosophical elaboration begins constitutes a fundamental question, reflected in the significance of thinking from Latin America. It should be clarified that the mention of this “from” does not merely represent a geographical location but rather implies a place of enunciation of the philosophical discourse itself, which presupposes the contextualization of that thought and its insertion within the framework of a specific cultural horizon. Considered from a long-term historical perspective, it is necessary to point out the consequences of phenomena such as the experience of rupture provoked by the period inaugurated with conquest and colonization, not only with respect to the forms of imposition that occur in the political sphere but also in relation to the cultural sphere, and, consequently, its impact on the development of philosophy itself⁶.

It can be argued that the consequences of this event are an unavoidable aspect reviewed in current trends in Latin American philosophy. In fact, there is a series of precedents with respect to the thematization of the difficulties and structural problems brought about by the historical conformation of Latin America, which reinforces the emancipatory sense adopted by critical thinking. Hence, we find a set of reflections that address issues related to the enormous social inequality suffered by the countries of the region, the forms of subjugation and discrimination established against indigenous populations, the economic conditions stemming from dependency and the expansion of capitalism in the peripheries, and the complex cultural formations resulting from a particular historical experience, among other topics that constitute unavoidable aspects to consider, along with the appreciation of numerous alternative social, political, and cultural manifestations emerging from our countries that are taken up in their philosophical implications.

In relation to the understanding of long-term processes, the different interpretative proposals regarding the significance of the period that begins with modernity and continues to the present can be highlighted, especially considering its impact on our region. Among the theses put forward on this subject, Enrique Dussel’s review of the Eurocentric perspective that predominates when referring to the origin and development of modernity stands out, as it does not adequately consider the way in which it influences the formation of a world-system under the implementation of a colonial order and the expansion of capitalism. As an overcoming of the modern civilizing project, which causes the subordination of different peoples and cultures, he postulates the notion of “transmodernity”, which implies the construction of a new historical stage based on those diverse cultural traditions where a set of knowledge containing transformative potential is recognized [7].

For his part, Bolívar Echeverría analyzes the relationship between modernity and capitalism to highlight the fundamental contradiction that is established in the

⁶ Julio Cabrera proposes a review of the question about the existence of our philosophy, in which he critically investigates the meaning that a perspective considering the historical-existential situation that characterizes us should have [6].

way in which social relations and the realization of human life itself are organized. In view of this, he suggests that a series of resistance strategies are recorded, giving rise to different historical ethos, one of which is characterized as the “baroque ethos,” which has a particular expression in the case of our cultural configuration derived from the miscegenation of indigenous, Black, and European components [8]. Likewise, Silvia Rivera Cusicanqui proposes the existence of a properly indigenous modernity located in the Andean world, based on the participation of indigenous populations in maintaining circuits of production and economic circulation, as well as revaluing the conceptions and ways of thinking specific to these cultures that can contribute to building a more inclusive society [9].

These are some of the interpretations that show a problematization of the meaning that the progressive realization of the modern project acquires in the case of Latin America, in which the criticisms elaborated from our thinking reveal aspects that are not sufficiently noticed and highlight the gravity of the current crisis, reflected in the inequity of today’s societies due to economic concentration at a global level and the growing deterioration in the ecological field⁷.

Reconstruction of the main contemporary philosophical trends: the practical dimension of critical thinking in Latin America and the Caribbean

If we consider the set of philosophical expressions and intellectual currents that have a significant presence during the period under consideration – in particular, from the beginning of the last century to the present – it is possible to observe that they are related to a successive series of historical processes taking place in the Latin American context. Thus, in the first decades of the 20th century, we find the decline of the orientations corresponding to positivism, and more broadly to scientism, which achieved strong hegemony in the construction of most nation-states, as observed, for example, in the cases of Mexico, Brazil, and Argentina. Positivist doctrines provided theoretical support for modernization processes based on doctrines tending toward social intervention through the application of specific scientific knowledge and under a series of ideological assumptions that especially included the general belief in progress. Based on these theoretical and ideological guidelines, a neocolonial model was implemented, associated with the reproduction of different forms of dependency in Latin American countries in their international links with the central powers, as well as

⁷ A review of various propositions about modernity undertaken by contemporary philosophy – especially considering, comparatively, the reflections emerging from critical theory worldwide and Latin American thought – is presented in a collective book of which I am the coordinator [10]. An assessment of the impact of the realization of this modern civilizing project, and of the critical propositions developed by Latin American thought, can be found in the work of Juan José Bautista [11].

justifying forms of subordination, discipline, and discrimination within the societies of the region during this period of transition⁸.

This scientific current was replaced by new tendencies that were grouped under the name of the antipositivist reaction, which included a heterogeneous set of ideas related to neo-idealism, vitalism, spiritualism, and other concepts that promoted the differentiation between philosophy and science, the rethinking of human freedom in the face of determinism, the redefinition of ethics, and the revaluation of metaphysics, among other issues that were raised at that time of change⁹. While this renewal was linked to the same institutionalization experienced by the teaching and dissemination of philosophy, it also responded to a series of historical changes that required the incorporation of other theoretical and ideological frameworks. In this sense, it is possible to recognize the influence of events such as the Mexican and Russian revolutions, the university reform movement that swept through our countries around 1918, the emergence of different social sectors based on the union organization of the emerging working class, and peasant and indigenous revolts, the geopolitical realignments related to the war between European nations, and the rise of United States influence in Latin America and the Caribbean, among other processes that occurred in the first half of the last century.

Subsequently, the incorporation and dissemination of concepts from various philosophical currents can be observed. The renewal derived from phenomenology and existentialism, which offered a set of analytical categories and new methodologies, had a broad impact at the time. Their reception occurred within the framework of the university philosophy that was consolidating in the region, where numerous writings inspired by these orientations were published, and some of the main works of Husserl, Heidegger, Scheler, Sartre, and Merleau-Ponty, among other authors, were translated into Spanish and circulated widely toward the middle of the 20th century, all driven by the growth of the publishing industry¹⁰. The contributions of phenomenological and existentialist trends, combined with the influence of historicism and hermeneutics, undoubtedly contributed to the professionalization of philosophical studies in Latin American countries. This was also influenced by the increased intellectual exchange of that period, related to the diaspora of European thinkers that resulted from successive wars, which was especially significant in the case of the Spanish exile. In particular, it is worth highlighting the appropriation of conceptualizations linked to these relevant contemporary philosophical currents by local intellectuals who proposed different theoretical approaches to ground Latin American thought. This can be seen, for

⁸ Among the numerous existing studies on Latin American positivism, one can consult the anthology compiled by Oscar Terán, who provides an overall interpretation in his introductory study [12].

⁹ A comprehensive synthesis of the various main manifestations that correspond to antipositivism has been prepared by Adriana Arpini [13].

¹⁰ The analysis of the developments that these contemporary philosophical expressions follow in Latin American countries is addressed in the study by Clara Jalif de Bertranou: "*La fenomenología y la filosofía existencial*" [1. P. 278–318].

example, in the postulation of different historical and social ontologies that provided a description of our reality based on premises related to existentialist philosophy¹¹.

Another significant theoretical orientation for Latin American thought is related to the circulation achieved by ideas relating to socialism and Marxism, which have antecedents referring to their reception since the 19th century but acquire a strong presence in different critical approaches that developed throughout the 20th century in the humanities and social sciences, including the theoretical reformulation they promote in the field of philosophy, with evident projections in different social and political processes. As highlighted by some comprehensive studies on the trajectory followed by Marxist theories in Latin America¹², it is possible to recognize the uniqueness of Marxism and socialism in prominent intellectual representatives dedicated to proposing interpretive theses and transformative alternatives for our societies from this critical perspective.

Among the recreations of Latin American Marxism, one that stands out is the way in which José Carlos Mariátegui proposed in 1928 that the indigenous problems, approached from an economic and social point of view, were central to promoting social change in the case of Peru, a diagnosis that could be extended as valid for other peoples of our region [18]. The spread of socialist and Marxist doctrines gained strong momentum with the Cuban Revolution that began in 1959, especially through the positions supported by its main leaders, Fidel Castro and Ernesto “Che” Guevara. The notable scope of this leftist thought regarding the processes of social and national liberation that took place in those decades had its counterpart in the incorporation and discussion of philosophy that occurred in the university sphere. In this sense, one could mention a long list of representative intellectuals, among whom the following stand out as precursors: Carlos Astrada, who offered an interpretation of the Hegelian-Marxist dialectic to contribute to its university introduction in Argentina [19]; and Adolfo Sánchez Vázquez, whose work promoted the study of this orientation in Mexico [20]. Certainly, it would be necessary to add a series of recent authors and works that have continued this task of critical and creative recovery of socialist and Marxist theses, such as Franz Hinkelammert [21], Enrique Dussel [22], Bolívar Echeverría [23], Pablo Guadarrama González [24], and Gabriel Vargas Lozano [25]. As examples of the propositions put forward, one can mention: the characterization of dependent

¹¹ Arturo Roig, in his book *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, devotes a chapter to contemporary ontologies developed by thinkers and essayists to address the historicity of Latin America. In general, he distinguishes two lines of interpretation: one that affirms a kind of ontological flaw by which our reality is presented as deficient, which he identifies as the “ontology of being”; and another that has a constructive conception of history, addressing the question of otherness implied in social emergence, which he defines as the “ontology of entities” [14. P. 138–169].

¹² Among the interpretations that pay special attention to the philosophical development of Marxism in Latin America, we can mention the works of Raúl Fornet-Betancourt [15; 16] and Pablo Guadarrama González [17].

capitalism in Latin America, popular participation in processes of change, the relationship between Marxism and religion, the vindication of practical humanism, the revaluation of utopia, and the various analyses of the impact of the fall of communism in the Soviet Union and the restructuring of socialism in the face of the advance of neoliberal globalization, among other topics.

A relevant trend is the so-called “liberation philosophy,” which began in the 1970s and continues to develop, with variations, to the present¹³. Although this philosophical movement contains different lines of development, it is possible to recognize its impact on the redefinition of our thinking by incorporating certain categories, such as dependency/liberation, oppressor/oppressed, center/periphery, alienation, otherness, and utopia. Based on the emancipatory sense claimed for Latin American philosophy, approaches from other currents are incorporated, such as Marxism, phenomenology, existentialism, hermeneutics, critical theory, and even analytic philosophy. These different formulations have a common ground in the relationship they maintain between theory and praxis, which constitutes a presupposition of the conceptions derived from the philosophy of praxis or, in other cases, a “politicization” that some of them experience. While this philosophical approach is initially valid for Latin America and peripheral countries, its universal implications continue to expand as it critically dismantles the mechanisms that underpin the proliferation of social inequalities through the hegemony exercised by the capitalist system in its neoliberal phase¹⁴.

It is also necessary to clarify that not all current developments in Latin American philosophical thought are identified with liberation philosophy. In this sense, the term “Latin American philosophy” continues to be used as a specific expression, as its meaning has been defined based on a place of enunciation situated within the context itself, and whose object of reflection refers primarily to various specific aspects that shape the reality of our region. Consequently, this critical thought also responds to an emancipatory sense and incorporates different philosophical currents in its extensive historical development, in addition to its interrelation with theoretical contributions from other fields of knowledge. Among its distinctive characteristics is its constitutive practical dimension, evident in the emphasis placed on certain philosophical subdisciplines, especially theoretical approaches related to social and political philosophy, ethics, anthropology, and the thematization of culture.

From this perspective, it is possible to recognize the existence of different lines of inquiry currently pursued by Latin American philosophy. The articulation with the history of ideas in its founding approaches has already been mentioned, and

¹³ One of the most recognized representatives who support this philosophical position is Enrique Dussel, who has proposed its foundation mainly from an ethics [26] and a politics of liberation [27; 28].

¹⁴ A comprehensive study dedicated to Latin American thought, in which the importance and originality of the philosophy of liberation is especially analyzed, was conducted by Edward Demenchonok when he belonged to the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences in Moscow [29].

these are continued in numerous studies dedicated to the historicization of the thought of each nationality or specific region, as well as in comprehensive overviews of Latin America as a whole. Although it would be impossible to cite the extensive existing bibliography, it is possible to provide some references regarding the connection between the practical dimension of Latin American philosophy and its historiography, as presented in works published by Hugo Biagini [30; 31], María Luisa Rivara de Tuesta [32], Horacio Cerutti Guldberg [33; 34], Yamandú Acosta [35; 36], and Adriana Arpini [37], among others, who are part of the broad register relating to this interdisciplinary field of study.

From a convergent perspective, philosophical reflections that consider the relationship with the cultural context are presented. One approach that has a significant presence is linked to the theme of interculturality, which proposes a review of the ways in which philosophy is understood and practiced in our region, especially in opening its reproduction beyond the university sphere to establish a dialogue with subalternized cultures, such as those of the multiple Indigenous and Afro-Latin American populations. Raúl Fornet-Betancourt plays a prominent role in the promotion of intercultural philosophy, having fostered publications and meetings on this topic, in addition to offering his theoretical and methodological guidelines [38; 39]. The intercultural perspective implies the complementation and critical interpellation of the most consolidated traditions of Latin American philosophy, including its liberationist variant and the history of ideas¹⁵. In relation to this last historiographical field, the reference to the philosophy of the Native peoples, both from the past and in its validity in the present, has been strengthened¹⁶.

Likewise, studies approached from the perspective of feminist theory are gaining increasing significance. In this regard, a series of recent works has opened a field of reflection that highlights prominent figures of women intellectuals and activists, political practices and advocacy movements, and relevant moments and periodizations regarding the development of feminism in Latin America. The gender perspective, associated with the class, ethnic, and ideological conditions interwoven in women's daily and public lives, constitutes the reflective core for a philosophical critique assumed from a feminist perspective. Hence also the need to promote a reconstruction of the history of ideas that recovers memory and contributes to the recognition of women in the constitution of their subjectivity in the face of the various forms of imposition of patriarchal ideology¹⁷.

¹⁵ The interrelation, as well as the specific developments, that occur between the philosophy of liberation, interculturality, and the history of ideas are addressed in the collective book compiled by José Santos Herceg, who offers in his text an exhaustive review of the criteria and methodological guidelines used in a broad corpus referring to the histories of Latin American philosophy [40. P. 225–241].

¹⁶ Works devoted to the thought of different indigenous cultures have increased significantly in recent decades. One example is their inclusion in a recent work cited above [1. P. 21–51].

¹⁷ Among the numerous texts developing a feminist perspective in our thought, the theoretical and historiographical review proposed by Francesca Gargallo [41], as well as her recovery of the

A series of critical positions converged in the group that formed at the beginning of the 21st century linked to the modernity/coloniality project. This latter orientation finds support in theorizations inscribed in the so-called “decolonial turn”, as its main lines of research are presented in a book compiled by Santiago Castro Gómez and Ramón Grosfoguel [43]. Among other aspects, these authors point out that the decolonial perspective tends to develop a new language that attempts to account for complex phenomena related to the situation characterized as the formation of the capitalist/patriarchal, modern/colonial world-system. This perspective takes special consideration of the role that culture plays in various processes, since it starts from the idea that language overdetermines social reality as a whole. But unlike Anglo-Saxon cultural and postcolonial studies, which overvalue the cultural factor – just as, in the opposite case, they can fall into economic reductionism – the direction followed by the modernity/coloniality group alludes to a second decolonization that completes the one carried out in the 19th and 20th centuries in the Latin American context. To this end, they consider what they designate as the heterarchy of multiple racial, ethnic, sexual, epistemic, economic, and gender relations. Although this group as such eventually dissolved, the decolonial perspective continues to enjoy widespread diffusion in various areas of knowledge and practices that go beyond philosophy¹⁸.

As final reflections on this review of the main contemporary expressions of Latin American thought, it is possible to point out a few issues. In principle, the debate about their existence or nonexistence has become meaningless, undoubtedly due to the significant trajectory of our philosophy noted above. This is also a result of the reconstruction carried out on the basis of a critical history of ideas, which has shown the particular development followed in each Latin American country and the region as a whole, as well as the philosophical production observed for several decades with distinctive characteristics and a global reach in its most significant propositions¹⁹.

Precisely another aspect worth highlighting as a contribution of Latin American philosophy to current global debates relates to the necessary construction of a critical geopolitical perspective. In general, it is possible to observe that our thought has frequently referred to its connections with other philosophical traditions, either to define a position regarding the policies of the hegemonic European-North American-Western culture – which demonstrates a complex

knowledge and practices of indigenous women from various communities in our region [42], stand out.

¹⁸ As an example of the decolonial perspective applied to the particular case of Latin American philosophy, we can mention a recent compilation of works focused on key concepts and current debates [44].

¹⁹ If one considers that one of the main tasks of philosophy is directed both at the critical understanding of reality and at the production of categorical frameworks that allow for the interpretation and transformation of that reality, it is possible to affirm that Latin American thought has already demonstrated its contribution in this regard. As an example, it is worth mentioning the compilation of fundamental concepts in a collective work coordinated by Ricardo Salas Astrain [45].

relationship that includes forms of resistance, assimilation, and recreation of that philosophical culture – or to promote an intercultural dialogue with other modes of critical thought in what is known today as the Global South, which includes its own agenda related to the philosophies developed in Latin America, Asia, Africa, and some European regions²⁰.

In this joint task, which requires a radical revision of the meaning that should guide the philosophical reflection of our time, it is possible to highlight the significant contribution that Latin American thought has been making, together with theoretical-critical propositions developed from other sources, to explore possible alternatives supporting the struggles for the recognition of dignity undertaken by various social and political actors and movements seeking to promote processes of democratic participation and greater justice at the global level.

References

- [1] Dussel E, Mendieta E, Bohórquez C, editors. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: CREFAL; Siglo XXI; 2009.
- [2] Roig AA. *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana; 2011.
- [3] Zea L. *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica; 1978.
- [4] Roig AA. Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano. *Análisis*. 1991;XXVIII(53–54):1–203.
- [5] Salazar Bondy A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI; 1968.
- [6] Cabrera J. Esbozo de una introducción al pensamiento desde “América Latina”. (Más allá de las “introducciones a la filosofía”). In: *Problemas do pensamento filosófico na América Latina*. Flores AV, Frank W, organizers. Goiânia: Editora Phillos; 2018. P. 12–56.
- [7] Dussel E. La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad. In: *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal; 2015. P. 257–294.
- [8] Echeverría B. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era; 2017.
- [9] Rivera Cusicanqui S. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón; 2010. P. 53–76.

²⁰ It is possible to recognize that there are a number of precedents for this tendency to consolidate a South-South philosophical dialogue, which certainly does not exclude the ongoing dialogue with the propositions of critical thought that respond to the North-South dialogue. In this sense, it is necessary to promote greater exchange of what can be redefined as “critical theories” to confront the multidimensional crisis of the present [46].

A comprehensive overview of the manifestations of what is also called “peripheral thought,” corresponding to Asia, Africa, Latin America, and Eurasia, is presented in a book by Eduardo Devés [47].

In a text from a few decades ago, dated precisely February 1989, the Polish thinker Eugeniusz Górski proposes the possibility of comparing and incorporating the theses upheld by Latin American philosophy of liberation in relation to the historical vicissitudes and situation facing Central and Eastern Europe. In particular, this arises from the need to develop a reflection on the problem of the dependence of peripheral countries under the imposition of a global capitalist system that reproduces forms of oppression and social inequality affecting the majority of humanity – a situation that has been worsening today. This documented and suggestive work includes, in addition to the interpretation of texts corresponding to representative stages and authors of philosophy in Latin America, extensive reference to a significant bibliographic repertoire of studies carried out by foreign thinkers and historians, especially from Eastern European countries [48].

- [10] Ramaglia D, editor. *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Teseo Press; 2021.
- [11] Bautista JJ. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal; 2014. P. 75–86.
- [12] Terán O. *América Latina: positivismo y nación*. México: Editorial Katún; 1983.
- [13] Arpini AM. La primera mitad del siglo XX: de la superación del positivismo a la filosofía de la liberación. In: *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Fornet Betancourt R, Beorlegui C, editors. Granada: Editorial Comares; 2014. P. 115–136.
- [14] Roig AA. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica; 1981.
- [15] Fornet-Betancourt R. *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz: Mathias Grünewald Verlag; 1994.
- [16] Fornet-Betancourt R. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Ediciones Plaza y Valdés; Universidad Autónoma de Nuevo León; 2001.
- [17] Guadarrama González P. *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales; 2018.
- [18] Mariátegui JC. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho; 2007.
- [19] Astrada C. *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*. Buenos Aires: Siglo XX; 1958.
- [20] Sánchez Vázquez A. *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo; 1967.
- [21] Hinkelammert F. *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo*. Buenos Aires: CLACSO; 2021.
- [22] Dussel E. *El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI; 1990.
- [23] Echeverría B. *El discurso crítico de Marx*. México: Ítaca; Fondo de Cultura Económica; 2017.
- [24] Guadarrama González P. *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. alienación*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana; 2008.
- [25] Vargas Lozano G. *Más allá del derrumbe*. México: Siglo XXI Editores; 1994.
- [26] Dussel E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta; 1998.
- [27] Dussel E. *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta; 2007.
- [28] Dussel E. *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Vol. II. Madrid: Editorial Trotta; 2009.
- [29] Demenchonok E. *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*. Bogotá: El Búho; 1990.
- [30] Biagini H. *Filosofía americana e identidad nacional. El conflictivo caso argentino*. Buenos Aires: EUDEBA; 1989.
- [31] Biagini H. *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*. Buenos Aires: Ediciones de la UNLa; 2009.
- [32] Rivara de Tuesta ML. *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*. Vol. III. Lima: Fondo de Cultura Económica; 2000.
- [33] Cerutti Guldberg H. *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa; Universidad Nacional Autónoma de México; 2000.
- [34] Cerutti Guldberg H. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones desde abajo; 2011.
- [35] Acosta Y. *Reflexiones desde “Nuestra América”. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan-Comunidad; 2012.

- [36] Acosta Y. *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República; 2020.
- [37] Arpini AM. *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. Buenos Aires: Teseo; 2020.
- [38] Fornet-Betancourt R. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclee de Brouwer; 2001.
- [39] Fornet-Betancourt R, editor. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta; 2004.
- [40] Santos Herceg J, compiler. *Liberación, interculturalidad e historia de las ideas. Estudios sobre el pensamiento filosófico en América Latina*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile; 2013.
- [41] Gargallo F. *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México; 2006.
- [42] Gargallo Celentani F. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México; 2014. Available from: <http://francescagargallo.wordpress.com/> (accesssed: 10.11.2024).
- [43] Castro Gómez S, Grosfoguel R, compilers. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana; 2007.
- [44] Moraña M, editor. *Sujeto, decolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert; 2018.
- [45] Salas Astrain R, coordinator. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. In 3 volumes. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez; 2005.
- [46] Ramaglia D, editor. *La función emancipatoria de la crítica. Diálogos filosóficos ante la crisis civilizatoria actual*. Buenos Aires: Teseo; 2024.
- [47] Devés E. *Pensamiento periférico. Asia – África – América Latina – Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile; 2012.
- [48] Górski E. El pensamiento filosófico y social latinoamericano desde la perspectiva europea oriental. *Estudios Latinoamericanos*. 1992;(15):243–266.

About the author:

Ramaglia Dante – PhD in Philosophy, Full Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Letters, National University of Cuyo, Centro Universitario Parque Gral. San Martín, Mendoza, M5500, Argentina; Independent Researcher, Institute of Human, Social, and Environmental Sciences, National Scientific and Technical Research Council, 2290 Godoy Cruz St., Buenos Aires, C1425FQB, Argentina. ORCID: 0000-0001-5739-6331. E-mail: ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Сведения об авторе:

Рамалья Данте – доктор философии, профессор кафедры философии, факультет философии и литературы, Национальный университет Куйо, Аргентина, М5500, Мендоса, Университетский центр Грал Парк Сан-Мартин; независимый исследователь, институт гуманитарных, социальных и экологических наук, Национальный совет по научно-техническим исследованиям, Аргентина, C1425FQB, Буэнос-Айрес, ул. Годой Круз, д. 2290. ORCID: 0000-0001-5739-6331. E-mail: ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-737-750>

EDN: DDTFPB

Научная статья / Research Article

Утопия в контексте полемики о латиноамериканской философской идентичности

Т.С. Паниотова ✉

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия

✉ tspaniotova@sfedu.ru

Аннотация. Незавершенность дискурса о специфике латиноамериканской философии и даже о самой возможности ее существования актуализирует задачу переосмысления и оценки, а включение дополнительного параметра в виде философии утопии придает проблеме особую остроту. В латиноамериканских исследованиях (А. Роиг, Ф. Хинкеламмерт, Г. Черутти и др.) утопия рассматривается в разных смыслах и контекстах, а дискурс о самобытности латиноамериканской философии колеблется между полюсами полного отрицания и категоричного признания. Целью исследования является рассмотрение концепта «утопия» в контексте той полемики, которая ведется на континенте по поводу идентичности латиноамериканской философии, выявление места утопии в системе философского знания и обоснования ее особой, в интерпретации ряда ученых, практически-преобразующей роли. В кратком историческом экскурсе автор акцентирует внимание на проблеме начала латиноамериканской философии (Сеа), первой постановке вопроса о ее самобытности (Альберди), на дискуссии А. Салазара Бонди и Л. Сеа конца 60-х гг. и ее проекции на состояние современных исследований. Внедрение утопии в философский дискурс автор связывает с социально-политическими событиями на латиноамериканском континенте и мире в целом, влиянием идей Э. Блоха и «левых» идеологов, восприятием Латинской Америки как «земли утопий», а также с критикой европоцентризма и стремлением теоретиков так называемой «инструментальной философии» выйти за рамки академического философствования в поле политики. Сегодня утопии отводится роль способа критического мышления и мысленного экспериментирования (Миссери), «регулирующей силы идеи» (Роиг); маящего и никогда не достигаемого горизонта (Хинкеламмерт, Черутти), двигателя исторического процесса (Черутти). Утопическое измерение латиноамериканской культуры, движимое противоречием между идеалом и действительностью, позволяет, по мнению ряда авторов, переосмыслить исторический прогресс с этической точки зрения как «волю к совершенству».

Ключевые слова: латиноамериканская философия, философия утопии, утопический дискурс, философия освобождения, самобытность философии

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Паниотова Т.С., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Финансирование. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00743, <https://rscf.ru/project/24-28-00743/>

История статьи:

Статья поступила 15.02.2025

Статья принята к публикации 05.05.2025

Для цитирования: Паниотова Т.С. Утопия в контексте полемики о латиноамериканской философской идентичности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 737–750. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-737-750>

Utopia in the Context of the Debate on Latin American Philosophical Identity

Taisiya S. Paniotova✉

Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia

✉tspaniotova@sfedu.ru

Abstract. The unresolved discourse on the specificity of Latin American philosophy – and even on the very possibility of its existence – highlights the need for its reconsideration and reevaluation. Introducing the additional parameter in the form of the philosophy of utopia adds urgency to the issue. In Latin American studies (A. Roig, F. Hinkelammert, H. Cerutti, etc.), utopia is examined in various meanings and contexts, while the discourse on the uniqueness of Latin American philosophy oscillates between the poles of total denial and categorical affirmation. The aim of this study is to explore the concept of “utopia” within the framework of the ongoing debate regarding the identity of Latin American philosophy on the continent, to determine the place of utopia within the system of philosophical knowledge, and to substantiate its special, practically transformative role as interpreted by a number of scholars. In a brief historical overview, the author focuses on the problem of the origins of Latin American philosophy (L. Zea), the initial formulation of the question of its uniqueness (J.B. Alberdi), the debate between A. Salazar Bondy and L. Zea in the late 1960s, and its implications for contemporary research. The author associates the integration of utopia into philosophical discourse with socio-political events in the Latin American continent and the world at large, the influence of Ernst Bloch’s ideas and left-wing ideologues, the perception of Latin America as a “land of utopias,” as well as the critique of Eurocentrism and the efforts of theorists of so-called “instrumental philosophy” to transcend academic philosophizing and enter the realm of politics. Today, utopia is assigned the role of a method of critical thinking and mental experimentation (Misseri), a “regulating force of the idea” (Roig), an alluring and never fully attainable horizon (Hinkelammert, Cerutti), and a driver of historical progress (Cerutti). The utopian dimension of Latin American culture, propelled by the contradiction between ideal and reality, allows – according to some scholars – for a reinterpretation of historical progress from an ethical standpoint as a “will to perfection.”

Keywords: Latin American philosophy, philosophy of utopia, utopian discourse, philosophy of liberation, uniqueness of philosophy

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Funding of Sources. The research was supported by the Russian Science Foundation, grant № 24-28-00743, <https://rscf.ru/project/24-28-00743/>

Article history:

The article was submitted on 15.02.2025

The article was accepted on 05.05.2025

For citation: Paniotova TS. Utopia in the Context of the Debate on Latin American Philosophical Identity. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):737–750. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-737-750>

Постановка проблемы

Дискуссия о национальной философии, национальных традициях философствования идет давно. Но когда речь заходит о латиноамериканской философии, вопросов появляется особенно много: существует ли в принципе латиноамериканская философия? Если таковая существует, то когда она возникла? Есть ли у нее какие-то особые черты? Можно ли назвать латиноамериканских философов, имена которых достойны быть вписанными в историю мировой философии? И т.д. и т.п. Как заметил К. Беорлеги, никому не придет в голову спрашивать о существовании немецкой, английской или французской философии, как и о философии греческой или римской. Все признают, что они имеют право на свою национальную историю философии [1. Р. 33]. Латинская Америка якобы совсем другое дело: здесь нет знаковых имен, школ, направлений, солидных философских традиций.

Аналогичным образом обстоит дело с концептом «утопия». На фоне наблюдающегося на протяжении последних лет интенсивного роста научных исследований в этой области возник своеобразный парадокс, состоящий в том, «что это новое, столь продуктивное академическое поле возникло за спиной Латинской Америки, как нечто исключительное для англосаксонских стран» [2]. Между тем у латиноамериканских авторов, отмечает Х. Про, «преобладает альтернативный способ восприятия утопии как опыта, преобразующего реальность, а не как музея безобидных вымыслов» [2].

Столь «недоверчивое», мягко говоря, отношение к латиноамериканской философии и недостаточное внимание к континентальным исследованиям утопии со стороны европейцев можно считать остаточными явлениями отношений зависимости. Как с обидой пишет Р. Эскобар, «ни одна история философии, написанная европейцами, не отводит никакого места американцам, кажется, что в этом начинании мы для них не существуем; и это не из-за невежества, а следствие подхода, согласно которому наш континент понимается европейцами только сквозь призму утопии» [3. Р. 34–35].

Действительно, за Латинской Америкой давно закрепились слава «земли утопий», «лаборатории европейских утопий», «рассадника утопий». Америка, несомненно, сыграла важную роль в возникновении утопического жанра, на ее просторах возникали и исчезали многочисленные утопические

колонии, что позволило говорить о ней и как о родине «экспериментальной» или практической утопии [4. Р. 273]. Более того: как утверждал Ф. Аинса, утопия «всегда присутствовала в истории нашего континента, где легко прослеживается противоположность бытия («топии») – онтологии «должного бытия» (утопии). Напряженное противостояние между идеалом и действительностью объясняется не только двойственной природой самого утопического дискурса, но и особым, «разорванным» характером американской идентичности, основополагающие черты которой, зачастую противоречивые, отражали не только, чем Америка является на самом деле, но и чем она «собирается быть», или, в еще большей степени, чем «хотела бы стать» [5]. Постепенно концепт «утопия» занял прочное место в системе латиноамериканского философского знания и сегодня нередко рассматривается как один из маркеров культурной идентичности.

Анализу этой особенности посвящена настоящая статья. Философия утопии будет рассмотрена в контексте той полемики, которая ведется на континенте по поводу самой возможности латиноамериканской философии и ее идентичности.

О сущности и своеобразии латиноамериканской философии

Чтобы понять, когда и почему утопия становится частью латиноамериканского философского дискурса и как она связана с проблемой культурной идентичности, следует вернуться к многолетней дискуссии о сущности и своеобразии латиноамериканской философии. Продолжающиеся и по сей день обсуждения охватывают широкий спектр вопросов и в них принимают участие представители разных философских направлений и стран [6]. Философы из России также подключились к этой дискуссии [7–10].

Перунский философ Д. Собревилья объединил все современные течения философии в Латинской Америке в две большие группы. К первой он отнес тех ученых, которые занимаются философией по-европейски, без учета латиноамериканской действительности и ее особенностей. Сюда относятся пришедшие из Европы феноменологическая, экзистенциальная, аналитическая философия и европеизированный марксизм. Авторы, принадлежащие к этим направлениям, придают большое значение методологическим вопросам и концептуальной чистоте философии. Также с университетских кафедр преподается философия, которая в аристотелевском ключе трактует философию как «царицу всех наук», способную дать ответы на все смысложизненные вопросы независимо от времени и места их появления.

Вторую группу образуют представители философии освобождения, интеркультурной философии, а также часть латиноамериканских марксистов, считающих, что объектом философии является континентальная действительность, а главная задача состоит в освобождении Латинской Америки от

всех форм зависимости. В такой интерпретации философия политизируется и приобретает чисто инструментальный характер.

Подвергнув критике обе позиции, автор заключает, что в отличие от Европы философия в Латинской Америке (как и в случае других «нефилософских» континентов и стран), является гетерогенной, поскольку она берется за решение специфических, не свойственных классической науке задач: защиту национальной идентичности, поиск «непосредственной народной мудрости», «философии науатля», которые по сути таковыми не являются [11].

Если обратиться к истории вопроса, то следует вспомнить, что в 1840 году Х. Б. Альберди сформулировал программную идею латиноамериканской философии, которая бы соответствовала «самым насущным потребностям» страны и увенчала бы политическую независимость новых государств эмансипацией мысли [12]. В различных ракурсах проблему духовного освобождения и культурной самобытности рассматривали Х. Марти, Э.Х. Родо, А. Бельо и др. Уже в XX веке Х. Васконселос утверждал, что латиноамериканцы не смогут избежать разработки собственной философии, которая будет представлять собой «обновленный и искренний способ созерцания Вселенной». Она будет формироваться на основе критического усвоения концепций, унаследованных от западной культуры, но обязательно включит связанное с эстетическим опытом эмоциональное восприятие мира, потому что латиноамериканцы по природе являются «эмоциональной расой» [13. Р. 58]. В свою очередь Х.К. Мариатеги сожалел о сохраняющейся духовной зависимости Латинской Америки от Европы: «Мне кажется очевидным, – писал он, – существование французской мысли, немецкой мысли и т. д. в культуре Запада. Существование испано-американской мысли не кажется мне столь очевидным в том же смысле. Все мыслители нашей Америки получили образование в европейской школе. Вы не чувствуете духа расы в их трудах» [14. Р. 63]. Делался вывод, что на тот момент испано-американский дух еще находился в процессе формирования.

В контексте бурных событий конца 50-х – начала 70-х гг. XX века на американском континенте (кубинская революция, события в Чили и Аргентине и др.) и в мире в целом (французский май 1968), а также чрезвычайной популярности идей Ф. Фанона, Г. Маркузе и других «левых» идеологов, дискурс о самобытности получает новые импульсы, а политическая рефлексия во многих странах превращается в константу философствования.

Здесь ключевое значение приобретает дискуссия А. Салазара Бонди и Л. Сеа [15]. Спор между выдающимися философами касался вопроса: существует ли латиноамериканская философия? А. Саласар утверждал, что формированию латиноамериканской философии до сих пор препятствовали условия отсталости, поэтому не существует «оригинальных испано-американских философских продуктов, сравнимых с европейскими», связанными с национальными традициями [16. Р. 74]. Мыслитель полагал, что любая философия оригинальна в той мере, в какой она предлагает новые идеи и подходы, которые можно характеризовать как «беспрецедентные концептуальные

конструкции признанной ценности». Латиноамериканская философия является своеобразной, однако критериям оригинальности и аутентичности она пока не соответствует. Самобытная региональная философия появится при условии ликвидации причин отсталости.

Л. Сеа к вопросу о специфике философии подошел исторически и антропологически: обладает ли в принципе коренной житель Америки способностью к философскому мышлению? Для обоснования ответа он обратился к известным дебатам XVI в. в Вальядолиде, которые проходили между Б. де Лас Касосом и Х. Хинесом де Сепульведой. Оба мыслителя опирались на идеи Аристотеля о рабстве по природе и справедливых войнах, но при этом пришли к прямо противоположным выводам [17]. Как известно, в результате этих дебатов индейцев признали не гомункулами, а людьми. И как люди, они обладают философским мышлением, способны стать субъектами философствования. Решение вопроса о сущности латиноамериканского человека, по мнению Сеа, является началом латиноамериканской философии.

Выводы, сделанные Сеа в серии его работ, посвященных специфике латиноамериканской философии, следующие: латиноамериканская философия – часть мировой философии, но пути формирования философской мысли на континенте были иными, чем в Европе; стержнем латиноамериканской философии выступает человек и смысл его существования; фундаментальной проблемой была и остается проблема свободы; путь к ее решению лежит через преодоление колониального прошлого и неоколониального настоящего; наконец, история латиноамериканской философии – это, по сути, философия ее истории. Сеа пишет: «Философия истории, которая осознает рабство и зависимость, без лишних слов превращается в философию, которая намеревается положить конец рабству и зависимости, которые нам навязывались на протяжении всей нашей истории» [18. Р. 127].

Сегодня линию на оригинальность латиноамериканской философии последовательно проводят в своих работах Р. Гомес [19], Р. Эскобар и др. Последний констатирует: «Историческим фактом является то, что наше развитие шло по интеллектуальному пути, отличному от пути европейского философствования. Если мы прибавим к этому очевидные расовые, языковые, географические и социальные различия со Старым Светом, то сразу же возникает возможность собственной философии, и я бы даже сказал, уверенность в том, что сущность происходящего с человеком в Новом Свете может быть выражена только философски» [3. Р. 33]. А по мнению Э. Майса Вальенили, оригинальность философии предполагает, с одной стороны, глубокое знание всего философского наследия человечества а, с другой – особый способ проживания *своего* опыта бытия. «Опыт бытия латиноамериканского человека, – подчеркивал венесуэльский мыслитель – связан с историей опыта бытия, реализованного человечеством во всей его полноте... Оригинальность состоит в различном способе постижения бытия и, следовательно, объективации его смысла и даже категориальных значений. Своеобразие философии в Латинской Америке выражается в восприятии человека этой части мира как

«всегда-еще-не-бытия», что обнажает экзистенциальную неполноту латиноамериканской исторической вселенной» [20. Р. 80].

Философия освобождения, которая зародилась в начале 1970-х гг. в Аргентине, а затем обрела многочисленных сторонников не только в Латинской Америке, но и во всем мире, ставила главной задачей осмысление латиноамериканской действительности, поиск онтологического смысла латиноамериканской истории, отказ от «импортированных тем». Европоцентризму была противопоставлена «инструментальная» трактовка философии как прикладного знания, ориентированного на решение конкретных социальных и политических проблем. Так, А.А. Роиг писал: «Тот факт, что философское знание является практикой, очевидно вытекает именно из присутствия антропологического априори, указание на которое возвращает философии ее ценность как “знания жизни” без претензии на “научное знание” и придает ее научности истинный масштаб» [21. Р. 15–16]. Антропологическое априори означает, что философия берет начало из субъекта, который «считает себя абсолютной ценностью», а также «считает ценным познание самого себя», что прямо указывает на ее ценностно – нормативное содержание.

Аналогичным образом рассуждал ученик и последователь А. Роига Г. Черутти. В книге «Философствовать из нашей Америки» он последовательно проводит мысль, что философия достигает кульминации в политике, в практике, в трансформации общества, что «политика есть продолжение философии другими средствами...» [22. Р. 157]. Если исходить из реальности и стремиться к ее преобразованию, то философия приобретает «ярко выраженный инструментальный характер» [22. Р. 161]. Так снимается обвинение в бесполезности философии, а также бесплодное обсуждение ее «возможностей». На деле «не существует априорного критерия невозможности»; «граница между невозможным и возможным может быть установлена только на практике» [22. Р. 162]. Философствование начинается с доксы, доходит до эпистемы и возвращается к доксе, чтобы предложить направление деятельности. При этом основополагающим является утопическое измерение, поскольку противоречие между идеалом и действительностью позволяет переосмыслить прогресс с этической точки зрения как «волю к совершенству» [22. Р. 173]. Книга завершается выводом, что в Латинской Америке утопическое требование осуществления справедливости и достоинства для всех тесно и неразрывно связано с философствованием [22. Р. 174].

Таким образом, в философии освобождения происходит политизация философии, а утопия понимается как воплощение «воли к совершенству», и двигатель общественных перемен.

Утопия как часть философского знания

Нельзя не признать, что представители философии освобождения внесли значительный вклад в латиноамериканскую философию утопии

и определение ее места в системе философского знания. Однако интерес к утопии на континенте не исчерпывается этим направлением. Латиноамериканская философия утопии представлена именами известных ученых и политических деятелей из разных стран и научных школ.

Утопия в латиноамериканских исследованиях рассматривается чрезвычайно широко и в самых разных смыслах и контекстах [23]. Л. Миссери насчитал пять значений понятия «утопия» [24. Р. 59–60], среди которых, на наш взгляд, заслуживает внимания трактовка утопии как способа критического мышления и мысленного экспериментирования, основанного на правдоподобном вымысле. Г. Черутти вводит в утопический тезаурус культурные практики и общественные движения, т.е. «живую утопию» и использует метафору «утопического горизонта», под которым он понимает «ансамбль артикулируемых ценностей, отсутствие которых в настоящем порождает движение в направлении их достижения в будущем» [25. Р. 185]. Среди излюбленных тем философов сущность утопии и критерии утопического, практически – преобразующая роль утопии, утопия и исторический процесс, утопическое мышление в современном мире и т. д.

Нельзя не отметить, что огромное влияние на развитие утопических исследований в Латинской Америке оказали идеи немецкого философа Э. Блоха. Знаменитому «философу утопии» на континенте посвящают многочисленные исследования, проводят научные форумы [26; 27]. Во многом это связано с его трактовкой утопии как универсального онтологического, антропологического, культурного феномена, для понимания сути которого необходима «философия во всей целостности». Блох поясняет: «социальные утопии, оставаясь надежной главной сценой для всех утопических книг, действуют внутри другой, собственно утопической области – человеческой культуры в целом, затрагивая и не зависящую от человека природу» [28. С. 126]. Кроме того, Блох перенес утопию в будущее, говоря о ней не как о «месте, которого нет», а как о «месте, которого *еще* нет».

Эти идеи оказались очень близки латиноамериканцам, родину которых еще Г.Ф. Гегель назвал «страной будущего». Жанровых утопических произведений на континенте было написано мало, зато здесь имели место многочисленные попытки реализации утопий, а главное, постоянно пульсировало «бунтующее сознание» (Аинса) и никогда не иссякала жажда перемен. Это можно видеть в теологии и философии освобождения, в индеанизме, в партизанских движениях, в идее латиноамериканской интеграции и т.д. Когда после распада Советского Союза многие теоретики и политики решили, что эпоха утопий закончилась, в Латинской Америке возникло сапатистское движение, а «в университетах и академических кругах явления, связанные с утопизмом, стали объектом внимания в самых разных областях, таких как литературоведение, философия, история, градостроительство, политические и социальные науки» [2]. Остановимся на наиболее интересных и репрезентативных идеях из философии латиноамериканской утопии.

Заметим, что утопия стала частью латиноамериканского философского дискурса задолго до происходящих в современном мире глобальных изменений. Уже в 1982 г. А.А. Роиг заявил о «нашем праве на утопию» [29], противопоставив «утопии для других» «утопию для себя». Смысл этого противопоставления состоял в том, что на протяжении веков Америка была пространством реализации европейских утопий, т.е. чужих идей и замыслов, а теперь пришло время подумать о собственных проектах. В самом общем виде под утопией Роиг понимал стремление к лучшему будущему. Аналогичную трактовку мы встречаем и у Р. Эскобара, который утверждал, что «бытие человека требует интеграции того, чем он был, с тем, что он есть и чем он собирается быть... Если самое важное – это будущее, то мы находимся в царстве утопии» [3. Р. 38].

Говоря об утопии, Роиг, следуя за Блохом, разделяет утопический жанр и утопическую функцию. Но если под утопической функцией Блох понимал связанное с будущим стремление к совершенству, к идеалу, которое не ограничивается жанровыми произведениями, а пронизывает всю культуру: архитектуру, искусство, религию, различные практики и движения [30. Р. 156], то для Роига «проблема утопии есть проблема регулирующей силы идеи» [29. Р. 41], которая связана с освободительным дискурсом, где утопическое измерение является константой.

Роиг вводит понятие дискурсивной вселенной. Дискурсивная вселенная – это актуальная или возможная совокупность дискурсов, соответствующих данной человеческой группе в данное время (синхронно) или в течение определенного периода (диахронно), на основе которых создается сложный мир взаимосвязей. Основываясь на идее дискурсивной вселенной, определяемой конкретным временем и конкретной субъектностью, Роиг проводит мысль, что утопический жанр – это то, *что* сказано, а утопическая функция – *способ* высказывания. В первом случае утопия – определенная повествовательная конструкция, характерная для художественной литературы. Во втором – совокупность способов артикуляции идеалов в разных областях (от проектов государственного устройства до гипотез в научном познании).

Согласно Роигу, говоря о «дискурсивной вселенной», необходимо анализировать, в какой ипостаси проявляет себя утопическая функция: в критически-регулятивной, функции освобождения от правового детерминизма или в функции предвосхищения будущего. Под критически-регулятивной функцией утопического дискурса понимается исследование пределов и возможностей разума. Всякая критика имеет корни в реальной жизни, и мыслящий субъект подвергает сомнению историческую рациональность ради утверждения нового проекта рациональности [31. Р. 38]. Более того, «критическое», как указывает Роиг, становится одним из наиболее очевидных способов присутствия социального конфликта на уровне дискурса» [31. Р. 37].

Что касается второй функции, здесь утопическое представлено как «освобождающий дискурс», его диалектика «организована на возможности

разрыва объективных тотальностей» [31. Р. 37]. Освобождение от правового детерминизма – это не только критика господствующих норм права, морали; это прежде всего – нежелание соглашаться с жесткой исторической необходимостью, признание роли случайности. Опыт случайности – это опыт историчности субъекта. «Истина» утопической функции состоит в том, чтобы заложить в «топию» онтологическую категорию возможного, признать вариативность истории.

Третья ипостась – предвосхищение будущего – основана на признании открытой темпоральности; последняя мыслится как новое, как *возможное иное* по отношению к текущему дискурсивному универсуму. В этом контексте получают оригинальную трактовку утопии порядка и утопии свободы. Первые основываются на циклическом понимании темпоральности и отрицают развитие, порождая эффект социальной неподвижности. Вторые, напротив, понимают историю как открытое пространство, в котором возможны разные траектории движения.

Роиг утверждает, что не стоит жестко противопоставлять утопию и науку. То, что отличает утопию от научной гипотезы, это ее способность апеллировать к случайности. Науку следует противопоставлять мифу, поскольку последний исключает развитие. Утопия же проблематизирует настоящее и стремится к его изменениям. Здесь Роиг цитирует своего ученика Г. Черутти, который подчеркивал, что утопический дискурс характеризуется «открытостью истории, темпоральности, становлению и изменению», в то время как «мифофикация порождает деисторизацию или стремится препятствовать историческому сознанию» [21. Р. 21].

Философия утопии другого латиноамериканского исследователя Ф. Хинкеламмерта с проекцией на актуальные современные проблемы изложена в книге под названием «Критика утопического разума». В ней, как отмечает сам автор, он «попытался проследить центральные элементы кантовской критики, будучи убежденным в том, что критика утопического разума, в конечном счете, состоит в превращении утопического содержания современного мышления в трансцендентальные понятия и размышления» [32. Р. 16]. \

Сегодня потребность в критике утопического разума, по мнению мыслителя, не нуждается в особом обосновании. Из всех утопических идей прошлого сложилась традиция некой социальной наивности, которая, как завеса, мешает адекватному восприятию действительности. Множатся социальные теории, авторы которых ищут эмпирические корни величайших человеческих мечтаний, чтобы затем найти способы воплотить их обратно в действительность. Называя подобный способ мышления «утопической изобретательностью», Хинкеламмерт обнаруживает его проявления как в буржуазной мысли, приписывающей реалиям буржуазного рынка тенденцию к балансу и тождеству интересов, устанавливаемому по мановению некоей «невидимой руки», так и в социалистической мысли, которая рассматривает социалистическую реорганизацию общества как столь же полную перспективу свободы для

конкретного индивида. В XX веке по сравнению с прежними эпохами утопическая изобретательность стала более агрессивной, обратилась к критике самой утопической мысли. Имеется в виду антиутопическое содержание современной неолиберальной традиции, которая дополняется неоконсерватизмом антиутопического характера. Антиутопия здесь означает только одно – антисоциализм. Его девиз: разрушить утопию, чтобы не возникало никакой другой.

Одновременно Хинкеламерт считает необходимым подвергнуть глубокой самокритике освободительные утопии, разработанные прошлыми поколениями латиноамериканцев и переосмыслить проект освобождения. В наши дни в контексте фрагментации капиталистических обществ, конформизма постмодернистской культуры важность подлинного утопического измерения нарастает. Как никогда ранее, необходимо задуматься о реальности так называемого «невозможного идеала», открывающего простор для возможных преобразований. Ученый замечает, что в утопиях, несомненно, присутствует тенденция к тотальности, и она правомерна в той мере, в какой проекция «невозможного» регулятивного идеала служит мерилom реально возможного. Трудность заключается в самой концептуализации утопии: с одной стороны, мы можем воспринимать ее как некий, в принципе недостижимый горизонт, требующий от нас постоянного реформатирования практической деятельности по мере движения к идеалу. С другой стороны, можно понимать утопию как формулу совершенства, достижение которого уже не за горами и которое может стать настоящим. Опасность такого рода деятельности неизбежно ведет к сакрализации статус-кво. Ее нынешнее политическое выражение в Латинской Америке, «интегрированной» в мировой рынок, заключается в отказе от любого проекта трансформации и любой позитивной формулировки национальной и континентальной идентичности с освободительным содержанием, в восхвалении тотального рынка как «возможной» реализованной утопии и в принятии позднекапиталистической глобализации, которая навязывает свою инструментальную законность жизни, как неизбежности.

Вывод, к которому пришел Хинкеламерт, и с которым трудно не согласиться, следующий: утопия должна оставаться источником представлений о хорошей жизни, «горизонтом», но она никогда не должна превращаться в цель, которая может быть эмпирически осуществлена в ограниченной сфере человеческого опыта.

Вместо заключения

Как показывает проделанный анализ, в Латинской Америке продолжается дискурс о самобытности региональной философии и необходимости преодоления зависимости. При этом, как остроумно заметил один современный исследователь, в отличие от европейцев, ищущих ответы на вековые философские вопросы с помощью новых методов, латиноамериканцы до сих пор

не определились в главном вопросе: имеем ли мы право мыслить? вправе ли претендовать на национальную философию? Ответ может даваться с разных позиций: теории зависимости, феминизма, антропологии и т.д. Представители «инструментальной» философии, отпочковавшейся от философии академической, включили в орбиту философствования миф, «народную мудрость», утопию. Включение утопии объясняется следующими причинами: 1. Америка воспринимается как «земля утопий», а «инструменталисты» призывают изучать культуру родной земли; 2. Гегель назвал Америку «страной будущего», а будущее – это сфера утопии; наконец, утопия стремится изменить общество, построить лучший мир. К тому же стремится «инструментальная философия». Утопия выводится за рамки умозрительного знания, наделяется практически преобразующей миссией. И подытоживая, со всей определенностью можно утверждать, что если постановка вопроса о самобытности философии и освобождении от европоцентристской интеллектуальной зависимости представляет собой своеобразный вклад Латинской Америки в мировое философское наследие, то обоснование практического вектора утопии, несомненно, существенно обогатило *utopian studies* новыми подходами, именами и направлениями исследований.

Список литературы / References

- [1] Beorlegui C. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto; 2010.
- [2] Pro J. América Latina, la utopía y los utopian studies. *Nueva Sociedad*. 2024;309. Available from: <https://nuso.org/articulo/309-america-latina-la-utopia-y-los-utopian-studies/> (accessed: 10.02.2025).
- [3] Escobar R. La utopía como constante filosófica en América. *Revista de Filosofía*. 2016;16(1–2):33–44. DOI: 10.5354/0718-4360.1978.44439
- [4] Cro S. *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de América Hispana (1492–1682)*. Troy: International Book Publishers; Madrid: Fundación Universitaria Española; 1983.
- [5] Аинса Ф. Утопия: альтернативные модели и формы культурного самовыражения в Латинской Америке. Новые основы утопии «за» и «для» Америки // Латинская Америка. 2012. № 8. С. 77–88. EDN: PBOANL
Ainsa F. Utopia: alternative models and forms of cultural expression in Latin America. New foundations of utopia “for” and “from” America. *Latin America*. 2012;(8):77–88. (In Russian). EDN: PBOANL
- [6] Rodriguez Veles R. *La Filosofía en Latinoamérica: Originalidad y Método*. Available from: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Lati/LatiRodr.htm> (accessed: 10.02.2025).
- [7] Бондарь О.Ю. Об имажинативной составляющей (латино)американского идентификационного дискурса // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 230–239. DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-230-239 EDN: FJOEZW
Bondar OYu. On the imaginative component of (Latin) American identification discourse. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019;23(2):230–239. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-230-239 EDN: FJOEZW

- [8] *Петякшева Н.И.* Понятие «национальная философия» в контексте компаративистики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2006. № 1(11). С. 160–169. EDN: IJEUWL
Petyaksheva NI. The concept of “national philosophy” in the context of comparative studies. *RUDN Journal of Philosophy*. 2006;(1):160–169. (In Russian). EDN: IJEUWL
- [9] *Колесников А.С.* Философия освобождения Леопольдо Зеа // Гуманитарный вектор. 2016. Т. 11. № 2. С. 96–103. DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-96-103 EDN: VTFQUD
Kolesnikov AS. The philosophy of liberation of Leopoldo Zea. *Humanitarian Vector*. 2016;11(2):96–103. (In Russian). DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-96-103 EDN: VTFQUD
- [10] *Басманов А.В.* Аргентинская философия освобождения в поисках идентичности и легитимации латиноамериканской интеллектуальной культуры: эмпирический историцизм А. А. Роига и трансмодерн Э. Дусселя: дисс. ... к. филос. н.: 5.7.2. М., 2024.
Basmanov AV. *Argentine philosophy of liberation in search of identity and legitimation of Latin American intellectual culture: empirical historicism of A.A. Roig and the transmodernity of E. Dussel*: dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences: Moscow; 2024. (In Russian).
- [11] *Sobrevilla D.* Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina. *Logos Latinoamericano*. 1994;(1). Available from: https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/logos/1994_n1/situacion.htm (accessed: 10.02.2025).
- [12] *Alberdi JB.* Ideas para un curso de filosofía contemporánea. In: *Ideas en torno de Latinoamérica*. Vol. 2. México: UNAM; 1986. P. 145–152.
- [13] *Vasconcelos J.* El pensamiento iberoamericano. In: *Marquínez Argote G*, editor. *Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Buho; 1986. P. 49–59.
- [14] *Mariátegui JC.* ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? In: *Marquínez Argote G*, editor. *Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Buho; 1986. P. 60–65.
- [15] *Friz Echeverría C.* Revisitando la discusión entre Augusto Salazar y Leopoldo Zea. La filosofía latinoamericana: El lugar de un diferendo. *Revista de Filosofía*. 2019;76:57–74.
- [16] *Salazar Bondy A.* *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D.F.: Siglo XXI; 1996.
- [17] *Паниотова Т.С.* Встреча культур: дебаты о конкисте, справедливых войнах и «рабстве по природе» // Культура и цивилизация. 2015. № 6. С. 148–162. EDN: VMAGCN
Paniotova TS. Encounter of cultures: the dispute on conquest, just wars and “natural slavery”. *Culture and Civilization*. 2015;(6):148–162. (In Russian). EDN: VMAGCN
- [18] *Zea L.* La historia de la filosofía latinoamericana. In: *Marquínez Argote G*, editor. *Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Buho; 1986. P. 116–128.
- [19] *Gomes R.* *Crítica da razão tupiniquim*. São Paulo: Cortez; 1980.
- [20] *Mayz Vallenilla E.* Programa de una filosofía original. In: *Marquínez Argote G*, editor. *Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Buho; 1986. P. 77–83.
- [21] *Roig AA.* *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana; 2009.
- [22] *Cerutti Guldberg H.* *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM; 2000.
- [23] *Паниотова Т.С.* Утопический дискурс в латиноамериканской культуре // Латинская Америка. 2024. № 10. С. 79–92. DOI: 10.31857/S0044748X24100068 EDN: LSPOVJ
Paniotova TS. Utopian discourse in Latin American culture. *Latin America*. 2024;(10):79–92. (In Russian). DOI: 10.31857/S0044748X24100068 EDN: LSPOVJ

- [24] Misseri LE. Vigencia de la utopía en el siglo XXI: Análisis del proyecto de barrio intercultural en San Martín de los Andes. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. 2016;17(2):57–68.
- [25] Cerutti Guldberg H. *De varia utopica (Ensayos de utopía III)*. Bogotá: Universidad Central; 1989.
- [26] Krotz E. Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento). *Claves del Pensamiento*. 2011;5(10):55–73.
- [27] Meneses JM, Martínez Andrade L, editors. *Esperanza y utopía: Ernst Bloch desde América Latina*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; 2009.
- [28] Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург : Изд. Уральского университета, 1997. EDN: ZROVGV
Bloch E. *Tübingen Introduction to Philosophy*. Yekaterinburg: Ural University Press; 1997. (In Russian). EDN: ZROVGV
- [29] Roig AA. La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una “utopía para sí”. *Revista de Historia de las Ideas*. 1982;(3):41–52.
- [30] Bloch E. *The Principle of Hope*. Plaice N, Plaice S, Knight P, transl. Cambridge: MIT Press; 1996.
- [31] Roig AA. *La utopía en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional; 1987.
- [32] Hinkelammert F. *Crítica a la razón utópica*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones; 1990.

Сведения об авторе:

Паниотова Таусия Сергеевна – доктор философских наук, профессор, профессор Института философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, Российская Федерация, 344006, Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, д. 105/42. SPIN-код: 8062-2544. E-mail: tspaniotova@sfedu.ru

About the author:

Paniotova Taisiya S. – DSc in Philosophy, Professor, Professor at the Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University, 105/42 Bolshaya Sadovaya St., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation. SPIN-code: 8062-2544. E-mail: tspaniotova@sfedu.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-751-761>

EDN: DEIQAD

Научная статья / Research Article

«Философия подчинения» А.С. Бонди в контексте суверенной модели культурного и экономического развития Перу и Латинской Америки

О.Ф. Герреро  , В.В. Жданов 

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

1042245179@pfur.ru

Аннотация. Рассмотрены различные аспекты концепции «философии подчинения» и «культуры господства» Аугусто Саласара Бонди (1925–1974), виднейшего перуанского мыслителя середины XX века и одного из основоположников традиции философии освобождения в Латинской Америке. На материале основных философских и публицистических работ Бонди 1960–1970-х гг. показано, что его проект философии освобождения, возникающий как прямое следствие историко-философских исследований предыдущих лет, формируется, в отличие от современников по философскому поколению (Л. Сеа, Х.К. Скканоне, Г. Гутьеррес), не как проект новой философии истории, диалектики или же теологии освобождения, но имеет под собой культурологическую основу. Особое внимание уделяется проблеме поиска перуанским мыслителем автохтонных корней латиноамериканского философского дискурса, наличие которых в современной ему философии Латинской Америки он, в отличие от подавляющего большинства современников, не признает. Кроме того, отдельное внимание уделено экономическим аспектам «философии подчинения» Бонди в ее связи с решением насущных проблем экономического развития Перу и всего латиноамериканского региона, в частности, активно разрабатываемой им в последние годы жизни концепции философии образования.

Ключевые слова: философия освобождения, Конкиста, перуанская философия, культура господства, подлинность, доминирование, философия образования

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

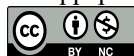
Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.

История статьи:

Статья поступила 10.12.2024

Статья принята к публикации 03.05.2025

© Герреро О.Ф., Жданов В.В., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Герреро О.Ф., Жданов В.В. «Философия подчинения» А.С. Бонди в контексте суверенной модели культурного и экономического развития Перу и Латинской Америки // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 751–761. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-751-761>

“The Philosophy of Subordination” by A.S. Bondy in the Context of the Sovereign Model of Cultural and Economic Development of Peru and Latin America

Oscar F. Guerrero, **Vladimir V. Zhdanov**

RUDN University, Moscow, Russia

1042245179@pfur.ru

Abstract. The research discusses various aspects of the concept of “philosophy of subordination” and “culture of domination” Augusto Salazar Bondy (1925–1974), the most prominent Peruvian thinker of the mid-20th century and one of the founders of the liberation philosophy tradition in Latin America. Based on the material of Bondy’s main philosophical and journalistic works of the 60s–70s, it is shown that his project of liberation philosophy, which arises as a direct result of historical and philosophical research of previous years, is being formed, unlike his contemporaries in the philosophical generation (L. Zea, J.C. Scannone, G. Gutierrez), not as a project of a new philosophy of history, dialectics, or liberation theology, but has a cultural foundation. Special attention is paid to the issue of Bondy’s analysis in his work of the problem of searching for the autochthonous roots of Latin American philosophical discourse, which he, unlike the vast majority of his contemporaries, does not recognize in contemporary Latin American philosophy. In addition, special attention is paid to the economic aspects of Bondy’s “philosophy of subordination” in its connection with solving pressing problems of economic development in Peru and the entire Latin American region, in particular, the concept of philosophy of education that he actively developed in the last years of his life.

Keywords: philosophy of liberation, Conquista, Peruvian philosophy, culture of domination, authenticity, domination, philosophy of education

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of the manuscript.

Article history:

The article was submitted on 10.12.2024

The article was accepted on 03.05.2025

For citation: Guerrero OF, Zhdanov VV. “The Philosophy of Subordination” by A.S. Bondy in the Context of the Sovereign Model of Cultural and Economic Development of Peru and Latin America. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):751–761. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-751-761>

Введение

Несомненно, что наиболее ярким и в тоже время знаковым явлением в философии Латинской Америки рубежа 60–70-х гг. минувшего века стала зарождающаяся философия освобождения (далее – ФО), начальный этап развития которой в странах Испанской Америки у современного историка философии ассоциируется, прежде всего, с именами мексиканских и аргентинских представителей ее «историцистского» (Л. Сеа, А.А. Роиг) и «аналектического»¹ направлений (Э. Дуссель, Х.К. Сканноне). Между тем картина основных направлений ФО второй половины прошлого столетия могла выглядеть совершенно иначе, если бы по-другому сложилась и не оборвалась бы столь внезапно жизнь еще одного ярчайшего мыслителя этого поколения – перуанского философа и публициста Аугусто Саласара Бонди (1925–1974). А.С. Бонди получил разностороннее гуманитарное образование, включавшее в себя в разные годы обучение в Национальном университете Сан-Маркос в Лиме, Национальном Автономном университете Мексики (где его научным руководителем был Х. Гаос, воспитавший целую плеяду блестящих испано-американских философов, позднее сформировавших так называемое поколение «кузнецов», или «основателей» (*los forjadores*) автохтонного латиноамериканского философствования 1930–1950-х гг.), Парижском университете (где на формирование его философских взглядов существенное влияние оказал Г. Башляр) и Мюнхенском университете. Почти двадцать лет он проработал в должности профессора старейшего университета Южной Америки – Национального университета Сан-Маркос в Лиме.

Если согласиться с точкой зрения современного испанского исследователя латиноамериканской философии К. Беорлеги относительно того, что в силу многообразия методов и подходов, сложившихся в латиноамериканской ФО к началу 70-х гг. прошлого века, более корректно будет говорить о ней не в единственном, но во множественном числе – как о «философиях освобождения» [1. Р. 661], то А.С. Бонди с полным основанием можно назвать основоположником третьего (наряду с упомянутыми выше „историцистским“ (Л. Сеа) и «аналектическим» (Э. Дуссель)) направления в зарождающемся дискурсе ФО – «культурологического». Именно он сформулировал в своих работах этого периода концепцию феномена «культуры доминирования» в Латинской Америке.

Началом непосредственной работы Бонди над проблематикой ФО можно назвать 1968 г., когда выходит в свет его работа «Существует ли философия

¹ Термин Э. Дусслея, широко используемый в его работах и образованный от соединения двух слов: „анализ“ (*análisis*) и „диалектика“ (*dialéctica*) – *analéctica* или *ana-dia-léctica*.

нашей Америки?», написанная на основе прочитанной им несколько ранее публичной лекции [2]. В ней он высказал мысль о том, что в Латинской Америке в настоящий момент не существует подлинной, то есть оригинальной философии, и что все то, что мы сейчас обозначаем как «перуанская философия» или «латиноамериканская философия», есть в действительности особая форма литературного и мировоззренческого плагиатирования, основанная на подражании зарубежным идеям. Связь проблематики философии культуры и дискурса ФО в философском творчестве Бонди последних лет его жизни выразилась в его работе в этот период в области прикладных проблем философии образования. В частности, именно он был главным идеологом и руководителем образовательной реформы в Перу в годы правления левоориентированного военного правительства под руководством генерала Хуана Веласко Альварадо (1968–1975 гг.). Примечательно, что Бонди, в отличие от многих своих современников по философскому поколению, в частности Э. Дусселья и Х.К. Сканноне, принял в штыки формирующийся в это время проект «теологии освобождения», в числе главных вдохновителей которого был и его соотечественник Г. Гутьеррес (1928–2024), неоднократно заявляя, что не вера в Бога, но исключительно «освобождающее образование» может и должно быть наиболее эффективным средством обретения народом, нацией или иной социальной группой своей мировоззренческой и культурной идентичности.

Философия подчинения vs философия господства

Сам Бонди неоднократно упоминал о том, что из всех направлений современной философской мысли три – феноменология Э. Гуссерля, англосаксонская аналитическая философия и марксизм – сыграли ключевую роль в его становлении как самостоятельного мыслителя и как автора концепции философии и культуры доминирования в Латинской Америке. При этом сам он использует вышеупомянутые философские подходы не с целью воспроизвести в философской культуре современного ему Перу «философское господство» этих трех парадигм, каждая из которых соответствует трем политическим «центрам силы» современного мира – континентальной Европе, англосаксонскому миру и социалистическому лагерю соответственно – на латиноамериканской культурной и мировоззренческой почве, а как инструменты подготовки к культурному и экономическому освобождению своей страны. Опираясь на эту теоретическую базу, Бонди продвигает свою концепцию экономического и материального доминирования Запада над народами Латинской Америки и открыто осуждает формы и методы этого господства во многих своих публичных выступлениях и философских эссе [3. Р. 186].

Анализ характеристик «культуры господства» в латиноамериканском регионе, предложенный перуанским мыслителем, снова и снова обнажает исторические ошибки народов региона в их попытке сформировать собственную культурную и социальную идентичность на основе сознательной

фальсификации реальности, копирования категорий западной культуры в процессе построения собственного культурного и экономического пространства. Прискорбные последствия экономической и социальной политики различных лидеров государств Испанской Америки, совершенно оторванной от реальных потребностей народов континента и служащей исключительно экономическим и политическим интересам западных держав, являются важным предметом размышлений и изучения для Бонди во многих его книгах [3. Р. 5]. При этом феномен «культуры господства», или «доминирующей культуры», неизменно рассматривается им в связке с его противоположностью и одновременно неотъемлемым продолжением – «подчиненной культурой». Подобное подчинение – как в культурно-мировоззренческом, так и в политико-экономическом аспектах – может иметь, по мнению перуанского мыслителя, две причины: либо это есть результат прямого политического завоевания и, как следствие – принудительного подчинения – более слабой культуры более сильной, обладающей значительно более развитым экономическим и культурным инструментарием (так, как это имело место в случае Конкисты в XV–XVI вв.), либо же подчинение происходит добровольно, когда подчиненная культура рассчитывает за его счет приобрести от доминирующей определенный набор материальных и/или духовных ценностей и достичь более высокого, нежели имела прежде, уровня развития, хотя, конечно, все равно несопоставимого с таковым в доминирующей культуре. Именно последнюю модель, в частности, предлагали для своей страны в середине позапрошлого века главные идеологи так называемого «аргентинского Просвещения» – Д.Ф. Сармьенто и Х.Б. Альберди, объявив молодую аргентинскую нацию, только недавно освободившуюся от испанского колониального ига, культурными и политическими «детьми Франции».

Размышления Бонди о «культуре господства» и, следовательно, о «философии господства» (поскольку последняя всегда и везде возникает и развивается как рефлексия категорий культуры) сделали его одним из основоположников зарождающегося дискурса ФО в странах Испанской Америки. Несмотря на то, что вопрос о статусе и фундаментальных характеристиках латиноамериканской философии в рамках мирового историко-философского процесса возникает уже в середине XIX века (Х.Б. Альберди, А. Бельо), и активно обсуждается в рамках постановки проблемы мировоззренческих аспектов „латиноамериканской сущности“ как в поколении „основателей“ латиноамериканского философствования конца первой половины XX века (С. Рамос, Ф. Ромеро), так и среди современников Бонди из «историцистского» направления ФО (Л. Сеа), вероятно, именно перуанский философ был первым, кто выдвинул и обосновал идею о несуществовании подлинной латиноамериканской философии. Почти сразу же во многих странах Латинской Америки начали организовываться круглые столы, конгрессы и дискуссионные форумы, посвященные этому новому подходу, в своей радикальной оценке историко-философского процесса на континенте резко отличавшегося от

«философии латиноамериканской сущности», основанной на непреложности признания факта существования самодостаточной латиноамериканской философии.

Неудачный дебют перуанской философии

Философия как самостоятельная академическая дисциплина появилась в Перу вместе с Конкистой – точно так же, как это произошло в Мексике, Аргентине и других странах континента. И подобно другим регионам Испанской Америки, первой формой философской культуры, привитой в перуанской академической среде – и, в первую очередь, в старейшем на Южноамериканском континенте лимском университете Сан-Маркос, основанном испанцами в 1551 г., – стала схоластика, причем не в классических ее формах реализма и номинализма эпохи высокого Средневековья (XI–XIII вв.), а испанская и португальская «вторая схоластика» XV–XVI вв., существенно отличавшаяся от своей предшественницы. Совершенно очевидно, что в этом контексте не были созданы условия для появления новых, подлинно оригинальных философских идей, исходящих из культурных недр Перу, являющихся рефлексией базовых категорий перуанской культуры. Конкиста и колонизация означали, помимо прочего, и массовое распространение на американских землях важнейших постулатов европейской философской культуры в лице учения основных представителей испанской «второй схоластики» – Доминго де Сото (1494–1560), Доминго Баньеса (1528–1604), Франсиско Суареса (1548–1617). Их идеи практически без всяких изменений и дополнений копировали и распространяли первые профессора философии университета Сан-Маркос – Хуан Перес Меначо (1565–1626), Херонимо де Валера (1568–1625), Николас де Олеа (1635–1705). В этом процессе организации университетов на завоеванных землях вкупе с развитием системы религиозно-философского образования колониальный режим не предпринял ни малейшей попытки изучить историю идей в Перу до начала Конкисты, а также вклад доколумбовых культур, и в первую очередь, цивилизации инков, в мировоззрение и менталитет перуанцев.

Бонди указывает, что перуанские философы – как его предшественники, так и современники – несут прямую ответственность за нынешнее бедственное состояние нации [4. Р. 92]. В этом отношении нельзя не вспомнить все последовавшие за начальным периодом Конкисты времена, когда целые поколения философов – как религиозных мыслителей, так и светски ориентированных позитивистов – сознательно отказывались от размышлений об образе жизни коренных народов Перу как краеугольном камне будущей подлинной философии, которую действительно можно понимать как перуанскую. В этом смысле философия не может развиваться без учета истории идей, что, в свою очередь, подразумевает в качестве необходимого условия обретения ею подлинности и оригинальности активное развитие собственной

историко-философской науки [5]. Именно культурное и, как следствие, экономическое отчуждение Перу, вызванное экономической зависимостью и господством принудительно навязанной иностранной модели развития, привело, по мнению Бонди, к тому, что философские размышления его соотечественников так и не достигли пока что того содержательного уровня, что был бы сопоставим с уровнем западной философской культуры [6].

Необходимо отметить, что уже за полвека до выхода в свет ключевых работ Бонди еще один видный перуанский философ и публицист, один из самых ярких представителей марксистской мысли Латинской Америки первой половины прошлого века Хосе Карлос Мариатеги (1894–1930) высказывал мысль о том, что перуанские интеллектуалы черпали вдохновение для своих размышлений не из своей социальной практики, не из истории своей собственной страны, не из своей культуры, а, скорее, писали в европейском стиле, лишь слепо или же сознательно копируя его. В настоящий момент времени, считал он, мы не можем говорить о феномене самодостаточной и оригинальной перуанской философии, так как она представляет собой «рапсодию с мотивами и элементами европейской мысли» [7. Р. 25].

Однако, в отличие от Бонди, Мариатеги не считал основополагающим элементом в структуре будущего дискурса перуанской философии культурный аспект: для него, как ранее для Хосе Марти на Кубе, философия была прежде всего средством борьбы за права социальных низов, «униженных и оскорбленных», к которым он относил коренные народы Перу, и, следовательно, на первое место здесь выходил экономический аспект: не случайно именно Мариатеги в своей публицистике неоднократно высказывал идею о том, что нельзя считать коммунизм исключительно изобретением западной (марксистской) философии, усматривая его экономические и политические истоки в быте и социальной структуре империи инков – государства Тауантинсуйю XIII–XV вв.

Социально-политические аспекты «философии господства»

Рассуждения Бонди о социально-политических приложениях „философии господства“, тесно связанные с его проектом ФО, могут быть сведены к трем основным моментам:

А. Образование подчиняется диктату других стран. Цепи господства, которые западные державы осуществляют в сфере образования в Перу и Латинской Америке в целом, связаны с отсталостью тремя способами:

- Отношения «учитель–ученик» являются верным примером подчинения совести и воли одних людей другим.
- Содержание преподавания в классах оказывает негативное влияние на учащихся. То, чему учат в классе, не соответствует потребностям культурного и экономического освобождения детей и молодежи, а скорее, закрепляет идеи, ценности и навыки культуры доминирования.

- Образование проводит разделительную линию между угнетенными и угнетателями, позволяя последним пользоваться преимуществами произвольно устанавливаемой ими и неравной системы распределения благ.

Б. Наука под иностранным господством. Здесь Бонди излагает тезис о том, что в современном западном обществе наука часто полностью обусловлена социально и может быть использована как во зло, если она следует моделям доминирования в образовании, так и во благо, если она ведет реальную борьбу с элементами доминирования в обществе.

В. Теология господства. Христиански ориентированные интеллектуалы региона, такие как Фрай Бартоломе де лас Касас и Густаво Гутьеррес, в разные периоды истории посвятили большую часть своей жизни разработке этой новой философской перспективы. Саласар Бонди был весьма критически настроен по отношению к теологии освобождения, поскольку он не принимал практику, которая стремилась отделить ее дискурс от дискурса господства [3. Р. 39]. В этом отношении было невозможно попытаться создать теологию освобождения, не поработав предварительно над теологией господства. В противном случае невозможно будет искоренить рассуждения о Боге, проповедуемые угнетателями народов мира, то есть всеми политическими, социальными и экономическими деятелями, отстаивающими подчинение одних народов другим.

Теория культурного доминирования А.С. Бонди и ее связь с моделью экономического развития Перу

Бонди неоднократно указывал на то, что в основе культурного и экономического развития независимой Перуанской Республики всегда лежали противоречия и конфликты. После провозглашения независимости в 1821 г. Перу сразу же отказалась от следования своим автохтонным культурным корням, предпочтя путь следования предполагаемым преимуществам европейской экономической и культурной модели. Новые политические лидеры, многие из которых прошли обучение в Европе и на момент обретения независимости являлись стойкими защитниками своей модели, вместо того чтобы порвать с остатками хищнической и геноцидной колониальной модели Испании, продолжили ту же практику почти во всех областях экономики, политики и культуры.

Отсутствие чувства принадлежности к Европе – в равной степени как в культурном, так и в географическом отношении – у перуанцев является неоспоримым историческим фактом. На протяжении сотен лет коренные народы Перу, не имея необходимых инструментов для своей собственной полноценной политической и экономической реализации, никогда не разделяли и не понимали западную мысль и западный образ жизни. Пример этого можно увидеть в насильственном процессе христианизации коренного населения, осуществляемом первыми католическими миссиями, прибывшими в Латинскую Америку сразу же после испанского завоевания.

Таким образом, заключает Бонди, формирование национальной, культурной и экономической идентичности так и осталось нерешенной задачей после многих десятилетий независимого политического существования Перу как государства, на протяжении которых преобладали культурно-мировоззренческие комплексы, неуверенность в себе, коррупция, отчуждение и предательство. Он говорит о том, что призраки прошлого сговорились помешать истинному развитию страны и продолжают преследовать перуанцев даже сегодня. Это явное предательство чаяний и ожиданий основной массы населения страны является неотъемлемой частью комплекса доказательств, которые Бонди приводит, говоря о противоречиях в действиях перуанских руководителей в разные периоды истории Перу [8].

Бонди многократно указывал на необходимость совершения качественного скачка в процессе культурного и мировоззренческого самоутверждения перуанцев, являющихся носителями великой культуры и способных заложить основы собственного культурного и экономического прогресса, без чего процесс окончательного освобождения от колониального ига, формально завершившийся провозглашением политической независимости от Испании еще в 1821 г., так и окажется незавершенным. В качестве примера важно выделить оригинальную работу Бонди, посвященную тезису о воспитании нового человека, образцового студента, образцового работника в справедливом обществе [9. Р. 9–18]. Эти идеи стали неотъемлемой частью программы реформы образования, предложенной Саласаром Бонди в Перу на рубеже 60–70-х гг. прошлого века, когда он работал в правительстве генерала Хуана Веласко Альварадо. Осознавая провал действующей системы высшего и среднего образования в своей стране, перуанский мыслитель наметил основные направления программы, способной добиться приверженности личности задачам национального освобождения в Перу и Латинской Америке. Это освобождение должно произойти во всех областях человеческой деятельности. Сосредоточенный на реализации реформы образования на своей родине, перуанский философ выделял шесть характерных черт нового революционного образования [9. Р. 18]:

- 1) реформа образования является частью процесса структурных изменений;
- 2) осведомленность – это критическое отношение к социальной реальности;
- 3) важность труда для человека и его освобождение из-за его отчужденного статуса;
- 4) у человека есть призвание и возможность участия в жизни общества;
- 5) демократизация образования, направленная на преодоление традиционного формализма;
- 6) реформа революционизирует педагогические концепции и категории и устраняет все формы культурного господства.

Таким образом, образование должно предоставляться не только в школах, но и на фабриках, в мастерских и в любом промышленном комплексе, который делает возможным материально-экономическое развитие страны. Идея Бонди заключается в том, что посредством „дескулинга“, то есть выхода образовательного процесса за формальные и институциональные рамки школы вкупе с отказом обучающегося от школьной ментальности, оказывается возможным преодолеть существующий в настоящий момент разрыв между школой и фабрикой. По этой причине перуанский философ так говорит о новом образовании: «это должно быть обучение для работы, посредством работы и в работе» [4. Р. 90].

Заключение

Близость концепции «философии подчинения» и «доминирующей культуры» Бонди к некоторым положениям марксистской философии очевидна, хотя называть ее марксистской в той мере, в какой это применимо к взглядам Х.К. Мариатеги, было бы не совсем корректно. Маркс предлагал освободить человека от цепей капиталистического позора и вывести его в качестве субъекта экономического и социального действия на такой уровень сознания, который позволит ему полностью реализовать себя в постоянных отношениях с себе подобными и в гармонии с окружающей средой. Марксизм и социально-философская доктрина Бонди разделяют один и тот же горизонт категорий относительно возможностей человека достичь высокого уровня самоутверждения и совершенства. Бонди не мог не учитывать марксистские концепции в экономической науке, и, в первую очередь, учение Маркса о частной собственности и отчужденном труде людей в капиталистическом обществе. И действительно, во многие периоды перуанской истории отсталость и зависимость усиливались действием политического произвола, воровства, безжалостной эксплуатации и систематического накопления капитала в руках многочисленного слоя буржуазных и политических элит.

Эта порочная практика, за некоторыми исключениями, по своей сути не изменилась и по сей день. И даже сегодня основные экономические группы Перу на практике сохраняют доминирующее положение во многих сферах повседневной жизни граждан, например, в сфере бизнеса, кино, музыки, искусства, университетского образования, досуга, государственных институтов и т.д. Эти группы занимают доминирующую позицию, отрицая культурные особенности и образ жизни подавляющего большинства перуанцев; они навязывают мнимые преимущества западной модели развития, которая, как убедительно показывает в своих трудах А.С. Бонди, оказывается не в состоянии дать ни прошлым, ни нынешним поколениям перуанцев возможности обретения не только политической, но и культурно-мировоззренческой идентичности и, как следствие – независимости.

Список литературы / References

- [1] Beorlegui C. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. 3rd ed. Bilbao: Universidad de Deusto; 2010.
- [2] Salazar Bondy A. *¿Existe una filosofía en nuestra América?* 9 ed. México: Siglo XXI; 1985.
- [3] Sobrevilla D, Orvig H. *Augusto Salazar Bondy. Dominación y liberación. Escritos 1966–1974*. Lima: Fondo editorial Universidad Nacional mayor de San Marcos; 1995.
- [4] Espíritu A. *El concepto de alienación según Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo editorial UCH; 2014.
- [5] Salazar Bondy A. *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*. México: UNAM; 1978.
- [6] Salazar Bondy A. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Lima: F. Moncloa; 1965.
- [7] Mariátegui JC. *Temas de Nuestra América*. Lima: Amauta; 1978.
- [8] Tanaka M. *Antología del pensamiento crítico peruano contemporáneo*. 1 ed. Buenos Aires: CLACSO; 2016.
- [9] Rojas Huaynates J. Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana. In: Pérez Nava DA, Burbano García CL, editors. *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico*. Cali: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán; 2021. P. 109–142.

Сведения об авторах:

Герреро Бохоркес Оскар Федерико – магистр журналистики, аспирант кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; старший преподаватель кафедры иностранных языков и коммуникативных технологий, Национальный исследовательский технологический университет «МИСИС», Российская Федерация, 119049, Москва, Ленинский проспект, д. 4, стр. 1. ORCID: 0000-0003-3658-0978. SPIN-код: 2129-4646. E-mail: 1042245179@pfur.ru

Жданов Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-0239-6315. SPIN-код: 4998-0155. E-mail: zdanov_vv@pfur.ru

About the authors:

Guerrero Bojorquez Oscar Federico – Master of Journalism, Postgraduate Student of the Department of History of Philosophy, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation; Senior Lecturer of the Department of Foreign Languages and Communication Technologies, NUST MISIS University, 4 Leninsky Ave., Moscow, 119049, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3658-0978. SPIN-code: 2129-4646. E-mail: 1042245179@pfur.ru

Zhdanov Vladimir V. – Doctor of Sciences (Philosophy), Professor of the Department of History of Philosophy, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0239-6315. SPIN-code: 4998-0155. E-mail: zdanov_vv@pfur.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-762-774>

EDN: DEYPMV

Research Article / Научная статья

Interpreting the Critique of Pure Reason in Argentina: The Beginnings of Kantian Philosophy at the University of Buenos Aires

Laura Pelegrin  

University of Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

 lauraalejandrapelegrin@gmail.com

Abstract. The research explores the origins of Kantian philosophy at the University of Buenos Aires by focusing on the work of Mario Caimi. Although shifts in Caimi's emphases and perspectives can be traced over time, this study argues that a consistent orientation underlies his research: the problem of method as the guiding thread of Kant's philosophy. This interpretative line, inaugurated by Caimi, has decisively shaped the development of Kantian studies at the University of Buenos Aires, establishing a distinctive hermeneutic framework that has since been taken up and further developed by members of the Kant Research Group in Buenos Aires. Through an analysis of key moments in Caimi's reading of Kant – ranging from the Transcendental Aesthetic to the Transcendental Dialectic – this study aims to demonstrate how the focus on philosophical method reveals a coherent interpretative strategy. It also highlights two defining features of Caimi's exegesis: the rejection of psychologistic interpretations of Kant, and the insistence on the centrality of sensibility, particularly with respect to the role of sensation.

Keywords: Kant, method, Transcendental Aesthetic, Transcendental Dialectic, Mario Caimi

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 09.02.2025

The article was accepted on 07.05.2025

For citation: Pelegrin L. Interpreting the Critique of Pure Reason in Argentina: The Beginnings of Kantian Philosophy at the University of Buenos Aires. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):762–774. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-762-774>

© Pelegrin L., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Интерпретация Критики чистого разума в Аргентине: истoki кантианской философии в университете Буэнос-Айреса

Л. Пелегрин  

Университет Буэнос-Айреса, Буэнос-Айрес, Аргентина

 lauraalejandrapelegrin@gmail.com

Аннотация. Исследование изучает истоки кантианской философии в университете Буэнос-Айреса, сосредоточившись на работах Марио Кайми. Хотя с течением времени можно проследить изменения в акцентах и перспективах Кайми, в этом исследовании утверждается, что в основе его исследований лежит последовательная ориентация: проблема метода как путеводная нить философии Канта. Эта интерпретационная линия, предложенная Кайми, оказала решающее влияние на развитие кантианских исследований в университете Буэнос-Айреса, создав особую герменевтическую структуру, которая с тех пор была подхвачена и далее развита членами исследовательской группы Канта в Буэнос-Айресе. Посредством анализа ключевых моментов в прочтении Канта Кайми – от Трансцендентальной эстетики до Трансцендентальной диалектики – это исследование призвано продемонстрировать, как акцент на философском методе раскрывает последовательную стратегию интерпретации. Это также подчеркивает две отличительные черты экзегезы Кайми: отказ от психологистских интерпретаций Канта и настойчивое подчеркивание центральной роли чувственности, особенно в отношении роли ощущений.

Ключевые слова: Кант, метод, Трансцендентальная эстетика, Трансцендентальная диалектика, Марио Кайми

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 09.02.2025

Статья принята к публикации 07.05.2025

Для цитирования: *Pelegrin L. Interpreting the Critique of Pure Reason in Argentina: The Beginnings of Kantian Philosophy at the University of Buenos Aires // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 762–774.*
<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-762-774>

Introduction

The publication, in 1982, of Mario Caimi's study on the *Critique of Pure Reason* – titled *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft. Versuch zur Rekonstruktion einer Hyletik der reinen Erkenntnis* – marks the beginning of interpretative work on Kantian thought at the University of Buenos Aires [1]. The book, the result of his doctoral dissertation supervised by Gerhard Funke, may be considered the starting point of an extensive philosophical trajectory which, over the course of decades, has addressed various central problems in Kant's work.

Although shifts in Caimi's approaches and emphases can be traced, this study will show that a consistent orientation underlies his interpretation: the method as the guiding thread of Kant's philosophy. This interpretative line, inaugurated by Caimi, has decisively shaped the direction of Kantian studies at the University of Buenos Aires (UBA). His reading not only established a distinctive hermeneutic paradigm, but was also continued and enriched by various members of the Kant Research Group based at UBA.

In this context, the aim of this study is to highlight how the problem of the philosophical method serves as the key to interpreting the critical system. We will show how this approach allows us to detect lines of continuity in Caimi's treatment of specific issues. We will also demonstrate how this perspective is articulated with two characteristic features of his exegesis: the rejection of all psychologistic readings of Kant and the insistence on the centrality of sensibility, particularly regarding the role of sensation.

The investigation is organized into four sections. First, we will examine the nature of the philosophical method as conceived by Caimi in his reading of Kant. Second, we will address his analysis of the Transcendental Aesthetic, focusing on the status of sensation. The third part will be devoted to his interpretation of the Transcendental Analytic. Finally, we will examine his treatment of the Transcendental Dialectic, with the aim of reinforcing the general thesis that guides this work.

The problem of method

The problem of method is the guiding thread in Caimi's interpretation of the *Critique of Pure Reason*. Caimi takes the problem of method as the key that allows us to grasp both the general architecture of the entire work and its internal logic.

According to Caimi, the *Doctrine of Method* is the central axis of the *Critique*. In this section Kant lays out the general logic of the work. There, Kant introduces the defining features of the philosophical method. This idea is not exclusive to the *Critique*; rather, as Caimi points out, it has clear precedents in Kant's early writings. In particular, in the *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1762), Kant already claims that philosophy must proceed in a peculiar way. This same idea, Caimi notes, reappears as the core of the *Doctrine of Method* that concludes the *Critique of Pure Reason*.

Caimi argues that the synthetic method is the guiding idea of Kantian inquiry. In this context, the distinction Kant draws in the *Prolegomena* between the method of mathematics – analytic – and that of philosophy – synthetic – becomes central. The analytic method is regressive. It begins from the fact of knowledge and inquiries into its conditions of possibility. The problem with the regressive method is that it rests on the assumption that what is being sought is real and actually existing.

By contrast, the philosophical method is synthetic; it begins with an originally vague concept that must be progressively clarified. This method is progressive and

constructive. Unlike the regressive method, which presupposes what it seeks to explain, the synthetic method requires justification at each step, showing that the elements introduced are not arbitrary but necessary within the development. The process begins with an obscure and confused concept. Through its analysis, clarity and distinction are gradually achieved, and each new element required by the inquiry is introduced. Every component brought in is implied by the preceding ones and contributes to a more comprehensive understanding of the concept under investigation¹.

The method progresses by isolating, analyzing, and ultimately integrating the elements. For this reason, it is a progressive method. The organic nature of reason makes this operation possible. Caimi maintains: “The development of the faculty of understanding is, therefore, similar to that of an organism that grows only through development, not through external addition. The biological metaphor indicates that the connection among the elements of knowledge is necessary – that is, systematic. Each member is required by the others. The introduction of each new element does not occur by chance, but is justified by an internal necessity (ultimately, by the overall concept)” [3. P. 260].

Based on this conception, Caimi reconstructs the synthetic method in six fundamental stages. The starting point is an obscure and confused concept whose origin is unknown. This representation marks the zero point of the investigation. Caimi argues that the obscure and confused concept from which the *Critique of Pure Reason* begins is that of reason [4. P. 9]. In the *Transcendental Aesthetic*, it is that of representation [5. P. 29]. In the metaphysical deduction, Kant starts from the concept of synthesis [3. P. 262]. In the transcendental deduction, the starting point is apperception [2. P. 11]. Secondly, the elements belonging to this concept must be identified, with the aim of “distinguishing elements within this still undifferentiated concept” [4. P. 10]. Once identified, in the third stage, these elements are isolated and analyzed separately. These new insights may serve as starting points for advancing the investigation. In a fourth step, the new concepts that are required must be introduced. For example, the study of sensibility as a receptive faculty leads to the postulation of an active faculty that makes synthesis possible: the understanding. This progression justifies the transition from the *Transcendental Aesthetic* to the *Transcendental Logic*. In the fifth stage, partial syntheses are formed – a process exemplified by schematism – through which the previously differentiated moments are articulated. Finally, in the sixth stage, these partial syntheses converge in a total synthesis that systematically unifies all the elements involved in the investigation. This mode of procedure not only structures

¹ According to this method: “the philosopher must first isolate the elements of the concept and study them separately. They must isolate and distinguish a single element. This leads to other elements that may have been previously unknown but that henceforth become strictly necessary for the complete analysis of the first element. (It is precisely this necessity that justifies the introduction of new elements.) These newly introduced elements are in turn distinguished and joined to the first element. This procedure is repeated in a synthesis of increasing complexity, until the investigator is in a position to reconstruct the original concept, but now with complete clarity and distinction” [2. P. 12].

Kant's exposition, but, according to Caimi, should also serve as the guiding principle for a proper reading of the *Critique*. In the following sections, we will examine how this methodological orientation guides Mario Caimi's interpretations of the different sections of the work.

Transcendental aesthetic

The starting point of the synthetic method is an obscure and confused concept. The initial concept of the *Transcendental Aesthetic* is that of "representation in general." Kant's argument begins from this point zero. According to Caimi, this concept of representation is subjected to the method of isolation, which marks the beginning of the entire argument [6. P. 191]. This first stage arises from sensation, particularly from affection. Affection and sensation are necessarily implicated. Sensation is structurally intentional; by its very nature, it refers to objects [7. P. 112]. Affection, in turn, supplies the material content of knowledge. The existence of sensible representations, generated by affection, marks the beginning of the investigation. For Caimi, the central operation consists in clarifying this initial concept through a progressive process [5. P. 29]. The method makes it possible to decompose the elements that constitute sensible representation: empirical intuition, its material content (sensation), and form [5. P. 33].

In the first paragraph of the *Aesthetic*, Kant introduces sensation as one of the components of representation and posits that space and time are pure forms of sensible intuition. This hypothesis is developed in the second paragraph, where a demonstration is offered that space is suitable to play the role of the form of sensibility [5. P. 36]. According to Caimi, the decisive confirmation that space and time fulfill this function is found in the second conclusion².

Caimi identifies three fundamental consequences of this discovery. First, if space is an a priori intuition, the possibility of synthetic a priori judgments in mathematics is explained. Second, this justifies the applicability of mathematics to empirical phenomena, since space constitutes their form of apprehension. Third – and most importantly – it is established that the objects of experience are not things in themselves, but phenomena. From this, Caimi formulates two theses concerning the scope of the *Transcendental Aesthetic*: negatively, Kant does not develop a doctrine of space and time as such, but rather seeks to ground their status as forms of sensibility; positively, the *Aesthetic* legitimizes the application of mathematics to nature³.

² Caimi maintains that, unlike the metaphysical exposition, in the transcendental exposition Kant applies the analytic method, starting from the fact of geometry. This science shows that we possess synthetic a priori judgments: we know something about spatial relations independently of empirical experience. This demonstrates that both the form and the relations of phenomena are given prior to any concrete perception [5. P. 41]. The *Transcendental Aesthetic* thus succeeds in establishing that space and time are the necessary conditions for sensibility to have form [8. P. 12].

³ Caimi argues: "The *Transcendental Aesthetic* contains some indications concerning the nature of time. The development of this theme extends up to the exposition of time as the form of inner sense and the demonstration of its general consequence, namely, the transcendental ideality and empirical

Transcendental logic: the transcendental analytic

According to Caimi, the idea of method also constitutes the axis that structures both the metaphysical and the transcendental deduction. The *Transcendental Aesthetic* had shown that sensibility is a passive faculty through which we receive representations. However, the analysis of this faculty leads to the necessity of introducing another one that can account for how the multiplicity of representations is unified. Since sensibility cannot perform this operation on its own, a second faculty is required: the understanding. This is introduced, then, by methodological demands derived from the previous analysis of sensibility [3. P. 261].

In order to conceive the unity of the given manifold, an active operation must be presupposed: synthesis. Hence, as Caimi notes, the concept of synthesis determines the systematic position of the metaphysical deduction.

The understanding, as the faculty of thinking, operates through concepts, and these are articulated in judgments, which constitute fundamental forms of knowledge. For this reason, the proper functions of the understanding can be derived from the different types of judgment [3. P. 267]. However, Kant's goal in this section is not so much to classify judgments as to identify the functions of the understanding that are manifested in them. The task of the metaphysical deduction is to demonstrate that there are pure concepts of the understanding [3. P. 267] and to determine which they are – a necessary condition for later addressing the question of their validity, the task of the transcendental deduction [3. P. 270].

In this interpretation of the metaphysical deduction, previously noted themes are reiterated. Caimi emphasizes that the synthetic method guides the entire argumentation. He also stresses the rejection of any psychologistic reading: the deduction is not based on empirical observations of mental functioning, nor does it require psychological or anthropological references. Each of the concepts is introduced out of a necessity imposed by the method itself. In Caimi's words: "Nowhere have we sought the concept of synthesis through psychology. We arrived at it through the demands of the method, which required a separate consideration of sensibility and understanding, but later demanded their combination. Not insofar as we have observed them, but only insofar as they are methodologically indispensable, have we considered the concepts as syntheses, as actions of the understanding or of the imagination" [3. P. 275].

The metaphysical deduction, through the synthetic method, concludes that we possess pure concepts of the understanding. These concepts, although empty in themselves, must be able to refer to sensibility in order to acquire content. However,

reality of time. In vain shall we look in the *Aesthetic* for a more detailed description of time, an exhaustive account of its properties, or an explanation of its structure. (Similarly, in the *Transcendental Aesthetic* there is no explanation of space in the way geometry offers one). The reason for this is that, in order to provide such an explanation of the nature and properties of time, it would be necessary to consider time as an object; but there is no way to consider something as an object if one entirely abstracts from the work of spontaneity." [9. P. 416].

this reference is not given in advance: the possibility remains open that such concepts “are nothing more than fictions of the understanding, without any object to which they could be applied” [8. P. 26]. Unlike formal logic, transcendental logic cannot dispense with content. Overcoming the separation between sensibility and understanding – in order to confer content to concepts and meaning to intuitions – is what will drive the transcendental deduction.

The problem of method continues to guide the transcendental deduction as well. Once it has been demonstrated that there are pure concepts of the understanding, it remains to be proven that these concepts can effectively refer to objects. From Caimi’s perspective, the guiding question of this deduction is how thought can be connected to objects [2. P. 1]. While empiricism does not confront this problem – since it holds that the content of concepts derives from experience – and it does not arise in frameworks where form and content are given together [2], in Kantian thought the issue becomes central due to the way Kant conceives of the concept as essentially empty. Caimi argues that one of the novel contributions of the critical system is the notion of “empty concept” [2. P. 54]. Kant shows that the validity of a concept does not depend solely on its formal logical correctness, but on its reference to an intuition: “Therefore, a concept may be empty and still flawless according to formal logical criteria. This is because it may be empty in this new way, since it may lack a corresponding intuition. Kant’s achievement, his innovation with respect to the Leibniz-Wolffian philosophy, emerges here. It consists in recognizing intuition as a necessary condition of knowledge. This entails the recognition of the insufficiency of the understanding as the sole source of knowledge” [10. P. 145].

The goal of the transcendental deduction is to show that the pure concepts of the understanding are not doomed to vacuity, but can in fact have objective reference [11. P. 59]. To this end, Kant once again applies the synthetic method. The obscure concept from which this deduction begins is that of apperception, which will be clarified through its synthetic development [2. P. 14].

The synthesis carried out by the understanding must not be conceived as a psychological process, but as a methodological requirement. Based on the passivity of sensibility, already established in the *Aesthetic*, an active faculty is required: the understanding. The metaphysical deduction had shown that we possess pure concepts of the understanding; but, given their emptiness, it is necessary to demonstrate that they can refer to objects. This is the task of the transcendental deduction, which begins from the still undetermined notion of apperception. Caimi summarizes his thesis as follows: “The entire Transcendental Deduction B is constructed with extreme coherence, as the exposition of a single principle and as its synthetic enrichment. The argument can be followed as the progressively richer and more differentiated formulation of the Principle of Apperception, which Kant introduces at the beginning of §16” [6. P. 193].

Ultimately, Caimi’s reading of the Transcendental Deduction highlights three main features. First, the centrality of the synthetic method as the guiding thread. Second, the rejection of any psychologistic or anthropological approach: Kant is

not concerned here with describing how representations empirically arise, but rather with the conditions of possibility of knowledge. Finally, Caimi emphasizes that one of the fundamental problems of the critical project is how to ensure that the empty concepts of the understanding acquire content, thereby resolving the relation between being and thinking.

Transcendental schematism

According to Caimi, Kantian schematism fulfills a specific function, distinct from that of the Transcendental Deduction. Contrary to what many interpreters claim, its role is not superfluous [12. P. 147]. While the Deduction is concerned with establishing the conditions of possibility for objectivity, the Schematism addresses the problem of how a singular empirical object can be subjected to the a priori conditions imposed by subjectivity [2. P. 75]. It is no longer a question of the object in general, but of the one given in sensible intuition. The role of schematism is precisely to enable the subsumption of two heterogeneous elements: empirical objects under the categories [12. P. 155]. The given object is external to thought and possesses properties that the intellect does not provide; therefore, the challenge is how to incorporate it under the conditions imposed by the subject. Caimi thus underscores a distinctive aspect of the Kantian interpretation: the singular object is not a product of thought but something heterogeneous to it, and for that reason, its subsumption is necessary⁴.

From this perspective, neither the categories nor the forms of sensibility can, by themselves, generate the given object. The object remains heterogeneous with respect to the a priori conditions. Therefore, the function of schematism is to mediate between these two domains: between the object given to sensation and the understanding. This bridge is constructed through temporal determination, which generates schemata by means of the action of the imagination guided by the understanding [13. P. 202]. The schema, in this context, is a transcendental determination of time. It is a procedure [14. P. 84]: the imagination produces a temporal synthesis according to the rules of the understanding, such that each category is related to a specific form of temporality [13. P. 417]. The task of schematism consists precisely in giving time a structure in accordance with each category [13. P. 418]. Each schema represents a specific modality of this temporal determination. In this way, imagination resolves the heterogeneity between the sensible and the intellectual by providing unity to what is temporally diverse. The schemata are homogeneous with the concepts because they arise from the synthesis of the understanding, and they are also homogeneous with sensibility because they are based on time. Thus, as Caimi argues, the schemata, being both temporal and

⁴ Schematism must show how particular objects given to the senses can be integrated within the a priori conditions of thought. This entails a shift in perspective: whereas the *Analytic of Concepts* deals with the object in a general sense, the *Analytic of Principles* refers to the singular and intuitively given object [10. P. 205].

categorial, succeed in mediating between the concept and the sensible object [13. P. 203]⁵. For this reason, the problem of subsumption must not be confused with the logical subordination of concepts. Transcendental logic is not concerned with subsuming concepts under other concepts, but rather with how the given object can be comprehended by a concept. Since they belong to distinct domains (intuition and concept), only a third element can connect them [15]. This element is the schema: a product of the imagination that enables the necessary homogeneity for subsumption. In this way, the heterogeneity between the sensible and the categories is overcome [16. P. 225], and it becomes possible to explain how the empirical object can be subsumed under a category [14. P. 91]. Once this possibility has been clarified, nothing prevents us from affirming that the categories have universal validity for all sensible objects [8. P. 31]. Therefore, synthetic a priori judgments valid for all phenomena can be formulated – these constitute the fundamental principles upon which all other judgments are based [8. P. 33]. Kant develops this task in the *System of Principles*.

Caimi's reading of schematism aligns with the interpretative guidelines outlined in the introduction. First, it rejects any psychologistic interpretation. Imagination is not understood as a faculty of the empirical subject, as it would be in the *Anthropology*, but rather as a transcendental condition of knowledge. For this reason, Caimi proposes replacing the term "faculty" with "necessary condition" [16. P. 217]. Likewise, schemata are not individual mental images, but universal procedures that make the application of concepts to given objects possible. Second, the chapter on schematism introduces the problem of the given object and, with it, the role of sensation. This should not be interpreted in a psychological sense: such an approach would obscure the epistemological aim of the text [14. P. 104]. Once again, the methodological question serves as the guiding thread of the argument: schematism is introduced as a methodological requirement, as a solution to the problem left open in the *Analytic of Concepts*, and it also prepares the ground for the *System of Principles*.

Finally, Caimi's interpretation takes up a concern already present in his 1982 research: how the conditions of experience relate to that which is not produced by the mind. Integrating the given object into the structure of experience is a demand the system must fulfill. In this sense, Caimi highlights the central role of sensation and of the matter of affection in the chapter on schematism. Sensation allows for the recognition of empirical properties and testifies to the existence of the object [14. P. 100]. Therefore, schematism addresses the problem of how thought relates to reality.

⁵ Kant illustrates this mediation by comparing the empirical concept of "plate" with the geometrical concept of "circle": both share roundness, which enables the conceptual transition between them (*KrV*, A 137/B 176). Caimi explains that roundness functions as a mediator: even if the matter is abstracted, the relation that defines both concepts (the round shape) remains [15. P. 218]. Thus, in schematism, the schema plays the role of this mediator, allowing the heterogeneity between concept and object to be overcome without one being reduced to the other [15. P. 219]. Intuition and concept remain distinct and irreducible to one another [15. P. 85].

Transcendental logic: the transcendental dialectic

According to Caimi's interpretation, the Dialectic has both a positive and a negative role. On the one hand, the dialectic plays a negative role. It shows how reason, by its very nature, necessarily leads to illusions. Caimi emphasizes that Kant sees the dialectic as a source of metaphysical errors when reason mistakes its own ideas for real objects (e.g., treating the idea of "God" as an actually existing entity). The dialectic exposes the excesses of reason when it transcends the limits of experience. Kant demonstrates "that those ideas we believed to have a divine origin – and therefore to be true and to refer to their corresponding objects – are merely the almost mechanical result of the repetition of certain logical forms. That is why I said that the metaphysical deduction of the ideas entails an extraordinary novelty in philosophy. It is almost a revolution within it" [17. P. 256].

However, on the other hand, it is also the task of the Dialectic to highlight the positive – and indeed necessary – role of reason's ideas. Kant acknowledges that the dialectic, although deceptive, drives reason to seek the unconditioned, which grants it heuristic value.

In this way, the Dialectic has two tasks with respect to metaphysics. On the one hand, it must structure and guide rational thought toward the unconditioned (the ideas of soul, world, and God), showing their systematic and heuristic function. On the other hand, the Dialectic must critique and expose the transcendental illusions that arise when reason mistakes its own ideas for real objects, thereby delimiting the scope of metaphysical knowledge.

Following the transcendental method, the starting point of the Dialectic is the isolation of reason. Reason, by its very nature, produces peculiar representations⁶. As in previous cases, the approach is not psychological, but rather lies in the methodological necessity of introducing a specific kind of activity. The metaphysical deduction of concepts presupposes spontaneity as their origin: the understanding. Ideas also originate in an activity – namely, reason.

The metaphysical deduction of the ideas is analogous to the metaphysical exposition of space and time: its aim is to show the *a priori* origin of certain concepts. In the metaphysical exposition of the *Aesthetic*, it is shown that space and time are *a priori* forms of sensibility. The metaphysical deduction of the ideas will show the *a priori* origin of each of them. Likewise, in the metaphysical deduction of the categories, the table of concepts is derived from the table of judgments; that is, from the table of judgments one can determine which are the concepts of the understanding. Ideas arise from the form of the syllogism. Kant shows that ideas do

⁶ Caimi exposes the internal tension within the *Critique of Pure Reason* regarding the origin of ideas. On the one hand, Kant claims that reason produces peculiar concepts – the ideas; on the other hand, he maintains that these are nothing more than concepts of the understanding freed from the conditions of their empirical application. Caimi shows that both theses coexist in the Kantian text, and that it is precisely the logical structure of the syllogism that allows for the resolution of this apparent hesitation [17. P. 458].

not emerge arbitrarily nor are they innate, but have a systematic origin in the forms of syllogisms, just as the categories of the understanding derive from the table of judgments.

Following Rudolf Mather, Caimi distinguishes two steps in this deduction: first, recognizing that the premises and conclusion of the syllogism are judgments, that is, representations connected according to logical relations; second, applying the principle of reason, which requires the discovery of an unconditioned synthetic unity. In this way, the prosyllogistic procedure – the ascending chain of conditions in search of the unconditioned – becomes the formal mechanism by which reason generates ideas. Three types of ideas are generated, according to the three kinds of relation among representations – that is, in accordance with the categories of relation. The idea of God is deduced from the disjunctive syllogism, insofar as it introduces a collective unity encompassing the totality of possible predicates. The sum of all realities, conceived as an individual, gives rise to the ideal of pure reason. The hypostasis of this idea – that is, treating it as existing – leads to the dialectical use of the concept of God. The idea of World is deduced from the hypothetical syllogism, as it reflects a conditional connection among phenomena. Reason tends to complete the series of causes and effects in pursuit of a totality. The hypostasis of this totality gives rise to the antinomies of reason. Finally, the idea of Soul is deduced from the categorical syllogism, whose form affirms a subject of which all concepts are predicated. If this synthetic unity is hypostatized as an existing substance, it leads to the illegitimate use of the idea of the soul. In conclusion, Caimi emphasizes that the deduction has a dual task: to show the origin of the ideas in reason, and to establish their complete table based on the forms of the syllogism. Since there are only three syllogistic forms, there will be only three transcendental ideas. The connection of these ideas with the categories gives rise to a multiplicity of pure rational concepts – the “predicables of the ideas” – which constitute the foundation of the antinomies. In this way, the metaphysical deduction of the ideas is achieved by taking the three types of syllogisms as its guiding thread. Now, just as for the concepts, a transcendental deduction is also necessary to show that these ideas have content⁷. This is also a positive task of the Transcendental Dialectic.

The positive role of metaphysics has two aspects. On the one hand, ideas have a regulative function: they serve to extend our knowledge as far as possible. On the other hand, they demonstrate the existence of a critical metaphysics. Caimi’s study addresses both of these aspects. As we have noted, the positive role of ideas is not limited to their regulative function. Caimi shows that in the *Progress of Metaphysics*, there is a special metaphysics compatible with critical philosophy. A critical metaphysics is neither a natural disposition, nor a practical nor an immanent one. Caimi argues that special metaphysics not only continues to exist within the

⁷ “If, on the other hand, they are generated by reason, they might perhaps be empty concepts to which no object corresponds. To resolve this latter issue concerning the possible emptiness of the ideas, a transcendental deduction of them becomes necessary.” [17. P. 472].

critical system, but that Kant develops “a complete metaphysics following the model of Baumgarten” [18. P. 262].

Caimi shows how Kant develops a special or theoretical metaphysics that replaces the traditional *metaphysica specialis*, displaced by the critique of reason. Within this framework, his intention is to highlight the existence, in the Kantian system, of a *theologia rationalis*, a *cosmologia rationalis*, and a *psychologia rationalis* as components of the theoretical part of transcendental idealism. The objective reality of concepts of the supersensible is attained through *symbolization*, as the proof of the regulative use of ideas is insufficient to demonstrate their validity [18. P. 275]⁸.

Conclusion

An examination of Mario Caimi’s work reveals the coherence of an interpretation that, beyond occasional thematic shifts or specific emphases, consistently places the problem of method at the center of Kantian philosophy. This hermeneutic key not only guides his reading of the different sections of the *Critique of Pure Reason*, but also allows for their articulation within a systematic perspective. His approach not only inaugurates an interpretative line within the Argentine academic context but also establishes a hermeneutic paradigm that has had a lasting impact on Kantian studies at the University of Buenos Aires.

References

- [1] Caimi M. *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft*. Bonn: Bouvier; 1982.
- [2] Caimi M. *Kant’s B Deduction*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing; 2014.
- [3] Caimi M. Einige Bemerkungen über die Metaphysische Deduktion in der Kritik der reinen Vernunft. *Kant-Studien*. 2000;91(3):257–282. <https://doi.org/10.1515/kant.2000.91.3.257>
- [4] Caimi M. Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana*. 2012;10(13):5–17. <https://doi.org/10.5380/sk.v10i13.88822>
- [5] Caimi M. About the argumentative structure of the Transcendental Aesthetic. *Studi Kantiani*. 1996;9:27–46.
- [6] Caimi M. Cuatro claves para la lectura de la deducción transcendental. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. 2005;31(2):187–197.
- [7] Caimi M. La sensación en la *Crítica de la razón pura*. *Cuadernos de Filosofía*. 1983;19:109–119.
- [8] Caimi M. Introducción. In: Kant I. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue; 2022. P. 8–63.
- [9] Caimi M. The logical structure of time according to the chapter on Schematism. *Kant-Studien*. 2012;103(4):415–428. <https://doi.org/10.1515/kant-2012-0031>

⁸ Caimi states: “Now it is not a matter of considering this logical use of the ideas, but of finding their reference to objects: it must be shown that they are not merely empty concepts, but that they possess objective validity. This demonstration amounts to a transcendental deduction of the pure concepts of reason” [18. P. 275].

- [10] Caimi M. Gedanken ohne Inhalt sind leer. *Kant-Studien*. 2005;96(2):135–146. <https://doi.org/10.1515/kant.2005.96.2.135>
- [11] Caimi M. Zum Problem des Zieles einer transzendentalen Deduktion. In: Brandt R, editor. *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter; 2001. P. 48–65.
- [12] Caimi M. Der Gegenstand, der nach der Lehre vom Schematismus unter die Kategorien zu subsumieren ist. In: Moiso F, editor. *Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses. Band 1: Hauptvorträge*. Berlin: Walter de Gruyter; 2013. P. 147–162.
- [13] Caimi M. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. In: Enskat R, editor. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: De Gruyter; 2015. P. 201–238. <https://doi.org/10.1515/9783050090238-008>
- [14] Caimi M. The Schema of Quantity. In: Leirfall A, Sandmel T, editors. *Enhet i mangfold. Festskrift til Johan Arnt Myrstad*. Oslo: Unipub forlag; 2009. P. 77–95.
- [15] Caimi M. Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit. In: Fonfara D, editor. *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*. Freiburg: Karl Alber; 2006. P. 211–220.
- [16] Caimi M. Algunas características del concepto de imaginación en la Crítica de la razón pura. In: Jáuregui C, editor. *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la Filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo; 2010. P. 217–227.
- [17] Caimi M. La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo. *Revista de Estudios Kantianos*. 2019;2:452–475.
- [18] Caimi M. Consideraciones acerca de la metafísica de Kant. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. 1992;18(2):259–286.

About the author:

Pelegrin Laura – PhD, Postdoctoral Researcher, University of Buenos Aires, 430 Viamonte St., Buenos Aires, C1053, Argentina. ORCID: 0000-0002-0309-7560. E-mail: lauraalejandraperlegrin@gmail.com

Сведения об авторе:

Лаура Пелегрин – доктор философии, постдокторант, Университет Буэнос-Айреса, Аргентина, C1053, Буэнос-Айрес, ул. Виамонте, д. 430. ORCID: 0000-0002-0309-7560. E-mail: lauraalejandraperlegrin@gmail.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-775-794>

EDN: DFTUEH

Research Article / Научная статья

Philosophy of Mind in Latin America

André Leclerc  

University of Brasília, Brasília, Brazil

National Scientific and Technical Research Council, Brasília, Brazil

 andre.leclerc55@gmail.com

Abstract. In most countries of Latin America, there are philosophers working in the philosophy of mind. Interesting contributions has been made to all the important themes of recent Philosophy of mind in Argentina, Brazil, Mexico, Chile, and Columbia. There are works on Externalism, Naturalism, Enactivism, Extended Mind, Physicalism, Mental Causation, Intentionality, Consciousness and the phenomenal mind, Action Theory, Philosophy of Information, Ecological Psychology, Philosophy of Perception, of Emotion, of Memory, etc. There are many organized research groups working on the theory of mind and cognitive sciences, and regular conferences on these subjects. It will be hard to consider all the contributions in a short paper. My aim is to highlight the main contributions and to emphasize the relevance of the current research in that domain as part of the analytic movement in Latin America.

Keywords: analytic philosophy, intentionality, consciousness, perception, emotion, naturalism

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 11.02.2025

The article was accepted on 07.05.2025

For citation: Leclerc A. Philosophy of Mind in Latin America. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3): 775–794. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-775-794>

© Leclerc A., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Философия сознания в Латинской Америке

А. Леклерк  

Университет Бразилии, Бразилиа, Бразилия

Национальный совет по научно-техническим исследованиям, Бразилиа, Бразилия

 andre.leclerc55@gmail.com

Аннотация. В большинстве стран Латинской Америки есть философы, работающие в области философии сознания. Интересный вклад был внесен во все важные темы современной философии сознания в Аргентине, Бразилии, Мексике, Чили и Колумбии. Существуют работы по экстернализму, натурализму, энактивизму, расширенному сознанию, физикализму, ментальной каузальности, интенциональности, сознанию и феноменальному сознанию, теории действия, философии информации, экологической психологии, философии восприятия, эмоций, памяти и т. д. Имеется множество организованных исследовательских групп, работающих над теорией сознания и когнитивными науками, и регулярно проводятся конференции по этим темам. В краткой статье будет сложно рассмотреть все материалы. Моя цель – выделить основные достижения и подчеркнуть актуальность современных исследований в этой области как части аналитического движения в Латинской Америке.

Ключевые слова: аналитическая философия, интенциональность, сознание, восприятие, эмоции, натурализм

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 11.02.2025

Статья принята к публикации 07.05.2025

Для цитирования: *Leclerc A. Philosophy of Mind in Latin America* // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 775–794. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-775-794>

Introduction

The philosophy of mind developed in Latin America belongs mainly to the Analytic Philosophy, “broadly construed.” So, I think it makes plain sense to begin with a brief description of the main organizations and institutions that promote analytic philosophy in Latin America. The analytic tradition started sooner in Mexico and Argentina, where it is well-consolidated. In Brazil and other countries, that tradition gains strength from the seventies up to today. I will focus particularly on the disciplines that underpin the philosophy of mind: specifically, the philosophy of logic and language (relevant for the propositional attitudes or mental states with conceptual content and the relations between them), and the philosophy of science (relevant for the kinds of reduction involve in the mind-body debate). Metaphysics, of course, is also relevant (for instance, the mind-body problem and free will are clearly metaphysical problems) and will be treated in the next section devoted to the philosophy of mind, as well as the epistemological aspects (knowledge of our

own mental states or the mental states of other people). I will present some representative works in philosophy of mind in the following countries, in alphabetic order: Argentina, Brazil, Chile, Colombia, and Mexico. I limit myself to the very last decades and do not consider works before 1950. I give more attention to the current research. Latin America is huge; it includes 20 countries. As it is virtually impossible to mention all the philosophical contributions to the theory of mind in so many countries, I apologize in advance for my failures and limited knowledge.

Analytic philosophy in Latin America: a very short overview

Analytic philosophers, since the very beginning of the movement in Germany and England, put logic and philosophy of language at the very center of their philosophical project. This intellectual strategy is combined with a respectful attitude toward scientific knowledge and a general down-to-earth and sober style of philosophizing, even in ethics and metaphysics.

In the last decades, there has been a strong development of the analytic movement in Latin America. Scientific societies have been created like the Latin American Association for Analytic Philosophy (ALFAn) founded in 2006 in Mexico, the Brazilian Society for Analytic Philosophy (SBFA, founded in 2008 in Porto Alegre), and the Argentine Society for Philosophical Analysis (SADAF, founded in the late sixties). SADAF maintains a journal, *Analisis Filosófico*, since 1981. Eduardo Rabossi † was a leading figure for the development of analytic philosophy in Argentina and South America. Donald Davidson described Rabossi and Genaro Carrió † as “brave soul” for their resistance to the dictatorship.¹ Tomás M. Simpson [2; 3] was an important philosopher of language in Argentina, one of the first in the analytic tradition. Eduardo Rabossi, among his many philosophical interests, also wrote a book on language a few years later [4]. The Instituto de Investigaciones Filosóficas of the National Autonomous University of México (UNAM), founded in 1940, counts many important analytic philosophers; it has a journal, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, since 1967. Maite Ezcurdia † was very active as a founder of ALFAn and editor of *Crítica*. The Brazilian State University of Campinas (UNICAMP) with its Centre for Logic and Epistemology (CLE) is another important foyer for analytic philosophy since 1977, thanks to Oswaldo Porchat Pereira’s dedication, a philosopher famous to defend a version of Scepticism. CLE has an international journal, *Manuscrito*, rated as one of the best in Latin America. Logic and Philosophy of Logic have famous exponents in Brazil, with Newton da Costa †, Walter Carnielli,

¹ Carrió and Rabossi were professors at the University of Buenos Aires and were fired by the dictatorship. After dictatorship, they occupied important positions: Carrió went to the Supreme Court, and Rabossi was responsible for the National Commission on the Disappeared. Rabossi earned an international prize for his work on human rights. They both translated Austin’s *How to Do things with Words* in 1962 and founded SADAF with Gregorio Klimovsky (a philosopher of science) and Carlos Alchourrón (a philosopher of law). See [1. P. 62].

Itala M. Loffredo D'Ottaviano, and Oswaldo Chateaubriand.² Non-classical logic, especially paraconsistent logic, is the most important da Costa's legacy, which is developed today by many followers. Raul Landim Filho wrote on classical philosophers, namely Aquino, Descartes, Kant, with an analytic gaze. Danilo Marcondes Filho and Arley Moreno wrote on pragmatics and philosophy of language. A notable fact was Willard van Orman Quine's teachings at the University of São Paulo, in 1944, where he wrote a book in Portuguese, *O Sentido da Nova Lógica* [10]. Marcelo Dascal, a famous Leibniz scholar, founder of the journal *Pragmatics & Cognition*, gave important contributions to the theory of language and mind. Philosophy of logic and philosophy of language are important for the philosophy of mind, especially for the so-called propositional attitudes or mental states with conceptual content. The content of these states is usually specified by using a sentence of a public language, the semantic properties of which are used to specify the so-called "mental content." Important figures of the analytic movement, like Donald Davidson, Alfred Tarski and Saul Kripke, visited Mexico (Instituto de Investigaciones Filosóficas, hereafter IIF), Brazil (UNICAMP) and Argentina (SADAF). Moreover, most Latin American countries have organized groups studying Wittgenstein's philosophy. In Brazil, Wittgenstein's philosophy counts many scholars, like Mauro Engelmann, Paulo Faria, João Vergílio Cuter, Edgar da Rocha Marques, but these have many other philosophical interests. Edgar Marques is editor responsible for the journal *Analytica* of the Federal University of Rio de Janeiro, that publishes papers in the analytic tradition. Working in the UNICAMP, Marco Ruffino is a Frege scholar who recently used speech acts theory to resolve Kripke's enigmas about contingent *a priori* truths [11]. Ernesto Perini Frizzera de Mota Santos (Federal University of Minas Gerais) works on analytic philosophy in Middle Ages, contextualism in the philosophy of language, and cognitive science.

As to the analytic philosophy of science, the Argentine Mario Bunge † was a pioneer in South America [12]. He left Argentina in the sixties, running away from the dictatorship, and went to Canada, where he lived until his death at 100 years old. He was a member of the McGill Philosophy Department in Montreal and produced 80 books and hundreds of papers defending scientific realism; he also founded the Society for Exact Philosophy, which counts many Latin American philosophers of science as members. In Mexico, a well-known philosopher of science and technology, León Olivé Morret † [13], worked at the IIF. The Federal University of Santa Catarina (UFSC) in Brazil has a regular conference on epistemology and philosophy of science in the analytic tradition and an international journal, *Principia*. Luiz Henrique de A. Dutra was very active as writer, creator and organizer of the regular *symposia* of the journal. Argentines Alberto Cupani and Gustavo Caponi (philosophy of biology) became members of the philosophy

² The following books are representative of the innovative character of logico-linguistic works by Brazilian researchers: Newton da Costa [5]; Walter Carnielli & Epstein, R.L. [6]; Chateaubriand Filho O. *Logical Forms. Part I: Truth and Description* and *Logical Forms. Part II: Logic, Language, and Knowledge*. [7; 8]; Gomes, E.L., D'Ottaviano, I.M.L. [9].

department of the UFSC. Paulo C. Abrantes (University of Brasília) and Karla Chediak (State University of Rio de Janeiro) are also exponent of the philosophy of biology. Newton da Costa, Décio Krause and Oswaldo Frota Pessoa Jr. gave important contributions to the philosophy of quantum mechanics. Otavio Bueno, today at the University of Miami, studied with da Costa and still works regularly with Brazilian philosophers of science. He is editor of *Synthese* and is now a renowned philosopher of science.

Philosophy of mind in Latin America

Philosophy of mind is the reflexive study of the basic categories which form the foundation on which are anchored the concepts and principles we use to describe our intelligent performances. The domain of the mental comprises sensorial experiences, perceptions, emotions, mental images, mental acts and activities, the so-called propositional attitudes, and dispositions of different kinds (capacities, abilities, inclinations, competences, tastes, etc.). These mental acts, events, and states are subjective, conscious (or can turn conscious), and intentional. The main philosophical disciplines put to work in the philosophy of mind are metaphysics, logic and philosophy of language, epistemology, and philosophy of science.

As I said earlier, I will describe some important contributions in Latin American countries, following alphabetic order, and focusing on the research currently in development.

Argentina

Eduardo Rabossi is certainly the central figure in Argentina when it comes to philosophy of mind. He has been organizing, translating, promoting, and publishing relentlessly for decades. His influence could have been greater were it not for the fact that the dictatorship obliged him to leave his position at the University of Buenos Aires. He went to Oxford in 1966 where he studied philosophy and came back to Argentina in 1970. One good example of his influence is the publication of *Filosofía de la Mente y Ciencia Cognitiva*, a collection of essays, translated in Spanish, written by notorious North American philosophers, like Ned Block, Tyler Burge, Jerry Fodor, Hilary Putnam, John Searle, Dan Dennett, and many others [14]. Rabossi wrote on folk psychology, on the perspective of the second person (just a few years after Davidson), and on mental causation. He was an original thinker. His anti-foundationalist views on human rights are famous. He was very active until his sudden death in Cuzco in 2005.

Diana I. Perez is by now the leading figure in the philosophy of mind in Argentina. A former student of Rabossi, she is full time professor at the University of Buenos Aires, director of SADF, and one of the main researchers of CONICET (Nacional Council for Scientific Research and Technics). She organized and published several collections; in 1999, she published an original book, *La mente como eslabón causal* (The Mind as a Causal Link), and then, in 2013, *Sentir, desar,*

creer. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos [15] (Sensing, Desiring, Believing. A Philosophical Approach to Psychological Concepts). Her last book, with Antony Gomila, is especially important: *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction* [16].³ She defends an interactive (second person) perspective on social cognition, in which emotions ground our interactions and hence the genesis of psychological concepts through which we think and behave in our daily life. She adopts a post-cognitive, anti-cartesian point of view, which she is trying to develop, generalizing the view she holds about social cognition. Recently, this corresponded to an important “turn” in philosophy of mind, cognition and psychology, sometimes referred to, with a pinch of humour, as the “You Turn.” As a matter of fact, we all start our lives in a state of total dependency; we all need to be nursed and nurtured by other persons, whose existence is not inferred or reconstructed from a first-person perspective, but is something given in a very primitive way, like a presence that imposes itself from the very beginning.

When it comes to folk psychology, Patricia Brunsteins is an important reference in Latin America. She published in 2010 *La psicología folk. Teorías, prácticas y perspectivas* [18]. She takes as her starting point the three theories considered by Alvin Goldman in *Simulating Minds* (2006): the theory-theory, the theory of rationality, and the theory of simulation. She criticizes all three and considers the second person perspective as a promising theoretical representation of our metarepresentational capacities to attribute attitudes for explaining and understanding behaviour.

Carolina Scotto was the first woman Rector of the National University of Córdoba. She is also a CONICET researcher. She situates her research in the philosophical naturalist movement, instead of adopting the classical conceptual analysis style. Her main research concerns are the theories of intentional attributions of mental states and social cognition in the perspective of the second person [19]. She studies attribution of mental states to non-human animals [19; 20]. She defends that the perspective of the second person is more fundamental and irreducible to the first-person and third-person perspectives. The second-person perspective is a necessary complement to the other two. The first-person perspective is subjective, the third-person perspective is objective, and the second-person perspective is intersubjective. Objectivity is an intersubjective construction that presupposes abilities grounded in the first-person perspective. According to Scotto, we have here a genuine interaction that could explain phenomena like social cognition, empathy, and mutual understanding in interactive, public and practical contexts. She is also interested in mindreading, especially something that she calls “facereading,” associated to Wittgenstein’s philosophy [21] and the role it plays in social interaction.

Finally, Mariela Aguilera, also working at the National University of Córdoba (also a CONICET researcher) is interested in non-linguistic forms of

³ On the same theme, see also A. Leclerc and F. Boccaccini [17] in which Perez and Gomila have each one a contribution.

representations and thinking [22], also in the relations between language, thought and concepts. She is currently working on the relations between cartographic and linguistic representations. [23]. Also, at Facultad de Filosofía y Humanidades of the National University of Cordoba, Laura Danón (CONICET) is currently on a research project entitled: “Intentionality in non-human animals: propositional and non-propositional contents.” She works on animal cognition and normativity in non-human animals.

Brazil

In Brazil, the development of analytic philosophy started a bit later than Mexico or Argentina. But after a slow beginning in the seventies, it developed rapidly. The country is huge and counts 69 federal universities and 54 post-graduated programs in philosophy where many researchers are working today in the analytic tradition. In the nineties, philosophy of mind developed at a quick pace, in different regions of the country.

Maria Eunice Quilici Gonzalez works at the State University of São Paulo (Unesp) in Marília. She got a degree in physics and a PhD in cognitive science in England. She has many research interests; she was among the pioneers in Brazil when it comes to self-organization, the informational semantics and Dretske philosophy of mind, autonomous actions, complex systems, Gibson’s ecological psychology, personal identity, and artificial intelligence.⁴ She works a lot with her colleague and good friend Mariana Claudia Broens (Unesp). They both organized many conferences in Brazil on the theory of mind and cognitive sciences and published together many papers. They founded the Brazilian Society for Cognitive Sciences, which organizes regularly the meetings of the Society. Mariana Broens recently worked on self-deception, and ethical questions raised by today’s Big Data, direct perception, affordances, etc.⁵

Wilson John Pessoa Mendonça studied in Germany and then taught at the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ) for decades. He defends a strong reductionist version of physicalism. He has many papers on supervenience, mental causation, the problem of causal exclusion, and on ethical matters and philosophical semantics. He created a centre on Ethics and Philosophy of Mind.⁶

Maria Clara Dias also works at the UFRJ. She got her PhD in Germany, with Ernst Tugendhat as a supervisor. She started working on Wittgenstein’s private language argument. Then, she discussed the question of *qualia* defending a functionalist perspective, and the notion of person and personal identity. After that, she turns to the idea of extended mind, following the lead of Andy Clark and David Chalmers. Finally, she is currently working on biotechnology and posthumanism. She is developing a perspective on moral and justice that could include, not only

⁴ Here are just a few of her works: Gonzalez M.E.Q. [24–31].

⁵ See, for instance, Broens M.C. [32–35].

⁶ See here a few of Mendonça’s contributions in the philosophy of mind and semantics: Mendonça W. & Telles de Menezes [36–41].

human beings as moral agents, but also non-human animals and some inanimate beings, like works of art and coupled systems.⁷

João de Fernandes Teixeira studied in England, at the University of Essex, and then made post-doctoral research at Tufts University with Dan Dennett. He worked at the Federal University of São Carlos, in the state of São Paulo. He wrote many books, starting in 1990, many of them of scientific diffusion, and was the first to present the philosophy of mind and the cognitive sciences to the Brazilian public. Recently, he also wrote on posthumanism.⁸

There is a strong movement of young philosophers developing Enactivism in Brazil. They form an active group, CLEA (Cognition, Language, Enactivism and Affectivity), gathering researchers of 7 federal universities, whose members are André J. Abath (UFMG) [55; 56], Giovanni Rolla (UFBA) [57; 58], César Meurer (UFABC), Nara Figueiredo (UFSM) [59; 60], Eros Carvalho (UFRGS) [61; 62], Felipe Carvalho, Marco Aurélio Alves (UFSJ) [63], Felipe De Carvalho (UFMG) [64], and Raquel Krempel (UFABC). The basic idea is that cognitive, Linguistic and affective processes, can be fully understood only if we consider the situated activities of an agent in his physical and social environment. Enactivism is a form of naturalism that combines ideas of Francisco Varela (biology) and Maurice Merleau-Ponty (phenomenology) which were developed more recently by renown researchers like Alva Noë, Daniel Hutto, and many others.

Luiz Henrique de Araújo Dutra (Federal University of Santa Catarina), mentioned earlier as a philosopher of science, is also philosopher of mind. His books on the theory of mind exposes a conception of mind largely inspired by the behaviourist tradition, but Dutra goes further and add many original details to that tradition. In Dutra [65], traditional conceptions of mind are presented in the first part, and the second part explores recent conceptions like that of distributed cognition and extended mind. In Dutra [66], some traditional conceptions are described (Hobbes, La Mettrie, Bernard), and then he discusses the contemporary conceptions of Gilbert Ryle and Donald Davidson, Clarck and Chalmers, etc. The last chapter discusses consciousness much in line with Gerald Edelman. Finally, in Dutra [67], his emergentism is exposed as well as the category of perspectivity, which he conceives of as more fundamental than intentionality.

André Leclerc (University of Brasília) is Canadian and has been teaching in Brazil since 1995. He soon got involved in the organization of the research in analytic philosophy and philosophy of mind. He was one of the founders of the Brazilian Society for Analytic Philosophy and second president of the entity. Furthermore, he was also treasurer of the ALFAn. He organized many events of the series of international *colloquia* in the philosophy of mind, inviting to Brazil renown researchers from Europe and North America. Leclerc published mainly in the philosophy of language and mind. He defended contextualism in the philosophy of language, and an anti-intellectualist version of Intentionalism and Dispositionalism in the philosophy of mind, in a way that is compatible with some

⁷ Here are some of her works: Dias M.C. [42–48].

⁸ Here is a sample of his production: Teixeira J.F. [49–54].

versions of Enactivism. He is currently working on mental causation, but also wrote on action theory, and externalism in philosophy of mind.⁹ Leclerc is the leader of research group, Mind in Action, in which many people work (Dutra, Maria Eunice Gonzalez, Mariana Broens, Herivelto Pereira de Souza – specialist in psychoanalysis –, Beatriz Marques Sorrentino, to mention but a few). Beatriz Sorrentino (Federal University of Mato Grosso), Leclerc’s former student, is specialist in the theory of action and is also very active in Feminist Philosophy. She studied with Alfred Mele in Miami and currently works on the epistemic conditions necessary for the attributions of moral responsibility in action theory.¹⁰

Chile

Francisco Pereira Gandarillas (Universidad Alberto Hurtado) works in Philosophy of mind and perception. He got his PhD in King’s College, London. In recent years, he dedicated his research to the following topics: (1) the debate between relational/disjunctive and representational theories in the field of the metaphysics of perception; (2) the debate between conceptualist and non-conceptualist theories regarding the intentional contents of visual perception; (3) the nature of attention and its relationship to the emergence of perceptual consciousness; (4) the phenomenon of cognitive penetrability of perception; (5) the admissibility of higher order properties in perceptual representation; (6) the boundaries between cognitive and perceptual processes in contemporary philosophy of mind. He also studies Hume’s thought.¹¹

Also at the Alberto Hurtado University, Federico Burdman’s current research project applied philosophy of mind and action to typical cases of addiction. It is titled ‘The ambivalence of behavioural control in addiction: theoretical aspects and ethical implications.’ Burdman describes his project in the following terms: “The project addresses several philosophical issues surrounding how to properly understand and evaluate the behavior of people with addictions. The central feature of addictive agency that gives rise to these problems is its ambivalent status as intentional action. On the one hand, the consumption actions performed by a person with addiction appear to be explicable in the usual terms for motivated behavior, involving beliefs, desires, intentions, and decision-making processes instrumentally aligned with the ends the person is pursuing. At the same time, it is a behavioural pattern with some features that clearly distance it from ordinary action, in that it is a behavior that is not fully under the control of the individual. Behavioural control is impaired but also retained to some relevant degree. The actions of a person with addiction are thus located in a difficult to conceptualize middle ground between full voluntariness and total lack of it, which raises a few conceptual difficulties that can be analysed from a philosophical perspective. How can we make sense of the very idea of someone doing something intentionally and, at the same time, having

⁹ Here goes a small sample: Leclerc A. [17; 68–76].

¹⁰ The following are some of her works: Sorrentino B.M. [77–79].

¹¹ Here are some of his works: Pereira F. [80–82].

diminished control over the actions they perform? Can a person be fully responsible for their actions under such conditions? And is a person in such conditions fully capable of making decisions about eventual treatments for their condition? Starting from such questions, the general objective of the present project is to illuminate, using the conceptual tools of philosophical analysis, three axes of problems linked to this ambivalence.”¹²

Once again at the Alberto Hurtado University, Juan Loaiza works on philosophy of science and philosophy of emotions, thinking about how to construct scientific concepts of emotions that are suitable for investigation in psychology, neuroscience, and the social sciences. In his publications, he argued for a functionalist approach to emotion kinds (Loaiza [84; 85]) and to consider the role folk psychological concepts play in fixing the explananda of emotion research (Loaiza [86; 87]). Currently he is interested in how cultural variation of emotions affects both folk and scientific concepts of emotion (Loaiza [88]). Lastly, some of his other works were devoted to Molyneux’s question in philosophy of perception (Loaiza [89]; Loaiza Arias, Montenegro & Cardona Suárez [90]). Recently he published on implicit bias and externalism (Loaiza [91]).

Colombia

Santiago Arango-Muñoz got his PhD in Germany. He also studied at the Jean Nicod Institute in Paris with Joëlle Proust. He is associate professor of philosophy at the Institute of Philosophy of the University of Antioquia. His work has focused on philosophy of mind and cognitive science. He published some papers on metacognition. In “Two levels of metacognition” (2011), he revised the debate between Peter Carruthers and Joëlle Proust on the nature of metacognition and claimed that the debate can be solved by understanding this capacity as involving two different levels – each having a different structure, a different content and a different function within the cognitive architecture. In 2013, he published “Scaffolded memory and metacognitive feelings”; in that paper, he tried to show how metacognitive feelings help us to understand the use of external memory tools for remembering. Then Arango-Muñoz published “The nature of epistemic feelings” (2014), where he tried to characterize these experiences according to their intentional content and phenomenal character, and described the nature of these mental states as nonconceptual in the case of animals and infants, and as conceptual mental states in the case of adults living beings. Finally, he described the cognitive mechanism that elicits these feelings. More recently, he published the paper “Cognitive phenomenology and metacognitive feelings” (2019), where he claimed that metacognitive feelings do not seem to constitute a case of cognitive phenomenology. In 2019, he moved a bit out of his main research area and started studying mind-wandering. He finally published in 2021 a paper with his colleague Juan Pablo Bermúdez, where they tried to explain how it is possible for the mind to

¹² Personal correspondence with the author. See, for more details, Burdman F.A. [83].

wander intentionally: “Intentional mind-wandering as intentional omission: The surrealist method.”¹³

Juan Pablo Bermúdez is a philosopher and cognitive scientist working on the issue of control; he tries to describe and explain how we exert control over our actions, and what are the limits of that control. Moreover, he tries to answer the following question: what are the ethical and political implications of our limitations, as they intersect with social contexts and new technologies? He is Lecturer at the University of Southampton’s Department of Philosophy, and Researcher at Externado de Colombia University, where he leads the “Self-Control in Context” project. Self-control in intentional action is his main research interest, something of a decisive importance for action theory. Control is a basic presumption and a necessary condition for the correct attribution of any intentional action.¹⁴

Miguel Ángel Pérez Jiménez (hereafter Pérez) is full time professor at the Pontifical Javeriana University in Bogota. For the last fifteen years he has been working on various problems related to the philosophy of mind and the philosophy of emotions. The main lines along which he worked are: 1) A critical assessment of the Theory-Theory and Simulation-Theory models from the point of view of developmental psychology, especially focused on the joint attention debate, pointing out their explanatory impertinence, given that the former requires conceiving infants as beings with cognitive capacities that are above what development allows them (Pérez [98; 99]), and given that the latter misunderstands affective states, sometimes as sensations and sometimes as emotions (Pérez and Suárez [100]). 2) From a more philosophical point of view, he discussed some logical, linguistic and anthropological presuppositions that these two models have, especially their requirement of complex propositional attitude states, the requirement of counterfactual inference and the instrumentalist conception of human interaction, which is not a datum coming from empirical research, but a presupposition of the explanatory principles proposed by the theorists (Pérez and Suárez [101]). 3) From a constructive perspective, Pérez has been emphasizing the communicative dimension of emotional expressions, perceptions and evaluations, as an alternative resource that allows the attribution of mental states, albeit not attitudes with propositional content, but with objectual content (Pérez and Liñán [98; 102–105]). This work has led him to understand the second-person perspective of mental attribution as an alternative to the Theory of Mind (ToM), which involves enactively understanding mental attribution as a way of *guiding infant-adult interaction*, rather than as a way of *interpreting a behavior*, as proposed by cognitivist interpretivism (Pérez [105; 106]). 4) In recent years, he proposed an understanding of the second-person perspective of mental attribution in normative rather than cognitive terms, so that infant-caregiver interactions could be seen as ongoing negotiations of authorizations and prohibitions, articulating the second-person perspective with affective pragmatics theory and some approaches from developmental psychology. This has allowed him to enrich recent proposals on

¹³ Here are some of his relevant works: Arango-Muñoz S. [92–96].

¹⁴ For this important work on control, see Juan Pablo Bermúdez [97].

interactions between first, second and third person perspectives, based on a normative analysis of these interactions in terms of the information provided by one perspective, authorizing the interpreter to reaffirm, complement, modulate or cancel the information coming from another, which entails a modification of the commitments and authorities of both the interpreter and the interpretee (Pérez [106; 107]).

In all these works Pérez has collaborated a lot with Camila Suárez Acevedo, Alejandro Mantilla and José Luis Liñán.

Mexico

Today in México the researchers are more inclined to work in the so-called cognitive sciences. But there are still important works done in the philosophy of mind strictly speaking. Philosophers working in the cognitive sciences regularly and unavoidably engage in philosophical discussions.

Maite Ezcurdia died she was only 52 years old. It's a pity, because she put so much energy in everything she did and was a great organizer of analytic philosophy in Latin America. She worked at the Instituto de Investigaciones Filosóficas da UNAM, was an editor of *Crítica*, and a founder of ALFAn. She wrote mainly in the philosophy of language, more precisely on the fluctuating frontier between semantics and pragmatics, on proper names and demonstratives. In the philosophy of mind, she published two collections with Olbeth Hansberg, one on sensations [108] and then then on perceptions. She also worked on concepts and conceptions [109].

Olga Elizabeth Hansberg Torres, a.k.a. Olbeth Hansberg, worked at the Institute of the National Autonomous University of Mexico (UNAM). She was a founder and first president of ALFAn. She wrote¹⁵ mainly on emotions and their variety, on action theory, and responsibility. She organized, with Maite Ezcurdia, two big collections on sensations and perceptions. She translated many important works, particularly Davidson's works.

Santiago Echeverri has worked in epistemology, philosophy of mind, and philosophy of cognitive science. He dedicated much of his work to the mechanisms, format, and content of perceptual object representations. On that topic, he engaged in a discussion with Pylyshyn. Echeverri explains that Pylyshyn, in a series of influential writings, developed a referentialist account of object perception based on the concept of a "visual index", namely, a primitive mechanism that enables the visual system to individuate and keep track of objects over time. This mechanism bears some similarities to linguistic demonstratives like "this" or "that": it acquires a different semantic value depending on the perceptual context and it does not represent any properties. For Pylyshyn, the processes responsible for visual reference are wholly bottom-up and they are implemented in a Fodorian module. In Echeverri [113], he argues that this account has trouble explaining top-down forms

¹⁵ Here a few works: Hansberg O. [110–112].

of attention, where the current goals or cognitive states of the subject modulate the selection of information. From Echeverri's perspective, top-down attention is best explained if one restricts bottom-up causal relations to the pre-objective level of transduction; that leaves room for the introduction of accessibility relations between cognitive and indexing systems in subsequent processing stages. In other articles, Echeverri further develops this approach with a semantic account of the correctness conditions of the representations underlying object perception. In Echeverri [114], he defends a view he dubs "representational singularism." This view is best understood in contrast with its two main competitors: descriptivism and referentialism. While descriptivists hold that the visual system represents an object just in case that object uniquely satisfies at least one property, representational singularism holds that there are representations of properties that fix reference but are not attributed to the object of reference. These properties are either object-parts or properties of object-parts. For referentialist like Pylyshyn, the visual system singles out objects in a purely causal manner, where properties play a causal albeit non-representational role in visual reference. By contrast, representational singularism holds that visual reference is best explained if one posits pre-attributive contents that represent properties *before* any attribution of a property to an object. These contents have an iconic structure because they represent pre-objective properties as spatiotemporally arranged. Echeverri thinks that this approach makes better sense of the central role of the mechanisms of grouping and figure-ground organization. In Echeverri [115; 116], he claims that this view enables one to characterize perceptual errors that concern object individuation and do not seem to fall on one or another side of philosophers' dichotomy between illusions and hallucinations. He also argues that the proposed analysis puts pressure on what are taken to be the main theoretical options in the debate between austere naïve realists and representationalists about perception. Since austere naïve realists take it that non-representational relations to mind-independent objects are primitive, they cannot explain how illusions concerning object individuation are possible. Since representationalists have posited representational structures that only make room for illusions or hallucinations, they lack the tools to explain illusions concerning object individuation.

Echeverri has been interested in the reference and functional role of the *I*-concept. In Echeverri [117], he suggests that the *I*-concept is a device of information integration: it enables the thinker of a token of *I* to *make explicit* self-concerning information that is implicit in other mental states and events (such as visual experiences and proprioception) and anchor self-concerning information stemming from testimony and imagistic representations.

Andrea Onofri is full time professor at the Universidad Autónoma de San Luis Potosí. She works mainly in the philosophy of mind and language. In [118], she challenged the Fregean explanation of inference in Recanati's theory of mental files. In [119], she argued that there are two constraints on the theory of concepts which are, in fact, incompatible. Then, in [120] she defended the publicity of thought by proposing a relational theory, where thoughts are individuated by their

mutual relations. In [121], she criticized the similarity-based accounts of so-called “Loar cases” and proposed instead that such cases are instances of epistemic luck, where the hearer correctly identifies the referent without knowing it. In 2021, she published in Oxford University Press a collection of essays exploring how mental fragmentation affects memory, thought, language, and implicit attitudes, constituting the first interdisciplinary collection dedicated to this topic [122]. Onofri and Dirk Kindermann wrote the Introduction to the volume. In [123], she critiqued Cumming’s interpretation of Lewisian coordination as content identity and suggested a simpler approach to communicative success. Finally, in [124] she presented, with Matheus Valente, a puzzle inspired by Kripke’s “Paderewski” story, arguing that understanding and successful communication do not require thought identity.

Conclusion

I’m perfectly aware that some philosophers of mind and their works do not appear in the portrait I tried to draw of the philosophy of mind in Latin America. Nonetheless, I believe it is fair enough and covers the most important works in that research field as it is today. I wrote to many Latin-American philosophers of mind to obtain information on their works, but some did not answer my request. For that reason, the treatment of the researchers in this paper may sometimes seem to be unequal. I want to thank, especially, Diana Perez and Santiago Echeverri for their help. They gave me many addresses and references. I am also indebted to the following works I used as a starting point: Perez & Echeverri [106], Perez & Moreno [107], Nuccetelli [84] and Ezcurdia [45]. Some works would have deserved more extensive comments, like Chateaubriand [7; 8], Gomes & D’Ottaviano [9], Perez & Gomila [16]; others were not even commented, like those of Marcelo Dascal [125; 126], or da Costa & French [127]. But this will have to be done somewhere else, on another occasion.

I want to thank all those who sent me, as I asked, a brief description of their work and some references. Once more, I apologize for all those philosophers that are not, but could have been, mentioned in this paper. But a mere list of names would be boring and uninformative, and a description of all the works done by all the philosophers of mind in Latin America would exceed the limits of a reasonable paper on the subject. I tried to compensate by elaborating a bibliography as rich as possible. I hope this will be useful to any reader interested in the philosophy of mind in Latin America.

References

- [1] Hahn LE, editor. *The Philosophy of Donald Davidson*. The Library of Living Philosophers. Chicago and La Salle: Open Court; 1999.
- [2] Simpson T. *Formas lógicas, realidad y significado*. Buenos Aires: Eudeba; 1964.
- [3] Simpson T. *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Madrid: Siglo XXI; 1973.
- [4] Rabossi E. *Análisis filosófico, lenguaje y Metafísica*. Caracas: Monte Avila; 1977.

- [5] Da Costa N. *Sistemas Formais Inconsistentes*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná; 1963.
- [6] Carnielli WA, Epstein RL. *Pensamento Crítico: o Poder da Lógica e da Argumentação*. São Paulo: Ed. Rideel; 2009.
- [7] Chateaubriand Filho O. *Logical Forms. Part I: Truth and Description*. Vol. 1. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência; 2001.
- [8] Chateaubriand Filho O. *Logical Forms. Part II: Logic, Language, and Knowledge*. Vol. 1. Campinas: Editora CLE/UNICAMP; 2005.
- [9] Gomes EL, D'Ottaviano IML. *Para além das Colunas de Hércules, uma história da paraconsistência – De Heráclito a Newton da Costa*. Coleção CLE. Vol. 80. Campinas: CLE; Editora da Uni-camp; 2017
- [10] Quine WvO. *O Sentido da Nova Lógica*. São Paulo: Livraria Martins Fontes; 1944.
- [11] Ruffino M. *Contingent a priori Truths*. Cham: Springer Nature Switzerland; 2022. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-86622-8>
- [12] Bunge M. *Causality. The place of the causal principle in modern science*. Cambridge: Harvard University Press; 1959.
- [13] Olivé Morret L. *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*. México: Fondo de Cultura Económica; 2007.
- [14] Rabossi E. editor. *Filosofia de la Mente y Ciencia Cognitiva*. Buenos Aires: Ediciones Paidós; 1995.
- [15] Perez ID. *Sentir, desar, crear. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*. Buenos Aires: Prometeo; 2013.
- [16] Perez ID, Gomila A. *Social Cognition and the second person in human interaction*. Abingdon: Routledge; 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003133155>
- [17] Leclerc A, Boccaccini F, editors. The Second Person. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. 2021;9(1):19–30.
- [18] Brunsteins P. *La psicologia folk. Teorias, practices y perspectivas*. Buenos Aires: Ediciones del signo; 2010.
- [19] Scotto C. Wittgenstein y la atribución intencional a criaturas sin lenguaje. In: Penelas F, Satne G, editors. *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein*. Buenos Aires; 2006. P. 39–55.
- [20] Scotto C. Interacción y Atribución Mental: La perspectiva de la segunda persona. *Análisis Filosófico*. 2002;22(2):136–151.
- [21] Scotto C. “Meaning is a physiognomy”: Wittgenstein on seeing faces and seeing words. *Nordic Wittgenstein Review*. 2019;8(1):115–150.
- [22] Aguilera M. Why the Content of Animal Thought Cannot Be Propositional. *Análisis Filosófico*. 2018;38(2):183–207.
- [23] Aguilera M. Cartographic systems and non-linguistic inference. *Philosophical Psychology*. 2016;29(3):1–16. <https://doi.org/10.1080/09515089.2015.1089431>
- [24] Haselager WFG, Broens M, Gonzalez MEQ. The importance of sensing one’s movement in the world for the sense of personal identity. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*. 2012;3(1):1–11.
- [25] de Moraes JA, Gonzalez MEQ et alii. Dretske e o problema dos qualia. *Revista de Filosofia: Aurora*. 2013;25(36):305–322. <https://doi.org/10.7213/revistadefilosofiaaurora.7776>
- [26] Gonzalez MEQ. Autonomous Action in Complex Mechanical Systems: A real Dilemma? In Frederick A, Osvaldo Pessoa Jr, João Eduardo Kogler Jr, editors. *Cognitive Science: Recent advances and recurrent problems*. Delaware: Vernon Press; 2017. P. 17–30.
- [27] Filho EB, D’ottaviano IML, Gonzalez MEQ, et al, editors. *Auto-organização: Estudos Interdisciplinares*. Vol. 4. Campinas: Unicamp; 2008.
- [28] Rodrigues MV, Gonzalez MEQ. Informação e Critério de Relevância: podem as máquinas aprender a diferenciar contextos? *Filogênese*. 2011;4(1):1–10.

- [29] Gonzalez MEQ. Mechanicism and Autonomy: What Can Robotics Teach Us About Human Cognition and Action? *Pragmatics & Cognition*. 2007;15(3):407–412. <https://doi.org/10.1075/pc.15.3.02has>
- [30] Gonzalez MEQ. Self-organization and the mind-body problem. *Ciência e Cultura*. 1998;50(2–3):89–94.
- [31] Gonzalez MEQ, Broens MC. Autonomia da ação na era de Big Data e Humanidades Digitais. In: *Filosofia da Mente e da Informação: anais do XIX Encontro da ANPOF*. 1 ed. Toledo: Instituto Quero Saber; 2024. P. 15–32.
- [32] Broens MC, Gonzalez, MEQ, et al, editors. Ubiquitous Computing: Any Ethical Implications? *International Journal of Technoethics*. 2010;1(3):145–168. <https://doi.org/10.4018/jte.2010070102>
- [33] Broens MC. Abordagens mecanicista e ecológica das emoções. *Revista Sofia*. 2023;12(2):1–15. <https://doi.org/10.47456/SOFIA.V12I2.43341> EDN: MCXOEJ
- [34] Broens MC. A Experiência perceptual na perspectiva da teoria da percepção direta. *Principia: an international journal of epistemology*. 2017;21(2):223–233. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2017v21n2p223>
- [35] Quilici-Gonzalez JA, Broens MC, Gonzalez MEQ, et al. Complexity and information technologies: an ethical inquiry into human autonomous action. *Scientiae Studia (USP)*; 2014;(12):161–179. <https://doi.org/10.1590/s1678-31662014000400009>
- [36] Mendonça W, Telles de Menezes J. Scrutiny of the Two-Dimensional Argument against Physicalism. *Principia: an international journal of epistemology*. 2023;27(2):263–279. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2023.e88067> EDN: JXJOYR
- [37] Mendonça W. Argumentos de superveniência contra o realismo moral robusto. *Filosofia Unisinos*. 2019;20(1):58–64. DOI: 10.4013/fsu.2019.201.07
- [38] Mendonça W. Semântica Expressivista. *Revista Veritas*. 2016;61(1):154–179. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2016.1.23224>
- [39] Mendonça W. Fisicismo Não-Reducionista: Uma Atitude sem Conteúdo Cognitivo? Sobre o Desafio de Bas Van Fraassen. *Principia: an international journal of epistemology*. 2007;11(2):171–187.
- [40] Mendonça W. Mental Causation and the Causal Completeness of Physics. *Principia: an international journal of epistemology*. 2002;6(1):121–132.
- [41] Mendonça W. Supervenience and the Problem of Downward Causation. *Manuscrito*. 2002;25(3):251–270.
- [42] Dias MC. Considerações acerca do conceito de pessoa. In: Broens MC, Milidoni C, editors. *Sujeito e Identidade Pessoal*. Vol. 1. São Paulo: Cultura Acadêmica; 2003. P. 153–170.
- [43] Dias MC. Quining the gap: a consciência fenomenal revisada. In: Rabossi E, editor. *La Mente y sus problemas*. Vol. 1. Buenos Aires: Catálogos SRL; 2004. P. 319–330.
- [44] Dias MC. Mind and Person in a Physical World. In: Mauro CE, Miguens S, Cadilha S, editors. *Mente, linguagem e ação – textos para discussão*. Porto: Campo das Letras; 2009. P. 43–53.
- [45] Dias MC. La mejora humana desde una perspectiva funcional del individuo. In: Torres Manrique JI, De Carli AA, Moreira Domingos I, editors. *Tratado de Bioética, Cibernética y Derecho Digital. Desde el Balcón de los Derechos Fundamentales*. Vol. 1. Santiago-Chile: Ediciones Olejnik; 2022. P. 163–174.
- [46] Dias MC. O Fisicismo e o Mistério da Consciência Fenomenal. *Abstracta: linguagem, mente e ação*. 2005;(1):12–24.
- [47] Dias MC. Relier la Conscience phénoménale et éliminer le fossé explicatif. *Philosophiques*. 2008;35(2):513–524. <https://doi.org/10.7202/000440ar>

- [48] Dias MC. Mentes no bolso: considerações neuroéticas sobre a incorporação de aplicativos de smartphones na configuração do Self. *ETHIC@* (UFSC). 2021;20(1):35–56. <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2021.e79767> EDN: LHQKAM
- [49] Teixeira JF. *O que é Filosofia da Mente*. Vol. 1. 1 ed. São Paulo: Editora Brasiliense; 1994.
- [50] Teixeira JF. *Mentes e Máquinas: Uma Introdução à Ciência Cognitiva*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas; 1998.
- [51] Teixeira JF. *Mente, Cérebro e Cognição*. Petrópolis: Editora Vozes; 2000.
- [52] Teixeira JF. *A Mente pós-evolutiva*. Petrópolis: Vozes; 2010.
- [53] Teixeira JF. *A mente segundo Dennett*. São Paulo: Perspectiva; 2008.
- [54] Teixeira JF. *O Cérebro e o Robô: inteligência artificial, biotecnologia e a nova ética*. São Paulo: Editora Paulus; 2015.
- [55] Abath AJ, et al, editors. *Merleau-Ponty e a Psicologia*. São Paulo: LiberArs; 2017.
- [56] Abath AJ. Merleau-Ponty and the Problem of Synaesthesia. In: Deroy O, editor. *Sensory Blending: On Synaesthesia and Related Phenomena*. 1 ed. Oxford: Oxford University Press; 2017. P. 151–165. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199688289.003.0008>
- [57] Rolla G. Do babies represent? On a failed argument for representationalism. *Synthese*. 2022;200:278. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03728-5> EDN: VPDQTX
- [58] Rolla G, Figueiredo N. Bringing forth a World, Literally. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2023;22:931–953.
- [59] Figueiredo N, Rolla G, Vasconcelos GN. Participatory sense-making and knowing-in-connection in VR. *Language Sciences*. 2025;108:101–115.
- [60] Figueiredo N, Krempel R, Meurer CF. Raciocínios analógicos: representacionalismo ou enativismo? *Revista Perspectiva Filosófica*. 2020;46:6–30.
- [61] Carvalho EM. The Shared Know-How in Linguistic Bodies. *Filosofia Unisinos*. 2021;22(1):94–101. <https://doi.org/10.4013/fsu.2021.221.11> EDN: GNISOU
- [62] Carvalho EM. An ecological approach to disjunctivism. *Synthese*. 2021;198:285–306. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02253-2>
- [63] Alves MAS. Singularidade Fenomênica e Conteúdo Perceptivo. *Manuscrito*. 2018;41:67–91.
- [64] De Carvalho FN. How shallow is fear? Deepening the waters of emotion with a social/externalist account. *Philosophical Psychology*. 2022;10:1–9. <https://doi.org/10.1080/09515089.2022.2160309> EDN: HOCPTJ
- [65] Dutra LH de A. *Autômatos geniais. A mente como sistema emergente e perspectivista*. 2 ed. Ribeirão Preto: Agrya; 2023.
- [66] Dutra LH de A. *O fantasma e a máquina. Estudo sobre a relação mente-corpo*. 1 ed. Ribeirão Preto: Agrya; 2022.
- [67] Dutra LH de A. *O Campo da Mente. Introdução Crítica à Filosofia da Mente*. Florianópolis: Editora da UFSC; 2018.
- [68] Leclerc A. The Second Person in Dialogue. *Philosophy. International Journal*. 2023;6:1–8. <https://doi.org/10.23880/phij-16000S1-011>
- [69] Leclerc A. Intentionality and Continuity of Experience. *Principia: an international journal of epistemology*. 2017;21:235–249. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2017v21n2p235>
- [70] Leclerc A. Spontaneous Linguistic Understanding. *Disputatio*. 2012;4(34):713–738. <https://doi.org/10.2478/disp-2012-0029>
- [71] Leclerc A. Davidson’s Externalism and Swampman’s Troublesome Biography. *Principia: an international journal of epistemology*, Florianópolis. 2005;9(1–2):159–175.
- [72] Leclerc A. Externismo e Conteúdo Mental. In: Branquinho J, Santos R, editors. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Vol. 1. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; 2014. P. 1–24.

- [73] Leclerc A. Intencionalidade. In: Branquinho J, Santos R, editors. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Vol. 1. 1 ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; 2015. P. 1–25.
- [74] Leclerc A. Questões Fundamentais da Teoria da Ação. In: Brum JC, editor. *Manual de Ética. Questões de Ética Teórica e Aplicada*. Petrópolis: Vozes; 2014. P. 71–90.
- [75] Leclerc A. *Uma Introdução à Filosofia da Mente*. Curitiba: Appris; 2018.
- [76] Leclerc A, Giovanni da Silva de Q, Beaumont WM, editors. *Mental Causation. Proceedings of the Third International Colloquium in Philosophy of Mind*. Vol. 25. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência-Unicamp; 2002.
- [77] Sorrentino BM. The sense of agency does not evidence regulative control. *Filosofia Unisinos*. 2021;22(1):69–77. <https://doi.org/10.4013/fsu.2021.221.08> EDN: DBZVBQ
- [78] Sorrentino BM. An issue for Wegner’s theory about the conscious will: the Readiness Potential does not conclusively represent preparation for an action. *Veritas*. 2017;62(3):860–876. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.3.30195>
- [79] Sorrentino BM. A condição epistêmica para a responsabilidade moral como uma forma de manutenção de estruturas de opressão. *Discurso*. 2023;53(1):154–172.
- [80] Pereira F. *Ver no es creer: Sobre el rol de los conceptos en la experiencia*. México; Barcelona: Editorial Gedisa; 2021.
- [81] Pereira F. *Ver o Alucinar: Una mirada introductoria a la filosofía de la Percepción*. México; Barcelona: Editorial Gedisa; 2019.
- [82] Pereira F. Attention and the Limits of Conscious Experience. *Filosofia Unisinos*. 2015;16(2):145–163.
- [83] Burdman F. A Pluralistic Account of Degrees of Control in Addiction. *Philosophical Studies*. 2021;179:197–221. <https://doi.org/10.1007/s11098-021-01656-7>
- [84] Loaiza JR. Non-Human Animal Emotions: Homological or Functional Kinds? *Perspectiva Filosófica*. 2022;49(5):52–75. <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.256754> EDN: SHEXKA
- [85] Loaiza JR. Functionalism and the Emotions. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 2024;75(1):233–251. <https://doi.org/10.1086/715207>
- [86] Loaiza JR. Emotions and the Problem of Variability. *Review of Philosophy and Psychology*. 2021;12(2):329–351. <https://doi.org/10.1007/s13164-020-00492-8> EDN: VKOXXH
- [87] Loaiza JR. Controversias en torno a los conceptos cotidianos y conceptos científicos de emoción. *Ideas y Valores*. 2022;71:192–217. DOI: 10.15446/ideasyvalores.v71n8supl.103859 EDN: AALXYM
- [88] Loaiza JR. Cultural Variation of Emotions and Radical Relativism. *Theory & Psychology*. 2025:1–28. DOI: 10.1177/09593543251332575
- [89] Loaiza JR. Molyneux’s Question in Berkeley’s Theory of Vision. *Theoria*. 2017;32(2):231–247. <https://doi.org/10.1387/theoria.15984>
- [90] Loaiza JR, Montenegro N, Cardona Suárez CA. El problema de Molyneux: Aspectos empíricos y conceptuales. In: Gómez Gutiérrez OL, Racines Correa JI, editors. *Los límites de la ciencia y la filosofía: Debates actuales*. Cali: Universidad del Valle; 2016. P. 105–126.
- [91] Loaiza JR. Sesgo Implícito, Externalismo y Segunda Persona. *Principia: an international journal of epistemology*. 2025;29(1):73–94.
- [92] Arango-Muñoz S. Two Levels of Metacognition. *Philosophia*. 2011;39(1):71–82. <https://doi.org/10.1007/s11406-010-9279-0> EDN: HNVMTI
- [93] Arango-Muñoz S. Scaffolded memory and metacognitive feelings. *Review of Philosophy and Psychology*. 2013;4(1):135–152. <https://doi.org/10.1007/s13164-012-0124-1> EDN: SEIDTI

- [94] Arango-Muñoz S. The nature of Epistemic Feelings. *Philosophical Psychology*. 2014;27(2):193–211.
- [95] Arango-Muñoz S. Cognitive phenomenology and metacognitive feelings. *Mind & Language*. 2019;34(2):247–262.
- [96] Arango-Muñoz S, Bermúdez JP. Intentional mind-wandering as intentional omission: The surrealist method. *Synthese*. 2021;199(3–4):7727–7748. <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03135-2> EDN: RVLVYD
- [97] Bermúdez JP. The Skill of Self-Control. *Synthese*. 2021;199(3–4):6251–6273. <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03068-w> EDN: GTBXTW
- [98] Pérez MA, Liñán JL. Anáfora: la estructura normativa del contenido emocional. *Universitas Philosophica*. 2009;26(52):53–80.
- [99] Pérez MA. Un primate de tercera y una persona de segunda. Sobre el valor del rostro la mirada y la piel para comprender a un extraño. *Universitas Philosophica*. 2011;28(57):265–293.
- [100] Pérez MA, Suárez C. Intención y experiencia: retos para una teoría de la atención conjunta. *Discusiones Filosóficas*. 2018;19(32):97–115.
- [101] Pérez MA, Suárez C. *Filosofía y psicología de la mente infantil*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; 2019.
- [102] Pérez MA. First, Second and Third Person in the Emergence of Thought. In: Padilla-Galvez, editor. *Phenomenology as Grammar*. Frankfurt a. M.: Ontos; 2008. P. 185–197.
- [103] Pérez MA. De Davidson a la teoría de la emoción, y vuelta. *Co-herencia*. 2015;12(23):141–170.
- [104] Pérez MA, Liñán JL. Segunda persona y reconocimiento: entre los afectos y la normatividad. In: Pérez DI, Lawler D, editors. *La segunda persona y las emociones*. Buenos Aires: SADAF; 2017. P. 167–196.
- [105] Pérez MA, Liñán JL. Las emociones y la normatividad de la triangulación. *Dokos. Revista filosófica*. 2008;(2):53–63.
- [106] Pérez MA. Las interacciones en segunda persona: pragmática afectiva y normatividad. *Dianoia. Revista de Filosofía*. 2023;68(90):43–155.
- [107] Pérez MA, Suárez C. La emergencia emotiva del pensamiento objetivo. *Hallazgos*. 2018;15(30):73–85.
- [108] Ezcurdia M, Hansberg O, editors. *La naturaleza de la experiencia. Vol. 1: Sensaciones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas; 2003.
- [109] Ezcurdia M. The Concept-Conception Distinction. *Philosophical Issue*. 1998;(9):187–192.
- [110] Hansberg O, Ezcurdia M. *La diversidad de las emociones*. México: Fondo de Cultura Económica; 1996.
- [111] Hansberg O, Ezcurdia M. *La Naturaleza de la experiencia: Percepción*. Vol. II. México: UNAM; IIF; 2003.
- [112] Hansberg O, Platts M, editors. *Responsabilidad y Libertad*. México: Fondo de Cultura Económica; 2002.
- [113] Echeverri S. Indexing the World? Visual Tracking, Modularity, and the Perception-Cognition Interface. *British Journal for the Philosophy of Science*. 2016;67(1):215–245. <https://doi.org/10.1093/bjps/axu033>
- [114] Echeverri S. Object Files, Properties, and Perceptual Content. *Review of Philosophy and Psychology*. 2016;7(2):283–307. <https://doi.org/10.1007/s13164-015-0275-y> EDN: YUTJEV
- [115] Echeverri S. Illusions of Optimal Motion, Relationism, and Perceptual Content. *Pacific Philosophical Quarterly*. 2017;98(S1):146–173. <https://doi.org/10.1111/papq.12159>

- [116] Echeverri S. Visual Reference and Iconic Content. *Philosophy of Science*. 2017;84(4):761–781. <https://doi.org/10.1086/693876>
- [117] Echeverri S. Putting I-Thoughts to Work. *The Journal of Philosophy*. 2021;118(7):345–372. <https://doi.org/10.540/jphil2021118727> EDN: MUCKCG
- [118] Onofri A. Mental files and rational inferences. *Inquiry*. 2014;58(4):378–392. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2014.883748>
- [119] Onofri A. Two constraints on a theory of concepts. *Dialectica*. 2016;70(1):3–27. <https://doi.org/10.1111/1746-8361.12125>
- [120] Onofri A. The publicity of thought. *The Philosophical Quarterly*. 2018;68(272):521–541. <https://doi.org/10.1093/pq/pqx062>
- [121] Onofri A. Loar’s puzzle, similarity, and knowledge of reference. *Manuscripta*. 2019;42(2):1–45. <https://doi.org/10.1590/0100-6045.2019.v42n2.a0>
- [122] Onofri A, Kindermann D. *The Fragmented Mind. An Introduction*. In: Borgoni C, Kindermann D, Onofri A, editors. *The Fragmented Mind*. Oxford: Oxford University Press; 2021. P. 1–34. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198850670.003.0001>
- [123] Onofri A. Two pictures of communication: From content identity to coordination. *Synthese*. 2022;200(4):1–20. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03757-0> EDN: MVNDCO
- [124] Onofri A, Valente M. A puzzle about communication. *Review of Philosophy and Psychology*. 2023;14(3):1035–1054. <https://doi.org/10.1007/s13164-021-00606-w> EDN: XZLVNT
- [125] Dascal M. *Pragmatics and the Philosophy of Mind*. Amsterdam: John Benjamins; 1983. <https://doi.org/10.1075/pb.iv.1>
- [126] Dascal M. *Interpretation and Understanding*. Amsterdam: John Benjamins; 2003. <https://doi.org/10.1075/z.120>
- [127] da Costa NCA, French S. *Science and Partial Truth: A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning*. Oxford: Oxford University Press; 2003. <https://doi.org/10.1093/019515651X.001.0001>

About the author:

Leclerc André – PhD, Full-Time Professor, University of Brasília, Darcy Ribeiro University Campus, Brasília, 70910-900, Brazil; National Scientific and Technical Research Council, SAUS Qd 1, Lt. 1 e 6, Bl. H, SAUS Edifício Telemundi II 8º andar, Brasília, 70297-400, Brazil. ORCID: 0000-0002-4823-5883. E-mail: andre.leclerc55@gmail.com

Сведения об авторе:

Леклерк Андре – доктор философии, штатный профессор, Университет Бразилии, Бразилия, 70910-900, Бразилия, Кампус университета Дарси Рибейро; Национальный совет по научно-техническим исследованиям, Бразилия, 70297-400, Бразилия, SAUS Qd 1, Lt. 1 и 6, Bl. H, SAUS Edifício Telemundi II 8º andar. ORCID: 0000-0002-4823-5883. E-mail: andre.leclerc55@gmail.com

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-795-818>

EDN: DGWASM

Научная статья / Research Article

Латиноамериканская философия освобождения и межкультурная философия диалога

Э.В. Деменчонок  

Государственный университет Форт Валлей, Форт Валлей, США

 demenche@usa.net

Аннотация. В исследовании рассматривается латиноамериканская философия освобождения (Л. Сеа, А. Роиг, Э. Дуссель) и ее развитие в межкультурной философии диалога. Показан диалог российских и латиноамериканских философов и признание философии освобождения в России. Внимание уделено дискуссии о диалектике универсального и культурно-специфического на примере латиноамериканской философии. Рассматривается межкультурная философия, которая обосновывает право на культурную самобытность и нормативность диалогических отношений в культурно многообразном мире. Анализируется проект Р. Форнет-Бетанкура по межкультурной трансформации философии, который исходит из культурной укорененности философских традиций, что означает радикальные изменения в теоретических основах понимания философских вопросов в свете фундаментальной роли культуры в развитии философии. Это открывает новую перспективу в нашем понимании того, что такое философия, истории философии и ее роли в современном обществе. Р. Форнет-Бетанкур критикует «абстрактный универсализм» и противопоставляет ему концепцию «контекстуализированной и конкретной универсальности». Он подчеркивает, что условием возможности диалога является преодоление препятствий на пути диалогических отношений в конфликтном мире. Как пример таких препятствий критикуется «Международное общество универсального диалога» (International Society for Universal Dialogue, ISUD), захваченное путем путча гегемонистской группой, которой пособлял коллаборационизм Э.А. Тайсиной (Казанский государственный энергетический университет), бросающий тень на российскую философию. Подчеркивается необходимость критически отделять подлинный диалог от симулякра и развивать межкультурный диалог как условие гуманистического преобразования общества. В статье рассматривается вклад в межкультурную философию российских философов на примере работ М.Т. Степанянц, В.А. Лекторского и В.А. Смирнова. Теория и практика межкультурной философии диалога могут быть полезным примером для политики, в том числе в трансформации международных отношений, и способствовать переходу от «монологизма» гегемонистской однополярности к многополярному (полицентричному) миру суверенных государств на основе диалога и взаимовыгодного сотрудничества в решении социальных и глобальных проблем.

© Деменчонок Э.В., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: диалог, контекстуальность, культура, многообразие, многополярность, свобода, трансформация, универсальность, философия, этика

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 10.01.2025

Статья принята к публикации 01.05.2025

Для цитирования: Деменчонок Э.В. Латиноамериканская философия освобождения и межкультурная философия диалога // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 795–718. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-795-718>

Latin American Philosophy of Liberation and Intercultural Philosophy of Dialogue

Edward V. Demenchonok  

Fort Valley State University, Fort Valley, USA

demenche@usa.net

Abstract. The research examines the Latin American philosophy of liberation (L. Cea, A. Roig, E. Dussel), from which the intercultural philosophy of dialogue was developed. The dialogue between Russian and Latin American philosophers and the recognition of the philosophy of liberation in Russia are shown. Attention is paid to the discussion about the dialectic of the universal and the culturally-specific, using the example of Latin American philosophy. The article examines intercultural philosophy, which justifies the right to cultural diversity and the normativity of dialogical relations in a culturally diverse world. It analyzes R. Fornet-Betancourt's project on the intercultural transformation of philosophy, which is based on the cultural embeddedness of philosophical traditions. This means radical changes in the theoretical foundations of understanding philosophical questions in light of the fundamental role of culture in the development of philosophy. This opens up a new perspective in our understanding of what philosophy is, of the history of philosophy and of its role in contemporary society. R. Fornet-Bettencourt criticizes "abstract universalism" and opposes it with the concept of "contextualized and concrete universality". He emphasizes that the condition for the possibility of dialogue in a conflicted world is to overcome obstacles on the path of dialogical relations. As an example of such obstacles, the International Society for Universal Dialogue (ISUD) is criticized, which was hijacked by a putsch from a hegemonic group, in which the collaborationism of E.A. Taisina (Kazan State Power Engineering University) was complicit. The necessity to critically separate genuine dialogue from simulacrum and to develop intercultural dialogue as a condition for the humanistic transformation of society is emphasized. The article examines the contribution of Russian philosophers to intercultural philosophy using the works of M.T. Stepanyants, V.A. Lektorsky, and V.A. Smirnov as example. The theory and practice of the intercultural philosophy of dialogue can be a helpful model for politics, including in the transformation of international relations, and contribute to the transition from the "monologism" of hegemonic unipolarity to

a multipolar (polycentric) world of sovereign states based on dialogue and mutually beneficial cooperation in solving social and global problems.

Keywords: dialogue, contextuality, culture, diversity, multipolarity, freedom, transformation, universality, philosophy, ethics

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 10.01.2025

The article was accepted on 01.05.2025

For citation: Demenchonok EV. Latin American Philosophy of Liberation and Intercultural Philosophy of Dialogue. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):795–718. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-795-718>

Введение

В современную эпоху обострения социальных и глобальных проблем, таких как риск ядерной войны и экологический кризис, которые угрожают самому существованию человечества, с особой остротой встают вопросы о необходимости перемен и, главное, о характере и направлении возможных перемен. Эти вопросы встают и перед философией. В поисках ответов на них философы стремятся найти мудрость и вдохновение в различных философских традициях, как западных, так и восточных, в том числе России и Латинской Америки.

Провозглашенные полвека тому назад латиноамериканской философией задачи освобождения – национального, социального, культурного и «освобождения человека» – звучат сугубо актуально для тех, кто не приемлет неоколониального гегемонизма в однополярном мире, эксплуатации и зависимости от диктата крупно-корпоративного капитала, и изощренного контроля и манипулирования поведением и образом мысли личности в том числе с помощью электронных технологий. Обращение к идеям и динамике философии освобождения позволяет извлечь уроки, переосмыслить и творчески применить их в современной ситуации.

Столь же актуальна и межкультурная философия в ее оригинальном варианте, возникшем из философии освобождения. Она исследует возможности и пути освобождения в сфере культуры и интеллектуально-духовного мира человека. В отличие от навязываемой господствующей культуры она обосновывает право на культурное многообразие и идентичность. Однако культурные различия и неадекватное восприятие других нередко используются политиками в раздувании вражды и насилия для достижения своекорыстных целей господства. Это облекается некоторыми теоретиками в форму концепций «войны культур» и «столкновения цивилизаций», оправдывающих гегемонизм. В противовес этому межкультурная философия утверждает многообразие культур и диалогические отношения их представителей как путь к взаимообогащающему расцвету культур, взаимопониманию и миру.

Философы Латинской Америки, России и других стран убедительно доказывают возможность и необходимость диалогических отношений в культурно многообразном и глобально взаимосвязанном мире. Диалог – альтернатива конфронтации, насилию и войнам, которые в термоядерный век угрожают самому существованию человечества. Перед лицом обостряющихся глобальных проблем – экономической слабости целых регионов, климатических изменений, пандемий и других бедствий – народам необходим диалог для взаимопонимания и сотрудничества в совместных ответах на эти вызовы, а в конечном счете для выживания.

Идеи освобождения и межкультурного диалога особенно востребованы в сегодняшней борьбе за суверенитет и «философскую деколонизацию», за переход от «монологизма» гегемонистской однополярности к многополярному (полицентричному) миру суверенных государств, основанному на диалогических отношениях равноправия и взаимоуважительного сотрудничества для решения социальных и глобальных проблем.

Эти два взаимосвязанных явления, философия освобождения и межкультурная философия диалога, порожденные латиноамериканской мыслью и получившие признание в России и других странах, рассматриваются в современном контексте в данной статье.

Латиноамериканская философия освобождения в России

В 1984 г. мексиканский философ Леопольдо Сеа посетил Москву, чтобы получить почетную степень доктора философии МГУ имени М.В. Ломоносова и отметить публикацию своей книги «Философия американской истории» на русском языке. Мне довелось участвовать во встрече с Сеа в редакции журнала «Латинская Америка», на которой он высказал интересные мысли, в том числе об историческом сходстве России, Испании и Латинской Америки, каждая из которых страдала от войн и искала свой независимый путь развития. Драматические ситуации стимулировали поиски их решений и порождали чрезвычайные духовно-интеллектуальные усилия, приводившие к взлету философского, литературного и художественного творчества. Литературу, искусство и философию этих народов объединяли такие общие черты, как вовлеченность в социально-политическую жизнь общества и его проблемы, социальная критика, поиск идеалов и духовных ориентиров. Это служило основой взаимного интереса и диалога между латиноамериканскими и российскими философами.

К тому времени в Институте философии РАН в Москве, в Секторе современной западной философии, где я работал старшим научным сотрудником, действовала творческая группа по исследованию латиноамериканской философии, в которой принимали участие также латиноамериканисты из других академических институтов. Результатом работы этой группы стала публикация ряда сборников [1]. В 1988 г. вышел коллективный труд «Из истории

философии Латинской Америки XX века» [2], в котором давалась историческая панорама развития латиноамериканской философии (Альберди, Корн, Ваз Феррейра, Рамос, Васконселос, Гаос, Сеа) и ее современное выражение в философии и теологии освобождения.

В 1986 г. в журнале «Вопросы философии» была опубликована моя статья «Латиноамериканская философия освобождения» [3] (а затем ее перевод на испанском в журнале РАН *Ciencias Sociales*) [4; 5]. Это была первая в России (и, пожалуй, первая или одна из первых в Европе) публикация, в которой латиноамериканская философия освобождения признавалась и рассматривалась как новое философское течение. Латиноамериканские философы, которые боролись за свое признание у себя на родине, были рады, что их философия получила положительный отклик в России.

По приглашению Института философии в 1986 г. в Секторе побывал видный перуанский философ Франциско Миро-Кесада, а затем ряд других латиноамериканских философов, таких как Энрике Дуссель, Рауль Форнет-Бетанкур и Орасио Серрути-Гульдберг. Завязались творческие контакты с международным философским журналом *Concordia*, главным редактором которого является Рауль Форнет-Бетанкур. В 1987 г. мне, вместе с В.С. Семеновым, бывшим редактором „Вопросов философии“, довелось участвовать в Чрезвычайном Всемирном Философском Конгрессе (FISP) в Кордове, Аргентина. Страна только приходила в себя после диктатуры, в поисках путей демократизации и развития. Впечатляющим было радушие и особый интерес к философам из России, а также чувство солидарности. На конгрессе удалось лично познакомиться с Артуро Роигом, Освальдо Ардильесом и другими представителями философии освобождения. В 1988–1990-е гг. я был в творческой командировке в Боготе (Колумбия) по приглашению тамошнего университета, во время которой опубликовал книгу «Латиноамериканская философия: проблемы и тенденции» [6]. В 1992 г. я был приглашен в Университет Джорджии, США, на преподавательскую и исследовательскую работу, которую и продолжаю, в том числе по латиноамериканской философии и межкультурной философии, в диалоге с коллегами из Института философии РАН и Латинской Америки.

Введение в научный оборот латиноамериканской философии было свежим веянием и для философского климата в России того времени. Сама тема была новой; она воспринималась как вызов диалат-истматовской схеме и традиционно европоцентристским представлениям о философии. Многим существительное «философия» казалось несовместимым с культурно-определяющим прилагательным «латиноамериканская». Позволительно в таком случае было спросить: А как же тогда быть с прилагательным «русская» и т.п.? Трансформирующим следствием этого поворота к культуре оказывалось, что в переосмыслении нуждается само понятие философии и истории философии. Идет ли речь о философии как всего лишь сциентистской абстракции, вневременной и внеисторичной, или же о выработке культурно-укорененной и

контекстуализированной философии, которая отражает общечеловеческие ценности и включает универсально-значимый вклад различных культур в конкретно-историческое приумножение философских достижений человечества?

Исследователи вырабатывали методологический подход к латиноамериканской или «национальной» философии, который рассматривал ее как факт и феномен, объективно существующий в его конкретно-исторической форме, как философию с ее содержанием, проблематикой, формами выражения и другими особенностями. Обосновывалась «легитимность» такой философии. Вместе с тем латиноамериканская философия, как и другие культурно-укорененные философии, должны рассматриваться в контексте всего спектра современной философии как одно из ее проявлений. Это помогает более многомерному видению философии, включая ее культурно-исторические выражения. Получалось, что на латиноамериканском фронте отстаивалось также и право на признание самобытной русской философии, как и других культурно-укорененных выражений философской мысли. Примечательно, что в то же время в Институте философии РАН в Секторе восточных философий под руководством Мариэтты Тиграновны Степанянц также велись исследования по межкультурной философии [7].

Дорогу пробивало плюралистичное понимание философской культуры, которое с трудом добивалось признания в странах Запада, преодолевая инерцию евроцентризма, логоцентризма и инструментальной рациональности. Сравнительные и межкультурные философские исследования были перспективным направлением, во многом созвучным инновациям постмодерной, постколониальной и межкультурной философии.

Философия освобождения

После войны за независимость, аргентинский мыслитель Хуан Баутиста Альберди в своем «манифесте», опубликованном в 1842 г., призвал к созданию новой, «национальной философии» или «американской философии», которая отвечала бы духовным и социальным потребностям становящихся государств, была бы социальной, политической, позитивной и республиканской, и ставила в центр внимания вопросы свободы личности и народа [8]. С этим перекликались попытки создать самобытную латиноамериканскую литературу.

Франсиско Миро Кесада выделил с начала XX в. три периода в развитии латиноамериканской философии как «проекта». Первый – «поколение основателей»; второй – поколение, способствовавшее институционализации и «нормализации» философской профессии (1940–1960), видными представителями которого были Артуро Ардао, Аугусто Салазар Бонди, Франсиско Миро Кесада и Леопольдо Сеа; и третий период – философия освобождения.

Латиноамериканская философия родилась в жарких дебатах в 1950–1960 гг. о том, существует ли и возможна ли такая философия. Камнем

преткновения был вопрос о соотношении универсального и культурно-специфического в философии. Для позитивистов определение «латиноамериканская» казалось несовместимым с философией как универсальным знанием. Однако оппоненты упрекали их за «абстрактный универсализм». Некоторые авторы впадали в другую крайность, преувеличивая культурно-специфическое в противовес универсальному, что расценивалось как «тропикализм». В итоге возобладала позиция авторов, которые стремились выяснить, как в латиноамериканской философии сочетается универсальность с укорененностью в культурных традициях региона. Примечательно, что в 2009 г. латиноамериканские авторы издали энциклопедический труд «Философская мысль Латинской Америки, Карибских стран и „латинос“ [1300–2000]: история, течения, темы и философы» [9], что было весомым аргументом в пользу существования латиноамериканской философии.

Философия освобождения заявила о себе в Аргентине в начале 1970-х, среди молодых университетских преподавателей, оппозиционно настроенных к тогдашней военной диктатуре и требовавших демократических преобразований в обществе. Многие из них подверглись репрессиям и были вынуждены эмигрировать. Ядро философии освобождения составила группа философов: Энрике Дуссель, Артуро Роиг, Освальдо Ардиллес, Марио Касалья, Горацио Серути Гульдберг, Хулио Де Сан, Анибал Форнари, Даниэль Гильот, Родольфо Куш, Карлос Кульен, Альберто Паризи, Максимо Чапарро, а также известные теоретики теологии освобождения Уго Ассман и Хуан Сканноне. Философия освобождения быстро обрела приверженцев в других странах Латинской Америки, стала явлением континентальным. Она широко обсуждалась на философских конгрессах и в публикациях.

Первым исследовательским результатом этих философов явилась вышедшая в 1973 г. коллективная монография «К философии латиноамериканского освобождения» [10]. В ней провозглашалось «рождение нового стиля философского мышления в Латинской Америке». В предисловии к книге говорилось: «Философия, традиционно понимаемая как „теория свободы“, теперь хочет быть „знанием освобождения“, для чего она должна решительно посвятить себя разоблачению объективных репрессивных тотальностей, включая само понятие „свободы“, и должна стремиться освободить конкретного человека с его неотъемлемыми особенностями, с тем, что делает его радикально „другим“». Далее отмечалось, что в Латинской Америке «отныне строгость философского творчества должна быть не имитацией европейского, а созданием собственного, исходя из нас самих, рассматривая нас и признавая нас как ценных» [10. Р. 5].

Согласно авторам, философия освобождения стремится мыслить из экстерииорности Другого, который пребывает за пределами господствующей и репрессивной системы. Философия, которая обращается всерьез к эпистемологическим условиям самого мышления, к культурной и политической ситуации латиноамериканских народов, исходя из их положения угнетенности

и зависимости не может не быть философией освобождения. В Латинской Америке подлинной философией может быть лишь такая, которая выполняет задачу критической деконструкции прежнего философствования, скрывавшего угнетенность, а затем, исходя из практики освобождения, осуществляет конструктивную работу по выяснению реальных категорий, которые позволят народу, бедным и маргиналам воссоединиться с человечеством грядущей общественной системы — более справедливой в межличностных, социальных и международных отношениях.

Эти философы стремятся создать аутентичную латиноамериканскую философию, которая была бы универсальной по значимости и в то же время способной раскрыть смысл нынешней исторической ситуации латиноамериканских народов, служить идейно-теоретической основой практики освободительной борьбы. По их мнению, данная философия должна быть обращена к проблемам истории, политики и национальной культуры. Центральная из них — разработка теории исторического и социального изменения в Латинской Америке. Это предполагает выяснение таких понятий, как прогресс, регресс, эволюция, стагнация, выработку концепции социальных противоречий и способов их разрешения. Под углом зрения задач освобождения рассматриваются философские проблемы культуры, этики, философии истории, культурно-исторического творчества, роли народа как субъекта общественных преобразований. В сфере их анализа — вопросы метода, категориальный строй, отношение теории и практики. Данная философия призвана раскрыть глубинные причины социокультурной зависимости и указать пути социального обновления и, «исходя из исторической практики масс в освободительном процессе, раскрывать неизведанные горизонты величия для нового человека в новом мире» [11. Р. 26].

В этом идейном движении сосуществуют в сложном, нередко дискуссионном взаимодействии различные взгляды и подходы. В нем условно можно выделить две ветви. Работы представителей одной из них отличает язык и стиль, отмеченный влиянием теологии освобождения (Дуссель, Ассман, Сканноне и др.). Представители другой ищут подходы к поставленным проблемам на собственно философских и методологических основах (Роиг, Серутти, Сантос и др.). И те и другие считают главной целью философии — служить освобождению народа. Они едины в том, что философия должна осмыслять латиноамериканскую действительность, дать ответ на актуальные проблемы континента, стать «аутентичным мышлением». Различия и дискуссии возникают в вопросе о том, как достичь этого.

Представители первой ветви сосредоточены на критической «деструкции» западноевропейских философских учений как идеологической основы господства, чтобы расчистить почву для нового сознания. Представители второй ветви более связаны с «историей идей», стремятся воссоздать подлинную картину философского процесса в Латинской Америке, ищут в прогрессивном опыте латиноамериканской мысли основу аутентичной философии.

Первые тяготеют к популистской трактовке понятие «народ». Вторые критикуют социально не дифференцированное толкование категории «народ», указывают на важность учета классовой структуры общества. Внимание первых сосредоточено преимущественно на онтологических, методологических, этических вопросах. У вторых преобладают проблемы эпистемологии, соотношения философии и политики, идеологии.

Первые ставят во главу угла философию культуры и истории, видят ее задачу в «онтологическом восстановлении латиноамериканской сущности» (М. Касалья и Р. Куш). Латиноамериканская философия, отмечают они, находится в поиске своей проблематики, своего субъекта, историчности, связи с культурой народа, борющегося за освобождение. Э. Дуссель, О. Ардильес, Х. Сканноне, Д. Гильот считают первой философией этико-политическую. Ее отправная точка – способность занять верную этическую позицию по отношению к народу, «мыслить из несправедливости», которая открывается «в лице бедного», угнетенного. Идея коммуникативного отношения «лицом-к-лицу» (заимствованная у Э. Левинаса) рассматривается как первичное и основополагающее отношение и наполняется политическим содержанием.

Данная философия примечательна как специфическая форма ревизии современной западной философии. Последняя подвергается критике прежде всего как носительница дискриминационных идей господства, европоцентризма и «культурного империализма».

В плоскости теоретико-методологической, критики западной философии показывают ограниченность эвристических возможностей этой философии и ее неспособность служить теоретической основой для решения важнейших задач латиноамериканского общества.

Как альтернатива ставится вопрос о «философской деколонизации» и выработке новой философии, ориентированной на новые методологические, этические и мировоззренческие принципы. В качестве существенных черт такой философии указываются, во-первых, ее радикально-критический характер, включая переосмысливание ее собственных основ, и, во-вторых, связь с практикой освобождения.

Провозглашая в качестве первоочередной задачи освобождение от неокOLONиальной «культурной зависимости», философы уделяют большое внимание проблемам культуры. В поисках позитивного содержания философия освобождения ищет опору в самобытности народной культуры. Она характеризуется ими как «фундаментальная политическая категория». Культура народных масс с ее «этико-мифологическим ядром» – это устойчивый центр сопротивления угнетению и духовному порабощению. Это одновременно и та область идеалов и чаяний народа, в которой «народные массы вырабатывают свой политический проект освобождения» [12. Р. 28]. Поэтому задача философа – услышать этот голос народа и выразить его теоретически и программно.

Тема освобождения путем радикальных изменений выражается в категориальном строе данной философии. Одно из ее центральных понятий –

Alteridad, сочетающее ряд близких значений: инаковость, онтологическое различие, экстериорность, открытость новому, изменение, обновление. Оно подкрепляется родственным понятием *el Otro* – «другой». Парными категориями к ним, но с противоположным значением являются *totalidad* – «тотальность» и *lo mismo* – «то же», тождество. Эти философские понятия становятся инструментом анализа социально-политической реальности [13. С. 242].

Не испытывая иллюзий относительно существующей системы, с ее дисфункциональной «либеральной демократией» и коррумпированными элитами, авторы ищут альтернативу и политические силы, которые были бы способны вывести страны, находящиеся под двойным гнетом авторитаризма и неокOLONиализма, из порочного круга структурного насилия и зависимости. Они обращают свои взоры к идеализируемым маргинальным слоям как возможным носителям радикальных изменений, «другим» относительно господствующей угнетательской «тотальности», как предположительно не интегрированным в индустриально-постиндустриальную систему и исторически пребывающим как бы вне ее, не исчерпавшим своего революционного потенциала и способным выполнить миссию освобождения человечества от угнетения и несправедливости.

Особое внимание в философии освобождения уделяется морально-этической проблематике. Артуро Роиг (Arturo Andrés Roig 1922–2012) проводит различие между этичностью (объективированной моралью) и моральностью (субъективной моралью). Он разоблачает идеологическую универсализацию насаждаемой «господствующей этичности государства», которая может быть репрессивной. Этому он противопоставляет субъективную мораль, которая отстаивает достоинство личности и может подвигать индивидов и общественные группы к участию в протестных движениях за свободу и справедливость, в лоне которых в чрезвычайных обстоятельствах зарождается побуждающая к переменам «возникающая мораль» или «мораль возникновения» (*la moral emergente* o *moral de la emergencia*). Он называет ее также «моралью принципиального гуманизма» (*la moral del humanismo principista*) [14].

Обращение А. Роига к моральному субъекту связано с переосмыслением концепции субъекта, разума и истории. В противовес постмодернистскому отрицанию субъекта он развивает концепцию «антропологического априори» и историчности человека, накладывающейся на его социальный опыт. Именно в действии человек обретает свою сущность и проявляет свою творческую и преобразующую роль в мире. А. Роиг отмечает глубокие исторические корни идентичности латиноамериканских народов и самоутверждение «латиноамериканского субъекта», который сменил колониальное *ego conquerer* на освободительное *ego liberator* [15. Р. 43]. Антропологическое априори имеет ярко выраженное коллективное измерение: чтобы быть человеком в полном смысле этого слова, необходимо признавать собственное достоинство и достоинство других людей. Критикуя «конец истории»

Ф. Фукуямы, А. Роиг заявляет, что она означает «разоружение сознания и способности восстания народа», но народы Латинской Америки перед лицом острых проблем не хотят «закрыть историю», и их целью является освобождение [16. Р. 212].

Энрике Дуссель (Enrique Domingo Dussel Ambrosini 1934–2023), один из ведущих представителей латиноамериканской философии освобождения, предпринял попытку сформулировать принципы этой философии и систематизировать ее идеи. Он дал оригинальную разработку этики, эстетики, политики и педагогики освобождения. Одним из наиболее значительных его трудов явилась «Этика освобождения в эпоху глобализации и исключения» [17]. В центре нее – жизнь человека в единстве ее материальных, социокультурных и духовных сторон. Жизнь человека рассматривается как критерий практической истины, на котором основывается универсальный материальный этический принцип. Согласно ему «тот, кто поступает этически, *должен* (как обязанность) производить, воспроизводить и ответственно развивать конкретную жизнь каждого человеческого субъекта, в *сообществе жизни*, исходя из культурной и исторической “хорошей жизни”» [17. Р. 140].

Концепция «освобождения», центральная в латиноамериканской философии, не ограничивается абстрактным понятием свободы, а провозглашает своей целью практический процесс освобождения. Э. Дуссель сформулировал «принцип освобождения» [17. Р. 140, 358–359] с его этическим императивом освобождения тех, кто является жертвами угнетения, имея ввиду латиноамериканские и другие народы. Это подразумевает долг участвовать в освободительной трансформации общества. Сами жертвы угнетения в антигегемонистском межсубъектном дискурсе обретают критическое сознание. Так возникает солидарность и совместная ответственность, чтобы создавать возможные положительные альтернативы (что является «практикой освобождения»).

Философия освобождения служит основой политической теории и анализа проблем демократии в Латинской Америке. Дуссель внес вклад в философию «политики освобождения» [18]. В дебатах о демократии он выступает, с одной стороны, против неолиберальной догмы, а с другой – против правого и левацко-анархистского экстремизмов. В целом они представляют политическую ситуацию в антагонистических понятиях: демократия участия против представительной демократии. В противоположность этому Дуссель разрешает ложное противоречие с помощью диалектического подхода, показывая, что представительство и участие не являются антагонистическими понятиями, а дополняют друг друга, и оба они рассматриваются как две ветви демократии: «демократия участия, *артикулированная с представительной демократией*» [19. Р. 28]. Речь идет, по сути, о политической революции: «Это должна быть новая модель политической системы, соотнесенная с трансмодерной и транслиберальной цивилизацией (и транскапиталистической с экономической точки зрения)» [19. Р. 31].

Философия освобождения выступает как радикальная оппозиция вестернизаторской идеологии «десаррольизма» (от исп. *desarrollo* развитие). Она вносит существенный вклад в критику гегемонистской глобализации с исторической, культурной и этической точек зрения [20]. Эта тема была развита в дебатах о «философии латиноамериканской истории» (Л. Сеа), «цивилизации и варварстве» (А. Роиг), «зависимости и освобождении» (Э. Дуссель, Р. Форнет-Бетанкур, Х.К. Сканноне, О. Ардилес, О. Серутти-Гульдберг). Они развивают этическую и политическую критику глобализации с теоретических позиций постколониальности и межкультурности. Избавление от пут неоколониальной зависимости во всех ее проявлениях является целью теории и практики освобождения.

Межкультурная философия диалога

Важным результатом философии освобождения на этапе зрелости явилось формирование родственной ей межкультурной философии. В целом, межкультурная философия, возникшая в 1980-х годах, была разработана с разных точек зрения Францем Виммером, Хайнцем Киммерле, Рамом Адхаром Маллом, Раймоном Паниккаром, Раулем Форнет-Бетанкуром и другими. В Латинской Америке сформировался оригинальный, вдохновленный философией освобождения вариант межкультурной философии.

Рауль Форнет-Бетанкур, кубинский философ и профессор Университетов Ахена и Бремена, является видным представителем латиноамериканской философии освобождения и межкультурной философии. В конце 1980-х гг. он перешел от подхода к латиноамериканской философии как инкультурированной к модели межкультурной философии. В практическом плане, в 1989 г. он организовал регулярно действующую и поныне серию семинаров программы философского диалога Север–Юг. В этом диалоге на первый план вышли этика дискурса и философия освобождения, представленные соответственно К.-О. Апелем и Э. Дусселем.

Форнет-Бетанкур видит двуединую задачу межкультурной философии в теоретической реконфигурации самой философии и ее вкладе в решение актуальных проблем человечества. Он характеризует межкультурную философию как «новую историческую конфигурацию философствования» и программного поворота в философии, который должен быть конкретизирован в проекте «радикальной трансформации способа мышления, познания, интерпретации» [21. Р. 11–12].

Он разрабатывает проект межкультурной трансформации философии, который вносит значительный вклад в поиск новых способов мышления и философского осмысления современных проблем, помогая нам лучше понять их первопричины и возможные решения и альтернативы. Его подход к трансформации философии существенно отличается, например, от проекта К.-О. Апеля семиотико-прагматико-герменевтической трансформации

Кантовской трансцендентальной философии. Целью проекта Р. Форнет-Бетанкура является радикальная трансформация философии с точки зрения межкультурного подхода в методологическом, эпистемологическом и систематическом планах. В нем, в отличие от европоцентристского канона, различные философские традиции рассматриваются как культурно-укорененные. Это означает радикальные изменения в теоретических основах понимания философских вопросов в свете фундаментальной роли культуры в развитии философии. А это открывает новую перспективу в нашем понимании того, что такое философия, истории философии и ее роли в современном обществе.

В этой трансформации речь идет о межкультурном диалоге в философии, о переходе от монокультурной к межкультурной модели философии, основанной на диалоге между культурами и их традициями философской мысли. Это предполагает необходимость учиться философствовать в контексте диалога культур. Трансформироваться предстоит и латиноамериканской философии, которая, по мнению Р. Форнет-Бетанкура, должна отражать культурное многообразие Латинской Америки, где есть также коренное индейское население и выходцы из Африки и Азии с их традициями мысли, которые были маргинализированы.

Форнет-Бетанкур подчеркивает «контекстуальность и историчность философствования» и «контекстуальную полифонию, которая отражает множественность путей интеллекта у человечества с его культурами» [21. Р. 14]. При этом межкультурный подход не означает этноцентризм или релятивизм. Контекстуальность и историчность «выражают конечность бытия человека в данном пространстве и времени» и являются не препятствием, а условием для общения и универсальности. Однако необходимо переосмыслить концепцию универсальности. Межкультурная философия «не отказывается от идеала универсальности, а предполагает задачу „восстановления“ горизонта универсальности посредством продвижение практик когнитивного баланса и медленных процессов обучения и обмена», движения к «межкультурный универсальности» [21. Р. 15, 19].

Проект межкультурной трансформации философии рассматривает философию как культурно укорененную. Это – проект «трансформации философии опираясь на различные культурные традиции человечества» [22. Р. 13]. У него есть двойная задача. Во-первых, философия должна критически пересмотреть свой способ мышления и выявить «монокультурную» ограниченность основных концепций, и «благодаря межкультурному импульсу открыться новым возможностям культурно не-редукционистской философской рефлексии» [22. Р. 13]. В этом плане межкультурное измерение философии призвано преодолеть «монокультурность» евроцентризма и ограниченность сравнительной философии. Форнет-Бетанкур утверждает необходимость пересмотра европоцентристской философской историографии и, основываясь на реконструкции истории идей в Африке, Азии и Латинской Америке, создания нового взгляда на историю философии.

Вторая задача связана с социальной ролью этой трансформированной философии, которая должна быть способна разрабатывать идеи и подходы, помогающие противостоять вызовам нашего времени. Эти вызовы в основном исходят из «основных противоречий нашей исторической ситуации, отмеченной конфликтом между агрессивной экспансией политико-экономического проекта, стремящегося гомогенизировать мир в одну так называемую планетарную цивилизацию и – диалектикой культурного сопротивления народов, которые хотят вновь утвердить свое право на политическое, экономическое и культурное самоопределение» [22. Р. 12].

В противовес детерминистским догмам и «урагану глобализации» философия открыта плюрализму и множеству культурных контекстов современного мира, и таким образом «межкультурность поможет философии осознать, что наше историческое время не обусловлено предполагаемым однолинейным развитием, а существуют современные контекстуальные реалии и силы, которые борются за автономное развитие согласно своим культурным корням» [22. Р. 12].

Межкультурная универсальность: контекстуальная, диалогическая и справедливая

Межкультурная философия последовательно отстаивает плюрализм и признание культурного многообразия. При этом она противостоит этноцентризму и релятивизму. Межкультурная философия выступает за универсальность и истину. В этом отношении она отличается от скептицизма постмодернистских философов. Форнет-Бетанкур подчеркивает «универсалистское призвание межкультурной философии как одну из ее основополагающих черт» [21. Р. 15]. Вместе с тем трансформация философии включает также переосмысление концепции универсальности. Межкультурная философия критикует традиционные взгляды на универсальность в западной мысли и пытается разработать альтернативную концепцию универсальности как контекстуальной, диалогической, межкультурной и справедливой.

Форнет-Бетанкур критикует претензии европейской и любой другой философии на универсальность. Универсалистская претензия европейского этноцентризма была примером «самопровозглашенной универсальности». Подобная критика «вполне применима к любому другому типу претензий на универсальность – будь то африканской, азиатской или латиноамериканской – которая была бы результатом монокультурного провозглашения» [23. Р. 166].

Форнет-Бетанкур критически пересматривает западные концепции универсальности в их эпистемологических, культурных, социально-политических и антропологических аспектах. Он указывает на эпистемическую недостаточность западного взгляда на универсальность, главным образом потому что он находится под влиянием сциентизма и технократических элит. Этот

взгляд универсализирует западные концепции и ценности и оправдывает глобальные претензии гегемонистской политики. Форнет-Бетанкур называет это ситуацией эпистемологического насилия, которая вкупе с гомогенизирующей глобализацией ставит под угрозу культурное разнообразие в мире. Важно, что межкультурная философия не выступает против научного знания. Однако, с его точки зрения, «когнитивное отрицание человечества и его культур недопустимо, поскольку оно противоречит признанию культурного разнообразия» [24. Р. 78].

Форнет-Бетанкур намечает альтернативную концепцию универсальности с точки зрения межкультурной философии. Универсальность следует понимать как «исторический контекстуальный процесс готовности к общению и, следовательно, также процесс развития политической воли к организации условий жизни в многообразии таким образом, чтобы это не было построением *одного глобального мира*, а чтобы многие миры могли сосуществовать в равновесии». Поэтому «общность, совместность и солидарность являются историческими условиями, которые делают возможным развитие универсальности *для всех народов человечества*. И это означает, что всякая *ссылка на универсальность* проходит через отношения с другим» [25. Р. 63].

Межкультурная философия также затрагивает вопрос диалектики всеобщего и единичного. Для Форнет-Бетанкура эти философские понятия — не просто абстракции, а они касаются людей и культур. По его мнению, в западной философии при формулировании идеи всеобщности различие между всеобщим и единичным проводится таким образом, что «единичное (особенное) всегда оказывается в невыгодном положении, будучи вынужденным оправдываться перед якобы универсальным или искать пути интеграции себя в универсальное» [25. Р. 66].

С этих позиций Форнет-Бетанкур критикует «абстрактную универсальность», которая оторвана от реальной жизни из-за «дематериализованного» взгляда на бытие. Вместо отношений «в абсолюте и с абсолютом», как это было в немецком идеализме, это должны быть «отношения внутри и между многими контекстуальными мирами». Он предлагает видение «универсальности как множественного мира в экономическом, политическом и культурном равновесии» [25. Р. 64]. Напряжение между всеобщим и единичным должно быть не разговором подотчетности перед предполагаемым «центром» мира, а переведено в межкультурную перспективу как «разговор со всеми и между всеми» [25. Р. 66–67].

В качестве альтернативы «абстрактной универсальности» он разрабатывает концепцию конкретной и контекстуализированной универсальности, цель которой — улучшить жизнь людей. Он подчеркивает контекстуальность нашего понимания множественности и универсальности [21. Р. 14]. Межкультурная философия в своем подходе к универсальности артикулирует культурное многообразие конкретных миров, в которых живет человечество [25. Р. 9].

Универсальность рассматриваться как реализация всех культурных миров человечества. Соответственно, люди не должны рассматриваться просто как средство для реализации универсальной идеи. Вместо этого каждый может участвовать в универсальности как «процессе гуманизации условий жизни». Универсальность должна быть также местом и защитным убежищем для частного: «Ибо человечеству также нужны частное и единичное, чтобы универсальность не стала ловушкой абстракции, которая в конечном итоге оказывается разрушительной» [21. Р. 73].

Межкультурная философия также служит руководством для реализации множественности реального мира. В этом плане она обосновывает необходимость трансформации мирового порядка таким образом, чтобы он гарантировал справедливые условия для общения между культурами с их мировоззрениями, которые предстоит материализовать в реальном мире. Форнет-Бетанкур рассматривает межкультурную философию как основу для движения, которое экономически, политически и социально организует экуменический союз наций и культур, объединяя людей «в общей цели сделать жизнь возможной для всех» [23. Р. 382]. Эта универсальность предполагает освобождение и реализацию всех культурных миров.

Межкультурная трансформация философии включает антропологический поворот. Столкнувшись с социальным, политическим, культурным и антропологическим кризисом, межкультурная философия служит основой для всеобъемлющего ответа на кризис, раскрывая его первопричину и ориентируя в поиске альтернатив. Желаемая всеобъемлющая трансформация стремится не только к улучшению человеческих условий, но и, главное, к совершенствованию самих людей [25. Р. 70]. Это требует диалогических отношений и этики совместной ответственности и солидарности: «Универсальность должна мыслиться и практиковаться как процесс, способствующий взаимности и полной реализации человечности человека в условиях солидарной совместной жизни» [25. Р. 70].

Достижение этой цели требует радикальной перемены в умах и сердцах людей, метанойи. Поиск этой альтернативной универсальности «делает необходимым антропологический поворот в современном человеческом типе». Это означает, что людям необходимо отказаться от индивидуалистически изолированного и фрагментированного «образа человека» и преобразовать себя через «развертывание отношений взаимности и сообщества» [25. Р. 71].

Межкультурная философия определяет универсальность в терминах солидарности и сосуществования, как «метод преобразования современного общества, ориентированного на совместную жизнь», и она «может и должна пониматься как политическая и социальная программа для изменения нынешних преобладающих материальных условий» [25. Р. 70].

Форнет-Бетанкур подчеркивает преобразующее значение этого поиска «справедливой универсальности», стремящейся улучшить условия человеческого существования и совместной жизни. Эта трансформация является

всеобъемлющей и включает в себя международное измерение и борьбу за новый миропорядок: «Вопрос о том, останется ли универсальность „привилегией“ мировых элит гегемонистского порядка и его так называемой глобальной культуры или же она станет практикой совместной и симметричной политики преобразования мира, – это вопрос, который будет решаться в борьбе за новый порядок международных отношений» [25. Р. 71].

Диалог как условие преобразования общества и препятствия ему

Ключом к объединению множества культур и людей как их носителей является диалог. Форнет-Бетанкур, следуя философии диалога М.М. Бахтина, рассматривает диалог не просто как разговор, а как диалогические отношения. Он говорит о нормативности диалогических отношений на всех уровнях: межсубъектном, в обществе и между культурами. Множественность культур предполагает их взаимосвязь и диалог. В основе межкультурного взгляда на универсальность лежит диалог или, точнее, диалогические отношения с «другим». Это включает межкультурный диалог.

Межкультурный диалог создает условия, которые позволяют философии достичь подлинной универсальности, которая возникает из общения между различными культурными мирами человечества. В отличие от глобализации, которая обещает «один мир», навязанный посредством гомогенизации и стирания различий, межкультурная философия предлагает новое понимание универсальности как диалога культур. Эта универсальность понимается с точки зрения разнообразия человечества и как «множественность в диалоге» [25. Р. 67]. Межкультурная философия утверждает «диалогическую универсальность», которая рассматривается не как самоцель, а как возможный путь для людей к полной реализации их человечности в условиях совместного проживания и солидарности.

Форнет-Бетанкур подчеркивает, что философия должна распространять «культуру разума» в общественном сознании и «показывать путь диалога как единственно разумную альтернативу, ведущую к подлинной гуманизации истории» [21. Р. 48]. Укрепление диалогических отношений является как условием, так и необходимым средством для преобразования общества и международных отношений в направлении более гуманного, мирного и справедливого миропорядка.

В нормативном плане важность диалога убедительно обоснована. Однако эмпирические исследования показывают, что на практике установление диалогических отношений оставляет желать лучшего. Форнет-Бетанкур обращает внимание на различие между «диалогом как идеей» и «диалогом как опытом», между теорией и практикой, в контексте которых реализуется диалог в конфликтном мире, что ставит вопросы относительно «условий возможности или невозможности диалога» [21. Р. 39].

Он отмечает целый комплекс причин, препятствующих диалогу: структурные противоречия в истории и унаследованные от колониализма

проблемы; дегуманизирующая инструментальная рациональность и неолиберальная капиталистическая экономика; асимметрия власти и маргинализация традиционных культур; неравноправное положение участников диалога [21. Р. 43]. Выявление и преодоление этих препятствий является условием развития диалогических отношений, что означает трансформацию общества.

Антиподом диалога является монологический и авторитарный образ мысли и различные формы идеологии исключительности, шовинизма, фундаментализма и экстремизма, нетерпимые к «другому». Не столь очевидным, хотя и не менее разрушительным, является злоупотребление самим понятием «диалога» и другими высокими понятиями, когда они низводятся до простых клише в политической демагогии или псевдофилософской софистике. Подобное особенно тревожно если происходит в академических ассоциациях, провозглашающих своей целью способствование диалогу. Философам, в том числе из Латинской Америки, пришлось столкнуться с этим в случае с так называемым «Международным обществом универсального диалога» (International Society for Universal Dialogue, ISUD), которое получило скандальную известность после путча, в результате которого оно оказалось захвачено гегемонистской группой из США, лицемерно эксплуатирующей идею диалога и другие высокие понятия в неблагоприятных целях.

Эта шокирующая история получила широкий резонанс в ряде публикаций, в том числе и философов из Латинской Америки, авторы которых анализируют «анатомию» путча, стремясь понять причины происшедшего и извлечь уроки, чтобы не допустить подобного. Один из них, бразильский философ Ховино Пицци, профессор Федерального университета Пелотас, был участником IX конференции ISUD в 2012 году и свидетелем путча. Возмущенные члены организации потребовали ее роспуска и в знак протеста покинули ее [26. Р. 55]. Х. Пицци в своих публикациях разоблачает демагогию путчистов, претендующих на лидерство в «универсальном диалоге». Он также выражает негодование членов организации по поводу восхваляющих путчистов публикаций и коллаборационизма Э.А. Тайсиной (Казанский государственный энергетический университет). Как он пишет, «В то время, когда приверженцы диалога протестовали против узурпации и пытались справедливо разрешить кризис организации, Эмилия Тайсина подобострастно прославляла путчистов и псевдо-ISUD, но при этом скрывала реальный кризис организации, и это было обманом» [27. Р. 15]. Путчисты оценили сервилизм Э.А. Тайсиной, выдвинув ее в секретари: «ее коллаборационистское раболепие перед хунтой было инструментом политических интриг; однако сомнительна честь быть Троянским конем узурпаторов псевдо-ISUD, разделяя их корыстные интересы, а значит и их вину за разрушение организации и диалога» [27. Р. 15].

С критическим анализом Х. Пицци созвучны статьи и других авторов, таких как российские философы Т.Ю. Данильченко и В.П. Гриценко, которые также были участниками IX конференции ISUD и свидетелями путча. Они

критичны по отношению к небескорыстному коллаборационизму Э.А. Тайсиной, бросающему тень на российскую философию. Они пишут о псевдо-ISUD, что «это не независимая организация, а заложник и рупор гегемонистски ангажированной авторитарной группы, спонсируемой корпоративными деньгами, подобно неоконсервативным идеологическим центрам» [28. Р. 21]. Они далее раскрывают негативные последствия шарлатанства псевдо-ISUD: «это многих шокирует, подрывает всякое доверие к академическим организациям и ставит под угрозу саму идею межкультурного философского диалога» [28. Р. 21]. Подчеркивается необходимость критически отделять подлинный диалог от симулякра. Д. В. Джохадзе солидаризируется с ними в критике дезинформирующих «услужливо-хвалебных» публикаций Э.А. Тайсиной об ISUD и ее «лоббирования ISUD в России» с призывами стать членами этой фейковой организации [29. С. 94; 30. Р. 26–27]. Канадский философ и юрист К. Блэк дает правовую оценку захвату ISUD, называет это «фашистским путем» и рассматривает в контексте распространения правоэкстремистских и гегемонистских атак на межкультурный диалог: «Гегемонистская сверхдержава не хочет допустить никакого диалога культур, диалога между народами, поскольку диалог ведет к знанию, пониманию реальной ситуации, неприятию войн и нежеланию быть зависимыми... Подобная тактика инфильтрации и подчинения международных организаций, включая тех, что ставят целью защиту справедливости, прав человека и диалог, видна в контроле США даже над различными органами ООН» [31. Р. 23].

Российские философы о межкультурной философии диалога

В 2021 г. было отмечено 50-летие «философии освобождения». В этой связи Э. Дуссель назвал ее «новым этапом в истории» и охарактеризовал следующим образом: «Это критика европоцентризма – французского, немецкого, английского и американского – и видение вещей с большей универсальностью, культурным многообразием и с точки зрения угнетенных» [32. Р. 45].

Большой вклад в межкультурный диалог продолжает вносить центр по межкультурной философии, который возглавляет Р. Форнет-Бетанкур. С 2017 г. в Барселоне действует Международная школа межкультурной философии¹. Успешно продолжают проводиться с 1995 г. Международные конгрессы межкультурной философии, доклады которых публикуются. В 2024 г. в Сантьяго, Чили, состоялся 15-й конгресс [33].

В развитие межкультурной философии и диалога вносят значительный вклад российские философы [34–37]. Монография М.Т. Степанянц „Межкультурная философия: истоки, методология, проблемы, перспективы“ [38] посвящена взаимовлиянию философских традиций Востока и Запада и рассмотрению межкультурной философии в теоретическом плане как методологии познания. Автор исходит из культурной укорененности философии

¹ Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, EIFI. URL: <https://eifi.one/>

и отстаивает признание культурного многообразия и возможности диалогического взаимодействия культур. Она рассматривает существующие пути к созданию межкультурной философии: короткий путь, ориентированный на «формирование межкультурного подхода в философии»; и длинный путь как «выход за рамки „когнитивной скромности“ к углубленному изучению идей и концепций другой культуры» [38. С. 15, 23–24]. Она видит перспективы развития межкультурной философии на наиболее творческом, третьем пути, который предполагает становление новой рациональности и полицентричного мира. Примечательна также вышедшая в свет под редакцией М.Т. Степанянц коллективная монография «Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии» [39].

Философскому осмыслению проблем, с которыми сталкивается человек и культура в современном мире, посвящены работы В.А. Лекторского. Он отмечает, что понимание открытого характера культуры и межкультурного взаимодействия выводит за рамки простой толерантности к более плодотворным отношениям межкультурного диалога [40. С. 600–606]. Для успешности диалога необходимы определенные условия, одно из них – равноправие его участников. Диалог предполагает учет точки зрения другого участника, что не означает некритического отношения к чужой позиции. Важно также наличие определенных экономических и политических условий, дающих возможность всем участникам влиять на результат диалога. У каждой культуры могут быть собственные перспективы во взглядах на способы решения тех или иных общих проблем, и их сравнение в диалоге может быть практически плодотворным. В.А. Лекторский отмечает, что для межкультурного диалога необходима универсальная система международного права и институтов как фактора мирового единства.

Оригинальный подход к межкультурной философии содержится в работах А.В. Смирнова, который обосновывает положение о многологичности разума и дает анализ логики смысла и процессуальной логики на материале арабо-мусульманской культуры. Положения о многологичности разума важны для дискуссий о цивилизационном будущем человечества. В качестве основного противоречия эпохи глобализации он называет конфликт «*моноцивилизационной и многоцивилизационной модели мирового устройства*», иными словами, конфликт «*общечеловеческого и всечеловеческого цивилизационного проекта*» [41. С. 23]. Таким образом, «*Логико-смысловой подход может послужить выработке успешного и эффективного подхода к построению проекта многоцивилизационного мира*» [41. С. 28]. Этому проекту соответствует концепция всечеловеческого, которая предполагает самоценность и нередуцируемость логик каждой из культур. А.В. Смирнов рассматривает развитие концепции всечеловеческого в русской мысли и возможности ее осуществления: «*Всечеловеческий проект мирового устройства – это проект сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа, открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур*» [41. С. 204].

Вместо заключения

Проблемы национального, социального и культурного освобождения как и «философской деколонизации», на которые стремятся дать ответ латиноамериканские философы, никуда не исчезли и даже обострились. Неокolonизм обрел форму политики глобальной гегемонии в однополярном мире, сопровождаемой милитаристскими и неототалитарными тенденциями. Гегемонизм с его имперской политикой «разделяй и властвуй» усугубляет проблемы в обществе и блокирует сотрудничество народов в решении глобальных проблем. Осознание необходимости перемен порождает поиск альтернатив. Гуманистическую альтернативу обосновывает межкультурная философия, которая отстаивает культурное многообразие и диалог, свободу, справедливость и солидарность в мирной совместной жизни людей.

Альтернативу в политике выстраивают явочным порядком страны Глобального Юга и Востока или мирового большинства, которые стремятся к суверенитету и независимому развитию с собственными культурными традициями. Они объединяются в БРИКС, Шанхайскую организацию сотрудничества, Евразийский экономический форум и подобные межгосударственные организации как ростки многополярного (полицентричного) миропорядка. Нарождающийся мир суверенных государств, выражающих стремление к диалогическим отношениям равноправия и взаимовыгодного сотрудничества для решения социальных и глобальных проблем, нуждается в концептуальном осмыслении. Это придает сугубую востребованность трансформативным идеям межкультурной философии диалога.

В идущих дискуссиях о многополярном мире скептики считают, что плюрализм чреват конфликтами, а потому, мол, предпочтительнее «гегемонистская стабильность». В противовес этому межкультурная философия утверждает, что многообразие культур – это условие их развития, и отношения должны и могут быть диалогическими, что зависит от самих людей. Эта модель межкультурного диалога может также служить образцом для политики в отношениях между народами в нарождающемся полицентричном миропорядке.

Движение за многополярность может найти в межкультурной философии плодотворные идеи и сам дух для формирования своей гуманистической философской основы. Диалог между межкультурной философией и многополярной политической альтернативой может способствовать сотрудничеству народов в решении социальных и глобальных проблем. Успешность этого, а в конечном итоге судьбы общества, зависят от самих людей как субъектов культурно-исторического творчества, как одновременно авторов и действующих лиц исторической драмы.

Список литературы / References

- [1] Католическая философия сегодня / под ред. Э.В. Деменчонка. М. : ИФ РАН, 1985. Demenchonok EV, editor. *Catholic Philosophy Today*. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 1985. (In Russian).
- [2] Из истории философии Латинской Америки XX века / под ред. А.Б. Зыковой. М. : Наука, 1988. Zyкова AB, editor. *From the History of Philosophy of Latin America in the 20th Century*. Moscow: Nauka publ.; 1988. (In Russian).
- [3] Деменчонок Э.В. Латиноамериканская философия освобождения // Вопросы философии. 1986. № 10. С. 2–12. Demenchonok EV. Latin American Philosophy of Liberation. *Problems of Philosophy*. 1986;(10):2–12. (In Russian).
- [4] Demenchonok E. La “filosofía de la liberación” latinoamericana. *Ciencias Sociales*. 1988;1(71):123–140.
- [5] Demenchonok E. La “filosofía de la liberación” en una etapa nueva. *Ciencias Sociales*. 1992;(1–2):124–140.
- [6] Demenchonok EV. *Filosofía Latinoamericana: problemas y tendencias*. Bogotá: Editorial El Búho; 1990.
- [7] Stepanyants MT. Striving for Intercultural Philosophy. In: Dallmayr FR, editor. *Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok*. Lanham, New York: Lexington Books; 2023. P. 69–94. <https://doi.org/10.5040/9781666991079.ch-4>
- [8] Alberdi JB. Ideas para un curso de filosofía contemporánea. In: Zea L. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Mexico: Tierra Firme; 1993. P. 143.
- [9] Dussel E, Mendieta E, Bohorquez C, editors. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI; 2009.
- [10] Ardiles O, Assmann H, Cassalla M, et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial BONUM; 1973.
- [11] Ardiles O. Bases para una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica: Prolegómenos para una filosofía de la liberación. In: Ardiles O, Assmann H, Cassalla M, et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial BONUM; 1973. P. 7–26.
- [12] Ardiles O. Ethos, cultura y liberación. In: *Cultura popular y filosofía de la liberación: Una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: FG. Cambeiro; 1975. P. 9–32.
- [13] Деменчонок Э.В. Философия «освобождения» // Из истории философии Латинской Америки XX века / под ред. А.Б. Зыковой. М. : Наука, 1988. P. 236–266. Demenchonok EV. Philosophy of “liberation”. In: Zyкова AB, editor. *From the history of philosophy of Latin America in the 20th century*. Moscow: Nauka publ.; 1988. P. 236–266. (In Russian).
- [14] Roig A. *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo; 2002.
- [15] Roig A. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina; 1994.
- [16] Roig A. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo; 1993.
- [17] Dussel E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta; 1998.
- [18] Dussel E. *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta; 2009.
- [19] Dussel E. *Carta a los indignados*. México: La Jornada Ediciones; 2011.

- [20] Demenchonok E. La globalización y su planteamiento en la filosofía latinoamericana. *CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. 1999;(16):39–63.
- [21] Fornet-Betancourt R. *Interculturalidad, Crítica y Liberación*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2012.
- [22] Fornet-Betancourt R. Introducción. In: *Kulturen der Philosophie. Documentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Fornet-Betancourt R., Hrsg. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung; 1996. P. 10–13.
- [23] Fornet-Betancourt R. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Editorial Declée de Brouwer; 2001.
- [24] Fornet-Betancourt R. *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2006.
- [25] Fornet-Betancourt R. *Justicia, restitución, convivencia*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2014.
- [26] Pizzi J. Parochial monologism under the guise of “universal dialogue” (ISUD). *Topologic*. 2017;(21):43–58.
- [27] Pizzi J. The Hijacked “International Society for Universal Dialogue” Must Be Dissolved: Monologic Sophistry versus Dialogic Intercultural Philosophy. *Topologik*. 2020;(28):4–27.
- [28] Danilchenko T, Gritsenko V. In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism of the «International Society for Universal Dialogue». *Topologik*. 2020;(27):5–25.
- [29] Джохадзе Д.В. Мир по ту сторону глобального беспорядка: Смелость надеяться // Вестник Российского философского общества. 2017. № 3 (83). P. 94.
Dzhokhadze DV. The World Beyond Global Disorder: The Courage to Hope. *Bulletin of the Russian Philosophical Society*. 2017;(3):94. (In Russian).
- [30] Dzhokhadze D. Intercultural Philosophy versus the Monologic Sophistry of the “International Society for Universal Dialogue”. *Topologik*. 2019;(25):9–30.
- [31] Black C. Separating Genuine Dialogue from Simulacra: The “International Society for Universal Dialogue” as a Parody of Itself. *Topologik*. 2018;(23):9–25.
- [32] Dussel E. La filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro. In: Dussel E, et al, editors. *Filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro*. Buenos Aires: Fundación CICCUS; 2022. P. 40–56.
- [33] Fornet-Betancourt R, editor. *Culturas, Mundo, Civilización; Entre la colonización y la liberación. Documentation des XV. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Bd. 50. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2024.
- [34] Demenchonok E. Latin American Philosophy in Russia. *Concordia: International Journal of Philosophy*. 1996;(29):79–94.
- [35] Demenchonok E, Fornet-Betancourt R. Latin American and Russian Philosophy and Literature in Dialogue: Raúl Fornet-Betancourt’s Conversation with Edward Demenchonok. In: Dallmayr F, editor. *Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok*. New York: Lexington Books; 2023. P. 375–418.
- [36] Demenchonok E. Zur Debatte über kulturelle Diversität und Interkulturalität in den USA und Canada. In: *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. Fornet-Betancourt R, Hrsg. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2015. P. 187–230.
- [37] Demenchonok E, editor. *Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing; 2016.
- [38] Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблемы, перспективы. М. : Наука; Восточная литература, 2020. EDN: OBSCZH

Stepanyants MT. *Intercultural Philosophy: Origins, Methodology, Problems, Perspectives*. Moscow: Nauka publ.; Vostochnaya literatura publ.; 2020. (In Russian). EDN: OBSCZH

- [39] Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / под ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература, 2022.
Stepanyants MT, editor. *Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura publ.; 2022. (In Russian).
- [40] Лекторский В.А. Человек и культура. Избранные статьи. СПб. : СПбГУП, 2018.
Lektorsky VA. *Man and Culture. Selected Articles*. Saint Petersburg: SPbGUP; 2018. (In Russian).
- [41] Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М. : Садра, 2019.
EDN: TOMQRN
Smirnov AV. *The All-Human vs. Common-to-Humankind*. Moscow: Sadra; 2019. (In Russian). EDN: TOMQRN

Сведения об авторе:

Деменчонок Эдуард Васильевич – доктор философии, профессор, факультет языков и гуманитарных наук, Государственный университет Форт Валлей, Соединенные Штаты Америки, 31030, Форт Валлей, ул. Государственного университета, д. 1005. ORCID: 0009-0005-2136-5222. E-mail: demenche@usa.net

About the author:

Demenchonok Edward V. – PhD, Full Professor of the Department of Languages and Liberal Studies, Fort Valley State University, 1005 State University Dr., Fort Valley, GA 31030, United States of America. ORCID: 0009-0005-2136-5222. E-mail: demenche@usa.net



История философии

History of philosophy

*Уважаемая Мариэтта Тиграновна!
Редколлегия и редакция журнала поздравляют Вас
с прекрасным юбилеем и желают Вам
доброго здоровья и долголетия, творческого поиска
и вдохновения, успехов в работе!*

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-819-831>

EDN: DHNAVI

Научная статья / Research Article

Эволюция мусульманского реформационного движения XX–XXI вв.

М.Т. Степанянц  

Институт философии РАН, Москва, Россия

 marietta_35@mail.ru

Аннотация. В отечественных исследованиях 1960–1980-х гг. в центре внимания находились четыре основных направления общественного сознания в мусульманских странах: ортодоксия, модернизм, реформаторство и возрожденчество. Эти течения отличались терминологическим различием и идейной неоднородностью, затрудняющим адекватное понимание исламских-идеологических процессов. Ортодоксия отрицает социальный прогресс, исходя из убежденности в совершенстве ислама как последнего божественного пророчества, не нуждающегося в обновлении. Парадоксальным образом модернисты разделяют тезис о несовместимости ислама и прогресса, наоборот, призывают к принятию западных ценностей для общественного процветания. Реформаторы стремятся к изменениям в рамках духовных традиций, тогда как возрожденчество крайне неоднозначно и может быть реакционным или прогрессивным. К началу XXI в. реформационное движение в исламе практически разделилось на два основных течения. Архаизирующий вариант направления исходит из преимущественно формалистического понимания религии, в соответствии с которым возвращение к подлинному исламу отождествляется с буквальным возвратом к исторической форме исламской практики первых веков хиджры. Обновленческий же вариант нацелен сохранить не форму, а содержание, адаптированное к новым условиям. В статье главное внимание уделено рассмотрению взглядов египетского философа Наср Хамида Абу Зайда и отечественного теолога Дамира Мухетдинова. Оба разрабатывают концепцию «теологии обновления»,

© Степанянц М.Т., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

направленную на переосмысление традиций с учетом современных реалий и множественности подходов, включая экзегетику, философию и социальные науки. Успех этой концепции зависит от деконструкции легалистской (узко-правовой) парадигмы и переходу к этико-мистической парадигме («теологии обновления» в собственном смысле слова).

Ключевые слова: ислам, теология, реформаторство, эволюция, обновление, неомодернизм

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 11.11.2024

Статья принята к публикации 10.04.2025

Для цитирования: Степанянц М.Т. Эволюция мусульманского реформационного движения XX–XXI вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 819–831. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-819-831>

The Evolution of the Muslim Reformation Movement of the XX–XXI Centuries

Marietta T. Stepanyants  

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

 marietta_35@mail.ru

Abstract. Russian research in the 1960s and 1980s focused on four main areas of public consciousness in Muslim countries: orthodoxy, modernism, reformism, and Renaissance. These trends were distinguished by their terminological diversity and ideological heterogeneity, which made it difficult to adequately understand Islamic ideological processes. Orthodoxy denies social progress based on its belief in the perfection of Islam as the last divine prophecy that does not need to be renewed. Paradoxically, modernists share the thesis of the incompatibility of Islam and progress, on the contrary, they call for the adoption of Western values for social prosperity. Reformers strive for changes within the framework of spiritual traditions, whereas revivalism is extremely ambiguous and can be reactionary or progressive. By the beginning of the 21st century, the reformation movement in Islam was practically divided into two main trends. The archaic version of the trend proceeds from a predominantly formalistic understanding of religion, according to which a return to authentic Islam is identified with a literal return to the historical form of Islamic practice in the first centuries of the Hijrah. The renovation option aims to preserve not the form, but the content adapted to the new conditions. The article focuses on the views of the Egyptian philosopher Nasr Hamid Abu Zayed and the Russian theologian Damir Mukhetdinov. Both are developing the concept of a “renewal theology” aimed at rethinking traditions, taking into account modern realities and a variety of approaches, including exegesis, philosophy and social sciences. The success of this concept depends on the deconstruction of the legalistic (narrow-legal) paradigm and the transition to the ethical-mystical paradigm (“theology of renewal” in the proper sense of the word).

Keywords: Islam, theology, reformation, evolution, renewal, neo-modernism

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 11.11.2024

The article was accepted on 10.04.2025

For citation: Stepanyants MT. The Evolution of the Muslim Reformation Movement of the XX–XXI Centuries. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):819–831. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-819-831>

Идеологические течения в общественно-политической мысли стран мусульманского Востока были объектом пристального внимания отечественных исламоведов в 60–80 гг. прошлого столетия [1–5]. Осмелюсь сказать, что своего рода обобщающим итогом указанной исследовательской работы стала книга, опубликованная в 1982 г. [6]. Напомню, что в те годы автор счел допустимым выделить в качестве основных четыре типа религиозного сознания, а именно: ортодоксию, модернизм, реформаторство, возрожденчество. В советской и зарубежной литературе все перечисленные типы религиозного сознания в той или иной степени были признаны. Тем не менее, в этом вопросе наблюдался терминологический и идейный разнобой, препятствующий более адекватному пониманию идеологических процессов. Модернизм, например, полностью отождествлялся с реформированием, ортодоксия – с возрожденчеством (которое еще называли традиционализмом, обновленчеством, фундаментализмом, ревайвализмом) и т.д. [6. С. 7].

Сторонниками наиболее консервативных форм экономической и социальной организации общества выступали ортодоксы, заинтересованные в сохранении статус-кво и противодействии экономическим и социально-политическим переменам. Они настаивали на том, что идея социального прогресса, в принципе, чужда исламу и противоречит его положениям. В первую очередь, имелась в виду «конечность пророчества» Мухаммада. Будучи «посланником Аллаха и печатью пророков»¹, его проповеди совершенны, не требуют каких-либо добавлений, а тем более исправлений. Согласно одному из хадисов Мухаммад сказал: «Мое отношение к предшественникам может быть понято через притчу о дворце: последний был построен наилучшим образом, все было закончено в нем, не хватало лишь единственного кирпича. «Я заполнил пустующее место, и строительство завершилось» [7. Р. 89]. Иначе говоря, ислам – конечное и самое совершенное из посланий Божьих, «Слово» самого Творца, а потому нет необходимости в его изменении. Точно так же нет потребности в совершенствовании освященного этой религией общественного порядка, ибо он идеален и универсален.

Идея социального прогресса как следствия коллективных усилий людей считалась также несовместимой фаталистическим кредо ислама, ведь судьба

¹ Коран, 33:40. (Здесь и далее цитирование Корана по переводу Крачковского И.Ю. Коран. М. 1963).

человека и его поведение предопределены волей Божьей. Принцип телеологии допускает трактовку понятия «прогресс» только в смысле «процесса реализации, заранее установленной божественной цели» [8. Р. 54].

Как ни парадоксально, но формально тот же тезис о несовместимости ислама и социального прогресса, причем со ссылками на те же догмы, отстаивали и так называемые мусульманские модернисты. Однако в отличие от ортодоксов вывод из этого тезиса они делали прямо противоположный. Логика их рассуждений была приблизительно такой: ислам не содействует прогрессу, более того, его предписания служат тормозом развития общества, поэтому мусульманам надлежит обратиться к ценностям западного мира, которые одни могут обеспечить процветание. Религия же должна оставаться делом личной совести и не претендовать на роль регулятора общественных отношений. Разумеется, термин «модернизм» ассоциировался со многими явлениями, в том числе и с западничеством, процессами модернизации, обусловленными научно-технической революцией.

Противниками ортодоксии, но в противовес модернистам, поборниками перемен, согласуемых с духовными традициями, выступали реформаторы. По поводу реформационного процесса в исламе, как, впрочем, и в других «восточных» религиях, до сих пор не прекращаются научные споры. Многие отечественные исследователи склоняются к оценке его как явления по своей сути во многом идентичного христианской Реформации. Однако высказывается и другая точка зрения, отрицающая сходство реформационных процессов в исламе с антикатолическим движением XVI в.

Что касается возрожденчества, в отечественной и зарубежной литературе оно толковалось столь расширительно, что его поборниками оказывались как представители крайней реакции, сторонники возврата к средневековью, так и те, кто ратовал за относительно прогрессивные политические, социально-экономические и культурные преобразования. Повод этому давали сами религиозные идеологи, которые независимо от своей принадлежности к различным направлениям мысли склонны были утверждать, что их цель – восстановление вероучения в его первоначальной чистоте. По замечанию одного из видных индийских историков, К.П. Карунакарана, «политический смысл движений возрожденчества на идеологическом уровне состоял в том, чтобы придать уверенность в собственных силах поднимающемуся национализму, однако они культивировали религиозный обскурантизм и узкое сектантство» [9. Р. 99].

Двойственное отношение к социально-экономическим переменам (жажда их и вместе с тем неудовлетворенность ими, когда они принимают обычные формы капиталистического правопорядка) определяли колебания примыкающих то к лагерю противников буржуазных реформ – условно «возрожденцев-регрессистов» («Братья-мусульмане», «Джамаат-и ислами»), то к сторонникам радикальных преобразований – «возрожденцам-прогрессистам» (Г.А. Парвез [10]).

К началу XXI в. реформационное движение в исламе практически разделилось на два основных течения. По авторитетному признанию Д.В. Мухетдинова, первым защитившим в России докторскую диссертацию по мусульманской теологии, **архаизирующий** вариант реформационного направления «исходит из преимущественно формалистичного понимания религии, в соответствии с которым возвращение к подлинному исламу отождествляется с буквальным возвратом к исторической форме исламской практики первых веков хиджры». **Обновленческий** же вариант нацелен сохранить не форму, а содержание, адаптированное к новым условиям [11. С. 10].

Характеристика нового тренда в исламском дискурсе обстоятельно представлена в двух новейших изданиях: в книге египетского философа Наср Хамид Абу Зайда *Реформация исламской мысли: историко-критический анализ* [12] и Дамира Мухетдинова *Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции* [13].

Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010) родился в деревне близ Каира. Он имел традиционное религиозное образование, уже в раннем возрасте знал Коран наизусть и был его великолепным чтецом. В 1977 г. Абу Зайд защитил в Каирском университете магистерскую диссертацию по проблеме истолкования Корана, а в 1981 г. – докторскую диссертацию по той же теме. В 1982 г. он начал преподавать в том же университете. Спустя десять лет подал заявку на получение должности профессора в Каирском университете. Заявка была удовлетворена, но из-за обвинения шариатским судом в вероотступничестве (с француженкой – немусульманкой) и угроз, вплоть до казни, вынужден был эмигрировать в Нидерланды, где преподавал в Лейденском университете. В Европе он получил широкую известность как представитель обновленческого движения исламской мысли. В последующий период Абу Зайд несколько раз приезжал в Египет, в том числе для чтения лекций. Во время одной из таких поездок он скончался от неизвестной болезни. Абу Зайд является автором не менее четырнадцати книг на арабском языке, включая труды о мутазилитах, Ибн Араби, аш-Шафии и коранической критике, а также книг на английском языке [12; 14; 15].

Абу Зайд получил широкое мировое признание, о чем, в частности, свидетельствуют награждение его президентом Туниса Республиканским орденом «Заслуги» перед арабской культурой; наградой Иорданской Ассоциацией писателей за Демократию и Свободу (1998); медалью за свободу вероисповедания Института Рузвельта (2002); Премией Ибн Рушда за свободу мысли (Берлин, 2005). Египетский мыслитель признает достижения обновленческого движения в деле объединения принципов ислама и модернистских идей, однако он также показывает трудность такого сближения. По его мнению, адекватная контекстуализация Корана в современных условиях требует многоаспектной теории, которая бы охватывала все главные теологические, философские и социальные проблемы. Представители обновленческого движения пока еще далеки от построения такой теории, можно лишь констатировать,

что соответствующие поиски, осуществляемые на стыке классической традиции и исламоведения, ведутся. По этой причине современное состояние о бновленческой мысли А. Зайд характеризует как второй формативный период исламской мысли в целом, имеющий не меньшую значимость, чем первый период (VIII–X вв. н.э.)» [16].

Во Введении к своему труду автор предупреждает, что намерен уделить основное внимание тем мыслителям, которые стремились «заново прочитывать и переосмыслить исламскую традицию» [12. Р. 11]. Он не ограничился описанием и анализом взглядов наиболее значимых участников реформационного процесса в исламе XVIII–XXI вв., а представил собственное видение, сосредоточенное на методологии достижения адекватности и продуктивности этого процесса. Его центральная идея: реформаторство должно исходить и опираться на экзегезу, чтобы не быть безосновательным или копирующим реформаторство других религий.

Абу Зайд признается, что изначально был сторонником трактовки Корана в качестве определенного текста, подлежащего текстуальному анализу. Тщательное изучение классической науки о Коране привело его к нескольким критическим выводам.

Во-первых, что Коран являлся культурным продуктом: хотя он и стал «источком новой культуры», следует принимать во внимание «доисламскую культуру в качестве фундаментального контекста его возникновения, без учета которого будет преобладать исключительно идеологическая интерпретация» [12. Р. 97].

Во-вторых, история и методология *тафсира* (напомним, происходит от араб. «фасара», означающего «объяснить», «указать цель» или «приподнять завесу») учит тому, что пока Коран рассматривается только как текст, он «находится во власти идеологии своего толкователя» [12. Р. 97], а потому «не существует ни объективной, ни чистой интерпретации» [12. Р. 98]. В качестве наиболее разительных примеров тому автор приводит современные феномены: «для коммуниста Коран раскрыл бы смысл коммунизма, для фундаменталиста он оказался бы весьма фундаменталистским текстом, а для феминистки – феминистским» [12. Р. 98].

В-третьих, в исламе существует ценнейшая традиция толкования, богатство которой и, что особенно важно – разнообразие, должны быть учтены. У богословов имеется давно установленный принцип, который разделил Коран на «иносказательные» аяты и «ясно изложенные» и «неизменные». Ими было достигнуто согласие, что ясно изложенные аяты должны быть стандартом для истолкования, устраняющим неоднозначные, иносказательные. Однако при претворении этого принципа в жизнь каждая группа теологов по-разному решала, что считать ясным, а что – неоднозначным. Нельзя допускать, чтобы разнообразие приводило к «превращению Корана в пространство битвы» [12. Р. 93].

В-четвертых, «Коран не является правовой книгой», а «Шариат – законом Божиим» (как это утверждают, например, «Братья мусульмане»). Правовые положения выражают характерный для определенного времени контекст взаимодействия юридической науки с человеческими потребностями. Задача правоведов «раскрыть смысл таких положений, а затем перекодировать для множества различных социальных контекстов» [12. Р. 95].

В-пятых, сам по себе Коран не содержит политической теории, а потому «мусульмане вольны выбирать то, что они пожелают» [12. Р. 96]. На это можно возразить: было бы самонадеянным произволом следовать такого рода утверждению автора. Тем более, что сам автор признает: «реформаторская экзегеза должна учитывать многовековую историю *тафсира*», не носить апологетический характер, а быть демократичной, открытой, свободной от любых манипуляций, неважно политических, социальных или религиозных. Ей следует «опираться на многообразие ищущих смысл жизни людей в целом, которое должно быть позитивной ценностью в контексте современной жизни» [12. Р. 99].

Наконец, необходимо продолжать толкование, используя более современную методологию экзегетики понимания, включающую грамматические исследования языка; изучение исторических реалий и вскрытие намеков, смысл которых со временем сделался непонятым; конкретно-психологические изыскания и рассмотрение закономерностей формы произведения.

Книга завершается необычным Эпилогом. Его особенность в проявленном автором уважении ко всем единоверцам. Абу Зайда интересуют их мнения по главным вопросам: «Готовы ли мусульмане переосмыслить Коран или нет? Возможно ли учесть открытые варианты выбора смысла, предоставляемые нам кораническим дискурсом, и пересмотреть фиксированный смысл, представленный классическими улемами? Насколько продвинется реформа исламской мысли? Каким образом отношения мусульман с Западным миром влияют на тот способ, каким они “переосмысляют” собственную традицию, для того чтобы модернизировать свою жизнь, не отказавшись при этом от духовной силы?» [12. Р. 101].

Несомненным подтверждением того, что сходные вопросы волнуют многих современных мусульман, где бы они ни проживали, служит труд ректора МИИ Дамира Мухетдинова «Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции», представляющий собой расширенную и переработанную версию первой докторской диссертации по исламской теологии, защищенной в России (СПбГУ, 2020 г.).

Книга открывается эпиграфами из Корна и Сунны, которые, будучи для мусульман сакральными, должны оправдать и поддержать обновленческий дух и усилия:

«Я желаю только исправить то, что могу».

Коран, 11: 8

«Поистине, Аллах будет посылать для этой общины в конце каждого столетия того, кто будет обновлять для них их религию!»

Изречение пророка Мухаммада, Абу Дауд, № 4291

Д. Мухетдинов в аннотации и далее неоднократно на протяжении всего текста утверждает, что целью его работы – итога трех десятков лет раздумий – «является развитие специфической теологии обновления и интегральной модели исламской традиции» [13. С. 4]. Интегральность представленной модели *тадждид* – концепции религиозного обновления – у него, как и у Абу Зайда, представлена, как нам кажется, в спорном по временной расширенности формату: с VIII–X вв. н. э. до современности. Хотя Д. Мухетдинова можно понять, когда он признается, что в многолетней работе над изучением идей религиозной реформы его вдохновляла «свободная и вместе с тем укорененная в традиции мысль» в лице таких мыслителей, как Абу Хамид ал-Газали (1058–1111), в частности его фундаментальный труд «Воскрешение наук о вере»; «образцовый пример плодотворного сочетания нравственной добродетели и открытости разума» – имам Абу Ханифа (699–767) и его труд «Величайшее знание»; великий суфийский поэт Джалал ад-Дин Руми (1207–1273), чей труд «Маснави. Поэма о скрытом смысле» привил понимание того, что «без сердечной открытости невозможно подлинное самосовершенствование в области духа» [13. С. 10].

Идеи религиозного обновления в XIX веке представлены преимущественно представителями джадидизма в российском мусульманстве. «Главными интеллектуальными героями» всей своей жизни автор называет предвестника мусульманского обновленческого движения России Хусаина Фаизханова (1823–1866), первого татарского просветителя, а также представителей российской богословской школы: Шигабутдина Марджани (1818–1889), Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936), Мусы Бигиева (1875–1949). Из числа зарубежных мусульманских идеологов наиболее значимым для него стало творчество Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897), Мухаммад ‘Абдо (1849–1905), Мухаммад Икбал (1877–1938).

Поскольку обновленчество в прошлом и настоящем понимается неоднозначно, заслуживает особого внимания то, как его толкует Д. Мухетдинов. «Обновление, – пишет он, – это способность раскрыть новизну исторического предания, сохранив при этом всю полноту преемственности с теми, кто формировал его в прошлом» [13. С. 462]. Здесь, как мне думается, автор допускает вербальную ошибку: речь идет не о новизне самого Предания, а о новизне его **понимания**. – М.С.).

Следует отказаться от «повторение выхолощенных формул традиционализма», и доверять человеческому разуму: «Послушание, готовность вслушаться, с одной стороны, и критичность, сомнение (как внутреннее горение мысли, освещающее помысленное, а не бесплодный идущий извне скептицизм), – с другой, составляют два столпа герменевтической практики.

Интерпретация, таким образом, полагается на наше умение упорядочивает обретенный в понимании смысл» [13. С. 463].

«Задать вопрос представителям российской богословской школы, рассуждает далее Д. Мухединов, – значит войти в круг их вопросов и ответов, а войти туда мы можем лишь настолько, насколько данные вопросы и ответы избавлены от узкой сиюминутности, продолжая и сегодня оставаться нашими. Иначе говоря, восприятие некоего смысла, раскрываемого посредством вопрошания других, включает в качестве своего неотъемлемого момента вопрос, который мы уже поставили перед самими собой: применим ли этот смысл для нас сегодня, дополняет ли он наше видение, трансформирует ли совокупность наших предпосылок, дающих о себе знать в характерном для нас обхождении с миром? Открыться другим, быть «проинтерпретированными» другими и честно расстаться с их пониманием там, где оно уже неспособно стать нашим. Связь между этими двумя аспектами интерпретации обеспечена самой формой герменевтической открытости: речь идет о структуре вопрошания и о том, каким образом она обретает упорядоченный в понимании смысл» [13. С. 463].

Исследуя *таджид*, особое внимание автор уделяет мыслителям второй половины XX – начало XXI в. (Ф. Рахман, М. Аркун, М. Шахрур и Н. Абу Зайд). Д. Мухетдинов относит их обновленчество к разряду неомодернистских идей.

Следует признать, что хотя о неомодернизме написано множество книг и статей, единого исчерпывающего определения не существует. Карл Ясперс (1883–1969), получив образование в области психиатрии, в возрасте 38 лет переключился с психологии на философию, развивая темы, которые он разрабатывал в своих работах по психиатрии. Ясперс попытался разработать новаторскую философскую систему. Его часто считали главным представителем экзистенциализма в Германии, хотя он и не признавал это.

В контексте темы настоящей статьи следует обратить внимание на взгляды Ясперса о религии и религиозности. Он полагал, что, постоянно читая, повторяя, запоминая наизусть святыя писания, верующие принимают их, как Божественную Мудрость, но им следует также понимать их и как экзистенциальную мудрость пророков, первых сподвижников. Исходя из этого, современникам требуется историческое припоминание, чтобы они дали себе отчет в трагических коллизиях прошлой истории, человеческую судьбу в ее течении и пытались понять ее как ситуацию, результаты которой определяются человеческой свободой [17. S. 43].

Словно отталкиваясь от приведенного выше высказывания К. Ясперса, всемирно известный венгерский философ Агнесса Хеллер (1929–2019) определяла неомодернизм как критический ответ на постмодернизм. Этот ответ нельзя считать ни консервативным, ни революционным, ни прогрессивным. Обновленчество, по ее словам, при решении проблем современности, обусловленных модерном, обращается за помощью к **экзистенциальной**

мудрости, не ограниченной рамками узких временных границ (ж. ш. – М.Т.), сопряженных с этапами исторического развития.

Полагаю уместным привести еще одно из существующих на сегодня определений неомодернизма, тем более что оно принадлежит отечественному коллеге В.А. Кузнецову – востоковеду-арабисту, который в 2024 году защитил докторскую диссертацию по теме «Проблемы политического развития Арабского мира в 2010–2020-е годы»: «Говоря о неомодернизме, мы ведем речь о некоем глобальном явлении, до сих пор еще не до конца ясном и лишь нащупываемом самыми разными авторами на протяжении нескольких последних десятилетий. В самом общем смысле это явление может быть описано как новый способ отношения к реальности (неомодерн), сформировавшийся в лоне постмодернизма ... Если посмотреть на дело с социально-политической точки зрения, то появление неомодерна было реакцией на постмодерн, безупречность которого принесла с собой не всеобщее благо, но всеобщее ощущение небезопасности» [18. С. 124–212].

Дамир Мухетдинов пытается избежать двух крайностей: с одной стороны, архаизирующего традиционализма, призывающего к воспроизведению деталей мусульманской практики времен пророка Мухаммада, а с другой – крайнего модернизма, предполагающего полную адаптацию ислама под современность. В качестве альтернативы предлагается третий путь: освоение мусульманами новизны происходящего, принятие ими современности в различных локальных цивилизационных контекстах и в рамках формирующейся системы множественных форм модерна.

Что необходимо для выхода на этот третий путь и успешного по нему продвижения? Автор сводит ответ к краткой формуле: «Возрождения и Обновления», возможные благодаря «деконструкции легалистской (узкоправовой) парадигмы и переходу к этико-мистической парадигме («теологии обновления» в собственном смысле слова).

Обновленческая программа Дамира Мухетдинова предусматривает:

1. Новую методологию понимания ислама, предполагающую синтез классической исламской методологии и методологии современных гуманитарных наук.

2. Реконструкцию исконной коранической онтологии и согласование ее базовых положений с современным философским, теологическим и естественнонаучным знанием.

3. Переосмысление статуса Откровения и развитие гуманистической герменевтики, что подразумевает формирование исторического, контекстуального, антропологического и этического понимания природы Корана с опорой на достижения корановедения.

4. Реконструкцию коранической этики с особым вниманием к контекстуальному иджитхаду.

5. Переосмысление статуса хадисов и их содержания, что позволит Сунне стать «живым» источником знания.

7. Конкретизацию социально-политической теории ислама и всестороннюю критику фиксированной парадигмы как его основы. Новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения.

8. Осмысление ислама как платформы для плюрализма в современном мире, уделяя при этом особое внимание философии религии, поскольку именно она способна заложить основания универсального плюрализма, который позволит сохранить культурное богатство человечества.

9. Решение проблемы соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. В российском пространстве это предполагает концептуализацию феномена российского мусульманства и актуализацию наследия отечественной богословской школы.

10. Развитие футуристических аспектов с особым вниманием к проблемам экологии и потенциалу исламской этики в их разрешении [13 С. 546–548].

Обновленчество Дамира Мухетдинова не носит сугубо теоретический характер, хотя и это следовало бы признать большим достижением, учитывая, что оно фундировано на осмыслении солидной базы источников и литературы. Не будет преувеличением признать, что обновленчество стало программой действия для него и его сподвижников. Подтверждением тому их преподавательская и исследовательская деятельность.

Д. Мухетдинов начинал с преподавания в медресе (1996–1999 гг., при Нижегородской Соборной мечети), позже (с 2006 г.) преподавал в Национальном исследовательском Нижегородском государственном университете им. Н.И. Лобачевского, 2006–2013), с 2015 – в МГУ, с 2020 г. – руководит Центром исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета, с 2017 г. – является Ректором Московского исламского института, имеющего статус организации высшего образования.

Еще большую значимость в деле распространения идеи возрождения и обновления ислама имеет развернутая им издательская деятельность в качестве главного редактора «Издательского дома „Медина“», ежеквартальных научных альманахов «Ислам в современном мире» и «Ислам в СНГ», ежеквартального журнала мусульманской общественной мысли «Минарет ислама», главного редактора серии энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации».

Особое место занимает инициированная им книжная серия «Возрождение и обновление» («Ал-ислах ва-т-таджид»), которая призвана способствовать изучению и осмыслению творчества представителей исламского модернизма и неомодернизма, а также возрождению отечественной религиозно-философской школы ислама. К настоящему времени опубликовано около 40 томов. Важно отметить, что в подготовке серии неизменно привлекаются отечественные исламоведы из числа религиоведов, философов, историков, социологов т.д.

Тем не менее, если повторить заданные выше вопросы Абу Зайда: «Возможно ли учесть открытые варианты выбора смысла, предоставляемые нам кораническим дискурсом, и пересмотреть фиксированный смысл, представленный классическими улемами? Насколько продвинется реформа исламской мысли?», оптимистические ответы на них преждевременны. Причин тому не мало, главные из которых: 1) внутренняя консервативность, приверженность к традиционности как духовных лиц, так и членов уммы в целом; 2) геополитическая ситуация, при которой территориальные, национальные, этнические конфликты возникают и усугубляются, обретая религиозный характер, способствующий сплоченной идентичности борющихся сторон.

Список литературы

- [1] *Гордон-Полонская Л.Р.* Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М. : Наука, 1962.
- [2] *Беленький А.Б.* Национальное пробуждение Индонезии. М. : Наука, 1965.
- [3] *Степанянц М.Т.* Философия и социология в Пакистане. М. : Наука. 1967.
- [4] *Левин З.И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М. : Наука, 1972;
- [5] *Ионова А.И.* «Мусульманский национализм» в современной Индонезии. М. : Наука, 1972.
- [6] *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.) М. : Наука, 1982. EDN: SZFYPR
- [7] *Maudoodi A.A.* Towards Understanding Islam. Delhi : Idara Tarjuman ul Quran, 1961.
- [8] *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962. Режим доступа: https://www.thesufi.com/The_Reconstruction_of%20Religious_%20thought_in%20Islam_by_%20Allama%20_Iqbal.pdf (дата обращения: 10.10.2025).
- [9] *Karunakaran K.P.* Religion and Political Awakening in India. Meerut : Meenakshi Prakashan, 1965.
- [10] *Парвез Г.А.* Селим ке нам. Т. 1. Карачи, 1953.
- [11] *Мухетдинов Д.В.* Предисловие // Зайд Н.Х.А. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ / под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. М. : Медина, 2024.
- [12] *Zayd N.A.* Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2006.
- [13] *Мухетдинов Д.* Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. М. : Медина, 2023.
- [14] *Zayd N.H.A.* Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Utrecht : Humanistics University Press, 2004.
- [15] *Zaid N.A., Nelson E.R.* Voice of an Exile: Reflections on Islam. New York : Praeger Publishers, 2004. <https://doi.org/10.5040/9798216032731>
- [16] *Зайд Н.Х.А.* Реформация исламской мысли: историко-критический анализ / под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. М. : Медина, 2024.
- [17] *Jaspers K.* Die philosophische Autobiographie // K. Jaspers / transl. by P.A. New York; Zurich, 1957.
- [18] *Кузнецов В.А.* Проблемы политического развития Арабского мира в 2010–2020-е годы: дисс. ... д-ра полит. наук: 5.5.2. М., 2024.

References

- [1] Gordon-Polonskaya LR. *Muslim Trends in the Social Thought of India and Pakistan*. Moscow: Nauka publ.; 1962. (In Russian).
- [2] Belenky AB. *The National Awakening of Indonesia*. Moscow: Nauka publ.; 1965. (In Russian).
- [3] Stepanyants MT. *Philosophy and Sociology in Pakistan*. Moscow: Nauka publ.; 1967. (In Russian).
- [4] Levin ZI. *The Development of the Main Trends of Social and Political Thought in Syria and Egypt*. Moscow: Nauka publ.; 1972. (In Russian).
- [5] Ionova AI. “Muslim Nationalism” in *Modern Indonesia*. Moscow: Nauka publ.; 1972. (In Russian).
- [6] Stepanyants MT. *Muslim Concepts in Philosophy and Politics (19th–20th Centuries)*. Moscow: Nauka publ.; 1982. (In Russian). EDN: SZFYPR
- [7] Maudoodi AA. *Towards Understanding Islam*. Delhi: Idara Tarjuman ul Quran; 1961.
- [8] Iqbal M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore; 1962 Available from: https://www.thesufi.com/The_Reconstruction_of%20Religious_%20thought_in%20Islam_by_%20Allama%20_Iqbal.pdf (accessed: 10.10.2025).
- [9] Karunakaran KP. *Religion and Political Awakening in India*. Meerut: Meenakshi Prakashan; 1965.
- [10] Parvez GA. *Letters to Selim*. Vol. 1. Karachi; 1953.
- [11] Mukhetdinov DV. Preface. In: Zayd NHA. *The Reformation of Islamic Thought: A Historical and Critical Analysis*. Moscow: Medina publ.; 2024. (In Russian).
- [12] Zayd NA. *Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press; 2006.
- [13] Mukhetdinov D. *Theology of Renewal. Islamic Neomodernism and the Problem of Tradition*. Moscow: Medina publ.; 2023. (In Russian).
- [14] Zayd NHA. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press; 2004.
- [15] Zaid NA, Nelson ER. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. New York: Praeger Publishers; 2004. <https://doi.org/10.5040/9798216032731>
- [16] Zayd NHA. *The Reformation of Islamic Thought: A Historical and Critical Analysis*. Moscow: Medina publ.; 2024. (In Russian).
- [17] Jaspers K. *Die philosophische Autobiographie*. In: K. Jaspers. Shilpp PA, hrsg. New York; Zurich; 1957.
- [18] Kuznetsov VA. *Problems of Political Development in the Arab World in the 2010s and 2020s: dissertation for the degree of doctor of political sciences*: Moscow; 2024. (In Russian).

Сведения об авторе:

Степанянц Мариэтта Тиграновна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0001-6176-5718. SPIN-код: 4802-4342. E-mail: marietta_35@mail.ru

About the author:

Stepanyants Marietta T. – DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-6176-5718. SPIN-code: 4802-4342. E-mail: marietta_35@mail.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-832-844>

EDN: DQAVHP

Научная статья / Research Article

Феноменология войны Вильгельма Шаппа

Е.А. Попов  

Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия

 popov.eug@yandex.ru

Аннотация. Собственный ракурс феноменологии войны предложил один из учеников Гуссерля – немецкий мыслитель Вильгельм Шапп (1884–1965). В ряде своих работ, посвященных феноменологии истории, он сделал отступление в пользу безусловного фактографического предмета осмысления – войны. Постепенно в его трудах обнаруживается самостоятельный исследовательский подход, который отчасти согласуется с общими для феноменологии концептуальными положениями, но также имеет свои оригинальные штрихи. Шапп анализирует войну в системе известных категорий и понятий феноменологии – трансценденция, трансцендирование, явленность мира вещей и другими. Но в то же время он акцентирует внимание на разворачивании войны как одного из субстанциональных оснований бытия, представляет данный феномен как мир вещей, подверженный трансцендированию, как сущностное явление. Примечательно, что Шапп не дает какого-либо конкретного определения войны, избегая, вероятно, историчности, событийности и фактичности, характерных для описания войн в обобщенном или конкретизированном виде. Тем не менее в сформулированных им положениях отчетливо прослеживается закономерность, позволяющая судить о концептуальном оформлении его подхода. Имеются в виду следующие положения: (1) преодоление преобладающего этического формата рецепции войны; (2) идентификация войны как сущностного явления – неотъемлемой части бытия; (3) разворачивание войны как мира вещей, осознаваемого посредством акта трансцендирования. Шаппу удалось интегрировать в своем подходе феноменологии войны событийность, субъектное/субъективное начало бытия, опыт как способ оценки бытия, переживание бытия. Такое единство не выглядит хаотично. В статье показано, что Шапп последовательно и акцентированно определял место войны в ряду других основ бытия, таких, например, как космос, природа, Вселенная и других. Особое внимание уделялось мыслителем переживанию бытия как основанию осмысления войны.

Ключевые слова: трансцендирование, мир вещей, переживание бытия, субъектное/субъективное начало

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Попов Е.А., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 15.10.2024

Статья принята к публикации 10.04.2025

Для цитирования: Попов Е.А. Феноменология войны Вильгельма Шаппа // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 832–844. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-832-844>

The Phenomenology of War by Wilhelm Schapp

Evgeniy A. Popov  

Altai State University, Barnaul, Russia

 popov.eug@yandex.ru

Abstract. One of Husserl's students, the German thinker Wilhelm Schapp (1884–1965), offered his own perspective on the phenomenology of war. In a number of his works devoted to the phenomenology of history, he made a digression in favor of the unconditional factual subject of comprehension – war. Gradually, an independent research approach is revealed in his works, which is partly consistent with the conceptual provisions common to phenomenology, but also has its own original touches. Schapp analyzes war in a system of well-known categories and concepts of phenomenology – transcendence, transcendence and others. But at the same time, he focuses on the deployment of war as one of the substantial foundations of existence, presents this phenomenon as a world of things subject to transcendence, as an essential phenomenon. It is noteworthy that Schapp does not give any specific definition of war, probably avoiding the historicity, eventfulness and facticity characteristic of describing wars in a generalized or concretized form. Nevertheless, there is a clear pattern in the provisions formulated by him, which makes it possible to judge the conceptual design of his approach. The following provisions are meant: (1) overcoming the prevailing ethical format of the reception of war; (2) identification of war as an essential phenomenon – an integral part of being; (3) the deployment of war as the world of things, realized through the act of transcendence. In his approach to the phenomenology of war, Schapp managed to integrate eventfulness, the subject/subjective principle of being, experience as a way of evaluating being, and the experience of being. The article shows that Schapp consistently and accentuated the place of war in a number of other foundations of existence, such as space, nature, the universe and others. The thinker paid special attention to the experience of being as the basis for understanding the war.

Keywords: transcendence, the world of things, the experience of being, the subject/subjective principle

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 15.10.2024

The article was accepted on 10.04.2025

For citation: Popov EA. The Phenomenology of War by Wilhelm Schapp. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):832–844. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-832-844>

Введение

Интересы феноменологии в их классическом звучании, так, как они представлены в идеях Брентано и Гуссерля, простираются в сущее и субъектное/субъективное. Уровень феноменологической рефлексии таков, что направленность на трансцендирование мира вещей дает возможность схватывать реальность во всем многообразии ее форм и явлений. Сама по себе явленность мира вещей становится одним из ведущих ракурсов феноменологии. В то же время атрибутивные характеристики человеческого коллективного и индивидуального бытия не только не уходят из зоны внимания феноменологии в силу их *не-субъективного*, а скорее *объективного* и *закономерного* выражения, а, напротив, продолжают занимать умы феноменологов. Нации, культуры и цивилизации, социальный и исторический опыт индивида и человечества осмысливаются в аспекте трансцендирования и предстают как «тренд феноменологии, состоящий во всеобъемлющем и настороженном внимании к миру вещей и окружающим его пространствам» [1. Р. 99].

Настороженность могут вызвать те объекты для изучения, которые по большей части сопряжены с политикой или идеологией, являясь по своей сути остро социальными или конфликтогенными. Любой феномен социального мира вызывает такую настороженность в силу своей повышенной общественной опасности. По словам Р. Вуда, «феноменология классического образца почти все время оказывалась перед лицом спорных социальных и исторических явлений, но всегда имела свой собственный подход к их анализу, в частности, трансцендирование схватывало саму природу этих явлений» [2. Р. 116]. Тем любопытнее взгляд феноменологии на проблематику войны. Исток этого интереса вполне объясним, и он совпадает со спорными историческими событиями и фактами, пришедшимися на конец XIX – первую четверть XX вв.

Рецепция человеческого опыта и значение гносеологического субъекта для познания мира вещей наложились на заметные для истории и обществ события, в ряду которых создание II Интернационала, объединенного союза Антанты, последующие Балканские войны и Первая мировая война наряду с Русско-японской войной не могли не оказаться в поле рефлексии мыслителей. Вместе с погружением в мир вещей и природу этого мира, а также с разработкой собственного метода феноменология не могла оставаться в стороне от столь заметных и противоречивых в своей сути явлений. Так складывались обстоятельства, что многие представители феноменологического корпуса были задействованы в этих событийных рядах и могли самолично наблюдать происходящее. Например, известно, что М. Хайдеггер служил солдатом в период мировой войны, М. Гейгер участвовал в еврейском подполье, в это же

время В. Шапп занимал должность военного судьи и т.д. Помимо этого, многие из мыслителей-феноменологов не остались безучастными по отношению к проблематике войны в своей творческой и исследовательской деятельности: М. Шелер затронул военную тему в ряде своих работ – «Гений войны и немецкая война» (1915), «Война и устройство мира» (1916); М. Хайдеггер показал, что война нивелирует восприятие времени, в своей работе «Понятие времени в историзме» (1916), предшествующей ключевому труду мыслителя «Бытие и время»; Э. Штайн в своей диссертации «О проблеме эмпатии» (1916) сформулирует тезис о том, что «война делает человека страждущим точно так же, как и Бог – но война идет от зла, а Бог – от добра» [3. Р. 83].

Конечно, тема войны – широкая и сложная; между тем феноменология, по выражению Саулюса Генюшаса, не только не упрощает эту тему, но и предпринимает непростой ход ее погружения в методологическое пространство между феноменологической герменевтикой и метафизикой, но оставляя при этом зазор для практического поворота: война как опыт, который предстает в качестве объекта для трансцендирования [4. Р. 379, 381–383]. Становится очевидным, что война в качестве объекта для феноменологической рецепции порождает множественность смыслов и вариаций трактовок, но они преимущественно разворачиваются в ракурсе феноменологии истории. Закономерно, что исторический срез войны позволяет предельно расширить горизонт ее рецепции, передвинуть акценты в герменевтике с установления связей между элементами бытия на войну как полноценного и самостоятельного субъекта истории и субъектных/субъективных отношений. С другой стороны, открывалась перспектива онтологии войны, связующей воедино время, пространство и субъекта в них. Богатый исторический материал, собранный, говоря современным языком, в режиме онлайн, способствовал историзации взглядов на войну как на феномен бытия, но также и давал возможность схватывать мир вещей в противоречии исторического опыта, подчеркивающего значимость войны для истории, для демонстрации силы и воли народов и индивидов, и опыта экзистенциального, оценивающего войну с точки зрения сопротивления духа и переживания бытия. Тем любопытнее выглядят попытки развернуть проблематику войны в феноменологическом ключе, связать ее с явленностью мира вещей, показать, что феноменальность войны заключается не только в ее историзме и катастрофизме, но и в ее включенности в акт трансцендирования.

Исследовательская проблема, таким образом, состоит в преобладающем в научном дискурсе «свертывании» войны и *военного* (смысла) до некой точки в пространстве, времени или событийном локусе, когда анализ опирается на человеческий опыт – социальный, исторический, политический, что в значительной степени затрудняет идентификацию объекта исследования в его бытийном ракурсе, расширяющим границы понимания войны как мира вещей. Историзация войны в гуманитарном плане по-прежнему остается одним из ведущих направлений ее рецепции, однако в трансцендировании мира

вещей, как отмечал Гуссерль, заключается «прорыв в сущее» и «такие явления, как война, революция или другие приобретают выраженное субъект/субъективное начало, точнее – разворачиваются в бытии как его неотъемлемые части» [5. Р. 66].

Не менее важен этический аспект исследования войны, связанный с абсолютизацией зла, насилия, нравственного выбора индивида, но данный ракурс, с точки зрения С. Брайтона, «дает убедительную трактовку моральных смыслов, но не сущностных, онтологических» [6. Р. 104]. Представляется в этой связи, что феноменологический взгляд на проблему в наибольшей степени отвечает ожиданиям «разомкнуть» повседневность войны и ее смыслов, очертить ее бытийность. В таком случае цель настоящей статьи заключается в выявлении оснований для рецепции феноменологии войны – оригинальной концепции с акцентом на развертывании войны в человеческом бытии. Речь идет о подходе В. Шаппа.

Работы одного из ранних учеников Гуссерля и малоизвестного представителя феноменологии Вильгельма Шаппа (1884–1965) содержат суждения и концептуальные положения, которые вполне могут считаться полноправной самостоятельной теорией войны, созданной Шаппом на стыке феноменологии истории и феноменологии права, но все же преимущественно выдержанной в тонах «общей феноменологии» с характерной для нее установкой на трансцендирование мира вещей.

Внимание Шаппа к теме войны было обусловлено и личными обстоятельствами (занимал должность военного судьи, имел опыт руководства отделом режима в министерстве обороны Германии), и градиентом развиваемого им направления – феноменологии истории, в рамках которого мыслитель «поворачивал» историю к человеку, обнажая ее (истории) субъектность. По замечаниям некоторых исследователей, Шапп «чувствовал, что история – это не только явленность мира вещей, но и явленность бытия субъекта» [7. Р. 47]; «война и есть явленность мира, но ее трансцендирование невозможно без участия субъекта, ведь война – это не космос или вселенная, которые и есть явленность без субъекта» [8. Р. 48].

Оригинальность идей Шаппа относительно феноменологии войны определяется поворотом от истории к сущностному, субъект/субъективному – как известно, являющемуся одним из важнейших концептов всей феноменологии.

Война и явленность мира вещей: находка В. Шаппа

В 1921 г. Вильгельм Шапп выпускает один из своих основных трудов «Вовлеченный в истории. К бытию человека и вещи» («In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding»), который многократно впоследствии им уточнялся вплоть до последнего прижизненного издания 1953 г. В нем был выделен не очень большой по объему раздел, посвященный феноменологии войны; он начинается с предисловия о том, что «война как

исторический факт вбирает в себя времена и пространства, ценности и идеи, но она тем не менее остается миром вещей, подлежащим трансцендированию – схватыванию (явленности)» [8. Р. 88]. Озвученный тезис Шапп будет предельно внимательно отстаивать в течение всей своей творческой судьбы – он в том или ином виде обозначится во всех его работах, главным образом для единственной цели: показать, что история дает богатейший материал для переживания бытия, но само это переживание обостряется многократно в условиях войны, «обращенной теперь к субъекту, воспринимающему вовсе не этот напряженный мир истории, а еще более сложное устройство мира, в котором вещи схватываются в их явленности» [8. Р. 91]. Примерно в таком же ключе Шапп формулирует свой тезис в трактате «Вклад в феноменологию восприятия» (1910) [9. Р. 112] – более ранней по сравнению с «Вовлеченным в истории» работе, что позволяет установить перекличку идей о войне (рецепции войны) и в плоскости историзации, событийности, и в контексте феноменологического подхода. В дальнейшем Шапп станет следовать рецепции войны на протяжении всего творческого пути. При этом, как замечает корейский автор П.К. Ха, Вильгельм Шапп идею о напряженности бытия и его переживании воплотил в положении о трансцендировании мира вещей, распространив его и на войну как особое явление. С точки зрения исследователя, Шаппу «удалось *найти* свою меру, указав на то, что трансцендирование открывает завесу бытия и обнажает сущность мира вещей, точно так же как война или история» (курсив мой. – *Е.П.*) [10. Р. 68]. Находка Шаппа в том и заключается, что война и есть мир вещей, а следовательно, акт трансцендирования направлен на ее схватывание. Такой ракурс отслаивается от привычного хода рассуждений в русле феноменологии истории, акцентирующей самодостаточность истории и исторического факта по отношению к какому-либо уровню человеческого индивидуального и коллективного бытия.

Тезис о войне как мире вещей, схваченных в бытии, присутствует и в более поздней работе Шаппа «Новая наука о праве» («*Die neue Wissenschaft vom Recht*») (1930) [11. Р. 112]. Здесь мыслитель заостряет внимание на том обстоятельстве, что «явленность мира вещей не зависима от субъекта; можно ли точно так же выразиться по поводу войны? Трансцендирование мира вещей отражает бытие, война и есть часть бытия, значит, она не следует за субъектом» [11. Р. 131]. Так или иначе, Шапп последовательно во всех приведенных случаях увязывает в единое войну и акт трансцендирования мира вещей: субъект переживает войну, страдает и «испытывает ужасные муки перед лицом истории, но война, оборачиваясь миром вещей, испытывает и само бытие...» [11. Р. 133]. Становится понятно, что находка философа – это отстаивание «конвертации» войны в мир вещей, явленность которого достигается в акте трансцендирования. В действительности, отстаивать свою позицию Шаппу пришлось в ответ на критический выпад Гуссерля, прозвучавший в письме, написанном по поводу присланной Шаппом статьи в первый номер только что созданного в 1913 г. журнала «Феноменологические

исследования». Неизвестно, какое название носила эта статья – Гуссерль нашел содержащиеся в ней основные положения феноменологии войны «столь резкими и апологетичными, будто бы война и есть сама трансценденция, а все остальное – природа, космос, небо – к ней только прилагаются» [12. Р. 120]. К словам Гуссерля не прислушаться было невозможно, однако Шапп отреагировал на это суждение следующим образом, сделав, это, правда, деликатно, не вступая в дискуссию: «действительно, одно несомненно – мир не обходится без войны, а она в свою очередь эти миры разительно разделяет, и собрать их затем невозможно» [12. Р. 127]. Этот аргумент Шапп «привязал» к рассуждениям о правовой реальности, в которой мир вещей явлен субъекту, в отличие от войны, которая непосредственно субъектом не схватывается. Такой ответ был адресован «дорогому г-ну Эдмунду Г.» [12. Р. 127]. К слову сказать, статья Шаппа так и не была опубликована ни в первом номере «Феноменологических исследований», ни в последующих. Вероятно, заочно между учителем и учеником спор все же продолжался, но не в публичном пространстве и за скобками каких-либо официальных встреч.

В дальнейшем Шапп как будто бы все время искал достаточные аргументы для Гуссерля; это чувствуется по тому, как мыслитель развивал свои идеи относительно войны, мира вещей и их явленности. «Заочные» аргументы всегда находились, создавалось даже впечатление, что Шапп наращивал мощь своих доказательств, поступательно двигаясь к утверждению о том, что война и есть мир вещей, явленность которых разворачивается в переживании бытия.

Основной вопрос феноменологии войны, как это представляется С. Брайтону, заключается в допущении возможности «переключить» акт трансцендирования на ключевой феномен – войну. С его точки зрения, «бытие раскрывается в известных объектах трансцендирования, например, природе и космосе, но войну невообразимо представить себе в этом списке, если только не склониться к абсолютизации ее бытийного начала» [6. Р. 103]. Шапп лишь в предисловии к «Вовлеченному в историю» выразил некоторое сомнение относительно постановки войны в один ряд с «полноценными объектами трансцендирования, сущность которых не познаваема в отличие от войны с ее выраженными атрибутивными свойствами» [8. Р. 11], однако в дальнейшем подобных сомнений уже не возникало. На всем протяжении своей работы он только усиливал аргументацию по поводу необходимости «абсолютизировать войну» как явленность мира вещей, следовательно, допуская возможность и необходимость трансцендирования наряду с другими основаниями человеческого бытия. Возможно, такую убежденность Шаппа подкрепила известная работа К. фон Клаузевица «О войне» (1816–1831) – в ней среди прочих аргументов развертывания войны предлагался «бытийный», но «вблизи духа и силы человека, его представлений об абсолютном и мимолетном» [13]. Нельзя также отвергать возможность обращения Шаппа к идее Гегеля, представлявшего этику войны, но с акцентом на поиске ее бытийных оснований и отсылкой к нравственному моменту войны, «которую не следует

рассматривать как абсолютное зло (Übel) и чисто внешнюю случайность, коя тем самым имеет свое случайное основание в чем угодно — в страстях власть имущих или народов, в несправедливости и т.п., вообще в том, чего не должно быть» [14. С. 395]. Закономерно, что Гегель с точки зрения морально-нравственного императива рассматривает войну как своего рода водораздел добра и зла, но Шапп имел в виду абсолютизацию войны в аспекте трансцендирования мира вещей. По сути, у Шаппа война преломляется в бытии и даже «смыкается с другими его истинами – априорностью, субъект/субъективным началом» [8. Р. 77]. Находка (убеждение) Шаппа вела не к абсолютизации добра и зла, а к категоризации войны как явленности мира вещей.

В разных работах мыслителя находим взаимосвязанные положения, которые подкрепляют направленность выстроенной им феноменологической концепции. Конечно, рубрикация феноменологии более четко прослеживается в «Вовлеченном в историю» (§ 2.2 – война как событие; § 2.5 – война как чуждое и первый опыт; § 2.6 – переживание и восприятие войны; § 2.6.2 – акт трансцендирования: явленность отчужденного войной; § 2.6.4 – явленность мира вещей: война и абсолютное; и др.), однако и в других работах сформулированы некоторые идеи, в которых явно видна ориентация мыслителя на определение войны как явленности мира вещей. Так, например, рассуждая о праве субъекта на историю и ее событийность, Шапп в «Новой науке о праве» дает определение войны и как события, и как явленности: (1) «сгущение событий наблюдаемо в войне – когда каждый на себе ощутил влияние такого сгущения, он почти наверняка столкнулся с войной» [11. Р. 93]; (2) «война не абсолют зла и его главная сила, в явленности вещей она раскрывает всю изнанку бытия – не факты и события здесь имеют цель, а переживание бытия» [11. Р. 100]. Лишь на первый взгляд данные определения выглядят не согласующимися друг с другом в части историзации и событийности войны – Шапп одновременно опирается и на положения феноменологии истории, в которой не только факты сами по себе имеют значение, но и опыт субъекта в постижении их сущности; с другой стороны, события априорны в явленности вещей – их сущность предстает как данность, а развертывание мира вещей обуславливает переживание бытия.

По мысли профессора Кентского университета Марка Джилкса, «война должна быть феноменологически обоснована» и, выступая «как особый способ развертывания сущего в мире вещей», она явно не согласуется с абсолютизацией зла или какими-либо иными абсолютами, «предписанными бытием» [15]. Джилкс опирался в своих рассуждениях на работы Хайдеггера, Мерло-Понти и Гадамера, однако ключевой фигурой в этих рассуждениях мог бы стать и Вильгельм Шапп. Для Джилкса эмпирической базой рассуждений стал опыт военных действий в Афганистане, для Шаппа – первой Мировой войны; различия в объектах восприятия разных войн и совершенно несхожих эпохальных феноменов тем не менее привели ученых к практически идентичному выводу: война есть явленность мира вещей, и ее трансцендирование открывает, по выражению Джилкса, «горизонты миропорядка» [15].

Война как субъектное/субъективное

Немецкий философ Г. Люббе, опираясь на феноменологию истории Шаппа, стал рассматривать кладбище как «источник истории человека», как атрибут историзации человеческого опыта [16. С. 360]. Но для Шаппа в основании истории лежит событийность как данность: «трансцендирование истории» происходит помимо вмешательства субъекта – «равно так же, как происходит трансцендирование явленности мира вещей, где субъекту нет места – он не является кем-либо иным, кроме как наблюдателем истории и мира вещей, стоящего за ней» [9. Р. 103]. Единственной уступкой субъекту, не вмешивающемуся в историю и тем более в ее трансцендирование, Шапп называет овладение мудростью, дающей «право переживания бытия, необходимого для прозрения» [9. Р. 106]. Мудрость субъекта позволяет постичь эстетический опыт [17. С. 825–827], но и переживать бытие в разворачивании исторических фактов и событий. Эту аллюзию, возникшую в русле феноменологии истории, Шапп затем перенесет и в феноменологию войны, сделав ее одним из оснований своих теоретических построений, в частности, закрепив прочность следующего тезиса: «если переживаются факт и событие, как и вся история человека и мира, то тем более переживается война, но это переживание вовсе не эмоционально-чувственное, а трансцендентное, исходящее от самого бытия» [8. Р. 110]. В таком случае война предстает в двух ипостасях: 1) как явленность мира вещей; 2) как субъектное/субъективное начало бытия; однако обе интерпретации не позволяют в полной мере идентифицировать своеобразие такого феномена как война – и Шапп это обстоятельство, разумеется, учитывал. Для него они стали отправными точками разворачивания концепции с акцентом на трансцендировании войны. Для уточнения своей позиции мыслителем были внесены две поправки: во-первых, война как явленность мира вещей не иссякает и не переходит в иные состояния – «она схватывается в бытии как его фундамент, при этом сущее – Вселенная, Космос, Бог и другое – проникает во все слои мира вещей и так глубоко, как невозможно обозреть, война же лежит на поверхности» [8. Р. 111]; во-вторых, война «на поверхности» наиболее приближена к субъекту, «развернута к нему, как если бы трансцендирование мира вещей предназначалось для какого-либо субъекта, а не происходило само по себе как данность и феноменальность сущего» [8. Р. 112]. Таким образом, Шапп создает концепцию войны, равно удаленной от субъекта и приближенной к нему. Этот любопытный ракурс позволил мыслителю трактовать войну как субъектное/субъективное начало.

Разворот войны к субъекту, с одной стороны, удерживает Шаппа в формате феноменологии истории с ее эпицентром событийности и фактичности – «человек и война/человек на войне», однако субъектность войны проявляется и в иных особенностях. Главная из них – соотносительность субъектного и субъективного. При этом Шапп продемонстрировал, когда война

развертывается в их противопоставлении, а в каком случае – в их единстве. Между тем в обоих вариантах война предстает как явление, «трансцендентность которого связана с субъект/субъективным началом» [8. Р. 114]. Но в такой формулировке вовсе не очевидным является то обстоятельство, что речь идет именно о войне: акту трансцендирования подвергается мир вещей в многообразии его проявлений – от этого сама сущность бытия не меняется, равно как и мир вещей остается прежним как данность (априорность). В связи с этим сомнением Шапп, по-видимому, и пришел к необходимости ввести дополнительный, но в то же время определяющий фактор для идентификации войны через трансцендентный акт. Таким фактором становится переживание бытия, а субъект/субъектное начало в нем, по словам Кристин Сильвестр, «раздвигает границы войны до вселенского масштаба, но всякий раз возвращает ее к субъект/субъективному началу» [18. Р. 79]. Учитывая такой подход, можно выделить три вектора идентификации войны через субъект-ное/субъективное начало у Шаппа.

(1) Война → субъект-ное/субъективное; как пишет Шапп, «война развертывается по отношению к субъекту, но, осознаваясь им как испытание и катастрофа, объективируется и поэтому ускользает в своей сути – только субъективный опыт позволяет субъекту видеть в войне ее неизбежность – она „врастает“ (hineinwachsen) в бытие, становясь ее неотъемлемой частью» [8. Р. 117]; стоит отметить, что направленность войны «к субъекту», ее развертывание в его направлении указывает на ее самодостаточность и трансцендентность – война в ряду других основ бытия проникает во все сферы устройства мира, сама являясь миром вещей. По этому поводу Х. Зепп подчеркивает: феноменология Шаппа решала сложную задачу вывести «предмет рецепции из-под обстрела социальности, политики, экономики и развернуть войну к бытию» [19. Р. 780]. Таким образом, война «развертывается» к бытию как отклик на его трансцендентность.

(2) Война ← субъект-ное/субъективное; переживание бытия расценивается как акт трансцендирования: «всякая бытийная основа переживаема сущностно, в результате переживания бытия не появляется какого-либо нового знания или чего-либо эфемерного, закрытого или открытого, не наблюдается и неупорядоченных смыслов – переживание бытия вовсе не выплеск эмоций, оно является актом трансцендирования и связью с бытием» [20. Р. 66–67]. В таком случае субъект-ное/субъективное начало развертывается как данность войны – Шапп определяет для этого две причины. Первая заключается в том, что война преломляет субъективное отношение к реальности: «она наполнена субъективным содержанием, поэтому опознаваема как данность и нарушение миропорядка» [8. Р. 124], вторая причина – в трансцендировании мира вещей: «война, как и миропорядок или мир вещей, есть данность бытия» [8. Р. 124]. Шапп последовательно раскрывает содержание войны как интенцию субъект-ного/субъективного начала: «нет необходимости оценивать мощь и силу войны, она предстает как субъективное начало бытия, стираемое все грани каких-либо физических, моральных и иных границ» [8. Р. 124].

(3) Война ↔ субъектное/субъективное; мир вещей в акте трансцендирования раскрывает свою сущность – война же, как полагает Шапп, одновременно разворачивает субъектное/субъективное начало бытия, но и скрывает его как «всякое трансцендентное не познаваемое» [9. Р. 111]; в таком случае логично предположить, что война в представлении мыслителя «замыкает» в себе бытие, является его своеобразным проводником, что вполне закономерно, если иметь в виду известную отсылку феноменологии к неперемennomу условию трансцендирования – субъектному/субъективному началу бытия [21. Р. 233–256].

На первый взгляд может показаться, что в подходе Шаппа больше самой феноменологии как области познания, чем непосредственно рецепции войны – очень уж он сосредоточен на «вписывании» войны в формат феноменологического анализа. Такое впечатление, по-видимому, следует из желания «вписать» феномен войны в сущность бытия и, сделав ее объектом трансцендирования с акцентом на раскрытии субъектного/субъективного начала, поставить ее в один ряд с другими сущностными основами бытия – Космосом, Вселенной и т.д. Вместе с тем важно иметь в виду, что феноменология войны – это вовсе не повторение фактов и описание событий; по заверению самого немецкого мыслителя, «не следует войну рассматривать в переключке с конкретными событиями и обстоятельствами, мы ставим совершенно иную цель – показать, насколько война становится неотъемлемым – подчеркиваю: неотъемлемым бытийным основанием. Собственно, она и есть мир вещей, в котором преломляется бытие...» [8. Р. 133]. Кроме того, в одном из писем, адресованных Курту Ставенхагену, другому представителю феноменологии и ученику Гуссерля, Шапп признается, что любой выход за рамки феноменологического дискурса возвращает его в морализацию войны и ее этическую рецепцию, но при этом сам Шапп этого хотел бы избежать: «Под влиянием Гегеля совершенно невозможно уйти от морально-нравственного поворота – конечно, война – это более, чем этическое и историческое, но важно понять, какое место она занимает в бытии, в разворачивании мира вещей, в сущности сущего» [5. Р. 56, 58]. Это при том, что Шапп, будучи военным судьей, должен был принимать решения, руководствуясь моральными принципами и прежде всего принципами справедливости и равенства. Между тем, как замечает Даниэль Нучилли, судебный опыт Шаппа, напротив, обострил его концептуальную позицию – в исследовании феномена войны более всего должна была проявиться инерция историзации, однако Шапп вывел свой предмет изучения на иной уровень – онтологический, а «феноменологический ракурс позволил ему представить войну как „вид на бытие“, переживаемое как данность» [5. Р. 77].

Заключение

Феноменология войны Шаппа, конечно же, не первый опыт раскрытия данного явления в формате феноменологии как таковой – почти все

мыслители рубежа XX–XXI столетий закономерно так или иначе обращались к проблематике войны. Однако Шаппу удалось предложить свой оригинальный подход: он представил войну как явленность мира вещей, описав ее разворот к сущему, по сути, сделав войну неотъемлемой частью бытия, проявления его субъектного/субъективного начала, избежав при этом инерции фактической конкретизации, событийности, оставив за скобками своих суждений этический контекст, включая использование дилеммы добра и зла, классической для рецепции войны в морально-нравственном аспекте. Сосредоточенность на том, как война становится «видом на бытие», «переживанием бытия», «самим актом трансцендирования», позволила мыслителю выстроить свою систему, в которой исследуемый феномен разворачивается сущностно как данность. Шапп не использовал понятие априорности, но из его системы (концепции) тем не менее можно проследить эту интенцию: война, действительно, есть данность, в акте трансцендирования она разворачивается наряду с таким субстанциональными основаниями бытия как Вселенная, природа и другими.

Список литературы / References

- [1] Dunlop F. Absolute Stellungnahmen: Eine Ontische Untersuchung Ueber Das Wesen Der Religion, by Kurt Stavenhagen. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1981;12(1):98–100. <https://doi.org/10.1080/00071773.1981.11007529>
- [2] Wood R. Affirming Difference: Everyday Aesthetic Experience after Phenomenology. *Contemporary Aesthetics*. 2011;(9):112–126.
- [3] Herbstrith W. *Edith Stein, a biography*. San Francisco: Harper & Row; 1985.
- [4] Geniusas S. War as a phenomenological Theme: methodological and metaphysical Considerations. *HORIZON. Phenomenological research*. 2022;11(1):379–401. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-379-401> EDN: OREKLG
- [5] Nuccilli D. *History and Stories: Schapp's Ontological Conception of the Entanglement*. Bratislava: Kritika and Kontext; 2018.
- [6] Brighton S. Three Propositions about Phenomenology of War. *International Political Sociology*. 2011;5(1):101–105. https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2011.00122_6.x
- [7] Joisten K, Schapp J, Thiemer N, editors. *Wilhelm Schapp. On the way of a philosophy of stories. Pt. I*. Freiburg; Munich: Verlag Karl Alber; 2016.
- [8] Schapp V. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann; 2012.
- [9] Schapp V. *Beiträge Zur Phanomenologie Der Wahrnehmung*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann; 2013.
- [10] Ha PK. *Beyond words, things, thoughts, feelings: essays on aesthetic experience*. Portland: Sussex Academic Press; 2011.
- [11] Schapp V. *Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phaenomenologosche Untersuchung*. Berlin-Grunewald: Rothschild publ.; 1930.
- [12] Joisten K, Schapp J, Thiemer N, editors. *Wilhelm Schapp. On the way of a philosophy of stories. Pt. II*. Freiburg; Munich: Verlag Karl Alber; 2017.
- [13] Клаузевиц К. О войне. М. : Госвоениздат, 1934.
Klauzevic K. *About the war*. Moscow: Gosvoenizdat publ.; 1934. (In Russian).
- [14] Круглов А.Н. Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Зрелые произведения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия.

2023. Т. 27. № 2. С. 390–405. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-390-405> EDN: HVSUPU
Kruglov AN. Hegel's Bellicist view of war. Mature works. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):390–405. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-390-405> EDN: HVSUPU
- [15] Gilks M. *A Phenomenology of War: A Theoretical Inquiry into the Existential-Hermeneutic Structure of War, with Empirical Reflections on the case of the British Soldier in Afghanistan*. Available from: <https://kar.kent.ac.uk/102011/2023> (accessed: 17.03.2024).
- [16] Сувалко А. Рецензия на книгу: Люббе Г. «В ногу со временем: сокращенное пребывание в настоящем». М. : НИУ ВШЭ, 2016 // Социологическое обозрение. 2017. Т. 16. № 2. С. 360–365.
Suvalko A. Book review: Lubbe G. “Keeping up with the times: a shortened stay in the present”. *Sociologicheskoe obozrenie*. 2017;16(2):360–365. (In Russian).
- [17] Попов Е.А. Эстетический опыт в концепциях Р. Ингардена, В. Шаппа и К. Ставенхагена // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 4. С. 821–834. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-821-834> EDN: NWXMXD
Popov EA. Aesthetic experience in the concepts of R. Ingarden, V. Chapet and K. Stavenhagen. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(4):821–834. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-821-834> EDN: NWXMXD
- [18] Sylvester K. *Experiencing the war*. London: Routledge; 2011. <https://doi.org/10.4324/9780203839997>
- [19] Sepp HR. Die Grenze der Solidarität: Der erste Weltkrieg und die Phänomenologie. *Tijdschrift voor Filosofie*. 2014;76(4):761–793.
- [20] Simon H, Brock L. *The Justification of War and International Order: From Past to Present*. Oxford: Oxford University Press; 2021. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198865308.001.0001>
- [21] Yoshikawa T. Husserl's Idealism in the Caizo Articles and Its Relation to Contemporary Moral Perfectionism. In: *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology*. Palgrave: Macmillan; 2021. P. 233–256. https://doi.org/10.1007/978-3-030-66857-0_11

Сведения об авторе:

Попов Евгений Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социологии и конфликтологии, Алтайский государственный университет, Российская Федерация, 656049, Барнаул, пр. Ленина, д. 61. ORCID: 0000-0003-3324-8101. SPIN-код: 4672-6381. E-mail: popov.eug@yandex.ru

About the author:

Popov Evgeniy A. – DSc in Philosophy, Professor, Professor of the Department of Sociology and Conflictology, Altai State University, 61 Lenin Ave., Barnaul, 656049, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3324-8101. SPIN code: 4672-6381. E-mail: popov.eug@yandex.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-845-859>

EDN: EDTOND

Научная статья / Research Article

Историзм А.Л. Саккетти и проблема народа

М.Ю. Загирняк^{}✉, М.А.Рощепкина^{}

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия

✉MZagirnyak@kantiana.ru

Аннотация. Философия А.Л. Саккетти (1881–1966) остается малоизученной областью. Исследователи обращают внимание на его публикацию, посвященную пониманию философии права с точки зрения марбургского неокантианства, и на переводческую деятельность. За рамками всех исследований остаются социально-философские идеи Саккетти. В настоящей работе мы анализируем представления Саккетти о социокультурном развитии. Поддерживая точку зрения Г. Зиммеля на общество как совокупность взаимодействий множества людей, Саккетти рассматривал право не только как инструмент обеспечения социального порядка, но и необходимое условие создания общества. Благодаря праву формируется социум, а благодаря государству он приобретает единство и становится коллективным социальным субъектом – народом. Авторы статьи выяснили, что народ – это коллективный социальный субъект, формирующийся во взаимодействии народности (естественных особенности социальной общности) и государства (нормативных предписаний социального порядка). Именно народ играет ключевую роль в социокультурном развитии. Установлено, что Саккетти предложил собственную трактовку процесса развития общества и культуры, выделив три его стадии: естественную, правовую и моральную. На правовой стадии формируется народ, а на моральной стадии – он создает культуру. Определено, что он различал право и мораль, пользуясь формулой этического минимума. Установлено, что Саккетти предложил новую интерпретацию права как минимума нравственности, отличную от вариантов Г. Еллинека и В.С. Соловьёва. Мораль развивается в условиях права: право позволяет человеку перейти из естественного состояния существования в общественное бытие, создать общественные отношения, развитие и разветвление которых будет происходить уже на стадии морали. Культура как результат коллективной деятельности формируется в моральных взаимодействиях множества индивидов. В результате выявлено, что Саккетти благодаря уникальному толкованию социальной роли права удалось избежать социологического номинализма и универсализма и обосновать историзм: рассмотреть развитие общества как процесс формирования культуры, который возможен как продукт коллективных усилий благодаря свободным действиям множества индивидов, составляющих народ.

Ключевые слова: неокантианство, государство, народная культура, право, мораль, право как минимум нравственности

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

© Загирняк М.Ю., Рощепкина М.А., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.

Финансирование. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00651 «Онтология нации в русском неокантианстве», <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>

История статьи:

Статья поступила 29.09.2024

Статья принята к публикации 10.04.2025

Для цитирования: Загирняк М.Ю., Рощепкина М.А. Историзм А.Л. Саккетти и проблема народа /// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 845–859. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-845-859>

A.L. Sakketti's Historism and the Problem of the People

Mikhail Yu. Zagirnyak^{ID}✉, Maria A. Roschepkina^{ID}

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

✉MZagirnyak@kantiana.ru

Abstract. The philosophy of Alexandr L. Sakketti (Sacchetti, 1881–1966) is still an understudied area. Researchers pay attention to his publication devoted to understanding the philosophy of law from the perspective of Marburg neo-Kantianism and to his translation works. Sakketti's socio-philosophical ideas are beyond the scope of all studies. In this research we analyze Sakketti's ideas concerning sociocultural development. Supporting G. Simmel's view of society as a set of interactions of many people, Sakketti viewed law not only as a tool for ensuring social order, but also as a necessary requirement for the creation of society. Through law a society is formed, and through the state it gains unity and becomes a collective social subject – the people. It was found out that the people is a collective social subject formed in the interaction between the folk (natural features of the social community) and the state (normative prescriptions of the social order). It is the people that plays a key role in socio-cultural development. It has been determined that Sakketti proposed his own interpretation of the process of development of society and culture, distinguishing its three stages: natural, legal and moral. At the legal stage, the people are formed, and at the moral stage, they create culture. It was defined that he distinguished law and morality using the formula of minimum of morality. It is revealed that Sakketti proposed a new interpretation of law as a minimum of morality, different from the variants of G. Jellinek and V.S. Solov'ev. Morality evolves under the conditions of law: law allows a person to move from the natural state of existence to social being, to create social relations, the development and ramification of which will take place already at the stage of morality. Culture as a result of collective experience is formed in the moral interactions of a multitude of individuals. As a result, it is shown that Sakketti, thanks to his unique interpretation of the social role of law, was able to avoid sociological nominalism and universalism and to justify historism: to consider the development of society as a process of formation of culture, which is possible as a product of collective efforts due to the free acting of a multitude of individuals who constitute the people.

Keywords: neo-Kantianism, state, people culture, law, morality, law as a minimum of morality

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of the manuscript.

Funding of Sources. The research was supported by the Russian Science Foundation, grant No. 24-18-00651 “Ontology of the nation in Russian neo-Kantianism”, <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>

Article history:

The article was submitted on 29.09.2024

The article was accepted on 10.04.2025

For citation: Zagirnyak MYu, Roschepkina MA. A.L. Sakketti’s Historism and the Problem of the People. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):845–859. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-845-859>

Введение

Александр Ливериевич Саккетти (1881–1966) широкой публике известен прежде всего как переводчик трудов Г. Блюма [1], Д. Ланцелотти [2] и Гуго Гроция [3]. В специализированных работах по истории русскому неокантианству исследователи отмечают, что А.Л. Саккетти сформировался как мыслитель в русле развития философии Германа Когена¹. Наиболее обстоятельным исследованием философии Саккетти по сей день остается работа Г.В. Савенко, который в хронологическом порядке рассмотрел становление и развитие его взглядов [9]². При этом современные ученые отмечают, что Саккетти интересовала проблема бытия народа, он пытался обосновать его роль в истории человечества [11. С. 20–21; 12. С. 1103–1105]. Однако специально в философии Саккетти никто не анализировал историческое и культурное значение народа.

В этой статье мы хотели бы выяснить, каким образом Саккетти истолковывает понятие народа, какое место отводит ему в социокультурном развитии. Предварительно это потребует выяснить, каким образом он понимает общество.

Основы философии истории

А.Л. Саккетти рассматривает исторический процесс рационалистически как постепенное восхождение к свободному состоянию, сопровождающееся формированием и совершенствованием общества и культуры. История – это развитие человека по направлению к цели, которая не задана природой, а поставлена им самим, – к наилучшей организации общественной жизни. Основу

¹ Обычно исследователи акцентируют внимание на рецензии А. Саккетти на работу В. Савальского (См.: [4. С. 102; 5. С. 155; 6. С. 159; 7. Р. 255–258]. Обстоятельный анализ значения философии Когена в развитии мысли Саккетти провела Н.А. Дмитриева [8].

² Также стоит обратить внимание на раздел книги В.К. Сморгоча [10. С. 319–323].

такого понимания истории составляет кантовское различение природы и свободы, в рамках которого человек как свободное существо сам определяет цели развития. Осуществление свободы – это формирование отличной от природы сферы бытия человека. Человек как может рассматривать себя как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру существо, подчиненное законам природы, и как принадлежащее интеллигибельному миру свободное существо, которое может мыслить причинность своей собственной воли [13. С. 232–233].

В практической жизни свобода человека выражается в следовании долгу – подчинению своих максим категорическому императиву [13. С. 211]. В формулах категорического императива Кант соединяет социальное и нравственное развитие человека в единый процесс формирования сферы бытия человека как свободного существа [13. С. 211–212]. Идеалом развития общества является Царство целей – такое состояние, при котором каждый человек рассматривает другого как цель и никогда только лишь как средство для удовлетворения собственных потребностей. Понятие Царства целей позволяет рассматривать историю человечества как процесс улучшения общества, приближения к идеалу.

Кантовская этика долга дает возможность сформировать универсальный вневременный критерий для оценки действий индивидов, то есть позволяет, сохраняя свободу в качестве основополагающего условия развития человека, определить направление развития общества.

Саккетти характеризует социально-исторический процесс, используя этику долга Канта: «Взаимные действия между людьми, причинно обусловленные и целесообразные, могут, сверх того, рассматриваться как должные или не должные, т.е. могут быть сопоставлены с некоторым мерилom, образцом, высшим порядком, которому они либо соответствуют, либо противоречат» [14. С. 23]. Человек благодаря следованию долгу выходит из естественного состояния, становится свободным, а значит – социальным [14. С. 18–19].

Выход человека из естественного состояния является необходимым условием для формирования общества. Саккетти фокусирует внимание на свободе человека как главном условии общественного развития. Обоснование этой позиции предполагает приверженность социологическому номинализму. Он склоняется к точке зрения Г. Зиммеля в понимании общества: оно представляет собой множество индивидов, которые взаимодействуют друг с другом в процессе осуществления свободы [15. С. 251]. Как пишет Зиммель, «общество как и человеческий индивидуум, не представляет собой вполне замкнутой сущности или абсолютного единства. По отношению к реальным взаимодействиям частей оно является только вторичным, только результатом, причем и объективно, и для наблюдателя» [16. С. 19].

С первого взгляда кажется, что Саккетти – приверженец номиналистского толкования общества. Однако он заявил недвусмысленно, что общественные отношения не могут быть сведены только к отношениям между

индивидами [17. С. 9]. Мыслитель предложил такое определение общественной реальности, которая существует *«не для индивидуального сознания, но для сознания многих или всех»* [14. С. 14]³. То есть, сохраняя отношения индивидов в качестве основы формирования социума, он не приравнивает к ним все социальные образования, но рассматривает их как качественно отличные от суммы индивидуальных взаимодействий.

Общественные образования требуют широкой разветвленной системы социальных взаимодействий индивидов. Соединение кантовской этики долга с социологией Зиммеля позволило Саккетти обосновать общество в качестве коллективного субъекта происходящего из множества взаимодействующих людей, осуществляющих свою свободу. История общества в рамках такой его трактовки представляет собой совершенствование организации взаимодействия свободных индивидов. Все многообразие социальных феноменов корнями уходит в отношения индивидов, поэтому качество и специфика развития социума зависит от инструментов алгоритмизации и регламентации этих отношений – прежде всего от права.

Значение права в общественном бытии

Саккетти – сторонник нормативной трактовки права. Он различает законы сущего, объясняющие естественный мир, и нормы (правила должного), которые определяют «отношения между людьми, носят название правовых» [14. С. 23]. Все формы и способы выражения общественных отличий возникают в силу естественных или исторически сложившихся отличий между людьми, но в дальнейшем изменяются сознательным воздействием, разрастаются в системы регламентаций [14. С. 21]. Выходя из естественного состояния, люди принимают правила должного, которые выражены в виде правовых норм, соглашаются на принуждение как условие обязательности норм [17. С. 6]. Долг не зависит от многообразия опыта, не утверждается и не подкрепляется им, но относится к любому опыту как априорное требование [17. С. 7]. Долг в философии Саккетти является формальным универсальным критерием для определения права и оценки перспектив развития общества. Но чтобы право не превратилось в подавление свободы индивидов, не стало средством получения выгоды, оно не должно ориентироваться на временные индивидуальные и коллективные цели, так как в таком случае может быть догматизированы, и право сузит возможности социальных практик конкретными предписаниями. Потенциал свободы искусственно не ограничивается, если право не догматизируется – не заменяет вневременный формальный идеал содержательной целью развития. Право должно ориентироваться на вневременные формальные идеалы свободы и равенства, раскрытие которых

³ Здесь и далее в цитатах – курсив самого Саккетти. Ср.: «“Материю” общественной жизни образует, следовательно, многообразное содержание взаимных человеческих отношений, т.е. действий и состояний» [14. С. 23].

может меняться в разные эпохи. Мыслитель пишет о правовом идеале как о «...конечном завершенном единстве правового содержания, которое, не будучи никогда полностью воплощено ни в один исторически данный, хотя бы весьма отдаленный момент времени, тем не менее служит как бы мыслимым пределом, к которому должно направляться и с которым должно сравниваться и соизмеряться поступательное развитие права в человечестве» [14. С. 37].

Нормативное понятие права позволяет противопоставить его естественному состоянию, природной данности. Именно право позволяет человеку выйти из естественного состояния и проявить свою свободу: «Правовая регуляция составляет необходимую основу общественных отношений: вне и независимо от правовой регуляции остается безграничная область чисто физических и биологических, органических взаимодействий, реакций» [14. С. 32–33]. Чем отличается естественное состояние человека от правового? Прежде всего – уважением к партнеру, осознанием его как равного участника процесса общения, у которого есть свои цели. Именно право позволяет идентифицировать другого человека как участника социальных взаимодействий. Происходит это следующим образом: человек осознает себя наряду с другими людьми участником социума, и поэтому должен выполнять определенные правила общения, как и другие члены общества⁴. Общественное взаимодействие подразумевает чувство уважения, исходящим из идеи равенства [14. С. 18], когда каждый участник признает за другим права и обязанности. «Если же человек рассматривает другого как орудие и средство для достижения своих потребностей, то есть рассматривает другого человека как часть природы, то такое отношение нельзя считать социальным взаимодействием» [14. С. 19]⁵, – пишет Саккетти.

Для него право – это не только институт организации общественного порядка, но и инструмент формирования социальности, условие дифференциации индивидов в качестве участников свободных отношений: «...различение, дифференциация и вместе с тем координация личностей возможна лишь в категориях правоотношения и субъекта...» [17. С. 8]. С точки зрения Саккетти создание общества и организация взаимодействий индивидов – это один и тот же процесс: «Только где и поскольку различаются и соотносятся субъекты прав и обязанностей, другими словами: где и поскольку существуют правоотношения, там и постольку может быть общественное взаимоотношение» [14. С. 25].

⁴ Саккетти приводит пример с медведем, который может быть идентифицирован как часть природного мира и поэтому может выступать в качестве объекта охоты человека, но также может быть определен в языческих культах как сверхъестественное существо, заслуживающее уважения и соответственно становящегося субъектом социального взаимодействия [14. С. 18].

⁵ В качестве примера отношения к человеку как к средству Саккетти называет охоту людоедов на людей, использование человека в качестве рабочей силы наравне с вьючными животными [14. С. 19]. Заметим также, что он считал животных *одушевленными автоматами* [14. С. 18].

Таким образом он задает тренд в определении всех социальных образований, всех феноменов как инструментов оптимизации организации взаимодействия множества людей таким образом, чтобы каждый из них мог реализовать собственную свободу на равных со всеми остальными участниками социальных взаимодействий. Стремление к такому состоянию и составляет историческую цель развития общества.

Функциональность государства

Для обеспечения выполнения правовых предписаний, то есть создания условий социальных взаимодействий, необходим санкционирующий институт. «Общежития людей нуждаются в определенном устройстве; необходимо, чтобы в каждом общежитии кому-нибудь принадлежала высшая власть, т.е. право издавать обязательные для всего общежития веления, необходимо, чтобы был установлен порядок законодательства и управления в общежитии» [18. С. 3]. Таковым институтом в учении Саккетти является государство – институт обеспечения социального порядка, организации общественного механизма [17. С. 7]. Оно способствует *воплощению нормативности права* [17. С. 6], предлагая варианты регламентации социальных практик, благодаря которым каждый человек может максимально проявить свою свободу при соблюдении условия равенства возможностей с другими участниками социальных взаимодействий.

Государство формирует *социальное единство*, ограниченное пространственным и временным действием правовых предписаний. Но где границы действия государственных регламентаций для социальных взаимодействий? Другими словами – на какую общность распространяет свое действие государство? Для ответа на этот вопрос Мыслитель использует термин «народность». Народность – это естественная, *иррациональная* данность, потенциал развития общества, она есть индивидуальная сущность, «дух народа», который «...можно непосредственно переживать, тая его в себе, в своем сознании и будучи причастным его сокровенной сущности; можно созерцать воплощение народного духа в типической личности или в знаменательном историческом событии, действительно или художественно воспроизведенном...; наконец, можно веровать и уповать в историческое предназначение народа: самая сущность народной индивидуальности, народный дух находится всецело за пределами рационального познания» [17. С. 10].

Если человек становится участником социальных отношений, когда выходит из естественного состояния в правовое, то иррациональная народность благодаря рациональной правовой организации общества воплощается в форме народа. Государство создает и поддерживает правопорядок, в условиях которого из народности и возможно формирование народа [17. С. 11].

Народность и государство заинтересованы друг в друге, взаимно направлены: государству нужна *сила народа* для собственной актуализации, оно

хочет *вобрать в себя народную жизнь*, народу же нужно государство для собственной устойчивости, *отчетливости разумного устроения* [17. С. 11]. При чем это взаимодействие не может быть силовым подавлением с целью подчинения общества государству. Общество добровольно подчиняется предписаниям государства [19. С. 7]. Саккетти фокусирует внимание на том, что *основное неотчуждаемое право народа* – право на *самоустройство и самоуправление* [18. С. 11]. С другой стороны, общество нуждается в государстве для обретения единства: без государственной власти народ утрачивает самостоятельное бытие и теряет единство коллективного субъекта – преобразуется в *«рассыпанную храмину», неустроенное множество людей* [18. С. 11]. Таким образом народность и государство – это две равнозначные стороны социально-исторического взаимодействия, заинтересованные друг в друге. Но как именно взаимодействует рациональное начало, государство, с рационально непознаваемым – с народностью [17. С. 11]? Их взаимодействие можно, опираясь на взгляды Саккетти, схематически представить в виде таблицы (табл. 1).

Таблица 1. Государство и народность

Государство	→ ←	Народность
Рациональное начало (порядок)	→ ←	Иррациональное начало (сила)
Свобода	→ ←	Природа
Универсализм (космополитизм)	→ ←	Партикуляризм (национализм)

Источник: составлено М.Ю. Загирняком и М.А.Рощепкиной

Table 1. State and folk

State	→ ←	Folk
Rationality (order)	→ ←	Irrationality (power)
Freedom	→ ←	Nature
Universalism (cosmopolitanism)	→ ←	Particularism (nationalism)

Source: compiled by Mikhail Yu. Zagirnyak and Maria A. Roschepkina

«История человечества – это история неустойчивого равновесия народности и государства, от катастрофы к катастрофе» [17. С. 16]. В зависимости от соотношения рационального и иррационального формируются национальные государства, обладающие разными особенностями. Народность стремится утвердить собственную уникальность, наполнить силой и придать вид идеям, выражению свободы индивидов. Народность как идея исключительности, обособления – носитель партикуляризма [17. С. 13]. Государство же предлагает универсальные идеи, на которых выстраивает правила взаимодействия индивидов: «воспитывает тот общий дух цивилизации, который составляет условие широкого мирового общения людей и гордость европейской культуры» [17. С. 15].

В случаях, если иррациональное начало (сила) побеждает рациональное начало (нормированный порядок), возникает угроза *национализма* –

опасности подчинения государства исключительным интересам определенной национальности [17. С. 11]. Народность стремится подчинить государство своим целям. В случаях, когда это удается, Это возможно двумя путями: 1) народность подчиняет государство своим исключительным целям, что приводит к засилию одной народности и угнетению остальных; 2) государство в лице правительства само проникается исключительными интересами какой-нибудь национальности, что растлевает и государство, и народность [17. С. 11]⁶.

Чтобы избежать угрозы национализма, государство должно ориентироваться на универсализм правовых законов. Ни одна нация не должна определять принципы взаимодействий, влиять на характер норм. «Словом, отношение государства к национальностям должно быть сообразно с формулой Канта: совмещение свобод под правовыми законами» [17. С. 13]. Универсализм правопорядка лежит в основе требования к государству не смотреть беспрепятственно, как одни *нации пожирают других* [17. С. 13], а устанавливать для них единые универсальные требования к организации социальных практик – следованию универсальным идеалам свободы и равенства [17. С. 14]. Рациональное построение государства требует обеспечения свободы и равенства 1) при взаимодействиях индивидов, которые ему подчиняются (граждане, подданные); 2) в отношениях с другими государствами [17. С. 15].

Взаимодействие государства и народности приводит к формированию народа, который создает культуру. Но каким образом формируется культурное содержание? Но для ее возникновения недостаточно правовых норм, обеспеченных государством. Государство соединяет воедино усилия множества индивидов, предлагает регламентации социальных практик. Однако оно не предписывает многообразие взаимодействий, но составляет исчерпывающий перечень всех возможных действий и взаимоотношений, но лишь задает границы допустимых действий [17. С. 14]. Все возможные социальные практики не должны нарушать правовых предписаний. Но варианты проявления свободы не запечатлены в регламентациях права.

Народная культура

Культура является продуктом народа как коллективного субъекта. Она не может быть создана отдельным человеком. Общество представляет собой систему социальных взаимодействий, благодаря которой возникают продукты культуры, создание которых индивидуально принципиально невозможно. Государственная организация отношений между индивидами являются ключевым условием формирования культуры: создает изначальные рамки общения и определяет минимальные условия для взаимодействия людей и сохранения общественного порядка.

⁶ Следует заметить, что Саккетти использует понятия «народность» и «национальность» как синонимы [17. С. 11–12].

Однако правом не исчерпывается общение людей. Для определения функциональных границ права в социальном бытии Саккетти использует формулу «право как минимум нравственности»⁷. Минимум нравственности означает границы допустимого, в которых должны разветвляться, усложняться нерегламентированные практики – моральные отношения: «Если право есть необходимый этический „минимум“, то любовь есть сверхдолжное, этический „максимум“» [17. С. 9]. Понимаемое как возможность организации и поддержания общения индивидов право является изначальным условием взаимодействий, тогда как мораль представляет собой вариации и уточнения взаимодействий индивидов внутри заданной системы регламентаций, не вытекающие из правовых установлений непосредственно, но возможные именно в их условиях. В обществе не основе права и над ним разрастается мир общественных отношений и образований [17. С. 8]. Право и нравственность – это разные стадии общественных взаимодействий. Таким образом право становится инструментом, благодаря которому возможно выражение народного потенциала в форме моральных взаимодействий.

Развитие общества предполагает расширение и разветвление отношений, вариантов общения людей, в том числе появление и размножение таких социальных практик, которые не являются обязательными с точки зрения права. Люди общаются не только из-за санкций, но добровольно ищут возможности связать себя новыми обязательствами и новыми задачами в качестве участников общества. Эта разветвленность социальных взаимодействий обеспечивает формирование результатов, которые не могут быть получены индивидуально – к формированию и развитию коллективных образований (религия, нравы, обычаи, продукты художественного творчества и т.д. [17. С. 10]) и культуры в целом.

Саккетти предложил толкование истории [14. С. 32–33], которое схематически можно выразить следующим образом (табл. 2):

Ученые, которые игнорируют социальную роль права в формировании и развитии социума, акцентируют внимание либо на первом, либо на третьем уровне его развития. Это позволяет им предложить аргументы в пользу социологического универсализма, чтобы обосновать общество как коллективную сущность, которая не может быть редуцирована к системе взаимоотношений индивидов. Существует два типа ошибок: 1) органицизм и стремление

⁷ Саккетти замечает в сноске: «Необходимо заметить, что изложенное учение о праве как “этическом минимуме” коренным образом отличается от одноименных учений Еллинека и Вл. Соловьёва» [14. С. 26]. Еллинек предложил формулу права как этического минимума [20. С. 48], опираясь на различие права и морали, предложенное А. Шопенгауэром [21. С. 373], согласно которому по мнению Саккетти понятие *права* имеет моральное происхождение, так как возникает в естественном состоянии до появления юридических отношений [20. С. 54]. На учение Шопенгауэра опирался и Соловьёв, когда предложил формулу права как минимума нравственности [22. С. 503]. Е.А. Прибыткова проанализировала точки зрения Еллинека и Соловьёва и показала их принципиальные сходства и различия [23].

увидеть общество как организм⁸; 2) метафизический универсализм, в рамках которого отстаивается позиция о том, что народ обладает собственной сущностью, что приводит к возникновению «исторической школы о народном духе, о народном сознании как сверхопытной сущности, источнике многообразного содержания культурной жизни народа, его языка, нравов, обычаев, художественного творчества, религиозных культов» [14. С. 33]. Обе ошибки не позволяют оценить роль права в формировании общества и культуры, а также лишают возможности защитить историзм, сохранив свободу отдельного человека в качестве важнейшего условия социокультурного процесса. Уникальная функциональность права как инструмента обеспечения свободы индивидов и равенства возможностей в обществе позволила определить народ как коллективного социально-исторического субъекта и при этом избежать социологического номинализма либо универсализма.

Таблица 2. Стадии исторического развития человечества

1. Естественное состояние	Отсутствие регламентаций, разделяемых всеми потенциальными участниками	Человек, с которым взаимодействуешь, как средство для удовлетворения собственных целей
2. Правовое состояние	Создание общества и его функционирование	Взаимное уважение друг к другу взаимодействующих индивидов; уважение и признание границ собственной свободы, стремление к равенству возможностей в ее реализации
3. Нравственное состояние	Развитие и разветвление общественных практик в форме моральных отношений	Человек, с которым взаимодействуешь, как цель сама по себе

Источник: составлено М.Ю. Загирняком и М.А.Рощепкиной

Table 2. Stages of historical development of humankind

1. Natural condition	Lack of regulations shared by all potential participants	The person one interacts with as a tool to satisfy one's own goals
2. Law condition	Formation of the society and its functioning	Mutual respect for each other of interacting individuals; respect and recognition of the limits of one's own freedom, seeking equality of opportunities in its realization.
3. Moral condition	The development and ramification of social practices in the form of moral relations.	The person with whom one interacts as a purpose in itself

Source: compiled by Mikhail Yu. Zagirnyak and Maria A. Roschepkina

Заключение

Саккетти разработал собственное учение об истории общества. Отталкиваясь от понимания общества как множества взаимодействий индивидов,

⁸ См. например, как Саккетти критикует Спенсера за органицизм [14. С. 9–10].

предложенного Зиммелем, он выделяет право, которое играет главную роль в обществе, обеспечивая порядок – создавая условия для социальных практик. Кантовский долг помог мыслителю обосновать право в качестве института формирования свободного общества, выхода человека из естественного состояния и его процесс формирования сферы свободного бытия. Право – это условие ограничения произволения человека для возможности его взаимодействий с другими участниками общества, для возможности его социализации.

Соединив понятие общества Зиммеля с этикой долга, Саккетти попытался обосновать историзм – предложить такую трактовку истории, в которой отдельный индивид не превращается в элемент осуществления воли коллективного субъекта – народа. Наделив право и государство функциями соответственно формирования и обеспечения единства общества, он определил народ в качестве стадии развития социальных отношений, на которой их количество и сложность приводит к формированию коллективного продукта – культуры.

Уникальная трактовка формулы «право как минимум нравственности» позволила мыслителю не только показать, процесс развития общества и культуры, но и предложить собственную версию толкования истории человечества как процессе выхода человека из естественного состояния и формирования сферы бытия свободного человека. Задавая рамки допустимости социальных взаимодействий, право и государство формируют сферу общественного бытия, в пределах которых без дополнительной уточняющей принудительной регламентации возможны многочисленные вариации социальных практик между индивидами – моральные отношения, разветвленность, взаимообусловленность и разнообразие которых преобразует их деятельность во взаимозависимую активность, и таким образом создавая и поддерживая ситуацию, в которой результаты деятельности являются продуктом коллективных усилий. Право для него стало ключевым фактором исторического процесса, связав личные цели отдельного человека, его личную деятельность, с общим благом и развитием культуры в целом.

Саккетти удалось обосновать историзм, представив историю как процесс социокультурного развития народов, которые возможны как взаимодействия естественных сил народности и государственно-правовых нормами.

Список литературы

- [1] Блюм Г. V Columnae, или описание и применение пяти ордеров / пер. со старонемецкого А.Л. Саккетти. М. : Изд. Всесоюзной академии архитектуры, 1936.
- [2] Анцилотти Д. Курс международного права. Т. 1: Введение — общая теория / пер. А.Л. Саккетти, Э.М. Фабрикова, под ред. Д.Б. Левина. М. : Иностранная Литература, 1961.
- [3] Гроций Г. О праве войны и мира / пер. А.Л. Саккетти. М. : Ладомир, 1994.
- [4] Белов В.Н. Рецепция этики Когена в России // Кантовский сборник. 2014. Т. 4. № 50. С. 98–110. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-4-7> EDN: SJQVNB

- [5] Белов В.Н. Неокантианство П.И. Новгородцева: к полемике Новгородцева и Савальского // *Lex Russia*. Т. 2. № 147. С. 151–162. <https://doi.org/10.17803/1729-5920.2019.147.2.151-162> EDN: YZFRTN
- [6] Семенов В.Е. Кант и Марбургская школа // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 541—555. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-541-555> EDN: CPLSIE
- [7] Nemeth T. Russian Neo-Kantianism. Emergence, Dissemination, and Dissolution. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter GmbH, 2022. DOI: 10.1515/9783110755404
- [8] Саккетти А.Л. Философия Германа Когена / публ., предисл., коммент. Н.А. Дмитриевой // *Кантовский сборник*. 2021. Т. 40. № 2. С. 95—130. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-4> EDN: LAVTWW
- [9] Савенко Г.В. Александр Ливериевич Саккетти // *Известия высших учебных заведений. Правоведение*. 2002. № 5 (244). С. 232–241. EDN: TLCYXZ
- [10] Сморгачев В.К. Первый костромской вуз: время, люди, судьбы. Кострома : КГУ им. Н.А. Некрасова, 2013.
- [11] Тонков Е.Н. Подходы к пониманию права в советский период // *Вестник Ивановского государственного университета*. Серия: Естественные, общественные науки. 2023. № 3. С. 18–24. EDN: DHDWZC
- [12] Воробьев М.В. Проблема социального насилия в философии русских неокантианцев // *Философия и культура*. 2016. № 8 (104). С. 1099–1106. <https://doi.org/10.7256/1999-2793.2016.8.20166> EDN: WZYYCH
- [13] Кант И. Основоположения метафизики нравов // *Сочинения: в 8 томах*. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 153–246.
- [14] Саккетти А.Л. Право и наука права // *Юридический вестник*. 1916. Кн. 16 (4). С. 5–37.
- [15] Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии // *Избранное. Проблемы социологии* / сост. С.Я. Левит. М. ; СПб. : Университетская книга, Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 251–264.
- [16] Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования // *Избранное. Проблемы социологии* / сост. С.Я. Левит. М. ; СПб. : Университетская книга, Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 7–158.
- [17] Саккетти А.Л. Государство и народность // *Юридический вестник*. 1915. Кн. 12 (4). С. 5–16.
- [18] Саккетти А.Л. Учредительное собрание и основные законы государства. Петроград : Акционерное общество Муравей, 1917.
- [19] Саккетти А.Л. Социализм и анархизм // *Народоправство*. 1917. № 6. С. 7–8.
- [20] Еллинек Г. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. М. : Т-во Печатня С.П. Яковлева, 1910.
- [21] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. М. : Академический проект, 2019.
- [22] Соловьев В.С. Оправдание добра. М. : Академический Проект, 2020. EDN: UUEWCW
- [23] Прибыткова Е.А. Право как «этический минимум» в философско-правовых концепциях Г. Еллинека и В.С. Соловьёва // *Соловьёвские исследования*. 2008. № 17. С. 266–285.

References

- [1] Blum H. *V Columnae or description and Application of five orders*. Moscow: Vsesoyuznaya akademiya arkhitektury publ.; 1936. (In Russian).
- [2] Anzilotti D. *Corso di Diritto Internazionale. Vol. 1. Introduzione. Teoria generale*. Moscow: Inostrannaya literatura publ.; 1961. (In Russian).
- [3] Grotius H. *De jure belli ac pacis*. Moscow: Ladomir publ.; 1994. (In Russian).
- [4] Belov VN. Reception of Cohen's Ethics in Russia. *Kantian Journal*. 2014;4(50):98–110. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-4-7> EDN: SJQVHB
- [5] Belov VN. Novgorodtsev's Neo-Kantianism: Novgorodtsev and Savalskiy Debate. *Lex Russia*. 2019;2(147):151–162 (In Russian). DOI: 10.17803/1729-5920.2019.147.2.151-162 EDN: YZFRTN
- [6] Semyonov VYe. Kant and Marburg School. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):541–555. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-541-555> EDN: CPLSIE
- [7] Nemeth T. *Russian Neo-Kantianism. Emergence, Dissemination, and Dissolution*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH; 2022. <https://doi.org/10.1515/9783110755404>
- [8] Sakketti AL. Philosophy of Hermann Cohen. *Kantian Journal*. 2021;40(2):95–130. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-4> EDN: LAVTWW
- [9] Savenko GV. Aleksandr Liverievich Sakketti. *Proceedings of Higher Educational Institutions. Pravovedenie*. 2002;5(244):232–241. (In Russian). EDN: TLCYXZ
- [10] Smorchkov VK. *The first Kostroma university: time, people, destinies*. Kostroma: Nekrasov Kostroma State University publ.; 2013. (In Russian).
- [11] Tonkov EN. Approaches to Understanding Law in The Early Soviet Period. *Ivanovo State University Bulletin. Series Natural, Social Sciences*. 2023;(3):18–24. (In Russian). EDN: DHDWZC
- [12] Vorobyev MV. The problem of social violence in philosophy of the Russian Neo-Kantians. *Philosophy and Culture*. 2016;(8):1099–1106. (In Russian). DOI: 10.7256/1999-2793.2016.8.20166 EDN: WZYYCH
- [13] Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Gulyga AV, editor. *Works*. In 8 volumes. Vol. 4. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 153–246. (In Russian).
- [14] Sakketti AL. Law and science of law. *Yuridicheskii vestnik*. 1916;16(4):5–37. (In Russian).
- [15] Simmel G. Geselligkeit. In: Levit SY, editor. *Simmel G. Selected. Problems of sociology*. Moscow, Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ., Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ.; 2015. P. 251–264. (In Russian).
- [16] Simmel G. Über soziale Differenzierung Soziologische und psychologische Untersuchungen. In: Levit SY, editor. *Simmel G. Selected. Problems of sociology*. Moscow, Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ., Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ.; 2015. P. 7–158. (In Russian)
- [17] Sakketti AL. State and nationality. *Yuridicheskii vestnik*. 1915;12(4):5–16. (In Russian).
- [18] Sakketti AL. *Constituent Assembly and the Basic Laws of the State*. Petrograd: Joint-stock company Muravei; 1917. (In Russian).
- [19] Sakketti AL. Socialism and anarchism. *Narodopravstvo*. 1917;(6):7–8. (In Russian).
- [20] Jellinek G. *Die socialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*. Moscow: Tovarishchestvo Pechatnya S.P. Yakovleva publ.; 1910 (In Russian).
- [21] Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol. 1. Moscow: Akademicheskii Proekt publ.; 2019. (In Russian).
- [22] Solov'ev VS. *The Justification of the Good*. Moscow: Akademicheskii Proekt publ.; 2020. (In Russian). EDN: UUEWCW

- [23] Pribytkova EA. Law as an “ethical minimum” in the philosophical and legal concepts of G. Jellinek and V.S. Solov’ev. *Solov’evskie issledovaniya*. 2008;(17):266–285. (In Russian).

Сведения об авторах:

Загирняк Михаил Юрьевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Образовательно-научный кластер «Институт образования и гуманитарных наук», Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. ORCID: 0000-0003-4024-0044. SPIN-код: 3437-7747. E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

Рощепкина Мария Александровна – младший научный сотрудник, Образовательно-научный кластер «Институт образования и гуманитарных наук», Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. ORCID: 0009-0003-9814-7683. E-mail: MARoschepkina@kantiana.ru

About the authors:

Zagirnyak Mikhail Yu. – PhD, Leading Research Fellow, Institute of Education and Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevskogo St., Kaliningrad, 236041, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-4024-0044. SPIN-code: 3437-7747. E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

Roschepkina Maria A. – Junior Research Fellow, Institute of Education and Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevskogo St., Kaliningrad, 236041, Russian Federation. ORCID: 0009-0003-9814-7683. E-mail: MARoschepkina@kantiana.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-860-875>

EDN: EFSTUK

Научная статья / Research Article

Мирозозерцание Рудольфа Штайнера

М.П. Матюшова  

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 maria_matushova@mail.ru

Аннотация. Исследование погружает в процесс становления мирозозерцания Рудольфа Штайнера, мыслителя, по праву заслужившего титул «Homo universale» на рубеже XIX и XX вв. Прослеживается сложная связь влияний, сформировавших его интеллектуальный багаж: от философии пессимизма Эдуарда фон Гартмана и этического идеализма Иоганна Готлиба Фихте до диалектики Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Особое место в исследовании занимает анализ учения Иоганна Вольфганга Гёте о цвете, ставшего краеугольным камнем в формировании штайнеровского мировоззрения. Вдохновленный гением великого поэта, Штайнер развивает его идеи о глубоком воздействии цвета на человеческую психику, на ход мыслей, модусы поведения и оттенки настроения. Этот импульс приводит к созданию оригинальной эстетики, особого видения сущности искусства и его роли в общественной жизни. Искусство предстает как продолжение природы, но осуществляемое более возвышенными средствами. Все это становится фундаментом для построения уникальной концепции духовной и культурной эволюции человечества, в которой человек мыслится как неразрывное единство физического и духовного, чувственного и сверхчувственного миров. В статье также рассматривается отзвук идей Р. Штайнера в русской культуре и анализируются ключевые принципы вальдорфской педагогики.

Ключевые слова: антропософия, духовная наука, эстетика, эвритмия, вальдорфская педагогика, единство духовной, душевной и физической сторон земного бытия

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 25.02.2025

Статья принята к публикации 10.05.2025

Для цитирования: Матюшова М.П. Мирозозерцание Рудольфа Штайнера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 860–875. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-860-875>

© Матюшова М.П., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

The Worldview of Rudolf Steiner

Maria P. Matyushova  

RUDN University, Moscow, Russia

 maria_matushova@mail.ru

Abstract. The study delves into the process of formation of the worldview of Rudolf Steiner, a thinker who rightfully earned the title "Homo universalis" at the turn of the XIX and XX centuries. There is a complex connection between the influences that shaped his intellectual baggage: from the philosophy of Eduard von Hartmann's pessimism and the ethical idealism of Johann Gottlieb Fichte to the dialectics of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A special place in the study is occupied by the analysis of Johann Wolfgang Goethe's teaching on color, which became a cornerstone in the formation of the Steiner worldview. Inspired by the genius of the great poet, Steiner develops his ideas about the profound effect of color on the human psyche, on the train of thought, modes of behavior and shades of mood. This impulse leads to the creation of an original aesthetic, a special vision of the essence of art and its role in public life. Art appears as an extension of nature, but carried out by more sublime means. All this becomes the foundation for building a unique concept of the spiritual and cultural evolution of mankind, in which man is thought of as an inseparable unity of the physical and spiritual, sensual and supersensible worlds. The article also examines the echo of R. Steiner's ideas in Russian culture and analyzes the key principles of Waldorf pedagogy.

Keywords: anthroposophy, spiritual science, aesthetics, eurythmia, Waldorf pedagogy, the unity of the spiritual, mental and physical sides of earthly existence

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 25.02.2025

The article was accepted on 10.05.2025

For citation: Matyushova MP. The Worldview of Rudolf Steiner. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):860–875. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-860-875>

Красота есть первофеномен и сама по себе никогда не дана в явлении, но отблеск ее виден в тысячах различных созданий творческого духа, она так же многообразна, как сама природа.

И. Гете

Духовное в человеке должно привести к духовному во Вселенной.

Р. Штейнер

Становление взглядов Р. Штайнера

Имя Рудольфа Штайнера, если вспоминают, то, в основном, только в связи с вальдорфской педагогикой. Это очень удивительно, если учитывать тот факт, что в конце XIX в. — это имя было достаточно известно

в немецкоязычных странах, а в начале XX в. уже «гремело» по всей Европе. Рудольф Штайнер имел в научных кругах не только хорошую репутацию специалиста по творчеству Гёте, но также философа и популяризатора научных знаний. У него были дружеские отношения с философом Эдуардом фон Гартманом, ученым Эрнстом Геккелем.

Круг его интересов был поистине необъятен, словно вселенная. Р. Штайнер занимался исследованиями в различных областях не только гуманитарного знания (религиоведение, психология и экономика, история и философия), но и естествознания (оптика и теория цвета, медицина), прикладной педагогики (теория воспитания, подростковая педагогика). В каждой области ученый и философ достиг высоких результатов, а его наследие трудно не только переоценить, но и осмыслить.

Почему же эта уникальная титаническая личность, обладающая многочисленными способностями, сочетавшая в себе теоретика и практика, являясь по сути человеком Возрождения, «Homo universale» – философом, художником, архитектором, драматургом, критиком, публицистом, создателем своего собственного учения – антропософии, не удостоилась внимания в нашей российской культуре, и если вспоминают о ней, то только в связи с вальдорфской педагогикой? Попытаемся же хоть немного приподнять завесу перед этим именем, взглянуть на личность Рудольфа Штайнера пристальнее.

Среди наиболее известных работ Штайнера – это «Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека», «Очерк тайноведения», «Духоведение. Введение в сверхчувственное познание мира и назначения человека», «Мистерии древности и христианство». Однако наследие Штайнера сегодня насчитывает около 350 томов: философские и научные труды, стенограммы тысяч лекций, прочитанных по всей Европе.

Нужно сказать, что в начале XX в. интерес к учению Штайнера был велик. Один из ярких поклонников Рудольфа Штайнера поэт Андрей Белый культурную жизнь России начала XX столетия окрестил как «настоящее штейнерианство» (русское антропософское общество в Москве было основано 20 сентября 1913 г.). В своих воспоминаниях о Штайнере Белый пишет о нем как о человеке, который оказал на него огромное влияние, о той любви, которую он испытывал к этой необычной личности. За несколько лет со дня первого знакомства с «Учителем, Доктором» Белый прослушал около 400 его лекций, принимая участие не только в теоретических занятиях, но и в практических семинарах по эвритмии — динамической системе обучения для становления самосознания души. Интересный анализ отношений А. Белого и Р. Штайнера дан в статье А. Шмитта «Концепция «самосознающей души» Андрея Белого: синтез ранней рецепции Канта с учением и эзотерической практикой Штайнера», опубликованной в «Вестнике Российского университета дружбы народов. Серия: Философия» в 2020 г. [1].

Однако было и другое отношение: в трудах Н.А. Бердяева представлен критический анализ учений Штайнера, в первую очередь его исследованиям

в области сравнительного богословия и теории искусств. Критической оценке подвергается понятие свободы и ее соотношение с ответственностью и долгом, а в описании личности усматривается чрезмерный психологизм, в частности в трудах «Философия свободы», а далее в работе «Теософия и антропософия в России». В «Самопознании» он утверждает, что учение Штайнера – это своеобразная форма оккультизма, прежде всего сфера магии, в которой господствует необходимость, в то время как для Бердяева самым важным было почитание свободы духа.

Затем было забвение, но начиная с 80-х гг. ХХІ в. снова возник интерес к философии и эстетике Штайнера. Можно назвать таких авторов, как С.О. Прокофьев, его книги «Рудольф Штейнер и краеугольные мистерии нашего времени», «Двенадцать священных ночей и духовные иерархии»; Г.А. Бондарева, его работы «Мистерия антропософии», «Ожидающая культура», «Триединый человек тела, души и духа», «Энциклопедия духовной науки».

В 2003 г. была защищена кандидатская диссертация Друговой Ольги Юрьевны «Эстетические воззрения Рудольфа Штейнера и их воплощение в искусстве». В этой работе достаточно подробно излагаются истоки философии Р. Штейнера, а также его эстетические воззрения.

Возможно, то холодное недоверие, с которым столкнулся Штайнер в академических кругах, объясняется тем, что его прозрения были не столько плодом кабинетных размышлений, сколько эманацией личного духовного опыта. Поэтому его работы чаще находили приют в мистических, оккультных и эзотерических учениях, нежели в строгих рамках философии и эстетики.

В 1886 г. Штайнер опубликовал в Вене свою первую книгу «Основы теории познания гетевского мировоззрения».

Возвращаясь к истокам его философских исканий, стоит отметить, что для своей докторской диссертации Штайнер выбрал титана немецкого идеализма – Иоганна Готлиба Фихте. В 1891 г. Университет города Росток увенчал его степенью доктора философии за диссертацию «Истина и знание», в которой он дерзновенно посягнул на основы кантовской теории познания. Эта неустанная забота о познающем субъекте будет сопровождать его на протяжении всей жизни, вылившись в уникальную эпистемологию, сосредоточенную на вопросе о том, как человек может постигать высшие миры.

Особое влияние в тот период на Штайнера оказал Эдуард фон Гартман, чьи труды он изучал с особым вниманием. Также его влекли к себе эстетические воззрения Циммермана, чья работа «Эстетика как наука о формах», написанная в духе философии Гербарта, стала для него путеводной звездой. Он познакомился и с сочинением Фридриха Теодора Фишера, продолжателя гегелевской школы, автора теории вчувствования, и его «Эстетикой». Взгляды Фишера оказали значительное влияние на немецкую академическую эстетику конца ХІХ – начала ХХ вв., а его мысль о том, что «Красота есть чистая форма», глубоко запала в душу Штайнера.

Для Штайнера 90-е гг. стали периодом глубоких размышлений о природе искусства и прекрасного. Он возводит истоки эстетики как науки к трудам А. Баумгартена, Й. Винкельмана и Г.Э. Лессинга. Даже «духовного гиганта» Аристотеля он подвергает критике, полагая, что тот обходил стороной характеристику изобразительного искусства и сводил сущность искусства к простому подражанию природе. Штайнер основывает свое суждение на убеждении, что для греков жизнь являлась продолжением природы, между искусством и природой не существовало зияющей пропасти. Однако, характеризуя взгляды Аристотеля, Штайнер здесь не совсем точен, поскольку «Поэтическое искусство» рассматривает искусство не только через призму объекта подражания, но и через способы и средства этого подражания.

Анализируя эстетику Гегеля, Штайнер не соглашается с его определением прекрасного как чувственного проявления идеи. Он утверждает, что художник преобразует окружающую его действительность, внося в ее преобразование не только свое, субъективное видение, но, прежде всего, духовный элемент.

Эти размышления послужили Рудольфу Штайнеру подготовительной ступенью к его наиболее значительной философской работе – «Философии свободы» (1893), первоначально имевшей подзаголовок: «Результаты психологических наблюдений, проведенных согласно естественнонаучному методу».

В труде «Философия свободы. Основные черты одного современного мировоззрения» австрийский ученый стремится продемонстрировать примат творческой свободы при определении сущности человека. Выступая против любого внешнего принуждения, в том числе нормативных предписаний с позиций естественного права, он неизбежно полемизирует с кантовским принципом долженствования. Долг воспринимается мыслителем, прежде всего, как ограничение свободы, где творческое начало подчиняется предписаниям, лишая человека самостоятельности развития. Данная позиция ярко проявилась в его педагогической теории и началах антропософии.

Позднее, в работе «Социальное будущее: Шесть докладов и ответы на вопросы» (Цюрих; с 24 по 30 октября 1919 г.) он подчеркивает, что его не занимал вопрос о предопределенности свободы воли, о границах необходимости. Его волновала возможность обретения свободы в процессе развития: «Это значит, что свобода не принадлежит человеку от природы. Свобода принадлежит тому в человеке, что он может и должен сначала пробудить в себе» [2. С. 133]. Именно эта работа над собой, сознательное направление собственного развития по пути познания «душевного, духовного» и составляет суть антропософии.

Основным тезисом его философии и эстетики становится утверждение о наличии духовного начала в каждом человеке и о существовании невидимой духовной силы, лежащей в основе видимого мира, которую необходимо открывать и исследовать.

«Показать, что чувственный мир является в действительности духовной сущностью и что человек как душевное существо, благодаря истинному познанию чувственного мира, живет и действует в духовном, – являлось одной из целей моей «Философии свободы». В признании нравственного мира, бытие которого раскрывается в переживаемом душой духовном мире и позволяет человеку свободно приблизиться к себе, – состояла ее вторая цель. Поэтому нравственную суть человека следует искать в его совершенно индивидуальном сродстве с этическими импульсами духовного мира. Первая и вторая части «Философии свободы», как я это ощущал, составляли один духовный организм, являлись настоящим единством» [3].

Мало известно, что Рудольф Штайнер, создавая свою «Философию свободы», мечтал написать трактат по эстетике. Замысел, которому, увы, не суждено было воплотиться. В его планах было размышления о сущности искусства, исследование комического и его неразрывной связи с жизнью, поиск истины, разгадка источников художественной фантазии и сверхчувственного познания. Современный немецкий исследователь Роланд Халфен, опираясь на глубочайшее знание художественного мира Штайнера, дерзновенно реконструирует его эстетические взгляды, утверждая, что именно они – сердцевина антропософии Штайнера, та самая «эстетика будущего», о которой говорил сам философ.

Р. Халфен подчеркивает, что как исследователь и редактор работ Гёте, Рудольф Штайнер показал связующие нити между искусством и наукой, как независимый мыслитель, как создатель антропософии, он был крайне озабочен «повышением науки до искусства», и как реформатор культуры он создал архитектурный ансамбль Дорнахского холма, который остается завораживающим и по сей день. В своих лекциях и статьях, с 1890 по 1921 г., Штайнер неустанно исследует эстетическую проблематику, проникая в суть искусства и его роли в судьбе человека и общества. Он размышляет о прекрасном, о комическом, о чувственно-сверхчувственном, проявляющемся через искусство, о духовном познании и художественном творчестве, о правде и правдоподобии в произведениях искусства.

Эти источники свидетельствуют о его глубочайшей эрудиции как в философии, так и в эстетике. Особенно близки ему идеи Фридриха Теодора Фишера, для которого Дух – самодостаточная сущность, а художник – проводник этого божественного начала.

Знаменательной вехой в жизни Штайнера является 1897 г., когда он переезжает в Берлин и вместе с известным писателем О. Эрихом Хартлебенем становится соредактором «Литературного журнала». Активно участвуя в деятельности драматического кружка и организации издания, мыслитель вовлекается в постановку новых пьес, жизни театра, полемизирует с представителями искусства.

В эти же годы (1901) из-под его пера выходит книга «Мировоззрения и принципы жизни девятнадцатого столетия», где он прослеживает развитие

философии от эпохи Гёте и Канта до рубежа XX в. В 1914 г. он расширяет свой труд, охватывая всю историю философии, от древнегреческих мыслителей до эйнштейновской теории относительности. Эта книга выходит под названием «Загадки философии». Штайнер выделяет четыре этапа развития философской мысли, обусловленные тремя этапами эволюции сознания: образное представление, воплощенное в мифологии; мыслительное переживание, породившее древнегреческую философию; и пробуждение «я»-сознания, берущее начало в первых веках христианства и продолжающееся до наших дней. Именно потребность «я»-сознания в определении своего места в мироздании стала главным источником немецкой идеалистической философии, которая после Гегеля уступила место материализму.

Штайнер считал, что у него есть способности ясновидения. Он был убежден, что это позволяет ему работать в любой сфере. Как итог, 2 февраля 1913 г. он открывает собственное «антропософское общество». В названии этимологически подчеркивается, что сочетание слов «человек» и «мудрость» отражает цель существования общества – духовное и во многом мистическое совершенствование, расширение методов саморазвития с помощью неисчерпаемости потенциала мышления человека. Он провозглашает освобождение человеческого сознания и поиск путей постижения сущности высших миров.

Но как же Штайнер понимал природу человека? Об этом он пишет в своем труде, который был быстро переведен в России и издан в 1927 г. – «Духоведение». В самом начале этого труда, пытаясь объяснить содержание термина «духоведение», он, говорит, что «...для обозначения этой области можно употребить выражение «Теософия», так как в течение столетий оно применялось именно в этом смысле» [4. С. 7].

Сущность же человека, по его мнению, составляет: «...у человека в его существе есть три стороны. Только это, а не что-либо иное, должно быть пока обозначено здесь тремя словами: тело, душа и дух... Только рассматривая человека с этих трех сторон, возможно надеяться постичь его существо. Ибо эти три стороны являют его в тройком различном родстве с остальным миром ... Итак, человек гражданин трех миров. Своим телом он принадлежит к миру, который он также воспринимает своим телом; своей душой он строит себе свой собственный мир; через его дух перед ним раскрывается мир, который выше этих обоих миров» [4. С. 12–13].

В другом своем произведении; «Из области духовного знания или Антропософии» он четко дает нам классификацию личности человека, его трех миров: физическое тело, эфирное тело и астральное тело. [5. С. 23].

Влияние на Р. Штайнера взглядов Гёте о цвете и об искусстве. Создание собственной эстетики и концепции духовной и культурной эволюции человечества

Безусловно, многогранное творчество Гёте оказало влияние на Штайнера. Во многом благодаря гётовскому учению о цвете Штайнер увлекается

проблемами оптики и позже критикует подход И. Ньютона. Свои первые работы немецко-австрийский ученый показывает Юлиусу Шрёеру (Karl Julius Schröer), авторитетному специалисту наследия Гёте и одному из самых известных комментаторов «Фауста». Как итог, профессор рекомендовал Штайнера в качестве одного из редакторов значительного в немецкой культуре академического издания – «Немецкая национальная литература» (серия предполагала более 200-х томов). После личного поручительства Шрёера организатор издания, – Йозеф Кюршнер, известный театровед и издатель – соглашается, и Штайнер назначается редактором естественнонаучных очерков Гёте.

Позже Штайнера привлекают к работе в Архиве Гёте в городе Веймар, где он продолжает развивать собственное представление о согласованности восприятия цвета и психоэмоциональных проявлений в поведении человека. В первую очередь он занимается подготовкой наиболее полного собрания сочинений Гёте, включающего не только художественные и поэтические работы, но и научные изыскания. В том числе Штайнер участвует в подготовке полного издания трудов Артура Шопенгауэра, а также писателя и автора многих сатирических сочинений – Жан Поля.

При формировании своей позиции о духе и духовном мире человека Штайнер опирается на авторитетные позиции Шиллера и в особенности на идеи Гёте. Провозглашая приоритет творческой свободы человека, немецко-австрийский мыслитель подчеркивает, что человечество достигло того порога, когда люди должны осознать себя по-новому: не только с точки зрения происхождения, социальной группы или нации, но и как свободных, автономных личностей. Конечно, происхождение формирует человека, но, по мнению Штайнера, крайне важно сознательно работать над развитием собственной индивидуальности. Он призывал людей познать себя во всей полноте своей сущности, не только как физическое существо, но и как существо психическое и духовное.

Он исследовал учение Гёте, выходя за рамки его вклада в науку. Первая лекция молодого Штайнера в Веймаре была посвящена Гёте-художнику: «Гёте как основатель новой эстетики». Штайнер принял идею Гёте об искусстве, в произведениях которого органические формы природы не только находят свое усиленное продолжение, но также являются продуктами человеческой деятельности. Способность гения представлять в деталях общее в итоге объясняется как дар природы, действующий посредством гения (через изобразительное подражание прекрасному).

В искусстве он видит продолжение природы, но продолжение другими, более высокими средствами, стремясь распознавать и объяснить особенности этого перехода. Именно поэтому он считает, что наивысшей задачей художника является не простое копирование природы, не выявление своей личной, субъективной трактовки предмета, но выработка такого объективного, общезначимого художественного стиля, который дает искусству возможность творчески воспроизвести природу в ее наивысшей красоте, силе

и жизненности. В этом смысле, как говорил Гёте, художник, с одной стороны, – раб природы, а с другой стороны – ее господин.

Изучая творчество великого немецкого мыслителя, Штайнер также развивал идею Гёте о теории цвета и влияния цветовой гаммы на психолого-поведенческие модели развития человека: «Лишь тот, кто оказывается способен в том или ином моменте опереться на Гёте и его время, может достичь ясности в том, по какому пути прошла наша культура, способен осознать, к каким целям должно продвигаться (wandeln) современное человечество» [6]. Утверждая способность человека воспринимать гётовский замысел в истории и культуре, он словно призывает нас к осознанному движению вперед.

Погрузимся же в размышления Штайнера о значении цвета, исходя из его целостного видения искусства и эстетики. Первопроходцем в фундаментальных экспериментах со светом и цветом был Исаак Ньютон. Он расщепил белый свет призмой на спектральные цвета, а затем, собрав их воедино, вновь явил миру сияние белизны, открыв и дополнительные цвета.

Однако Гёте на протяжении всей своей жизни бросал вызов ньютоновской оптике, согласно которой белый свет – это лишь совокупность различных оттенков более низкого спектра. В своем труде «Учение о цвете» он писал: «Во второй части мы приступаем к разоблачению теории Ньютона, которая властно и непреклонно преграждала до сих пор путь к свободному восприятию цветовых явлений; мы оспариваем гипотезу, которая, хотя и не считается более безупречной, все же сохраняет в обществе традиционный авторитет» [7].

Гёте предложил собственную теорию, устремленную скорее к эстетическим вершинам, нежели к строгим научным стандартам. Для него белый свет был символом чистоты и неделимости. Цвета же рождались в борьбе света и тьмы. Желтый и красный возникали, когда перед светом вставала преграда, пелена тьмы. Так, по Гёте, объясняется багрянец вечерней зари, когда мутная атмосфера надвигается на ослепительное солнце. И наоборот, синий цвет рождался, когда свет предшествовал тьме. Небеса голубы, потому что ярко освещенная атмосфера простирается над мрачным космосом.

Удивительно, но, как писал Эккерман, Гёте считал свою теорию цвета более значимым вкладом в сокровищницу мировой культуры, чем собственное поэтическое наследие: «Я не похваляюсь тем, что я сделал как поэт, – часто говаривал Гёте, – превосходнейшие поэты жили одновременно со мной, еще лучшие жили до меня и будут жить после. Но то, что в наш век в многотрудной науке, занимающейся проблемами цвета, мне одному известна, это преисполняет меня гордости и сознания превосходства над многими» [8. С. 288].

А.К. Каненга в статье «Теософские и антропософские идеи в русском искусстве»: отмечает: «Теорию Гёте Штайнер связал с восточным учением об ауре, излучении сознанием цвета, а также с цветовым символизмом неоплатоников, у которых цвет был неразрывно связан со светом как эманацией

божественной сущности, Бога. Цвет у Штайнера, как имеющий отношение к сознанию человека, неразрывно связан с мыслительными импульсами и процессами, с деятельностью души и духовной жизнью человека. Цветовые эманации вызывают в окружающих определенный резонанс, как в положительную, так и в отрицательную стороны, в зависимости от качества мышления и душевных побуждений» [9].

Кроме того, Штайнеру была близка идея Шиллера об эстетическом воздействии искусства и прекрасного на человека: в своих работах он много цитирует Шиллера: «Только зарею красоты проникнешь ты в страну познания». Главным средством этого воспитания должно явиться искусство, назначение которого заключается в том, чтобы пробуждать в людях идеалы высшей человечности и гуманизма и этим способствовать медленному, постепенному преобразованию общественных нравов. Искусство является для Шиллера важнейшим орудием этого воспитания, оно смягчает первоначальную, природную грубость чувственных вожделений человека, развивает и гармонически упорядочивает его страсти и благодаря этому делает возможным свободное и радостное выполнение им того, что соответствует предписаниям самой строгой, идеальной нравственности.

Штайнеру также была близка идея Шиллера об игровом характере культуры. Знаменитое высказывание Шиллера о том, что «человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет», легло в основу педагогической системы Штайнера, вальдорфской педагогики, особенно в начальной школе, где обучение строится преимущественно на игре.

Р. Штайнер и его влияние на русскую культуру

В Мюнхене и Вене Штайнер проводил огромное количество лекций по самым разным проблемам искусства. Вообще, Мюнхен был важным центром для Штайнера, поскольку именно здесь состоялась премьера его драм-мистерий, которые и по сей день ставятся ежегодно на сцене Гётеанума в Дорнахе (Швейцария).

Он не просто говорил об искусстве или читал лекции по истории искусства, он сам брал в руки резной нож, кисть, глину, рисовал купол первого Гётеанума, лепил архитектурные модели и рисовал эвритмические формы. Он написал четыре пьесы и стихотворения для студентов, учителей и врачей, написал ритуальные тексты для христианской общины и провел научные исследования.

Известно, какое огромное влияние Штайнер оказал на Василия Кандинского и на возникновение группы «Голубой всадник» (*Der Blaue Reiter*), а также на многих русских символистов, живших в то время в Мюнхене (в начале 1900-х) годов в качестве эмигрантов. В. Кандинский посещал лекции Р. Штайнера, изучал теософскую литературу, вступил в теософское

общество. Так, в 1914 г. доктор Р. Штайнер читал в Дорнахе, центре европейской антропософии, лекции из курса «Тайновидение и тайнослышание» (Okkultes Lesen und Okkultes Hoeren).

Кандинский, будучи студентом, увидел «Лоэнгрина» Вагнера, и это оказало на него сильнейшее впечатление. В его воспоминаниях, подчеркивает именно «виденье цвета как подобие звучания музыки»: «я мог видеть здесь все мои цвета, я понял, что живопись обладает таким же могуществом, что и музыка». Для Кандинского музыка Вагнера представлялась без точных линий, как образ мысли, лишь улавливающийся, но не фиксирующийся в действительности. Восприятие цвета и последующие виденье художественного образа есть стремление человека к совершенству, но не конечный объект предметного мира. Безусловно, что «Лоэнгрин» воспринимался именно в подобном качестве из-за личностных устремлений к мистическому и духовному. Немалую роль в таком восприятии Вагнера художником сыграла распространенная в модернистской философии искусства тема вагнеровского «туманного расплывания».

В 1907 г. Кандинский принимал участие в выставке теософского искусства. Прослеживается явное влияние штайнеровской идеи духовности в работе Кандинского «О духовном в искусстве», особенно когда он говорит о грядущей эпохе духовного искусства, об «Эпохе Великой Духовности». С точки зрения Кандинского, искусство должно быть абстрактным, ибо именно с помощью абстракции можно выразить духовные ценности, нельзя сводить искусство просто к отображению материального мира. Как итог, теософия и терминология интуитивизма органично интегрирована в его теоретические труды и художественные произведения (часто используются образы и слова как душевные вибрации, живая сущность, внутреннее состояние души, внутренние переживания, восхождение). Данная симпатия к теософичности и мистицизму отразилась в названии его программной книги «О духовном в искусстве», как, в прочем и в автобиографическом сочинении, которое в русской редакции получает название не «Взгляд назад» («Rückblicke»), как в немецком, а «Ступени» (т.е. ступени восхождения).

Штайнер оказал большое влияние на российский театр начала XX в. Его прямым последователем был Михаил Чехов. Испытал влияние его идей Мейерхольд, Волошин и Маргарита Сабашникова-Волошина, Цветаева и Белый. В эпоху, когда области науки, искусства, религии все больше отдалялись друг от друга Штайнер хотел показать, что существуют пути для их нового синтеза, придавая при этом особое место искусству как средству воспитания, духовного взращивания человека, обучению через художественные образы.

Центром антропософского движения стал швейцарский город Дорнах в котором Штайнер спроектировал сооружение, которое он назвал – Гётеанумом – «храмом» антропософской науки и искусства». Кроме того, тогда же им бы разработана теория «Свободной высшей школы для науки о духе».

Строительство Гётеанума происходило в сопровождении различных магических обрядов. Само здание должно было олицетворять идею

абсолютного слияния материи и духа. Кроме того, здание центра должно было символизировать Вселенную, а породы дерева подбирались по принципу строения скрипки, вбирающей в себя вибрации всех искусств. Штайнер сам разработал цветные витражи и картины для потолка, а также вырезал капители колонн. В строительстве Гётеанума, предназначенного для летних театрализованных представлений, участвовали Андрей Белый и Максимилиан Волошин, Маргарита Сабашникова-Волошина, которая расписывала купол, Михаил Чехов, Ася Тургенева.

Возведённое из древесины на бетонном основании, двух купольное здание было уничтожено в ночь с 31 декабря 1922 на 1 января 1923 г. в результате поджога. Новый Гётеанума, на этот раз из литого бетона, Штайнер спроектировал в 1923 г. Через год начались строительные работы, которые завершились в 1928 г., когда Штайнера уже не было в живых.

Создание Вальдорфской педагогики: основные принципы

Погрузимся же в сердце Вальдорфской педагогики, той самой, что Рудольф Штайнер бережно взрастил на страницах своих книг, и в звучание лекций, которые сегодня столь востребованы. История рождения Вальдорфской школы окутана своеобразной аурой.

В 1919 г. Эмиль Мольт, прозорливый директор штутгартской сигаретной фабрики «Вальдорф-Астория», обратился к Рудольфу Штайнеру с дерзновенной просьбой: создать для детей его рабочих школу, основанную на принципах антропософии. И здесь антропософия предстает не как догма веры, а как неутолимая жажда познания, как путь саморазвития, пробуждающий дремлющие духовные силы человека. В эпоху, когда наука, искусство и религия все дальше отстранялись друг от друга, Штайнер стремился вновь сплести их воедино, вдохнуть в них новую жизнь, отдавая при этом пальму первенства искусству.

Штайнер, вдохновленный этой идеей, согласился и представил цикл лекций, в которых кристаллизовались основные принципы нового педагогического направления, известного сегодня как «Вальдорфская школа». Эти принципы, заложенные в фундамент, остались незыблемы и по сей день: «Мы не выполним своей задачи, если не уясним себе, что она заключается не только в образовании ума и сердца, но является делом в высшей степени моральным и духовным», – провозглашает Штайнер в первой лекции цикла «Общая антропология» [4. С. 7]. Там же он пишет о том, что надо одушевить образование и культуру, вдохнуть в них душу, сделать так, чтобы «художественный элемент в культуре не оставался предметом роскоши».

Вальдорфская школа, рожденная из глубин педагогических размышлений Рудольфа Штайнера, ставит перед собой высокую цель – воспитание нового «эзотерического человека», обладающего обновленной телесностью и духовностью.

Сегодня в мире насчитывается около 1092 вальдорфских школ в более чем 70 странах, и около 1857 детских садов в 65 странах, признанных Международным форумом вальдорфских/штайнеровских школ (Гаагским кругом), Педагогической секцией Свободной Высшей школы гуманитарных наук Гётеанума и Друзьями вальдорфского образования. В России первая вальдорфская общеобразовательная школа распахнула свои двери в 1994 г. в Москве, и сейчас в стране насчитывается 22 таких школы.

Каковы же краеугольные камни вальдорфской педагогики и на какие философские откровения Штайнера она опирается? В поисках ответа обратимся к работе «Принципы Вальдорфской педагогики (Методика обучения и необходимые условия воспитания)» – квинтэссенции пяти лекций, прозвучавших в Штутгарте весной 1924 г. [10].

В вальдорфских стенах не спешат форсировать интеллектуальный рост. Здесь верят, что расцвет разума наступает лишь тогда, когда душа ребенка созреет для познания. Цель – взрастить не просто эрудита, а гармоничную личность, осознающую свои дарования и умеющую плести кружево взаимоотношений с миром и людьми.

Современная вальдорфская школа – это оазис творчества, где знания передаются через призму художественных образов, а главная задача – пробудить в детях чувство формы, гармонии и симметрии. Сторонники этого подхода убеждены: отказ от гаджетов питает воображение и креативное мышление. В младших классах и детских садах электроника под запретом, а фабричные игрушки уступают место творениям, рожденным из фантазии и из естественных материалов.

Музыке Штайнер отводил особую роль в формировании духовности, ведь ее звучание не имеет аналогов в мире физическом, в отличие от живописи или скульптуры. Именно Штайнер вдохнул жизнь в эвритмию (от греч. *εὐρυσμία* – уравновешенность, соразмерность, гармония) – новое искусство, сотканное из речи, музыки и жеста. То, что предстает перед детьми в форме наглядного жеста, мелодичного слова и чарующей музыки, усваивается ими так же естественно, как родная речь или любимая песня. Особенно ценно это в раннем возрасте.

В своих «Воспоминаниях о московском антропософском обществе» Жемчужникова цитирует Штайнера о танце: «Танец – это самостоятельный ритм, ведущий к праэпохам мира. Танцы нашего времени – лишь бледное отражение древних храмовых танцев, через которые постигались глубочайшие мировые свершения» [11]. Однако Штайнер всегда подчеркивал, что в эвритмии главенствует музыка – музыка в движении.

После основания Вальдорфской школы, когда врачи присоединились к антропософскому движению, зародилась медицинская практика, основанная на антропософском мировоззрении. Наблюдая за этим, Штайнер пришел к убеждению, что эвритмия может стать лечебной – нести не только образовательный и воспитательный заряд, но и оказывать целительное воздействие, стать искусством врачевания, своеобразной арт-терапией.

Идеи Штайнера дали импульс множеству практических начинаний, включая сельское хозяйство (биодинамическое движение), образование (вальдорфское движение) и лечебную педагогику (движение Кэмпхилл).

Заключение

Штайнер был убеждён, что современной цивилизации необходимо новое духовное познание, преодолевающее односторонности материалистического естествознания с одной стороны, и чисто духовного, мистически-религиозного, с другой. Провозглашая Духовность как высшую цель цивилизации, он пытался объединить религию, искусство, науку с целью воспитания человека. Духовность он провозглашал компасом, ведущим к вершинам развития. Он словно пророк предвидел тот тупик, в который завела человечество цивилизация, одержимая лишь материальным прогрессом, воздвигшая между этими формами культуры неприступные стены.

После кончины Гёте Штайнер писал о нем строки, которые словно эхо отражают его собственную сущность: «Но гений Гёте – это неисчерпаемый колодец, чьи глубины не объять одним взглядом, к которому можно лишь бесконечно приближаться, исследуя его грани. И в этом стремлении ценно каждое усилие. Даже то, что кажется незначительным, обретает смысл в контексте его всеобъемлющего мировоззрения. Лишь пройдя сквозь лабиринт жизненных проявлений, в которых раскрывался этот универсальный дух, мы сможем постичь его сущность, его стремление к вершинам человеческого бытия» [12]. Эта статья – лишь тонкая нить Ариадны, ведущая в бескрайний лабиринт наследия Р. Штайнера, запечатленного в 350 томах.

Список литературы / References

- [1] *Шмитт А.* Концепция «самосознающей души» Андрея Белого: синтез ранней рецепции Канта с учением и эзотерической практикой Штайнера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 201–218. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-2-201-218>
- [2] *Штейнер Р.* «Социальное будущее»: Шесть докладов и ответы на вопросы. Цюрих, с 24 по 30 октября 1919. Калуга : Духовное познание, 1993.
- [3] *Штейнер Р.* Мой жизненный путь. GA 028 Незавершенная автобиография, изданная Марией Штайнер в 1925 году. Режим доступа: <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=28> (дата обращения: 10.02.2025).
- [4] *Штейнер Р.* Духоведение. Введение в сверхчувственное познание мира и назначения человека. Дорнах : Философско-Антропософское изд., 1927.
- [5] *Штайнер Р.* Из области духовного знания или Антропософии. М. : Энигма, 1997.
- [6] *Штайнер Р.* Гете как отец новой эстетики. Из GA 030. Режим доступа: <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=030> (дата обращения: 10.02.2025).
- [7] *Гете И.* Учение о цвете. Режим доступа: <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/fizika/87956-2-iogann-gyote-uchenie-o-cvete-teoriya-poznaniya.html#text> (дата обращения: 10.02.2025).

- [8] Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Ереван : Айастан, 1988.
- [9] Каненга А.К. Теософские и антропософские идеи в русском искусстве. Режим доступа: https://nowimir.ru/DATA/060000_1.htm (дата обращения: 10.02.2025).
- [10] Штейнер Р. Общее учение о человеке как основа педагогики GA 293 : Учебный курс лекций для преподавателей Свободной вальдорфской школы, прочитанный 21 VIII–IX 1919 г. в Штутгарте. Режим доступа: <https://textarchive.ru/c-1609364-pall.html> (дата обращения: 10.02.2025).
- [11] Жемчужникова М.Н. Воспоминания о московском антропософском обществе // Альманах «Минувшее» 1989. № 6. Режим доступа: <http://bdn-steiner.ru/modules/Books/files/6701.pdf> (дата обращения: 10.02.2025).
- [12] Штейнер Р. Искусство и познание искусства. Основы новой эстетики. Автореферат 1888. Четыре статьи 1890 и 1898 и восемь лекций, прочитанным между 1909 и 1921 годам. Дорнах, 1985.

References

- [1] Schmitt A. The concept of Andrei Bely's "self-conscious soul": a synthesis of Kant's early Reception with Steiner's teaching and esoteric Practice. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020;24(2):201–218. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-2-201-218>
- [2] Steiner R. *"The social future": Six reports and answers to questions. Zurich, from October 24 to October 30, 1919*. Kaluga: Spiritual knowledge publ.; 1993.
- [3] Steiner R. *My life path. GA 028 Unfinished autobiography, published by Maria Steiner in 1925*. Available from: <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=28> (accessed: 10.02.2025).
- [4] Steiner R. *Spiritual studies. An introduction to the supersensible knowledge of the world and the purpose of man*. Dornach: Philosophical and Anthroposophical publ.; 1927.
- [5] Steiner R. *From the field of spiritual knowledge or Anthroposophy*. Moscow: Enigma; 1997.
- [6] Steiner R. *Goethe as the father of the new aesthetics. From GA 030*. Available from: <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=030> (accessed: 10.02.2025).
- [7] Goethe J. *The doctrine of color*. Available from: <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/fizika/87956-2-iogann-gyote-uchenie-o-cvete-teoriya-poznaniya.html#text> (accessed: 10.02.2025).
- [8] Eckerman JP. *Conversations with Goethe in the last years of his life*. Yerevan: Hayastan; 1988.
- [9] Kanenga AK. *Theosophical and anthroposophical ideas in Russian art*. Available from: https://nowimir.ru/DATA/060000_1.htm (accessed: 10.02.2025).
- [10] Steiner R. *The general doctrine of man as the basis of pedagogy GA 293 A training course of lectures for teachers of the Free Waldorf School, delivered on 21 VIII–IX 1919 in Stuttgart*. Moscow: Parsifal. Available from: <https://textarchive.ru/c-1609364-pall.html> (accessed: 10.02.2025).
- [11] Zhemchuzhnikova MN. Memoirs of the Moscow Anthroposophical Society. In: *Almanac "The Past"* 1989. № 6. Available from: <http://bdn-steiner.ru/modules/Books/files/6701.pdf> (accessed: 10.02.2025).
- [12] Steiner R. Art and the knowledge of art. The foundations of a new aesthetics. Abstract 1888. Four articles in 1890 and 1898 and eight lectures delivered between 1909 and 1921. Dornach, 1985.

Сведения об авторе:

Матюшова Мария Петровна – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-0585-8412. SPIN-код: 4411-0855. E-mail: maria_matushova@mail.ru

About the author:

Matyushova Maria P. – CSc in Philosophy, Associate Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-0585-8412. SPIN-code: 4411-0855. E-mail: maria_matushova@mail.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-876-897>

EDN: EHNUJG

Научная статья / Research Article

Кантова структура обоснования практического разума

В.Е. Семенов  

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

 semyonov.ve@philos.msu.ru

Аннотация. Исследование посвящено острой и животрепещущей проблеме обоснования И. Кантом практического разума. Острой и животрепещущей – поскольку во второй «Критике» философ утверждает, что дедукция практического разума невозможна, потому как объективная реальность морального закона не может быть доказана никакой дедукцией. Каким же образом Кант подтверждает всю сферу практического разума? Цель статьи – эксплицировать и реконструировать структуру и этапы обоснования Кантом практического разума. Сам философ указывал, что дедукция как обоснование всеобщей и объективной значимости предмета исследования может быть не только теоретической. И такое оправдание практического разума у Канта существует и обладает конкретной структурой. Во-первых, в «Критике чистого разума» Кант эксплицировал существование интеллигибельного мира, в котором основанием причинности является свобода. В интеллигибельной сфере принципы чистого разума, основанные на спонтанности, обладают объективной реальностью. Таким образом, Кант обосновал существование: интеллигибельного мира, свободы как основания причинности, долженствования как мотива практического действия. Во-вторых, в «Основоположении к метафизике нравов» Кант доказывает, что свобода переносит нас в интеллигибельный мир, в котором существует добрая воля. Эта добрая воля базируется на свободе и создает человеческую автономию. Именно такая воля является источником категорического императива и морали в целом. В-третьих, в «Критике практического разума» демонстрируется, что свобода – «замковый камень» (*Schlußstein*) практического разума. Здесь моральный закон как «факт разума» служит для подтверждения уже самой трансцендентальной свободы. Стало быть, структура трансцендентальной дедукции практического разума состоит из поэтапного обоснования: (i) интеллигибельного мира, (ii) спонтанности разума, (iii) трансцендентальной свободы, (iv) доброй воли, (v) долга (категорического императива), (vi) морального закона как «факта разума».

Ключевые слова: интеллигибельный мир, спонтанность, свобода, добрая воля, долг, моральный закон, факт разума

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Семенов В.Е., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 12.12.2024

Статья принята к публикации 03.05.2025

Для цитирования: Семенов В.Е. Кантова структура обоснования практического разума // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 876–897. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-876-897>

Kant's Structure of the Justification of Practical Reason

Valeriy Ye. Semyonov  

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

semyonov.ve@philos.msu.ru

Abstract. The research deals with the burning problem of Kant's justification of practical reason. For in the second *Critique* Kant asserts that the deduction of the principles of practical reason is *impossible*, since the objective reality of the moral law cannot be proven by any deduction. How does Kant confirm the entire sphere of practical reason and what stages does he go through in this process? The aim of the article is to explicate and reconstruct the systematic elements and stages of Kant's justification of practical reason. The aim of the article is to explicate and reconstruct the systematic elements and stages of Kant's justification of practical reason. Indeed, justification is impossible if we understand deduction as a purely theoretical procedure, which Kant carried out in the *Critique of Pure Reason*. Yet, Kant himself points out that “*deduction* is the justification (*Rechtfertigung*) of its objective and universal validity”. This justification of the principles of practical reason can be found in Kant's works and has a certain structure. Firstly, in the *Critique of Pure Reason*, he justifies the existence of an intelligible world where the determining ground of causality is freedom. In the intelligible domain, the principles of pure reason, based on spontaneity, have objective reality. Thus, in the first *Critique*, Kant justifies the existence of an intelligible world, freedom as the ground of causality and the ought as a reason for practical action. Secondly, in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Kant demonstrates that freedom carries one to an intelligible world where the good will resides. The good will rests upon freedom and brings forth human autonomy. And it is the good will from which the categorical imperative and morality in general emanate. Thirdly, it is explicated in the second *Critique* that freedom is the keystone (*Schlufstein*) of practical reason. Here, the moral law (= a “fact of reason”) is instrumental in deducing transcendental freedom itself. This means that the reality of transcendental freedom manifests itself through the moral law. The moral law exists and is effective; therefore, there is transcendental freedom behind it. Thus, the structure of the transcendental deduction of practical reason consists of a step-by-step justification of: the intelligible world, the spontaneity of reason, transcendental freedom, good will, duty (the categorical imperative), the moral law as a “fact of reason”.

Keywords: deduction, intelligible world, spontaneity, freedom, good will, duty, moral law, fact of reason

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 12.12.2024

The article was accepted on 03.05.2025

For citation: Semyonov VYe. Kant's Structure of the Justification of Practical Reason. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):876–897. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-876-897>

Введение

Проблема обоснования (дедукции) практического разума обладает исключительной остротой, поскольку сам И. Кант во второй «Критике» недвусмысленно заявил, что «объективная реальность морального закона не может быть доказана никакой дедукцией и никакими усилиями теоретического, спекулятивного или эмпирически подтверждаемого разума» [1. С. 391]. Здесь имеется в виду субъективная дедукция из «Трансцендентальной аналитики» «Критики чистого разума» в отношении чистых понятий рассудка. Нужно согласиться, что такое обоснование не годится для практической сферы. Иначе говоря, обоснование практического разума – не теоретическая задача, а, напротив, энigmatическая трудность. Каким же образом Кант собирается решать *главную проблему* всей трансцендентальной философии?

Без сомнения, дедукция любого рода в качестве обоснования жизненно необходима во всем корпусе трансцендентальной философии. Кант, например, уже в одной из ранних («докритических») работ, «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763), сформулировал труднейшую проблему, настоятельно требующую разрешения: «как должен я понять, что, *благодаря тому, что есть нечто, есть также и что-то другое*» [2. С. 82]. В приведенной цитате Кант говорит не только о возможных источниках причинности, но в том числе и об *условиях возможности* чего-либо (познания, морали, религии, науки и т.п.) – фундаментальной и сущностной проблематике всей трансцендентальной философии.

Несмотря на то, что во второй «Критике» говорится о невозможности сугубо теоретического обоснования практического разума, однако в то же время и в той же работе философ указывал, что дедукция – это *обоснование*, или *оправдание* (Rechtfertigung), объективной и всеобщей значимости предмета исследования [1. С. 387–389]. В этом случае подобное обоснование может быть не только теоретическим, но и практическим.

Таким образом, первая цель статьи заключается в исследовании возможности и поэтапного развертывания структуры дедукции (обоснования) практического разума. Кроме этой существует и другая цель, прямо связанная с первой: необходимо разъяснить, в чем именно заключается примат практического разума по отношению к теоретическому и каким именно образом практическая область становится условием возможности и успешности теоретического познания. При осуществлении этих целей невозможно обойти

стороной роль и значение «трех столпов» трансцендентальной философии – «коперниканского переворота», критицизма и трансцендентального идеализма – для обоснования практического разума¹.

Этапы и структура дедукции практического разума

Поскольку важнейшей целью всей трансцендентальной философии являлась *защита свободы* и, следовательно, практической сферы в целом, то Кант приступил к анализу и обоснованию практического разума уже в первой «Критике». В «Трансцендентальной диалектике» Кант помимо разрешения паралогизмов и антиномий огромное внимание уделяет дедукции *идей разума*, включая сюда наиважнейшую – идею *трансцендентальной свободы*. При этом (и это очень важно, как мы убедимся!) поиск идеи трансцендентальной свободы «не имеет ничего общего с переходом от теоретической философии к практической, поскольку, как было ясно с самого начала, возможен только переход от практической философии к теоретической. Поэтому мы ищем теоретическую идею разума, которая простирается в сферу практической философии и проникает в нее, потому что благодаря примату практического разума она уже имеет в ней свои корни» [4. S. 73].

Тематизация структуры дедукции позволяет обнаружить, что различные произведения философа выполняют собственную функцию в обосновании практического разума. Рассмотрим в хронологическом порядке этапы и структуру процесса дедукции в основных «практических» сочинениях Канта.

«Критика чистого разума»

Давно и верно подмечено, что в первой «Критике» содержатся в свернутом или развернутом виде едва ли не все проблемы, которые занимали Канта в течение его философской жизни. Проанализируем этапы обоснования свободы и практического разума в различных частях первой «Критики».

А) Предисловие ко второму изданию. Здесь речь идет о способности *мыслить* (но не *познавать*) свободу в качестве вещи самой по себе. Очевидно, что человеческая душа обладает свободной волей, поскольку она – как вещь сама по себе – не принадлежит миру явлений и не подчинена закону причинности через природу. Стало быть, без вещи самой по себе не существует и свободы. Кант демонстрирует общую установку своей метафизики:

¹ Знаменитый кантовед, Херман Шмитц, настойчиво подчеркивал, что «трансцендентальный идеализм (пространство и время – только субъективные формы созерцания, а вещи предстают для нас лишь явлениями вещей самих по себе) и критицизм (учение о том, что мы не можем познавать вещи сами по себе) суть два столпа (Säulen) доктрины “Критики чистого разума”» [3. S. 60]. В качестве третьего «столпа» непременно следует назвать «коперниканский переворот» – радикальное изменение точки зрения на сущность познания, морального действия, эстетического восприятия, религиозного чувства и т.п. Именно «коперниканский переворот» является фундаментом как трансцендентального идеализма, так и критицизма.

трансцендентальная свобода относится к сфере мышления, к области вещей самих по себе: «свобода – это само применение разума» [5. С. 129] (Refl. 5613).

В) *Об изначально-синтетическом единстве апперцепции*, а также *О применении категорий к предметам чувств вообще*. В одном из параграфов (Аналитика понятий, § 16) Кант делает заявление исключительной важности по отношению к своей фундаментальной идее примата практического разума. Философ утверждает: «Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности* (Aktus der Spontaneität), т.е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, < или также *изначальной апперцепцией*» [6. С. 203] (В 132). Кроме того, прекрасно известно, что спонтанность есть основание «триединого синтеза». Итак, первоначало сознания и трансцендентальный синтез многообразного с категориями рассудка опираются на *спонтанность* и, стало быть, являются *свободными*, и, значит, могут не подчиняться аффицированию чувственности.

Кроме того, в другом разделе (Аналитика понятий, § 24) Кант утверждает, что *фигурный синтез* следует называть *трансцендентальным синтезом способности воображения*. Синтез (продуктивной) способности воображения есть «приведение в действие *спонтанности*» (Курсив мой. – В.С.), которая в данном случае является определяющей. Тогда становится очевидным, что трансцендентальный синтез способности воображения есть не что иное, как «действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания». При этом сама «способность воображения есть спонтанность (Spontaneität)» [6. С. 225–227] (В 151–152).

Стало быть, и сознание (мышление), и трансцендентальный синтез воображения не детерминируются причинностью через природу и не могут быть обусловлены необходимостью. Напротив, их положение свободных и независимых сущностей прямо указывает на их принадлежность интеллигибельному миру. Следовательно, и разум как таковой, и первоначальные синтетические акты познания изначально детерминированы практической областью².

С) *Об идеях вообще*. Идеи разума мыслят *безусловное*, в отличие от *обусловленного* в сфере познания. В практической сфере разум конститутивен, ибо использует трансцендентальные идеи как ценности, с помощью которых,

² Кант действительно подчеркивает в набросках 1775–1778 годов, что «единство чистого применения разума (простое, свободное, необходимое) <...> – определяющее и представляет собой некоторое *прогрессивное движение*, имеющее исходным пунктом условие *a priori*, к примеру, моральную свободу. Эти условия не принадлежат к области явлений и делают возможным *синтез a priori* вообще» [5. С. 69] (Refl. 4760). Кроме того, «абсолютная спонтанность разума требует абсолютного единства познания предметов вообще и всех его целей (свободного от всякого ограничения чувственности)» [5. С. 71] (Refl. 4849).

говоря в современных терминах, конструируется как отдельное практическое действие, так и вся социальная реальность³. К числу таких идей Кант относит идею трансцендентальной свободы (наряду с идеями Бога и бессмертия души).

Д) Третья антиномия чистого разума. В третьей антиномии закрепляется эксплицированная в Предисловии фундаментальная установка трансцендентализма. – Поскольку невозможно допустить существование единственной причинности – по законам природы (ибо это противоречит самому определению физической причинности), постольку необходимо допустить иной вид – причинность через свободу. В таком случае трансцендентальная идея свободы выражает абсолютную *спонтанность* практического действия⁴. Свободное действие, в этом случае, представляет собою такое соединение последовательных состояний действующих причин, при котором невозможно *единство опыта*, характерное для природной каузальности. Иначе говоря, только *мышление* (разум) является причиной свободной воли, которая может самостоятельно начинать определенный ряд событий. Вот как Йенс Тиммерман интерпретирует эту непростую ситуацию: «Философия призвана обеспечить совместимость идеи разума и понятия рассудка. Если этот проект баланса между свободой и природой потерпит неудачу, антитезис⁵ окажется в более сильном положении из-за поддержки, которую он получит от

³ Роберт Шнепф считает, что, поскольку результаты трансцендентальной дедукции демонстрируют, что чистые понятия рассудка имеют смысл и значение только в пределах опыта, стало быть, по отношению к предметам опыта, постольку кантовская трансцендентальная философия есть «дисциплина-преемница традиционной онтологии и как таковая имеет дело с объектами в целом» [7. S. 106]. Это очень важное замечание, поскольку, если в дедукции теоретической сферы речь идет об условиях возможности *познания* явлений, то при обосновании практического разума предметом исследования выступает сама возможность *реального существования* предметов (= моральных и социальных действий).

⁴ Известный кантовед и оксфордский философ, Ральф Уокер, акцентирует внимание: «Трансцендентальный идеализм Канта действительно требует подлинной спонтанности и подлинной свободы, не имеющей высших и более отдаленных причин. Но только когда философ приступает к написанию „Критики практического разума“, он находит твердую почву для утверждения реальности этих вещей. „Факт чистого разума“, несущий в себе „аподиктическую уверенность“ в обязательности и, следовательно, в нашей свободе отвечать, дает ему то, в чем он нуждается. Этот „факт“ убеждает нас в том, что в выборе, который мы делаем, мы свободны от определяющих факторов любого рода – даже определяющих факторов, которые могут действовать на ноуменальном уровне. Так может быть только в том случае, если мы сами, как субъекты, принадлежим к глубинной реальности вещей самих по себе, поскольку в противном случае мы должны быть подвержены каузальному детерминизму Второй аналогии. А поскольку мы, как субъекты, обладаем абсолютной, ничем не обусловленной свободой, то и деятельность нашего разума в синтезе должна быть свободной в том же самом безусловном смысле. Ведь если бы причины любого рода, ноуменальные или иные, могли ограничивать активность „я“ в мышлении, они могли бы ограничивать ее и в действии» [8. P. 208].

⁵ Имеется в виду антитезис третьей антиномии чистого разума: «нет никакой свободы, все в мире совершается только по законам природы» [6. С. 595] (В 473).

эмпиризма, и от претензий практической сферы придется отказаться как от обманчивых. Но Кант надеется, что до этого не дойдет» [9. С. 116].

Е) *О диалектических выводах чистого разума*. В этом разделе, в параграфе «Разрешение космологических идей о полноте выведения событий в мире из их причин», Кант осуществляет *целостную* дедукцию свободы. Именно здесь впервые обнаруживается связь между *свободой* и *долженствованием*. Следовательно, как раз в этом разделе «Критики» нужно усматривать эксплицитное начало трансцендентальной дедукции практического разума. Ибо «практическое есть все то, что возможно благодаря свободе» [6. С. 1005] (В 828).

Итак, существует два вида причинности: (i) естественная, через природу и (ii) интеллигибельная, «через свободу». Естественная причинность всегда связана со *временем*, ибо находится во временном ряду, потому, собственно, и является синонимом *необходимости*. Причинность через свободу базируется на идее *спонтанности*, которая может самостоятельно начинать ряд событий⁶. Это и есть сущность трансцендентальной идеи свободы. Кратко выражаясь, *свобода* есть *спонтанность*⁷.

На трансцендентальной идее свободы базируется *практическая свобода*. По мнению Канта, практическая свобода есть, прежде всего, независимость от принуждения чувственности. И хотя аффицирования чувственностью невозможно полностью избежать, тем не менее, человек способен определять свои действия самостоятельно. Пол Гайер таким образом демонстрирует различие между трансцендентальной свободой и практической: «трансцендентальная свобода и практическая свобода, то есть свобода воли и автономия, не тождественны. Автономия, скорее, должна пониматься как условие господства над нашими склонностями при выборе целей и действий, и по этой причине как условие сотрудничества с другими, но не господства над ними; условие, которое мы можем свободно выбирать, чтобы поддерживать, но которое мы также можем свободно ниспровергать. Автономия не тождественна ноуменальному „акту“ свободы. Автономия – это состояние, зависящее от априорного принципа, но реализуемое в эмпирическом мире, которое мы можем свободно выбирать, реализовывать и поддерживать или ниспровергать и разрушать» [12. Р. 125–126]. Это следует понимать так: человек свободно определяет свои практические действия, однако как с учетом аффицирования чувственностью, так и с учетом решающего влияния идей разума. Практические интересы всегда обусловлены ценностями и культурой в целом.

⁶ Причинность через свободу вслед за Полом Гайером следовало бы назвать «ноуменальной причинностью», поскольку окончательные мотивы ее нам не доступны [10. Р. 90].

⁷ Генри Эллисон подчеркивает самопроизвольную природу трансцендентальной свободы: «свобода в значении спонтанности – это не то, что мы должны добавить к нашему представлению о себе как о рациональных агентах, чтобы придать этому какой-то метафизический смысл; это, скорее, определяющая черта самой этой концепции. В этом сила утверждения, что мы можем действовать только исходя из идеи свободы» [11. Р. 142].

Если в отношении дедукции *практической* свободы Кант не видит каких-то серьезных проблем, то обоснование идеи *трансцендентальной* свободы, напротив, «составляет настоящий источник затруднений» [6. С. 697] (В 561)⁸. Как же здесь быть?

Знаменитый кантовский афоризм гласит: если «явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти» [6. С. 701] (В 564). Ибо в таком случае все причины, в том числе и мотивы человеческих действий, лежат в природной сфере и, стало быть, свободы попросту не существует. Следовательно, ключ к дедукции как свободы, так и всего практического разума находится в установках кантовского фундаментального *критицизма*.

Если же явления (как им и положено) суть представления, то они сами должны иметь основания, которые не относятся к числу явлений. Этим основанием является трансцендентальный предмет. Такого рода трансцендентальный предмет обладает причинностью, которая сама по себе не есть явление, хотя ее результат находится в явлении. В свою очередь субъект чувственного созерцания обладает, с одной стороны, *эмпирическим* характером, с другой – *интеллигибельным*. Интеллигибельный (трансцендентальный) субъект не подчинен временным условиям и влиянию чувственности. Его Кант называет *ноуменом*. Ноумен в своем негативном смысле, и только в нем, есть некая вещь, которая не является объектом чувственного созерцания. Ноумен – это проблематическое понятие и его функция состоит в том, чтобы ограничить область чувственных созерцаний и не распространять познание на сферу вещей самих по себе. Иначе говоря, функция ноумена – демаркационная.

Такой ноумен, подчеркивает Кант, есть чистое «*деятельное существо*» (*tätige Wesen*) [6. С. 705] (В 569), и в своих поступках он независим от естественной необходимости. Ноумен самопроизвольно начинает действия в чувственно воспринимаемом мире, хотя причины находятся не в нем. Иначе говоря, причинность действия ноумена лежит в *интеллигибельной* сфере, но поскольку действие это *реальное*, то внешним образом происходит оно в чувственно воспринимаемом мире и представляется нам так, как будто мы имеем дело с нескончаемым рядом *естественных* причин. Поэтому Кант произносит шокирующую на первый взгляд фразу: «практическая свобода может быть доказана опытом» [6. С. 1007–1009] (В 830). Это означает: благодаря опыту мы «познаем практическую свободу как одну из естественных причин, а именно как каузальность разума в определении воли» [6. С. 1009] (В 831).

В результате возникает необходимость *sui generis*. Коль скоро ноуменальная причинность находится в разуме, а не природе, то в этом случае она порождает *необходимость действия* особого рода. Когда наши поступки обусловлены естественными (природными) мотивами, то возникает *воление* (*das Wollen*), т.е. некое желание, обусловленное чувственными интересами или

⁸ На самом деле «взаимоотношения» трансцендентальной и практической свободы не так просты и содержат в себе известные кантоведческие проблемы. Однако это тема для отдельного исследования.

телесными потребностями. Однако в том случае, когда причина действия находится в ноуменальной сфере, – а это может быть идея разума, например, идея справедливости, или добра, или благодеяния, – то у нас появляется необходимость иного рода – *долженствование* (das Sollen) [6. С. 1009] (В 831).

Долженствование в интеллигибельном мире – это мотив совершенно другой природы, нежели *воление* в чувственно воспринимаемом. *Воление* может выглядеть так: я хочу есть, пить, спать (т.е. я завишу от своей физической натуры). *Долженствование* воздействует на человека иначе: я должен помочь человеку в беде. В каком из мотивов присутствует свобода воли? Вопрос, естественно, риторический. Долженствование, das Sollen, провозглашаемое разумом, обладает, в противовес обычному чувственному желанию, авторитетом, и даже запретом, иначе говоря – принудительной силой. Поскольку в интеллигибельной сфере разум обладает каузальностью в отношении *явлений*, постольку он может быть причиной наших (уже свободных!) действий.

Сам человек есть явление. Но разум не есть явление и не подчинен условиям чувственности, но напротив – обуславливает своей каузальностью действия человека в материальной сфере. В таком случае, «разум есть постоянное условие всех произвольных поступков, в которых проявляется человек» [6. С. 719] (В 581). И это важнейшее следствие из всей дедукции свободы! Кроме того, здесь будет не лишним еще раз вспомнить ранее упоминавшееся и наиважнейшее для Канта основоположение: «Свобода есть определяемость силы [= воли. – В.С.] одним лишь разумом. Но разум не является познанием, содержащим способ, каким мы аффицируемся предметами; следовательно, *свобода – это само применение разума*» [5. С. 129] (Refl. 5613) (Курсив мой. – В.С.). Эта гениальная мысль Канта в виде чеканного афоризма вполне конвертируемая: свобода с необходимостью предполагает использование разума; разум может быть полезно и эффективно применен только в условиях свободы. Стало быть, *разум* и *свобода* оказываются понятиями-синонимами и единосущностными сущими. И это важнейший принцип кантовской трансцендентальной философии!

Соответственно, такая свобода может быть не только негативной, т.е. независимой от чувственности, но и положительной – в качестве возможности самопроизвольно начинать ряд событий. Таким образом, можно сделать заключение: «свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость, и поэтому закон этой необходимости не аффицирует свободу, стало быть, и то и другое могут существовать независимо друг от друга и не препятствуя друг другу» [6. С. 725] (В 585)⁹.

⁹ И все же, несмотря на такой жизнеутверждающий («свободоутверждающий») кантовский вывод, Йенс Тиммерман пессимистично роняет: «В конечном счете проблема баланса между свободой и природой остается нерешенной, поскольку Кант, в рамках своего детерминизма, не может допустить отклонения от хода мировых событий, в моральной необходимости которых мы убеждены» [9. S. 131]. Откровенно говоря, и сам Кант вовсе не идеализировал человеческую природу и не преувеличивал влияние на нее морального закона. В трактате 1784

Ф) *Об идеале высшего блага...* Далее следует вывод об интеллигибельной реальности: *принципы чистого разума обладают объективной реальностью в его практическом, но особенно моральном употреблении*. Стало быть: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*), я называю **моральным миром**. Этот мир мыслится только как умопостигаемый [интеллигибельный], так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Постольку он есть, следовательно, только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» [6. С. 1015] (В 836).

Сущность интеллигибельного мира прекрасно определена Генри Эллисоном: «интеллигибельный мир, которому приписывается свобода, не является ни трансцендентной метафизической областью, ни просто эвристически принятой позицией. Это, скорее, перспектива, которая рационально (а не просто прагматически) обусловлена предположением, что разум человека практичен. Фактически интеллигибельный мир <...> – это кантовский эквивалент пространства причин. Это нормативное и концептуальное, а не онтологическое пространство» [14. Р. 97].

Дедукция трансцендентальной свободы в первой «Критике» завершена, однако сама эта идея остается пока проблематичной. Для свободы необходимо (если можно так выразиться) «*встречное движение*» со стороны морального (практического) мира. Только при таком обоюдном движении можно продемонстрировать объективную значимость практического разума.

«Основоположение к метафизике нравов»

В этой работе Кант обращается к самым основаниям практического разума, а именно – к метафизике нравов. Прежде чем приступить к критике чистого практического разума, необходимо найти «*переход*» от трансцендентальной свободы к практическому разуму и нравственному закону.

Таким связующим звеном является «*верховный принцип моральности*» [15. С. 55], который может быть найден исходя из *доброй воли*. Моральность как таковая есть отношение всякого поступка к практическому законодательству. Присутствие законодательства в личности способно вызвать такое состояние, при котором индивидуальная добрая воля могла бы рассматривать себя саму как устанавливающую всеобщие законы. Здесь, естественно, возникает тема *долженствования*, вытекающего из идеи свободы. В итоге Кант выводит первую формулу категорического императива: «поступай только по

года «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» философ мрачно констатирует: «Из столь кривой лесины (Holze), из какой сделан человек, не может быть вытесано ничего совершенно прямого» [13. С. 99].

такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» [15. С. 143]. Ради этого добрая воля должна быть (i) *автономной* (= самозаконной), т.е. быть для самой себя законом, и (ii) автономная воля должна иметь *собственное основание*. Это основание необходимо дедуцировать.

Если воля (как способность определять поступки сообразно с законодательством) есть вид причинности разумных существ, осуществляющих практические действия, то трансцендентальная свобода является основанием самой воли. Кант стремится дедуцировать свободу из чистого практического разума. Разум (в качестве воли разумного существа) выступает как *причинность* в отношении всех объектов и действий в моральной сфере. Но и сама трансцендентальная свобода, в свою очередь, также является средством обоснования практического разума, поскольку непосредственно указывает на особый (интеллигибельный) мир, в котором тот и существует. Разум творит собственные принципы в том случае, если он свободен. Кант подчеркивает: «Разум под именем идей показывает такую чистую спонтанность, что этим путем выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность, и выполняет свое главнейшее дело тем, что отличает чувственный мир от умопостигаемого» [15. С. 239]. Если разум свободен, то он сам себе задает законы. Здесь как раз и обнаруживается начало необходимого *«встречного движения»* свободы и морального мира. В результате обнаруживается, что *свобода, собственное законодательство воли, автономия, закон* суть понятия взаимозаменяемые [15. С. 233].

«Критика практического разума»

Теоретическая дедукция практического разума подобная той, которая применялась в первой «Критике» в отношении категорий рассудка, как уже известно, невозможна. Подобная ситуация обусловлена тем, что «категорический императив, в отличие от чистых рассудочных понятий (категорий) „Критики чистого разума“, не требует какого-то принципиального обоснования. В качестве причины этого Кант называет различные роли, которые объекты играют в обеих сферах. В практическом мире нам не дано ничего, что можно было бы познать только посредством принципа чистого практического разума. Объекты возникают в результате действительности морального закона только тогда, когда агент действует в соответствии с ним, т.е. когда он реализует моральные цели, предписанные разумом. Тогда знание закона есть „основание самого существования предметов“. Однако невозможно усмотреть их моральные истоки. Вот почему практическая способность разума не может быть доказана эмпирически. Она относится к „основным способностям“ (Grundvermögen), возможность которых нереально постичь (begriffen). Однако моральный закон, который актер признает в виде факта разума, теперь служит для вывода трансцендентальной свободы» [16. S. 354].

Свобода – это и есть тот самый *Schlußstein* (замковый камень в арке, «запирающий» всю ее) практического разума и морального закона (императива). Как отмечалось выше, спонтанность является фундаментом и условием возможности трансцендентальной свободы. Последняя также представляет собою условие возможности, а именно – условие возможности применения разума¹⁰. Сам же свободный разум конструирует, в частности, мотивы действий и, стало быть, выступает уже как особого рода *причинность* в моральном мире. Осознание этой ноуменальной причинности и реализация ее должностностей в практической сфере выступает как «*факт разума*».

Стало быть, моральный закон как «факт разума» служит, в свою очередь, для обоснования трансцендентальной свободы. При этом необходимо учитывать: несмотря на то, что мы можем эмпирически воспринимать *последствия* существования морального закона, несмотря на то, что Кант называет этот закон «фактом», тем не менее, моральный закон не есть эмпирическое явление, но представляет собою «факт чистого разума» (*Faktum der reinen Vernunft*) [1. С. 391], а именно – умопостигаемый факт и закон, управляющий моральным миром как совокупностью ценностей и миром практического (морального) действия¹¹. В таком случае «факт разума» (моральный закон) представляет собою «единственный факт чистого разума, который возвещает о себе таким образом как *изначально* законодательный разум» [1. С. 351] (Курсив мой. – В.С.). Его фундаментальная *изначальность* – наподобие *изначальности чистой апперцепции* – как раз и выступает главной причиной невозможности *теоретической* дедукции практического разума.

Кажущееся оксюмороном выражение «факт разума» можно интерпретировать таким образом: поскольку мотивы нравственного поступка лежат вне чувственно воспринимаемого мира, но являются интеллигибельными, постольку в словосочетании «факт разума» следует делать акцент на слове «разум». Однако коль скоро проявление «факта разума» в качестве реального поступка можно наблюдать эмпирически, «в жизни», то мы делаем ударение на слове «факт». Иначе говоря, «факт разума» дает о себе знать в реальной жизни в качестве эмпирически наблюдаемого морального поступка (= факта), мотивы которого непосредственно не эксплицируются, но сам характер

¹⁰ Свобода, утверждает Кант, «есть условие рациональных действий» [5. С. 67] (Ref1. 4557).

¹¹ Выдающийся кантовед, Карл Америкс, разъясняет: «Главной инновацией в „Критике практического разума“ является введение своеобразного понятия „факт разума“ (гл. I, часть 7) как центрального для нравственности и идеи свободы, наряду с постоянным утверждением (на первой странице предисловия ко второй „Критике“), что свобода составляет „краеугольный камень“ его системы. Понятие кантовского „краеугольного камня“, который называется „фактом“, может показаться более чем озадачивающим, но существует довольно простое объяснение, которое можно дать здесь, по крайней мере, терминологии Канта. „Факт разума“ называется „фактом“, потому что он не выводится из чего-то предшествующего ему. В то же время он относится к „разуму“, поскольку понимается как данный нам не через контингентность чувств, а как часть нашего общего и существенного, хотя и не просто теоретического, характера как *рациональных агентов*» [17. Р. 70].

и ценностные компоненты действия свидетельствуют и дают нам возможность отчетливо понять, что он совершен под влиянием идей разума, нравственного закона, доброй воли и, соответственно, в мире трансцендентальной свободы. В таком случае, если рассудок дает нам совокупность *явлений* в теоретическом мире, то свобода и разум конструируют своего рода «*вещи сами по себе*» в виде практических (моральных) действий индивидов. Такого рода «вещи сами по себе» представляют собою континуум «фактов разума».

Следовательно, «факт разума» – это *практический факт, произведенный разумом* на основании морального закона и доброй воли. Кант чрезвычайно высоко оценивал свою концепцию «факта чистого разума» именно потому, что этот необычный «факт» располагается и действует одновременно в двух «мирах» и тем самым прочно связывает регион теоретического разума с областью практического. Однако поскольку регулятивная и мотивационная (= фундаментальная) часть «факта разума» находится в интеллигибельном мире и базируется на свободной воле, то, следовательно, практический разум обладает несомненным приоритетом в отношении теоретического. В целом, я полагаю, выражение «факт разума» можно воспринимать отчасти метафорически. Такая метафора стремится прояснить, что наши эмпирически воспринимаемые действия основываются на мотивах, которые принадлежат интеллигибельному пространству трансцендентальной свободы, нравственного закона и воли.

Беатрикс Химмельман обобщила различные аспекты «факта разума» и представила следующие его предикаты: (i) «факт разума» (= моральный закон) является «данным» и «неоспоримым»; он – как сознание морального закона – «навязывает» нам себя в качестве «синтетического положения *a priori*»; (ii) «факт» как данность есть условие практического типа знания, в форме которого разуму всегда известно, что такое *реальность*; (iii) «факт разума» носит не теоретический, а практический характер и понимается как *действие разума* («Factum» от лат.: *facere* – делать) – сначала как причина осознания морального закона, а затем – как основание «воздействия на чувство», сопровождающее такое осознание; (iv) «факт разума» – основа моральной самооценки любого человека [18. S. 596–597].

Однако здесь возникает проблема, на которую указывает Беатрис Лонжин. Речь идет о ситуации, представляющей собою «фундаментальную трудность, с которой мы сталкиваемся, пытаясь осмыслить связь между моральным законом (который зависит только от способности разума и, следовательно, от нашей принадлежности к сугубо умопостигаемому миру) и действиями, которые разворачиваются в чувственном мире и, таким образом, являются причинно необходимыми. Эта метафизическая трудность, согласно Канту, является корнем затруднения морального суждения, оценивающего действие или волю субъекта, который совершает это действие (является ли это доброй волей или нет?), поскольку внешнее событие, данное в пространстве и времени, само по себе не дает нам никакого доступа к внутренней

мотивации агента (действовал ли он из уважения к моральному закону или, напротив, из эгоистического интереса?)» [19. Р. 237]. По большому счету, проблемная ситуация, о которой говорит Беатрис Лонжин, не может быть решена сугубо теоретическим способом (= теоретической дедукцией), но, похоже, в состоянии подвергнуться «верификации», как говорил Кант, «только благодаря опыту». Ибо только в опыте мы способны рассматривать свободу, как если бы это была (*als ob*) *естественная* причина, а не каузальность разума в определении воли. Как это ни странно, в этом случае, как было отмечено выше, помощь оказывает «практическая жизнь» как раз через экспликацию «факта чистого разума».

Моральный закон становится основанием для причинности. Иначе говоря, он дедуцирует «способность свободы, не только возможность, но и действительность которой моральный закон, сам не нуждающийся ни в каком оправдании и ни в каких основаниях, доказывает на примере существ, которые познают этот закон как обязательный для себя. Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу и, следовательно, закон возможности некоторой сверхчувственной природы» [1. С. 391]. Именно так и выглядит как «прямое», так и «встречное движение» при обосновании практического разума. – Это означает, что реальность трансцендентальной свободы эксплицируется именно через моральный закон: коль скоро моральный закон существует и действует (и эти реальные человеческие поступки мы наблюдаем), следовательно, «позади него» стоит трансцендентальная свобода, которая есть не что иное как условие возможности практического разума и морального закона. Разум, в свою очередь, является *причинностью* всех этих поступков, совершаемых под непосредственным влиянием морального императива (долга). Говоря в целом, во-первых, трансцендентальная свобода в качестве свободы воли присутствует в нашей жизни, следовательно, моральные поступки обретают свое основание. Во-вторых, коль скоро возможно наблюдать нравственные действия индивидов, стало быть, существует и трансцендентальная свобода¹². Таким образом, трансцендентальная свобода в полной мере управляет «сверхчувственной» областью человеческой жизни, которая – в конечном счете – базируется на сознании морального закона и производных от него мотивов¹³.

¹² «Прямое» и «встречное движение» в обосновании практического разума некоторым образом напоминает знаменитую кантовскую трансцендентальную дедукцию категорий. В последней мы обнаруживаем: (i) *синтетический* путь обоснования, или «дедукцию сверху», – от чистой апперцепции, или чистой субъективности, и продуктивного синтеза способности воображения к конституированию предмета посредством категорий рассудка и, кроме того, (ii) *аналитический* способ, или «дедукцию снизу», – от эмпирического уровня, т.е. явления, к истокам (= условиям возможности) его конституирования в виде «триединого синтеза».

¹³ Люси Алле хорошо показала эту «сверхчувственную природу»: «Условия мышления требуют, чтобы мы организовали его вокруг идеи чего-то независимого от нас. <...> Мы можем познать только то, что по сути своей проявлено (manifest); мы не можем связно мыслить мир, не думая о нем как о содержащем больше, чем то, что по сути своей проявлено. Мысль

Примат практического разума

Чистый разум сам по себе есть практический разум, который дает человечеству всеобщий нравственный закон [1. С. 351]. Сфера практического разума (= территория свободы) является ноуменальной областью существования и постигается только интеллигибельно. При этом умопостигаемое схватывание направлено вовсе не на теоретические конструкции рассудка, а на понимание ценностей, смысла и целей практических (моральных) действий. (Именно на этом пути может отыскать свое решение проблема, обозначенная Б. Лонжин). Ибо предметом чистого практического разума является «представление об объекте как возможном действии через свободу». Это означает, что «предметом *практического познания*» (Курсив мой – В.С.) выступает «отношение воли к поступку». Соответственно, «единственные объекты практического разума – это объекты *доброго и злого*» [1. С. 421–423].

«Коперниканский переворот» и *трансцендентальный идеализм* как «столпы» кантовской философии уже разделили все пространство человеческой реальности на две части – природу и свободу¹⁴. В свою очередь *критицизм* – в качестве жесткого указания на невозможность познания вещей самих по себе в теоретической отрасли – в данном случае демонстрирует свою оборотную сторону и требует *мыслить* (но не *познавать*) действия и мотивы из ноуменального мира только в ипостаси сугубо интеллигибельных объектов разума. Ибо «свобода, если она за нами признается, переносит нас в умопостигаемый порядок вещей» [1. С. 375]. В таком случае вырисовывается необычная ситуация, поскольку «если вещи сами по себе являются субстанциями, каждая из которых имеет независимую от других природу и существование, тогда именно вещи сами по себе, а не явления, представляют собою наиболее фундаментальный вид существования. Физический мир – это зависимый мир; вещи сами по себе – независимы. Таким образом, Кант считает, что наиболее фундаментальное существование не является физическим» [21. Р. 207]. Именно по этой причине интеллигибельный мир обладает приматом. Эту мысль подкрепляет Р. Уокер: «Заявляя, что практический разум первичен, Кант на самом деле утверждает, что он дает нам знание более высокого порядка, чем все, что может дать нам теоретический разум, поскольку это знание высшей реальности, а не только мира явлений» [8. Р. 193–194].

Чистый разум, утверждает Кант, способен быть практическим и, следовательно, без всякого обращения к региону эмпирического может определять

о чем-то совершенно независимом от нас необходима, но не позволяет нам познавать что-либо, поскольку оно совершенно независимо от нас» [20. Р. 303].

¹⁴ Ральф Уокер называет следующее утверждение проявлением трансцендентального идеализма: «Если мир, каким мы его можем знать, является отчасти продуктом обработки данных человеческим разумом, как это неизбежно должно быть, то сам разум, который является субъектом этой обработки, не может в то же время быть просто его объектом». [8. Р. 205]. Отсюда с необходимостью следует, что неизбежно должны существовать (i) мир явлений и (ii) ноуменальная сфера разума, основанная на свободе.

волю к действию¹⁵. И в этом определении заключается, во-первых, главный интерес практического разума и, во-вторых, сам факт детерминации есть не что иное, как «сознание свободы воли». Таким образом, с одной стороны, разумное существо, относящееся к чувственно воспринимаемому миру, необходимо подчинено законам причинности через природу, а с другой – как обитатель практической сферы – воспринимает собственную ноуменальную природу в качестве личности самой по себе [1. С. 375]. Вместе с тем, постоянно следует помнить, что «мы имеем дело с одним и тем же разумом, который различается только в своем применении» [15. С. 55].

Тем не менее теоретический и практический разумы далеко не равноценны. Кант утверждает, что каждой способности души можно приписать *интерес*, который представляет собою принцип-условие. Только при использовании этого основания может быть успешным применение самой душевной способности. Тогда интерес спекулятивного (теоретического) употребления разума «состоит в *познании* объекта вплоть до высших принципов *a priori*». В то же время интерес практического употребления заключается «в определении *воли* в отношении конечной и полной цели» [1. С. 611]. Очевидно, что эти два типа интересов даже не сопоставимы. Необходимо сразу же подчеркнуть, что «конечные и полные цели» суть общечеловеческие ценности – самое важное и фундаментальное основание всей человеческой социальной жизни.

В таком случае, «если чистый разум сам по себе может быть практическим и действительно таков, как об этом и свидетельствует сознание морального закона, то это всегда один и тот же разум, который, будь то в теоретическом или практическом отношении, судит согласно принципам *a priori*; тогда ясно, что, хотя его способность в теоретическом отношении недостаточна для того, чтобы устанавливать те или иные положения, которые, впрочем, ему и не противоречат, он должен эти положения, коль скоро они *неразрывно связаны с практическим интересом чистого разума*, признать <...> и попытаться сопоставить и соединить их со всем тем, что во власти его как спекулятивного разума» [1. С. 615]. Именно поэтому Кант жестко настаивает на том, что «при соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистому практическому разуму принадлежит *примат*, если предположить, что это соединение не *случайное* и произвольное, а основанное *a priori* на самом разуме, стало быть, *необходимое*» [1. С. 615]. Как раз по этой причине «нельзя требовать от чистого практического разума, чтобы он подчинялся спекулятивному и, таким образом, поменял порядок

¹⁵ «У Канта есть то, что сейчас называется агентно-каузальным либертарианским объяснением свободы воли. Он считает, что наличие свободы подразумевает другой вид причинности, нежели причинность природы. Там, где причинность природы подразумевает события, подпадающие под законы, которые показывают, что они должны вытекать из предыдущих состояний Вселенной, причинность свободы подразумевает причинную способность инициировать новую причинную цепь, которая не является определенной функцией предыдущих состояний Вселенной и законов природы. Кант считает, что если существует только причинность через природу, то свобода невозможна» [20. Р. 304].

[предпочтений] на противоположный, так как *всякий интерес в конце концов есть практический, и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом употреблении*» [1. С. 617] (Курсив мой. – В.С.).

Это основоположение Канта прекрасно объяснил Ральф Уокер, связав при этом теоретический и практический разум, а также трансцендентальный идеализм в единую систему: «Опираясь только на теоретический разум, трансцендентальный идеализм “Критики чистого разума” может быть выдвинут как предположение, но его ключевые утверждения получают надлежащее обоснование „фактом чистого разума“. Только практический разум может установить реальность трансцендентальной свободы, и он делает это через „факт чистого разума“. <...> Так что для Канта практический разум действительно первичен» [8. Р. 209]. В самом деле, разъясняет Уокер, примат практического разума «состоит в его способности устанавливать твердые выводы – или, по крайней мере, один твердый вывод – о том, как обстоят дела на самом деле. Теоретический разум не может этого сделать. Он может выдавать аналитические истины, которые, однако, ничего не говорят нам о реальности; он может выдавать истины о пространственно-временном мире нашего возможного опыта; он также может требовать от нас, чтобы мы мыслили способами, выходящими за рамки возможного опыта, руководствуясь регулятивными принципами. Это все, до чего может нас довести теоретический разум. За пределами этого он может только праздно (idly) рассуждать» [8. Р. 191].

Как понимать важнейшее кантовское положение о том, что свой полный смысл *теоретический* разум обретает только в *практическом* употреблении? На мой взгляд, это затруднение убедительно разъясняет Вильгельм Тайхинер: «Только чистый практический разум существует абсолютно безусловно, а именно как абсолютно безусловный закон долженствования, или как факт чистого практического разума. Чистый теоретический разум существует только как безусловно предписанное фактическое определение теоретической способности разума на основе безусловной заповеди практического разума; иначе говоря, чистый теоретический разум существует только как критерий истинности теоретической способности разума – критерий, диктуемый практическим разумом. Практический разум, как самоочевидный факт, устанавливает критерий истины, посредством которого теоретический разум становится очевидным в своей определенности; так что последний есть то, что он есть, лишь поскольку первый существует безусловно; и это отношение определяет примат практического разума над теоретическим» [4. S. 82].

Это также означает, что положения и утверждения теоретического разума в отношении *реальности* могут быть подтверждены исключительно практическим разумом¹⁶. Конечно же только в том случае, если результаты

¹⁶ «То, что Кант утверждает в отношении нашего знания свободы, заключается в том, что это, и, возможно, только это, является знанием о реальности, как она есть сама по себе. Мир нашего повседневного опыта – это мир, каким он является нам: мир явлений. Это мир,

теоретического разума, как было уже сказано, «неразрывно связаны с *практическим интересом* чистого разума». При этом спекулятивный разум должен осознавать, что в этой ситуации происходит его расширение в практическом отношении, что, впрочем, не противоречит его собственному *интересу*, поскольку он сам мотивирован в «ограничении спекулятивного безрассудства» [1. С. 615].

Философ категорически утверждает, что «этот закон [моральный закон, или «факт чистого разума»] должен дать чувственно воспринимаемому миру как *чувственной природе* (что касается разумных существ) форму умопостигаемого мира, т.е. *сверхчувственной природы*» [1. С. 377–379]. После этой фразы идет, наконец-то, ясное и отчетливое разъяснение всей сущности примата практического разума, и пресловутая загадка получает свое полное разрешение. Кант разгадывает энигму: «Сверхчувственная же природа этих существ [разумных существ] есть их существование по законам, которые не зависят ни от какого эмпирического условия, стало быть, относятся к *автономии* чистого разума. А так как законы, по которым бытие вещей зависит от познания, суть законы практические, то сверхчувственная природа <...> есть не что иное, как *природа, подчиненная автономии чистого практического разума*. А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира, подобие которого должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но так, чтобы в то же время не наносить ущерба законам этого мира» [1. С. 379].

Если изложить концепцию примата практического разума в современных и отчасти социологизированных терминах, то можно высказать следующие выводы. В самом деле, человек живет одновременно в тесно переплетенных мирах – природе и культуре. На этом основании человека называют биосоциальным существом. Человек не может целиком жить только в природе, поэтому он творит собственную, «вторую природу», – культуру (сферу практического разума). Вся культура и – шире – весь социальный мир базируются на ценностях (= идеях разума). Именно ценности лежат в основе первичного социального действия и взаимодействия, затем – в фундаменте социальных отношений, групп и социальных институтов и, наконец, социума в целом. Социальные ценности в первую очередь фундируют весь практический мир, и об этом с полной уверенностью скажет любой грамотный социолог.

В первой «Критике» философ называл ценности *идеями разума* – регулятивными в сфере познания и конститутивными в регионе практического действия. Позже он использовал термины «спонтанность», «свобода»,

который мы истолковываем, следуя правилам и синтезируя данное многообразное в соответствии с категориями. В нашем осознании морального закона мы выходим за пределы мира явлений и открываем нечто о лежащей в основе реальности. Только здесь мы касаемся подлинной истины, в отличие от искусственной истины, порожденной Принципами Чистого Рассудка: искусственной, хотя, конечно, вполне достаточной для обыденного познания» [8. Р. 202].

«автономия», «практический разум», «интеллигибельный (умопостигаемый) мир», «сверхчувственная природа», «моральный закон», «категорический императив», «факт чистого разума» и т.п. для наиболее полной дескрипции различных аспектов и функций социальных (и прежде всего – моральных) ценностей. В этом случае Кант выступал в качестве верного последователя другого философского гения – Платона, который первым в истории европейской мысли отчетливо понял: в основе всей человеческой жизни лежат ценности (идеи) и в первую очередь – *идеи высших качеств* во главе с фундаментальным принципом единства – идеей Блага.

Таким образом, интеллигибельный и практический мир ценностей (= «сверхчувственная природа») фундирует всю сферу человеческого существования, включая, естественно, и область познания, или теоретического разума. В социальной жизни (повторюсь) «всякий интерес в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом употреблении» [1. С. 617]. Это положение как раз и объясняет, что в социуме все без исключения, в том числе и «чувственный мир», приобретает форму «чистого умопостигаемого мира» (мира ценностей). Иначе говоря, социальная ойкумена целиком формируется сверхчувственной природой, или основополагающими социальными ценностями. И даже область познания не в состоянии избежать решающего влияния ценностей. Для осознания этого факта вполне достаточно пристально взглянуть в социокультурные (экстерналистские) основания науки или – более конкретно – в критерии обоснованности и достоверности («истинности», так сказать) нашего знания. В этих критериях (во всех без исключения!) мы обнаружим фундаментальные социальные ценности. Именно об этом Кант и говорит в концепции примата практического разума.

Заключение

Обоснование (= дедукция) как практического, так и теоретического разума становятся возможными, если осуществить в философии «коперниканский переворот», изменив «точку зрения» на традиционные предметы метафизики. В теоретической сфере мы изучаем познавательные способности активно конструирующего мир субъекта. При этом обнаруживаем, что пространство и время суть формы чувственного восприятия (= трансцендентальный идеализм), а рассудок самостоятельно, используя ощущения, синтезирует предмет. Но этот синтезированный предмет – лишь явление, но никак не вещь сама по себе (= критицизм). Однако без вещи самой по себе обойтись в сфере практического разума невозможно!

В практической области мы аналогичным образом совершаем «переворот», изменяем «точку зрения» на социальную область (= культуру как *Bildung*) и в результате обнаруживаем, что помимо мира природы, существует интеллигибельный мир трансцендентальной свободы, которая выступает как

добрая воля и делает возможной нашу практическую свободу как автономию разумных существ. Причинность через свободу вызывает к жизни новый мотив деятельности агентов, а именно долг, который мгновенно указывает на априорный моральный закон. В свою очередь моральный закон как «факт чистого разума» служит обоснованием трансцендентальной свободы. Круг практической дедукции замкнулся. Но это не порочный круг дурной бесконечности, а плодотворный и взаимообусловленный принцип трансцендентальной свободы.

Таким образом, вся структура обоснования практического разума, или интеллигибельного мира ценностей, состоит из поэтапной и систематической дедукции: (i) интеллигибельного мира, (ii) спонтанности как условия возможности свободы, (iii) трансцендентальной свободы, (iv) доброй воли, (v) долга (категорического императива), (vi) морального закона как «факта разума».

При этом с необходимостью обнаруживается, что практический разум обладает очевидным приоритетом в отношении теоретического мира познания. Фундирующее начало практической сферы разворачивается, как минимум, в следующих фактах и событиях: (i) представление *я мыслю* (= изначальная апперцепция) есть чистый акт *спонтанности* и в качестве такового выступает условием возможности трансцендентальной свободы, триединого синтеза, а также способности воображения, играющей ключевую роль во всей синтетической деятельности рассудка; стало быть, спонтанность изначально формирует пространство свободы, или практического мира; (ii) интеллигибельный разум, применяя идеи-ценности, является фундаментом всего совокупного человеческого бытия, всей социальной жизни; (iii) идеи практического разума конструируют *реальность как таковую*, или *высшую реальность*, в состав которой входит теоретический разум и опыт¹⁷; (iv) трансцендентальные идеи разума в полном объеме регулируют: а) весь совокупный опыт (идеи разума определяют согласно принципам употребление рассудка в целостности всего опыта [6. С. 487] (В 378); б) структуру и идеи метафизики, которые имеют непосредственное отношение к существенным целям человечества, или «общечеловеческим интересам»; с) всю сферу морали, порождая в итоге такие конститутивы интеллигибельного мира как *добрая воля*, *долг* и *моральный закон* как «факт чистого разума».

Вся система обоснования ясно и отчетливо демонстрирует, что практическая дедукция возможна только на пути систематического объединения «коперниканского переворота», критицизма и трансцендентального идеализма.

¹⁷ В набросках 1775–1778 годов Кант утверждает: «Есть нечто внутренне необходимое, а именно, единство высшей реальности, в котором все разнообразие возможностей может быть определено посредством ограничений, так же как в пространстве – образы и (вследствие этого) также всякое существование, как во времени – всякое состояние. Поскольку пространство и время составляют лишь условия явлений, то должен быть *принцип* единства чистого разума, благодаря которому определялось бы познание вне зависимости от явления» [5. С. 67] (Ref. 4557).

Список литературы / References

- [1] *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения на нем. и рус. яз. Т. 3. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.
Kant I. Critique of Practical Reason. In: *Collection in Russian and German Landg.* Vol. 3. Moscow: Moscow Philosophical Fund publ.; 1997. P. 277–733. (In Russian).
- [2] *Кант И.* Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Собрание сочинений в 8 томах. Т. 2. М. : Чоро, 1994. С. 41–84.
Kant I. Experience in Introducing the Concept of Negative Quantities into Philosophy. In: *Collection in 8 volumes.* Vol. 2. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 41–84. (In Russian).
- [3] Schmitz H. *Was wollte Kant?* Bonn: Bouvier; 1989.
- [4] Teichiner W. *Kants Transzendentalphilosophie.* Freiburg; München: Alber; 1978.
- [5] *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / пер. В.В. Васильева, С.А. Чернова; под ред. В.А. Жучкова. М. : Прогресс-Традиция, 2000.
Kant I. *From the Manuscript Heritage (materials for the “Critique of Pure Reason”, Opus postumum).* Zhuchkov VA, editor; Vasilyev VV, Chernov SA, transl. Moscow: Progress-Traditsia publ.; 2000.
- [6] *Кант И.* Критика чистого разума (В, 1787) // Сочинения на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 1. М. : Наука, 2006.
Kant I. Critique of Pure Reason (B, 1787). In: *Collection in Russian and German Landg.* Vol. 2. Pt. 1. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [7] Schnepf R. Metaphysik und Metaphysikkritik in Kants Transzendentalphilosophie. In: *Kant in der Gegenwart.* Jürgen Stolzenberg, editor. B.; N.Y.: Walter de Gruyter; 2007.
- [8] Walker RCS. The Primacy of Practical Reason. In: *The Palgrave Kant Handbook.* Matthew CA, editor. London: Palgrave; 2018. P. 191–209. https://doi.org/10.1057/978-1-137-54656-2_9
- [9] Timmermann J. *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens.* B., N.Y.: Walter de Gruyter; 2003. <https://doi.org/10.1515/9783110204810>
- [10] Guyer P. Transcendental Idealism: What and Why? In: *The Palgrave Kant Handbook.* Matthew CA, editor. London: Palgrave; 2018. P. 71–90. https://doi.org/10.1057/978-1-137-54656-2_4
- [11] Allison H. *Idealism and Freedom. Essays on Kant’s Theoretical and Practical Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press; 1996. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172875>
- [12] Guyer P. *Kant’s System of Nature and Freedom.* Oxford: Clarendon Press; 2005. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199273461.001.0001>
- [13] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения на нем. и рус. яз. Т. 1. М. : Ками, 1993. С. 79–123.
Kant I. Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View. In: *Collection in Russian and German Landg.* Vol. 1. Moscow: Kami publ.; 1993. P. 79–123. (In Russian).
- [14] Allison H. *Essays on Kant.* Oxford: Oxford University Press; 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199647033.001.0001>
- [15] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 3. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals. In: *Collection in Russian and German Landg.* Vol. 3. Moscow: Moscow Philosophical Fund publ.; 1997. P. 39–275. (In Russian).
- [16] Timmermann J. Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft. In: *Kant-Lexikon: 3 Bde.* Willaschek M, Stolzenberg Jü, Mohr G, Bacin S, editors. Bd. 1. Berlin; Boston: Walter de Gruyter; 2015. S. 353–354.

- [17] Ameriks K. *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2000. DOI: 10.1017/CBO9781139173346
- [18] Himmelmann B. Factum der (reinen praktischen) Vernunft. In: *Kant-Lexikon: 3 Bde.* Willaschek M, Stolzenberg Jü, Mohr G, Bacin S, editors. Bd. 1. Berlin; Boston: Walter de Gruyter; 2015. S. 596–598.
- [19] Longuenesse B. *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press; 2005. DOI: 10.1017/CBO9780511487279
- [20] Allais L. *Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism*. Oxford: Oxford University Press; 2015. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198747130.001.0001>
- [21] Langton R. *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press; 2007.

Сведения об авторе:

Семенов Валерий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. ORCID: 0000-0002-0486-8697. SPIN-код: 4234-6950. E-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru

About the author:

Semyonov Valeriy Ye. – PhD in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovskiy Ave., Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0486-8697. SPIN-code: 4234-6950. E-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-898-913>

EDN: EJIMKN

Научная статья / Research Article

Философия культуры Василия Сеземана

Ю.В. Соколова  

Национальный исследовательский университет «МЭИ», Москва, Россия

 SokolovaYulV@mpei.ru

Аннотация. Исследование посвящено анализу работ Василия Сеземана (1884–1963) по философии культуры. Актуальность исследования определяется отсутствием специальных работ, посвященных экспликации взглядов мыслителя на феномен культуры, необходимостью выявления внутренних связей философии культуры с другими разделами в рамках исследований философской системы В. Сеземана в целом. Выявлены истоки и философский контекст философии культуры В. Сеземана; проанализирована проблематика этой области, имеющая наибольшее значение для автора, выделены поставленные вопросы и рассмотрены предложенные философом подходы к их разрешению. Это позволило раскрыть роль и место проблем философии культуры в системе философии, выстраиваемой автором. Работы В. Сеземана по вопросам культуры публикуются после его переезда из России, большая часть из них написана именно в период 20–30-х гг. XX в., то есть на пике европейского (прежде всего немецкого) интереса к феномену культуры. Показана глубокая антропологичность философии В. Сеземана, тесные связи вопросов культуры и человека с гносеологической проблематикой; обнаружена опора на кантовскую позицию в осмыслении феномена культуры, определен спектр наиболее значимых для автора вопросов в исследуемой области. Продemonстрировано, что центральное место в философии культуры Василия Сеземана занимают проблема единства культуры и рассмотрение культуры как живого организма, а также значимость единства душевно-телесной организации личности как субъекта культуры. Вопросы специфики культурных эпох, национальных культур, проблема кризиса современной культуры, подходы к сохранению прекрасного прошлых эпох и другие аспекты философии культуры рассматриваются автором в соотношении с центральной проблемой феномена культуры. Осмысление феномена культуры оказывается органично связано как с теоретическими, так и с практическими аспектами философии мыслителя, что делает исследование этих работ продуктивным для более глубокого понимания целостности его философской системы.

Ключевые слова: феномен культуры, русское неокантианство, культура как организм, кризис культуры, национальная культура, культурная эпоха

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Соколова Ю.В., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 11.10.2024

Статья принята к публикации 10.04.2025

Для цитирования: Соколова Ю.В. Философия культуры Василия Сеземана // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 898–913. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-898-913>

Vasily Sesemann's Philosophy of Culture

Julia V. Sokolova  

National Research University "Moscow Power Engineering Institute", Moscow, Russia

 SokolovaYulV@mpei.ru

Abstract. The research is devoted to the analysis of the works of Vasily Sesemann (1884–1963) on the philosophy of culture. The relevance of the study is determined by the lack of special works devoted to the explication of the thinker's views on the phenomenon of culture, the need to identify the internal connections of the philosophy of culture with other sections within the framework of studies of the philosophical system of Sesemann as a whole. To achieve the stated goal the sources and philosophical context of Sesemann's philosophy of culture were identified; the problems of this area that are of greatest importance to the author were analyzed, the questions posed were identified and the approaches to their resolution proposed by the philosopher were considered. This made it possible to reveal the role and place of the problems of the philosophy of culture in the system of philosophy built by the author. In the course of the analysis the deep anthropological nature of Sesemann's philosophy, close connections between the issues of culture and man with epistemological problems were revealed; reliance on the Kantian position in understanding the phenomenon of culture was discovered, and the range of the most significant issues for the author in the area under study was determined. The work demonstrates that the central place in Sesemann's philosophy of culture is occupied by the problem of the unity of culture and the consideration of culture as a live organism, as well as the significance of the unity of the mental-body organization of the individual as a subject of culture. Understanding the phenomenon of culture turns out to be organically connected with both theoretical and practical aspects of the thinker's philosophy, which makes the study of these works productive for a deeper understanding of the integrity of his philosophical system.

Keywords: cultural phenomenon, Russian neo-Kantianism, culture as an organism, cultural crisis, national culture, cultural era

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 11.10.2024

The article was accepted on 10.04.2025

For citation: Sokolova JV. Vasily Sesemann's Philosophy of Culture. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):898–913. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-898-913>

Введение

Анализ сочинений Василия Эмильевича Сеземана (1884–1963) по философии культуры направлен на экспликацию взглядов автора в отношении феномена культуры. Для реализации поставленной цели необходимо выполнить ряд конкретных задач, а именно: определить круг сочинений философа, в которых в той или иной мере затронуты вопросы культуры; выявить истоки и философский контекст философии культуры В. Сеземана; проанализировать проблематику этой области, имеющую наибольшее значение для автора, выявить поставленные вопросы и рассмотреть предложенные философом подходы к их разрешению; и, наконец, раскрыть роль и место проблем философии культуры в системы философии, выстраиваемой автором.

Исследование сочинений В. Сеземана, посвященных вопросам философии культуры, обусловлено прежде всего значимостью этой проблематики для автора. Несмотря на то, что в выстраиваемой им системе философии безусловным центром является теория познания и наибольшее количество работ мыслителя посвящено именно вопросам гносеологии, особой чертой его философии можно назвать внимание к человеку и культуре. Большая часть отечественных и зарубежных исследователей творчества В. Сеземана отмечают, что, охватывая «всю вселенную философских проблем», Василий Эмильевич всегда мысленно устремлен к человеку и культуре [1. Р. 187]. Так, литовские авторы замечают, что именно «человеческая личность находится в центре его философии», причем рассматриваемая В. Сеземаном «не как некоторая абстрактная сущность», а как живой человек во всей его сложности и полноте, сотканный «из различных духовных аспектов истории и культуры» [1. Р. 197]. Отечественный исследователь творчества философа В.Н. Белов солидарен с литовскими учеными в этом вопросе, в частности он пишет, что у Василия Сеземана «в центр размышлений поставлена проблема человека, его опыта, его внутреннего мира» [2. С. 74]. Другой отечественный исследователь В. Повилайтис отмечает, что философия для Василия Эмильевича – это «закономерное проявление человеческого духа и культуры» [3. С. 240–241]. Созвучным оказывается и характеристика, данная современным литовским исследователем Д. Йонкусом, в частности, что философию Сеземан «понимает как саморефлексию жизни и вырастающей из нее культуры», что для него она «не только возможность ориентироваться в мире, но и забота о собственной душе» [4. С. 526].

Таким образом, исследование идей Василия Сеземана в области философии культуры может быть в высшей степени продуктивным для осмысления его философской системы в целом.

Определение круга сочинений, раскрывающих позицию В. Сеземана по вопросам культуры

В определении круга сочинений В. Сеземана, затрагивающих вопросы культуры, наибольшее значение имеют два обстоятельства: во-первых, указанная выше мысленная устремленность автора к человеку и человеческой культуре; и, во-вторых, глубокие взаимосвязи разделов его философской системы. Для системы философии Сеземана характерна «строгая коррелятивность и взаимная обусловленность» ее частей [5. С. 8]; всестороннее рассмотрение какого-либо вопроса одной из областей как правило приводит автора к отсылке к другим частям системы, к рассмотрению исследуемой проблемы с иного ракурса или во взаимосвязи с другими аспектам.

Такая особенность авторского стиля значительно расширяет спектр работ, в которых может содержаться обращение к вопросам философии культуры. В этом отношении особенно значимым для данного исследования оказывается убеждение Василия Сеземана в том, что познание обуславливает становление и специфику всех сфер человеческой культуры. Из этого следует не только особое значение теории познания в системе философии Сеземана, единство и целостность системы на этом гносеологическом основании, но и возможный выход на проблематику философии культуры в работах, посвященных познанию. Кроме того, необходимо отметить, что большое значение на всех этапах творчества для Сеземана имеет его приверженность эстетической проблематике, эта область обеспечивает обращение к вопросам культуры не в меньшей степени, чем работы по теории познания. Наконец, существует ряд статей (и заметок в литовских университетских журналах), непосредственно посвященных вопросам культуры в разных ее аспектах: вопросы национальной культуры и воспитания, проблемы личности, кризиса культуры, осмысление феномена времени, отношение к человеческому телу и ряд других.

Следует обратить внимание на довольно любопытный факт: В. Сеземан, знавший множество языков, и в академических целях (преподавании, переписке с коллегами и публикациях) использовавший русский, немецкий и литовский языки, свои работы по проблематике философии культуры и вопросам эстетики и искусства публикует только на русском и литовском, в то время как работы по онто-гносеологической проблематике и логике издаются автором преимущественно на немецком языке.

Истоки и философский контекст философии культуры В. Сеземана

Обращение В. Сеземана к вопросам философии культуры на протяжении всего творческого пути свидетельствует о важности этой проблематики для автора. Интерес философа к феномену культуры вполне закономерен и обусловлен целым рядом внешних и внутренних факторов, наиболее значимыми

из которых можно считать: актуальность вопросов культуры для европейской и отечественной философии в начала XX в., связь с немецкой философской традицией, систематичность и методичность мышления, внимание к проблемам искусства и эстетики, антропологичность философии В. Сеземана. Ряд вышеперечисленных факторов следует рассмотреть подробнее.

На рубеже XIX–XX вв. в европейской философии (особенно германо-язычной) происходит выделение культуры как специфического объекта исследования и феномен культуры получает разработку в трудах европейских мыслителей. Именно немецкая философская традиция составляет основу того, что можно назвать философией культуры как направлением мысли, это прежде всего такие мыслители, как: В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Зиммель, О. Шпенглер, Э. Кассирер, Э. Ротхакер. Философские предпосылки этого интереса можно усмотреть в линии, идущей от И. Канта. В.А. Жучков обращает внимание на то, что в третьей «Критике...» Иммануил Кант «дает наиболее полный ответ на вопрос «Что такое человек?», связывая его решения с понятиями свободы и культуры»; Крайне важным оказывается то, что «Кант связывает свободу с ценностными (эстетическими и телеологическими) формами деятельности» [6. С. 93–94]. Позднее у Г. Риккерта сфера культуры будет пониматься как сфера реализации смысла и ценностей, а философия культуры станет в широком смысле синонимом философии вообще. Созданный при непосредственном участии Г. Риккерта немецко-русский журнал «Логос» будет иметь подзаголовок – международный ежегодник по философии культуры. Бессменный редактор немецкого «Логоса» Р. Кронер, излагая основную идею издания, укажет на снижение качества культуры и раздробленность жизни, которые произошли вследствие проникновения научного знания и материализма во все сферы человеческой жизни. О неприемлемости позитивистской или естественнонаучной методологии в решении вопросов культуры и искусства, а также сферы этики Сеземан будет неоднократно писать в своих работах. В русском «Логосе» у него выйдет четыре публикации, первые три во время его издания в Санкт-Петербурге и одна уже в возобновленном «Логосе» в Праге [7–10].

Возвращаясь к намеченной Кантом линии, необходимо упомянуть, что, по мнению А.В. Жучкова, «принципиальное новшество» Канта в вопросе понимания «свободы и сущности человека, заключается в том, что высшей ценностью «и последней целью творения» оказывается не просто человек и его свобода, а именно *культура человека*¹», под которой И. Кант имеет ввиду, «во-первых, способность произвольно ставить самому себе цели, во-вторых, умение их осуществлять, используя при этом природу как средство для достижения свободных целей, и, в-третьих, способность человека сделать самого себя (как свободного существа) конечной целью своего собственного существования» [6. С. 94]. Это в высшей степени созвучно линии, проводимой Сеземаном в исследовании человека и культуры. Кроме того,

¹ Выделение курсивом В.А. Жучкова.

еще одна выделенная А.В. Жучковым деталь в трактовке культуры Кантом, а именно то, что культура у Канта «связывается с развитием умения и воспитанием», тоже продолжена в философии В. Сеземана, особый акцент на это сделан философом в таких работах, как «Время, культура и тело: к познанию культурных задач современности», «Эстетическая культура и эстетическое воспитание», «Вопрос национальной культуры», «Физическое воспитание и эстетическая культура», «Защита культуры и прекрасного прошлого», «Религия и ее значение для формирования мировоззрения» [6. С. 95].

После окончания Первой мировой войны в европейской философии появляется множество сочинений, посвященных «кризису культуры», ее «трагичности», «упадку» и «возрождению». Наиболее резонансным трудом станет «Закат Европы» О. Шпенглера (1918–1922) [11], идеи которого будут критично восприняты В. Сеземаном; «Задачи нашего времени» Х. Ортеги-и-Гассета (1923) [12]; «Упадок и возрождение культуры» А. Швейцера (1923) [13]. В 1923–29 гг. выйдет «Философия символических форм» Э. Кассирера [14]. Резкое снижение количества сочинений по философии культуры после Второй мировой войны, по мнению С.В. Малахова, связано с тем, что попытки построения «универсально-философских теорий культуры» постепенно сменяются ее «эмпирическим исследованиями» [15. С. 216]. Работы В. Сеземана по вопросам культуры публикуются после его переезда из России, большая часть из них написана именно в период 20–30-х гг. XX в., то есть на пике европейского (прежде всего немецкого) интереса к феномену культуры.

Есть еще одно обстоятельство, которое следует принять во внимание в качестве предпосылки обращения Сеземана к проблемам культуры. По свидетельству многих коллег, друзей и членов семьи Василия Сеземана по своему духу он был настоящим представителем русской интеллигенции. Несмотря на финско-немецкое происхождение, приверженность немецкой философской традиции, иммиграцию и длительную жизнь и работу в Литве, Сеземан действительно сохраняет и культивирует любовь к русскому языку и культуре [16–19]. Поэтому антропологизм и обращенность к проблематике философии культуры можно трактовать и как влияние на него русской философии, для которой характерен особый интерес к человеку и его этической жизни, историософичность русской философской традиции.

Основные темы В. Сеземана в философии культуры

В работах Василия Сеземана, так или иначе затрагивающих вопросы культуры, можно выделить ряд проблем, которые имеют ключевое значение. Прежде всего это:

- проблема единства культуры, культура как живой организм;
- специфика культурной эпохи как определенный культурно-исторический феномен;
- взаимосвязь познания и культуры;

- проблема кризиса культуры первой трети XX века;
- вопросы национальной культуры и эстетического воспитания.

Принципиальными для В. Сеземана в рассмотрении человека и культуры оказываются положения о единстве культуры и единстве и целостности человека как субъекта «морали, познания, права, социальной и экономической жизни», то есть субъекта культуры в целом [20. С. 274]. Такое понимание культуры и человека не предполагает редукции всего многообразия аспектов в человеке или культуре до одной из сторон и рассмотрения остальных аспектов по аналогии с выбранным или в качестве второстепенных. Анализируя подходы к исследованию культуры, Сеземан критикует марксистский подход за попытку постижения целостности культуры на основе рассмотрения одной из ее составляющих. Так, Сеземан пишет, что «основная ошибка марксистской концепции культуры и искусства ... в том, что она пытается построить целое культуры исходя из одной ее части» [21. С. 200]. Сеземан полагает, что путь к осмыслению культуры неизбежно ведет в «тупик»; и проблема заключается здесь не в том, что в качестве ключевой части марксистами избрана экономика, а в самом принципе, примененном в марксизме. Сеземан полагает, что философия культуры и историософия (20-х гг. XX в.) избрала верное направление в исследовании культуры, а именно «идею первичного органического единства культуры в целом», при таком подходе «многообразие ее проявлений вытекает как нечто вторичное, производное» [21. С. 200].

Идея органического единства культуры предполагает, что культуру следует понимать «как живой организм, который живет, развивается и умирает по своим собственным внутренним законам»; эта концепция, по мнению Сеземана, «представляет собой лишь программу», которая тоже может столкнуться с рядом трудностей в своем осуществлении [21. С. 200]. Так, Василий Эмильевич критически относится к концепции О. Шпенглера, реализующей органический подход к осмыслению культуры, за ее излишнюю схематичность, злоупотребление методом аналогий и символическое толкование. Сложность постижения единого культурного духа состоит, по мнению философа, в том, что его познание неизбежно происходит через познание его конкретных проявлений, но может ли каждая из сфер культуры «отражать и выражать в себе его цельную природу?» [21. С. 200].

Сеземан полагает, что каждая из отдельных культурных сфер обладает «самобытностью и своеобразием», и что, в зависимости от отличительных особенностей той или иной сферы, дух культуры проявляется в них неодинаково, что означает для нас невозможность повсеместного применения «метода толкования по аналогии» – переноса (или обнаружения) отличительных черт одной из сфер культуры на другие. Сеземан исходит из того, что «отдельные области культурного творчества (наука, нравственность, общественность, религия, искусство и пр.) знаменуют лишь разные манифестации или выражения («качествования») единого культурного духа»; а взаимоотношения культуры в целом (можно сказать ее духа) и отдельных ее составляющих

сложны и многообразны – «не поддаются подведению под одну общую схему, которая была бы одинаково применима ко всем сторонам культуры» [21. С. 200]. Сеземан объясняет это «особой природой» каждой отдельной сферы культуры. Таким образом, оказывается, что структура отношений отдельных сторон культуры очень сложна и разнородна. Выход из этого затруднения в постижении общего духа культуры Сеземан видит через анализ художественного стиля, свойственного эпохе. Поскольку Сеземан уверен, что «связь между духом культуры и современным ей художественным стилем не только внешняя, но и глубоко-внутренняя, сущностная» [21. С. 202].

Следует подчеркнуть, что категория стиля детально разработана в эстетической концепции Сеземана и играет в ней чрезвычайно важную роль. По Сеземану, стиль есть та «эстетическая форма, посредством которой искусство проявляется в процессе истории» [20. С. 237]. Он сравнивает кристаллизацию стиля с развитием возможностей, заложенных в живом организме, когда из потенциального множества в определенных конкретных условиях развивается какой-либо уникальный организм. «Стиль характеризует тот организующий принцип, на котором основывается конкретизация и объективация художественных идей. Из этого следует, что стиль меняется, когда меняются люди, формы и тенденции культурной жизни; иными словами, стиль – это *историческое* явление, которое может возникнуть и проявиться только в определенных исторических условиях²» [20. С. 140]. Органическая трактовка стиля логично вытекает из органической концепции феномена культуры вообще. Сеземан предлагает рассматривать эволюцию искусства и развитие культуры как раз исходя из смены художественных стилей и признает вклад Г. Гегеля в исследование вопроса эволюции искусства, но критически относится к предложенной им схеме в силу того, что она «носит чисто конструктивный характер и втискивает развитие искусства в общие рамки его диалектической философии» [20. С. 238]. Тем не менее, Сеземан считает огромной заслугой Гегеля его внимание к стилю в вопросе исторического развития искусства и увязывание стиля с общим духом культуры.

Таким образом, мы видим, что специфику культурной эпохи как определенного культурно-исторического феномена Сеземан предлагает анализировать через выработанный ей стиль, кроме того, Сеземан утверждает, что каждая культурная эпоха имеет свой круг проблем, на которых сосредотачивается – «свои особые вопросы, которые ощущаются ею особенно остро, в которых отражается ее индивидуальный подход к Жизни и только ей присущее отношение к окружающему миру», по сути, этот круг проблем есть специфика духа эпохи³ [22. С. 147]. Даже в отношении тех проблем, которые присутствуют в каждой из эпох, можно уловить различия в подходе к их осмыслению в разные периоды: в глубине рефлексии и специфике ее понимания. В качестве такой вечной проблемы Сеземан выделяет проблему времени,

² Выделение курсивом В.Э. Сеземана.

³ Данная статья издана В. Сеземаном под псевдонимом В. Чухнин.

полагая, что именно в ее постановке и интерпретации наиболее отчетливо проступает специфика той или иной эпохи.

Философ предпринимает попытку определить особенности культурной жизни первой трети XX века через рассмотрение восприятия времени «сознанием культурного человека» [22. С. 148]. В восприятии времени Сеземан выделяет три значимых аспекта: Во-первых, это «непрочность и бренность реального бытия», во-вторых, «его неповторимость» и, наконец «еще одно загадочное свойство: именно то, что разделяя бытие на прошлое, настоящее, оно тем самым упраздняет его реальность»; третий аспект, по мнению Сеземана, не только отчетливо осознается в рефлексии, но ощущается и в обыденности хотя и «в смутной, неотчетливой форме» [22. С. 149]. Эти три аспекта, по сути, показывают отношение человека и к вопросам бытия (бытия мира вещей, духовного бытия человека, неповторимости и мимолетности жизни), и к вопросам познания (рефлексивность, осознанность, самопознание, специфика объекта и субъекта познания, предметность и непредметность познавательной установки), и к вопросам нравственных и эстетических ценностей, и к вопросам психологии восприятия. Таким образом, осмысление времени открывает путь ко всей вселенной волнующих человека вопросов, и подходы к их разрешению представляют человека и культурную эпоху в их полноте.

Одной из важнейших черт философии культуры Сеземана является рассмотрение феномена культуры в тесной взаимосвязи с вопросами познания. В «Гносеологии» Сеземан замечает, что «ни один фактор культуры не проник так глубоко во все другие области культуры и не имеет такого влияния, как познание»⁴ [23. Р. 210]. В работе 1925 г. «Сократ и проблема самопознания» В. Сеземан пишет, что «анализ самой природы знания должен пролить свет и на его роль в целом духовной жизни и культуры» [24. С. 224].

В этой работе автор также касается вопроса кризиса европейской культуры, проблематики воспитания и образования и ориентиров в духовной жизни человека. Сеземан дает глубокое философское истолкование феномену духовной культуры. Он пишет: «Проблема истины не только теоретическая проблема. Стремление к истине есть и стремление к подлинному бытию, истинной реальности и притом стремление не только к ее познанию, но и к приобщению к ней. Внутренняя сила и жизненность духовной культуры выражается прежде всего в напряженности ее исканий подлинного бытия, в свойственном ей чутье реальности и в (более инстинктивном или сознательном) умении отличать подлинное от неподлинного, реальное от мимолетного» [24. С. 267].

Становление всех сфер культуры в представлении Сеземана имеет основание в познании, в «Гносеологии» Василий Эмильевич показывает гносеологические основания морали, религии, сферы эстетического и мифологии. «1. В сфере морали мы видим, что никакой подлинной нравственности без

⁴ Здесь и далее этот источник цитируется в переводе с литовского В. Повилайтиса по [3].

познания быть не может. Поднятый Сократом вопрос, что есть добро и зло, связан с сущностью этики (морали). Этика не может обойтись без этого вопроса, не может его избежать. Совесть – живой голос нравственного сознания – есть особый вид познания. 2. Тесно переплетена с познанием вся религиозная мистика. Например, интуиция и познание Бога – это высшая степень мистического экстаза. Подлинная религия, гнозис, по словам отцов церкви (Климент Александрийский и др.), является не чем иным, как богопознанием. 3. Эстетическое восприятие и понимание в области искусства – это особый вид познания, который существенно отличается от научного познания и все-таки в определенных случаях сливается с ним, его дополняет либо находится в его основании (см. роль интуиции в науке, особенно в истории) ... 4. Наконец, и древние мифы приписывают познанию решающую роль в судьбе человека. В Библии запретный плод является плодом познания добра и зла, которое способно приравнять человека к Богу; с другой стороны, познание здесь понимается как прегрешение и отпадение от Бога» [23. Р. 211]. Таким образом, вся сфера духовной культуры человечества проникнута познанием как поиском и открытием реального бытия в том числе и бытия самого человека.

О кризисе культуры Сеземан пишет во многих своих работах, к кризисным моментам философ относит прежде всего односторонний интеллектуалистский тип европейского образования и воспитания, отчуждение человека от собственного тела (его «развеществление») – пропасть между духом и телом; рационализацию культуры, схематичность в представлении реальности – растворение всего материального мира в «идеальную систему функциональных связей и закономерностей», заслонение материальными вопросами вопросов духа [22. С. 160]. Даже вопрос смерти из осмысления предельной ситуации жизни для среднего европейца превращается в вопрос завещания и проблемы обеспечения своих близких или в заботу об омоложении и продлении жизни. Главенство объективной культуры над субъективной определяется Сеземаном как одно из кризисных явлений современности. Объективная культура определяется Сеземаном (в гегелевской терминологии) как «культура в своем инобытии»; философ полагает, что «как только она уходит целиком в свое предметное инобытие ...она теряет самое себя, свое лицо и умирает»; жизненные силы объективная культура способна черпать только в субъективной [22. С. 167].

Сеземан полагает, что кризис культуры есть следствие потери «единства душевно-телесной организации, которое одно только способно породить самообладание и присутствие духа в подлинном значении» [22. С. 184]. Утрата этого единства, по мнению философа проявляется еще и в отсутствии какого-либо идеала личности в культуре современности. Все исторические формы европейской культуры прошлого отчетливо обозначали идеал, а иногда «в силу своей внутренней расчлененности и многоликости» и несколько идеалов, представляющих собой ориентиры для людей той или иной эпохи; Сеземан убежден, что там, где господствует объективная культура такой

идеал невозможен, в этих условиях «личность неавтономна и весь смысл ее существования – в служении этой объективной культуре» [22. С. 185]. Но и само служение не способно стать идеалом из-за того, что автоматизация труда вытесняет телесность человека из всех трудовых процессов.

Увлечение спортом, возникающее в начале XX столетия, по мнению Сеземана, рождается как реакция на вытеснение тела интеллектом и порожденной им машиной из объективной культуры. «Дисциплина тела», развиваемая в спорте, есть «основа самообладания или присутствия духа», то есть через дисциплину тела воспитывается и дисциплина духа, культура тела становится той точкой опоры, которая помогает преодолеть давление объективной культуры на личность [22. С. 186]. Сеземан предостерегает, что и здесь человеку грозит опасность: в условиях буржуазной культуры спорт может превратиться в культ развитых мышц и опошлеться. То есть культура тела должна способствовать проявлению душевных потенций человека, возвращению единства душевно-телесной организации, а не становиться конечной целью в развитии человека.

С проблемой кризиса культуры у В. Сеземана связаны и размышления о национальной культуре и эстетическом воспитании. В работе «Эстетическая культура и эстетическое воспитание» (1924) философ замечает, что само существование эстетической культуры находится в опасности, а причина кроется в природе современной культуры, которая по своему существу демократична и обладает в высшей степени сложной внутренней структурой. Как следствие – отдельный человек уже не способен воспринять и испытать культуру во всей полноте, он схватывает ее «только в пределах, установленных для него его профессией, социальным положением и жизненной средой» [25. Р. 33]. Сеземан вслед за Сократом предостерегает, что полуобразованный человек представляет собой большую угрозу для развития культуры, чем необразованные люди и варвары. «Смертельные плоды этой бастардизации культуры очевидны повсюду, но они особенно бросаются в глаза в сфере эстетической культуры. По-настоящему творческое заменяется механической имитацией; художественное воображение ослабевает, пряча свою слабость под блеском внешних эффектов» [25. Р. 33].

Сеземан отвергает идею об исключительной элитарности культуры, о том, что она – достояние избранных. Несмотря на то, что рафинированные формы творчества действительно свойственны единицам, культура есть достояние общества. Доказательством тому, по мнению философа, служит народное художественное творчество, которое является не только первичной ступенью в историческом развитии искусства, но и неиссякаемым живым источником вдохновения, в котором черпает силы творческая индивидуальность. Примеры такого обращения к фольклору характерны для всех этапов европейской культуры, начиная с античности.

Кризисные явления в культуре XX в., с точки зрения Сеземана, связаны в том числе и с тем, что прямо на наших глазах народное творчество

«медленно, но верно умирает ...культура индустриального города одолевает и разрушает традиционную культуру» [25. Р. 34]. Промышленное и технологичное все больше стирает национальные черты, превращая все в единообразное и подходящее для среднего европейца. Национальные костюмы, танцы, игры, предметы быта вытесняются вещами «без родины». Чуткость Сеземана в этом отношении показательна, он замечает тенденцию усиления глобализации культуры, ведущую к утрате национального своеобразия и предлагает преодолеть ее с помощью эстетического образования. Цель эстетического образования и воспитания состоит, по Сеземану, не только в том, чтобы научить создавать предметы искусства, но и в том, чтобы научить понимать искусство.

Основываясь на идее близости сознания ребенка сознанию человека первобытных культур, Сеземан утверждает, что дети легко схватывают простые и совершенные формы фольклора: народные сказки, песни, обряды, игры, танцы; и через их усвоение ощущают связь традиционного и современного искусства. Это может сослужить хорошую службу не только сохранению народного искусства, но и оказать благотворное влияние на развитие творческих способностей ребенка. Особая ценность фольклора в том, что его отличающиеся простотой образцы не подавляют и не подчиняют себе ребенка, а стимулируют его творческие способности. Именно такой подход, по мнению философа, был характерен для древней Эллады. Особое значение в эстетическом воспитании отводится Сеземаном танцу – «ритмичным и ритмично-выразительным движениям» тела, соединяющим выразительное, эмоциональное и телесное в движении под музыку, где тело становится «инструментом, послушным нашей воле и духу» [25. Р. 36]. По мнению Василия Сеземана, активную роль в эстетическом воспитании способны играть средства массовой информации; кинематограф, который успешно используется в образовательных целях особенно для популяризации науки, мог бы помочь и эстетическому воспитанию. Но важнее всего наполненность духом эстетической культуры всей системы образования.

В осмыслении вопроса национальной культуры Сеземан подчеркивает, что нужно избежать абстрактного понимания национального, и очень важно соблюсти баланс в видении уникальности и единичности той или иной национальной культуры и представлении ее взаимосвязи с другими культурами. Смещение акцента в ту или иную сторону может иметь катастрофические последствия: в первом случае в виде местечковости, национализма, шовинизма, неадекватности оценки явлений какой-либо культуры, а во втором – к утрате специфических национальных черт. И только баланс в осознании уникальности и специфичности национальной культуры и взаимосвязи различных культур позволит по достоинству оценить достижения отдельной культуры, заметить ее «специфические черты и возможности», увидеть ее в едином культурном становлении [26. Р. 51]. Развитие национальных культур тоже понимается Сеземаном как органический процесс, который обусловлен

«специфическими закономерностями и своим собственным ритмом»; он полагает, что невозможно насильственно направить развитие культуры в каком-либо определенном направлении, все подобные попытки в истории проваливались или приводили к противоположным результатам, «к фальсификации национального характера» культуры [25. Р. 52].

С вопросом национальной культуры Сеземан связывает и проблему сохранения искусства прошлого. Культурная жизнь есть «органический процесс», и культура прошлого – это корни и фундамент настоящего культуры [27. Р. 45]. Чрезвычайно важным для нации осознавать свое культурно-историческое прошлое и сохранять артефакты предыдущих эпох. Причем Сеземан полагает, что лишь хранения исторических ценностей в музеях недостаточно, ведь там артефакты оказываются вырванными из своей культурной среды, а значит не способны демонстрировать полную картину художественной жизни прошлого. Важнейшим аспектом сохранения прекрасного прошлого является охрана и профессиональная реставрация архитектурных сооружений и презервация ландшафтов, то, чем часто пренебрегают в угоду экономическим интересам.

Заключение

Анализ сочинений Василия Эмильевича Сеземана, затрагивающих вопросы философии культуры, показал значимость этой проблематики для автора, глубокую антопологичность его философии в целом, тесные связи вопросов культуры и человека с гносеологической проблематикой; помог выявить опору на кантовскую позицию в осмыслении феномена культуры, частое обращение к историко-философским экскурсам в аргументации (в которых особое место отведено античности); позволил определить спектр наиболее значимых для автора вопросов в исследуемой области.

В работе продемонстрировано, что центральное место в философии культуры Сеземана занимают проблема единства культуры и рассмотрение культуры как живого организма, а также значимость единства душевно-телесной организации личности как субъекта культуры; вопросы специфики культурных эпох, национальных культур, проблема кризиса современной культуры и другие аспекты философии культуры рассматриваются автором в соотношении с центральной проблемой феномена культуры. Интересным фактом оказывается использование именно русского и литовского языков в работах по философии культуры. Фрагменты цитируемого материала демонстрируют свойственную стилю изложения В. Сеземана выразительность и метафоричность языка.

Осмысление феномена культуры оказывается органично связано как с теоретическими, так и с практическими аспектами философии мыслителя, что делает исследование этих работ продуктивным для более глубокого понимания целостности его философской системы. Широта тем, затрагиваемых

В. Сеземаном в сочинениях по философии культуры и многообразие намеченных им связей с вопросами онтогносеологии, эстетики, истории искусства, философии морали и религии составляет благодатную почву для дальнейших детальных исследований этих работ.

Список литературы

- [1] *Anilionytė L., Lozuraitis A.* The life of Vosylius Sezemanas and his critical realism // *Lithuanian Philosophy: Personas and Ideas* / edited by J. Baranova. Washington : Council for Research in Values & Philosophy, 2000. P. 187–200.
- [2] *Белов В.Н.* Философские теории В.Э. Сеземана и С.Л. Рубинштейна // *Личность. Культура. Общество*. 2023. Т. 25. № 1–2 (117–118). С. 61–75. https://doi.org/10.30936/1606_951X_2023_25_1_2_61_75 EDN: HRHSFW
- [3] *Повилайтис В.* О философии Василия Сеземана // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005* / под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М. : Модест Колеров, 2007. С. 234–248.
- [4] *Йонкус Д.* Тело и время в философии культуры Сеземана: предисловие к публикации рукописи Василия Сеземана «Спорт и современная культура» // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2021. Т. 25. № 3. С. 524–532. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2021-25-3-533-539> EDN: TAUAPA
- [5] *Сеземан В.Е.* Теоретическая философия марбургской школы // *Кантовский сборник*. 2010. № 4. С. 1–17.
- [6] *Жучков В.А.* Система кантовской философии и ее трансформация в неокантианстве // *Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции*. М. : Наука, 1978.
- [7] *Сеземан В.* Рациональное и иррациональное в системе философии // *Логос*. 1911. Кн. 1. С. 93–122.
- [8] *Сеземан В.А.* Рецензия : Leissner. Die platonische Lehre von den Seelenteilen nach Entwicklung, Wesen und Stellung innerhalb der platonischen Philosophie // *Логос*. 1912–1913. Т. 1/2. С. 358–359.
- [9] *Сеземан В.* Рецензия : Кн. С. Волконского «Выразительный человек. Выразительное слово» // *Логос*. 1914. Т. 1. № 2. С. 355–356.
- [10] *Сеземан В.Э.* Платонизм, Плотин и современность // *Логос : Международный сборник по философии культуры*. 1925. Кн. 1. С. 51–107.
- [11] *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes : Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1–2. Munchen : C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1918–1922.
- [12] *Ortega y Gasset J.* El tema de nuestro tiempo: El ocaso de las revoluciones; El sentido histórico de la teoría de Einstein. Madrid : Calpe, 1923.
- [13] *Schweitzer A.* Verfall Und Wiederaufbau der kultur. Bd. 1–3. Munchen : C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1923–1929.
- [14] *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Berlin : Bruno Cassirer Verlag, 1923.
- [15] *Малахов В.С.* Философия культуры // *Новая философская энциклопедия в 4 томах*. Т. 4. М. : Мысль, 2010. С. 214–216.
- [16] *Белов В.Н.* В.Э. Сеземан – систематик русского неокантианства // *Вопросы философии*. 2012. № 4. С. 121–127. EDN: OYHXGZ
- [17] *Белов В.Н.* Искусство и культура: эстетические идеи В.Э. Сеземана // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. 2022. Т. 38. № 2. С. 231–241. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.207> EDN: RJBDOV
- [18] *Соколова Ю.В.* Влияние мультилингвизма на творчество Василия Сеземана // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2024.

- T. 28. № 4. С. 1122–1140. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1122-1140>
EDN: KDRJTDQ
- [19] Белов В.Н., Соколова Ю.В. Предисловие // Сеземан В.Э. Эстетика / пер. В.Н. Белова, Ю.В. Соколовой. М. : Академический проект, 2025.
- [20] Сеземан В.Э. Эстетика / пер. с англ. В.Н. Белова, Ю.В. Соколовой; под ред. Ю.В. Соколовой. М. : Академический проект, 2025.
- [21] Сеземан В.Э. Искусство и культура (к проблеме эстетики) // Версты / под ред. Кн. Д.П. Святополк-Мирского, П.П. Сувчинского, С.Я. Эфрона. 1927. № 2. С. 185–204.
- [22] Чухнин В. Время, культура и тело: к познанию культурных задач современности // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев / под ред. Н.Н. Алексеева, Я.А. Бромбергера, Г.В. Вернадского, Н.А. Дунаева и др. Париж : Изд. евразийцев, 1931. С. 147–189.
- [23] *Sezemanas V. Raštai: Gnoseologija // Parengė A. Lozuraitis. Vilnius : Mintis, 1987.*
- [24] Сеземан В. Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин : Евразийское издательство, 1925. С. 224–267.
- [25] *Sesemann V. Aesthetic Culture and Aesthetic Education // Vasily Sesemann, Selected Papers. Amsterdam-New York, 2010. P. 33–38. https://doi.org/10.1163/9789042028265_004*
- [26] *Sesemann V. The Issue of National Culture // Vasily Sesemann, Selected Papers. Amsterdam-New York, 2010. P. 49–54. https://doi.org/10.1163/9789042028265_007*
- [27] *Sesemann V. Protecting the culture and the beauty of the past // Selected Papers. Amsterdam-New York, 2010. P.45–48. https://doi.org/10.1163/9789042028265_006*

References

- [1] Anilionytė L, Lozuraitis A. The life of Vosylius Sezemanas and his critical realism. In: Baranova J, editor. *Lithuanian Philosophy: Personas and Ideas*. Washington: Council for Research in Values & Philosophy; 2000. P. 187–200.
- [2] Belov VN. Philosophical theories of V.E. Sesemann and S L. Rubinstein. *Personality. Culture. Society*. 2023;25(1–2):61–75. (In Russian). https://doi.org/10.30936/1606_951X_2023_25_1_2_61_75 EDN: HRHSFW
- [3] Povilaitis V. About the philosophy of Vasily Sesemann. In: Kolerov MA, Plotnikov NS, editors. *Research on the history of Russian thought. The Yearbook 2004–2005*. Moscow: Modest Kolerov publ.; 2007. P. 234–248. (In Russian).
- [4] Ionkus D. Body and Time in Sesemann's Philosophy of Culture: Preface to the publication of Vasily Sesemann's manuscript "Sport and Modern Culture". *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):524–532. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2021-25-3-533-539> EDN: TAUAPA
- [5] Sezemann VE. Theoretical philosophy of the Marburg School. *The Kantian Collection*. 2010;(4):1–17. (In Russian).
- [6] Zhuchkov VA. The system of Kantian philosophy and its Transformation in Neo-Kantianism. In: *Kant and the Kantians. Critical essays on a philosophical tradition*. Moscow: Nauka publ.; 1978. (In Russian).
- [7] Sezemann V. Rational and irrational in the system of philosophy. *Logos*. 1911;(1):93–122. (In Russian).
- [8] Sezemann V. Review: Leissner. Die platonische Lehre von den Seelenteilen nach Entwicklung, Wesen und Stellung innerhalb der platonischen Philosophie. *Logos*. 1912–1913;(1/2):358–359.
- [9] Sezemann V. Review: Prince S. Volkonsky «An expressive man. Expressive word». *Logos*. 1914;1(2):355–356. (In Russian).
- [10] Sezemann VE. Platonism, Plotinus and Modernity. *Logos: An International Collection on the Philosophy of Culture*. 1925;(1):51–107. (In Russian).

- [11] Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Bd. 1–2. Munchen: C H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung; 191–1922.
- [12] Ortega y Gasset J. *El tema de nuestro tiempo: El ocaso de las revoluciones; El sentido histórico de la teoría de Einstein*. Madrid: Calpe; 1923.
- [13] Schweitzer A. *Verfall Und Wiederaufbau der kultur*. Bd. 1–3. Munchen: C H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung; 1923–1929.
- [14] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag; 1923.
- [15] Malakhov VS. Philosophy of culture. *The New Philosophical Encyclopedia in 4 volumes*. Vol. 4. Moscow: Mysl' publ.; 2010. P. 214–216. (In Russian).
- [16] Belov VN. V E. Sesemann – taxonomist of Russian Neo-Kantianism. *Issues of philosophy*. 2012;(4):121–127. (In Russian). EDN: OYHXGZ
- [17] Belov VN. Art and culture: aesthetic ideas of V E. Sesemann. *Bulletin of Saint Petersburg University. Philosophy and conflictology*. 2022;38(2):231–241. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.207> EDN: RJBDOB
- [18] Sokolova JV. The influence of multilingualism on the works of Vasily Sesemann. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1122–1140. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.207> EDN: RJBDOB
- [19] Belov VN, Sokolova JV. *Preface to Sesemann's V E. Aesthetics*. Belov VN, Sokolova JV, transl. Moscow: Academic Project publ.; 2025. (In Russian).
- [20] Sezemann VE. *Aesthetics*. Belov VN, Sokolova JV, transl. Moscow: Academic Project publ.; 2025. (In Russian).
- [21] Sezemann VE. Art and culture (towards the problem of aesthetics). *Versty*. 1927;(2):185–204. (In Russian).
- [22] Chukhnin V. Time, Culture and the body: towards understanding the cultural challenges of our time. In: Alekseev NN, Romberg YaA, Vernanskii GV, Dunaev NA, et al, editors. *The thirties. Approval of the Eurasians*. Paris: Publishing House of Eurasians; 1931. P. 147–189. (In Russian).
- [23] Sezemanas V. Raštai: Gnoseologija. In: Parengė A. *Lozuraitis*. Vilnius: Mintis; 1987.
- [24] Sezemann V. Socrates and the problem of self-knowledge. In: *The Eurasian time guide*. Vol. 4. Berlin: Eurasian Publishing House; 1925. P. 224–267. (In Russian).
- [25] Sesemann V. Aesthetic Culture and Aesthetic Education. In: *Vasily Sesemann, Selected Papers*. Amsterdam-New York; 2010. P. 33–38. https://doi.org/10.1163/9789042028265_004
- [26] Sesemann V. The Issue of National Culture. In: *Vasily Sesemann, Selected Papers*. Amsterdam-New York; 2010. P. 49–54. https://doi.org/10.1163/9789042028265_007
- [27] Sesemann V. Protecting the culture and the beauty of the past. In: *Selected Papers*. Amsterdam-New York; 2010. P. 45–48. https://doi.org/10.1163/9789042028265_006

Сведения об авторе:

Соколова Юлия Владимировна – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, политологии, социологии им. Г.С. Арефьевой, Гуманитарно-прикладной институт, Национальный исследовательский университет «МЭИ», Российская Федерация, 111250, Москва, ул. Красноказарменная, д. 14. ORCID: 0000-0002-4884-7185. SPIN-код: 8368-5810. E-mail: SokolovaYulV@mpei.ru

About the author:

Sokolova Julia V. – PhD in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Political Science, Sociology, Institute of the Humanities and Applied Sciences, National Research University “Moscow Power Engineering Institute”, 14 Krasnokazarmennaya St., Moscow, 111250, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-4884-7185. SPIN-code: 8368-5810. E-mail: SokolovaYulV@mpei.ru

Онтология и теория познания

Ontology and Theory of Knowledge

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-914-930>

EDN: EKPRTW

Научная статья / Research Article

Формы телеологии

Д.В. Мамченков  , В.М. Найдыш

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 mamchenkov_dv@pfur.ru

Аннотация. Данное исследование обращается к востребованной и неоднозначной теме – телеологии. Конечная причинность является тем замковым камнем, без которого сооружение и закрепление в современном научном сообществе парадигмы глобального эволюционизма немыслимо. Чтобы сделать возможным возвращение телеологии в научный обиход, нужно провести классификацию ее форм и определить, какие из них вступают в конфликт с современным научным мышлением. Формы телеологии разделяются, в первую очередь, по отношению к тому, существует ли цель внутри определяемого или вовне, на *внутреннюю* (имманентную) и *внешнюю* (трансцендентную) телеологию. Далее, по существованию цели только в сознании или вне его, разделяются *интенциональная* и *неинтенциональная* телеология. В зависимости от того, действует ли целевая причина естественным или сверхъестественным путем, разделяется *материалистическая* и *теологическая* телеология. Также конечная причина может подменять действующую – «чудесная» телеология, либо действовать вместе с ней – *комплексная* телеология. Кант разделяет *конститутивное* и *регулятивное* применение целевой причины. Кроме того, конечный результат может быть заранее предопределен – *финализм*, либо формироваться в процессе – *свободная* телеология. В то же время цель может быть либо у предмета – *предметоцентрическая* телеология, либо у процесса – *роевая* телеология. Важно упомянуть, что с середины 20 века становятся популярны телеологические эвфемизмы – *эрзац-телеологии*: *отрицательная обратная связь*, *телеономия*, *аутопоэзис*, *телеосемантика*, *телеонатурализм*; претендующие заменой концепта решить саму проблему конечной причинности. В качестве заключения исследования делается вывод о том, что внешняя, теологическая, финалистская, «чудесная», предметоцентрическая и интенциональная формы не продуктивны для современной научной рациональности.

Ключевые слова: целевая причинность, конечная причина, телеономия, внутренняя телеология, внешняя телеология, финализм

© Мамченков Д.В., Найдыш В.М., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Финансирование. Исследование выполнено в рамках инициативной НИР № 100414-0-000 «Культура, наука и технологии: вызовы современности».

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.

История статьи:

Статья поступила 20.01.2025

Статья принята к публикации 10.04.2025.

Для цитирования: Мамченков Д.В., Найдых В.М. Формы телеологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 914–930. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-914-930>

Forms of Teleology

Dmitry V. Mamchenkov  , Vyacheslav M. Naidysh

RUDN University, Moscow, Russia

mamchenkov_dv@pfur.ru

Abstract. The research addresses a relevant and controversial topic – teleology. Final causality is the keystone without which the construction and consolidation of the paradigm of global evolutionism in the modern scientific community is unthinkable. To make it possible for teleology to return to scientific use, it is necessary to classify its forms and determine which of them conflict with modern scientific thinking. In relation to whether there is a goal inside the defined or outside, there is an internal (immanent) and an external (transcendental) teleology. According to existence of goal only inside of consciousness or outside of it, intentional and non-intentional teleology are divided. Depending on whether the target cause acts in a natural or supernatural way, materialistic and theological teleology are divided. The final cause can replace the efficient one – “miraculous” teleology – or act together with it – complex teleology. Kant separates the constitutive and regulatory application of the target cause. The final result can be predetermined in advance – finalism, or formed in the process – free teleology. The goal can be either in object – object-centric teleology, or in process – swarm teleology. Since the middle of the 20th century, teleological euphemisms – ersatz teleologies: negative feedback, teleonomy, autopoiesis, teleosemantics, teleonaturalism have become popular, claiming to replace the concept to solve the very problem of final causality. It is concluded that the external, theological, finalist, “miraculous”, object-centric, and intentional forms are not acceptable in modern scientific rationality.

Keywords: target causality, final cause, teleonomy, internal teleology, external teleology, finalism

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Funding of Sources. The research was carried out within the framework of the initiative research project № 100414-0-000 “Culture, science and technology: challenges of our time”.

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of the manuscript.

Article history:

The article was submitted on 20.01.2025

The article was accepted on 10.04.2025

For citation: Mamchenkov DV, Naidysh VM. Forms of Teleology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):914–930. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-914-930>

1. Введение

Вопрос о телеологии является ключевым для становления эволюционной парадигмы в науке XXI в. Телеология – учение о цели естественных и социальных феноменов, необходимость привлечения для их понимания не только действующих, но и конечных причин. Как пишет Е.Л. Мамчур: «Призыв к легитимизации телеологии – характерная черта постнеклассической науки» [1. С. 225]. Осмысление историчности своего предмета становится атрибутивной чертой современной рациональности. Необходимость осмыслить не только существующие законы, но и их эволюцию ведет к интеграции наук, развитию междисциплинарного подхода и преодолению предметной ограниченности различных областей знания.

В решении проблемы возникновения жизни на Земле объединяются химические, биологические, геологические методы. Укрепление теории Большого Взрыва в качестве парадигмы эволюционного понимания Вселенной подталкивает ученых к синтезу астрономии, квантовой механики и общей теории относительности. Эволюционная антропология развивается сегодня как объединение естественных (эволюционная биология, генетика, этология и др.) и социально-гуманитарных наук (социология, психология, история, археология...).

Однако говорить о развитии, эволюции некоего предмета невозможно, избегая понятия цели. Ведь именно направленность отличает развитие от любых других форм движения: хаотического, циклического, несущественного изменения. Избежать телеологических объяснений в эволюционной парадигме очень трудно; однако это вызывает яростное сопротивление у многих ученых. Д. Деннет пишет о том, что телеология (особенно в биологии) стала «грязным словом», темной и опасной «запрещенной практикой, которую не следует даже обсуждать» [2. Р. 355]. А Д. Гриффитс характеризует отношение к телеологии в науке так: «Немногие слова были так поносимы в литературной критике и теории восьмидесятых, девяностых и нулевых годов, как „телеология“» [3. Р. 905].

Дальнейшее развитие эволюционной парадигмы в науке требует решения вопроса о пределах и формах использования телеологии как инструмента познания. Данное исследование ставит задачу подойти к решению вопроса ренессанса телеологии аналитически: рассмотреть различные типы телеологии; возможно, неприятие конечных причин связано лишь с определенными ее формами.

В научной литературе можно встретить чаще всего отрывочные и неполные классификации телеологии. Широко известно кантовское разделение на конститутивное и регулятивное понимание телеологии (рассмотрено в п. 6). Также часто рассматривается дихотомия внутренней и внешней телеологии (п. 2).

Ф. Айала [4] рассматривает несколько классификаций телеологии. Во-первых, он вводит описательное деление на: а) цель как предвосхищение субъектом конечного состояния, б) саморегуляция сложных систем и в) функции биологических систем и культурных артефактов. Во-вторых, разделяет ближайшие (частные) цели отдельных органов и конечные (родовые) – репродуктивные цели организмов. Далее, разделяется естественная (приравняется к внутренней) телеология и телеология артефактов (приравняется к внешней). Кроме того, Айала различает детерминированную (с четко определенным результатом) и недетерминированную (случайную, с непредсказуемым результатом), это разделение рассмотрено в п. 7.

А.В. Петров [5] также делает попытку систематизировать существующие формы телеологии. Он выделяет содержательные типы телеологии: сакральная, секулярная и витальная; но основание деления не совсем прояснено. Наиболее продуктивная сегодня секулярная телеология рассматривается только с гуманистически-аксиологической точки зрения. М. Фланери [6] разделяет сильную телеологию (телеологию в собственном смысле слова) и слабую (чисто описательную, утилитарную, в отношении которой часто используются слова-заменители, типа «телеономии», рассмотрены в п. 9) телеологии.

2. Внешняя-внутренняя (трансцендентная – имманентная; экстерналистская – интерналистская)

Первое наиболее ясное описание разделения внутренней и внешней телеологии дает Кант [7] (§ 67). Вообще же дихотомия внутренней и внешней причины является первой, возникшей в философии при обсуждении конечных причин, еще в трудах Платона и Аристотеля.

Платон выражает принцип внешней телеологии в «Тимее», где демиург творит вещи, ориентируясь на идеи: «демиург... причинами, которые при-сущи самим вещам, он пользовался как вспомогательными, но при этом сам направлял каждую из возникших вещей ко благу» [8. С. 474–475]. Такая модель становится определяющей в понимании телеологии для всей последующей философии (особенно признающей модель бога-творца). Действительно, трудно, будучи верующим человеком (особенно в контексте мировых религий), не соглашаться с тем, что Бог творит мир, исходя из своих представлений о благе. Д. Седли подчеркивает: «Платон, как и многие другие философы Античности и позднего времени, ассоциировал телеологию с сознательными целями... для чего необходимо положить ум как его причину... ум создает

мир и оставляет его развиваться механически... под контролем божественной мировой души» [9. Р. 5].

Аристотель впервые формулирует принципы внутренней телеологии. Вопрос о характере Аристотелевой телеологии бурно обсуждается последние полвека, но за некоторым исключением (подход, выраженный в монографии Евлампиева И.И. и Куприянова В.А. «Телеология в классической и неклассической философии» [10]), исследователи подчеркивают ее имманентный характер. П. Слоан пишет: «Большая часть путаницы, связанной с телеологией и биологией, зависит от подмены платоно-стоического значения тем, которые по праву считаются аристотелевскими» [11. С. 215]. Аристотелев мир не знает творения, он вечен, уже поэтому он не соответствует креационистской картине. Значит, мир – это не реализация плана творца; однако в мире присутствуют несводимые целевые причины. О. Голдин характеризует это так: «Для Платона целенаправленность, которая дает направление для реализации этих возможностей, находится в провиденциальном порядке божественного разума. Аристотель отвергает это и, соответственно, отказывается от веры в космическое творение» [12. Р. 150].

Разделяя действующую и конечную причину, вводя понятие цели вещи (*τέλος* – конец, результат), Аристотель подчеркивает существование в становлении. Эта идея не может быть понята вне контекста учения о потенции и акте. Любая вещь содержит элемент потенциальности, возможности стать частью какого-то нового целого. Энтелехия и выражает эту внутреннюю нацеленность вещи. Поэтому О. Голдин пишет: «Чтобы объяснить особенность естественной субстанции, необходимо обратиться к „несводимой к форме потенции“ ... нужно обратиться к природе органического целого, частью которого она является. Это не является, как предполагают другие ученые, уступкой прагматическим аспектам объяснения или природе человеческого разума и его взаимодействию с миром; реализуемая потенция – это особенность реальности, выходящая за рамки материальных составляющих, лежащих в ее основе» [12. Р. 154].

Использование Аристотелем для пояснения действия конечной причины понятий «души», «ремесла» не должно восприниматься буквально, это своеобразная объяснительная модель, а не картина мира. В. Ярва подчеркивает: «Для него [Аристотеля] это была всего лишь аналогия; он не соглашался с идеей разумного замысла как причины природных явлений» [13. Р. 62]. Действительно, памятуя о приоритете существования отдельной вещи (а не ее материи или сущности, формы) в онтологии Аристотеля, правильно говорить о цели *в вещи*, а не о цели вне вещи.

В дальнейшем, в классической философии, будет доминировать в основном внешняя телеология (это неизбежно по указанной выше теологической причине), а в неклассической философии, на рубеже XIX–XX вв. происходит настоящий ренессанс внутренней телеологии (о чем пишут Евлампиев и Куприянов [10]).

3. Интенциональная – неинтенциональная (функциональная) телеология

Разделение, которое играет ключевую роль в научном понимании телеологии, но не нашедшее должного признания, проходит между интенциональной и неинтенциональной телеологией.

Интенциональность полагает цель только как направленность на нее сознания. То есть цель существует не в реальности, но как некоторый ментальный объект, который существует только в сознании, душе или какой-то иной идеальной сущности. Чтобы говорить о цели, необходимо утвердить субъекта.

Чаще всего интенциональность воспринимается как неизбежное условие целевой причинности; и критика телеологии обрушивается на этот субъектный момент. Например, фон Вригт [14] очень убедительно доказывает принципиальную ненаучность, неverifiedируемость телеологических суждений. Его критика опирается именно на существование цели как компонента сознания, требующего перспективы от первого лица, что делает невозможным объективное подтверждение целесообразности каких-либо действий.

Подавляющая часть философов обращается к понятию цели именно в интенциональной перспективе. И в античной философии (от Платона до Плотина), и в христианской (от Августина до Лейбница) телеология является телеологической, то есть цель помещается в сознание Бога-творца (креационизм). Кант помещает цель в сознание человека: «Мы имеем единственный род существ в мире, каузальность которых направлена телеологически, т.е. на цели... Такое существо – человек» [7. С. 277].

Даже во второй половине XX века и в XXI веке работы философов и ученых (монографии «Телеологическое мышление» Н. Гартмана [15], «Телеология» А. Вудфилда [16], «Конец конечных целей в биологии» Л. Микса [17]), посвященные целевому объяснению, остаются в плену у интенционального понимания телеологии. Как пишет Гартман, «великая важность этого последнего пункта заключается в том, что он исключает распространение конечного принципа на процессы, не управляемые сознанием» [15. Р. 67].

Основателем неинтенциональной телеологии можно назвать Аристотеля. Для него форма – это, прежде всего, цель, конечная причина, результат становления вещи. Поэтому форма не предполагает сознательного стремления к желаемому результату, но реализацию потенции, энтелехию. Э. Жильсон пишет: «Понятие о телеологии без сознания, имманентного природе, остается для нас загадкой. Но Аристотель не считает, что это должно быть причиной отрицать ее существование. Загадка или нет, но [такая телеология] остается фактом» [18. Р. 13]. Вне категорий потенции и акта, а также относительного характера материи и формы мыслить Аристотелеву телеологию невозможно, о чем часто забывают, превращая его в платоника.

Любопытно, что и гегелевская внешняя телеология также может быть интерпретирована как функционализм и потому продуктивно использована в

научном познании, что аргументируется М. Шольцем: «конечная цель этого эссе – показать, что эта продуктивная форма внешнего телеологического объяснения представляет собой общий вид функционализма, который широко применялся в науках о жизни и, следовательно, сознательно использовался Гегелем» [19. Р. 372].

Движение к неинтенциональному пониманию распространяется, в основном, уже во второй половине 20 века. В работах Э. Нагеля [20] и К. Гемпеля [21] можно увидеть проявление такого движения к осмыслению цели как функции некоторых живых систем и стремление имплементировать такое описание в научную теорию. К. Аллен и Дж. Нил в статье «Телеологические понятия в биологии» так характеризуют функциональный подход: «Они оба [Гемпель и Нагель] рассматривают функциональное объяснение в рамках дедуктивно-номологического подхода к научному объяснению. Они считают, что функциональные утверждения связаны с объяснениями наличия признака в организме. Их мнения расходятся главным образом в том, следует ли говорить, что признак T выполняет функцию F в организме O , когда T достаточно для производства F в O (версия Гемпеля) или когда T необходимо для производства F в O (версия Нагеля)» [22] (курсив мой. – Д.М.).

Аллен и Нил указывают на ряд подходов к анализу цели как биологической функции в современной науке. «Эти описания определяют функцию биологического признака посредством анализа роли, которую признак играет в организованной системе, способствуя как его собственному сохранению, так и сохранению системы в целом ... организационные подходы к биологической функции в целом сходятся в том, что признак-маркер T выполняет функцию F , когда выполнение F T способствует поддержанию сложной организации системы, что, в свою очередь, приводит к продолжению существования T » [22].

Также М. Моссио и Л. Бич устанавливают связь между организацией и телеологией посредством концепции самоопределения: биологическая организация определяет себя в том смысле, что результаты ее деятельности способствуют определению ее собственных условий существования; организационный подход допускает, что надорганизменные биологические системы (как симбиозы или экосистемы) могут реализовывать замкнутость и, следовательно, быть телеологичными [23].

Однако функциональный язык применим отнюдь не только в биологии. Как подчеркивала Е.Л. Мамчур: «Важно понять: речь в функционализме идет не о сознательно поставленных целях и намерениях индивидов, а о тех взаимодействиях, которые складываются помимо этих целей, „за спиной“ непосредственных участников взаимодействия. В этом плане социальные системы не отличаются от систем в неживой природе» [1. С. 241]. Если телеология полностью освобождается от интенциональных ассоциаций, то этот язык должен стать универсальным для различных уровней организации материи (физических, химических, биологических, социальных и др.), независимо от наличия у них сознания.

4. Теологическая (пантеизм, панпсихизм, витализм) – материалистическая телеология

Теологическая телеология является закономерным продолжением логики интенциональной телеологии. Если цель может существовать только в сознании, то, когда мы говорим развитии в природе, – чье же это может быть сознание? Необходимо утвердить некую духовную сущность, которая двигала бы естественные объекты к цели. Особо стоит отметить, что аристотелевская телеология, хотя и работает с понятиями «души» и «бога», не может быть отнесена к телеологиям этого типа. Д. Шкутник и Р. Купчак объясняют это так: «Однако под влиянием вышеупомянутой аналогии между организмом и строителем, вместо использования термина, непосредственно используемого в эмпиризме, а именно „целостность“, использовался термин „целенаправленность“, который неизбежно предполагал аспект сознания. В результате аспект познания был связан с концепцией растительных душ, чего Аристотель вовсе не имел в виду. Этот досадный терминологический пробел в ходе истории привел к дальнейшим недоразумениям... Таким образом, Аристотель имел в виду развитие целостности организма, а не метафизический психологизм» [24. Р. 392–393].

В философии Средних веков и Нового времени господствует теологическая телеология. Даже Лейбниц, который в категории монады, казалось бы, развивал внутреннюю телеологию, остается на позициях телеологии, ведь монада – духовный принцип единства вещи, противопоставленный пассивной материи.

Несмотря на господство научной рациональности, в первой половине XX века происходит возрождение теологической телеологии. В учениях А. Бергсона, Х. Дриша, А. Уайтхеда развитием мира, направлением объектов к их целям управляют некие духовные сущности, «ведущие» пассивную материю к нужному результату. Конечно, такой антинатурализм не мог не вызвать ответную реакцию, и ученые-биологи (например, Э. Майр) разрождаются яростной критикой телеологии как таковой. Сегодня мы должны осознать, что любая форма теологической телеологии ведет к антинатурализму и креационизму, опасная лженаучная и лжерелигиозная природа которого ясно продемонстрирована [25].

Альтернативная, последовательно материалистическая (натуралистическая – как больше принято сегодня), версия телеологии активно развивается отечественной (советской и современной российской) философией и наукой. Диалектически мыслящая и в то же время финалистская советская философия не могла обойти вниманием целевую причинность. Тщательный анализ становления философской категории цели М.Г. Макаровым [26; 27] и разработка концепции органического детерминизма, основанного на статистических закономерностях, И.Т. Фроловым [28] являют собой крайне важные и продуктивные модели осмысления телеологии в материальном мире. Эта линия продолжена в 21 веке в работах В.В. Казютинского, Е.Л. Мамчур, В.Г. Борзенкова [29].

5. «Чудесная» – комплексная

По способу действия телеология может быть разделена на «чудесную», настраивающуюся над механической причиной, действующая независимо от нее, и комплексную (действующую вместе с механической причинностью, встраивающаяся в нее).

Господство механической парадигмы привело к попыткам описать все живые существа в чисто механических терминах; и с другой стороны, реакцию виталистов, которые утверждали, что особая «жизненная сила» необходима для описания функционирования биологических систем. Виталистические концепции сохранялись и в двадцатом веке, например, в понятии «жизненного порыва» Бергсона или в идее «энтелехии» Дриша.

Однако выведение целевой причины из ряда естественных причин приводит к невозможности ее рационального описания и использования. И.Т. Фролов подчеркивает в этой связи: «Это первичное по отношению к физическому (то есть к материи) психическое („монады“) якобы телеологически регулирует и сознательно направляет физический процесс, создавая, в частности, целесообразность организации живых форм. Иначе говоря, „органический индетерминизм“ благополучно трансформируется в телеологизированный психовитализм, стремящийся выключить жизненные процессы из сферы «физической причинности» и на основе абсолютизации специфичности живого настаивающий на „абсолютной автономности“ организмов» [28].

Подходом, противоположным «чудесной» телеологии, будет комплексная причинность. Здесь целевая причина не противоречит действующей, но дополняет ее в объяснении событий. Фролов использует для описания комплексной причинности понятие «органическая целесообразность». «Органическая целесообразность, то есть обнаруживающаяся в природе гармония, согласованность строения (структуры) и функций отдельных организмов и живой природы в целом, приспособленность органических систем к условиям их жизни» [28].

Комплексная причинность соответствует критериям научности, таким как: объяснительная сила и предсказательная возможность. К примеру, падение камня с горы можно объяснить и действующей причиной (сила притяжения), и целевой (желание человека, который его сбросил). Целевое объяснение является критически важным, например, для юриспруденции, при определении вины правонарушителя. Различие умысла, неосторожности или безвинного причинения вреда как раз и состоит усмотрении целей совершения проступка; при том, что действующая причина во всех случаях может быть идентична.

6. Кантовская конститутивная и регулятивная телеология

Третья кантовская критика – Критика способности суждения – подвергает анализу способность выносить суждения, то есть соединять общие

и особенные высказывания. Такая связь может быть определяющей, поднимающейся от особенного к общему; либо рефлектирующей, спускающейся от общего к особенному [7] (§ IV). Целевая причинность работает только с рефлектирующей способностью суждения, поскольку, как подчеркивает Л. Фиlierи, «телеологические суждения не являются определяющими, так как их руководящий принцип объективно не определен в реальном опыте (в то же время именно так обстоит дело с категориями)» [30. Р. 38].

Далее, телеологические суждения могут быть либо *конститутивными* (непосредственно формирующими наш опыт), либо *регулятивными* (направляющими само наше познание) [7] (§ 61). В силу своей природы, суждения, конституирующие цели, недопустимы, так как тогда бы они стали определяющими, т.е. мы бы начали навязывать объективные цели природе. Телеологические суждения легитимны только в сфере способности суждения (регулятивное применение), направляющей само наше познание [7] (§ 65).

Однако важно отметить, что кантовское разделение имеет значение только для интенциональной телеологии, когда цель связана с волей и сознанием некоторого субъекта. В этом смысле анализ телеологии в «Критике способности суждения» продолжает линию критики рациональной психологии и телеологии в «Критике чистого разума». При неинтенциональном понимании телеологии эти возражения снимаются.

7. Предопределенная (финализм) – свободная

Предопределенная телеология предполагает наличие предзаданной цели, будь то внешней или внутренней. Первая форма предопределенной телеологии в философии – «семена вещей» Анаксагора. Предопределение может реализоваться через интенциональную телеологию, то есть управление предметом неким сознанием. Это сознание руководит процессом. Также возможно механическое предопределение, скажем, реализация генотипа в фенотипе; или еще проще – цели будильника прозвонить в 8 утра. Но ни у будильника, ни у генотипа нет цели; цель может быть только у того, кто завел будильник. Значит, говорить о предопределенной механистической цели по отношению к направляемому предмету – бессмысленно. Как подчеркивает И.Т. Фролов, жесткий механистический детерминизм исключает телеологию [28].

В любом случае в жестко детерминированной системе различие между целевой и действующей причиной исчезает. Если некая система полностью предопределена чьей-то волей, и он не вмешивается ход ее развития, значит, эта воля полностью воплощена в действующих причинах. Если цель является реализацией предопределенного механического процесса, то выделение конечной причины просто избыточно, понимание такой причины ничего не может добавить к пониманию причины механической.

Для механистического детерминизма нет различия между действующей и целевой причиной, поскольку различие между ними опирается на идею времени: действующая причина воздействует из прошлого, целевая – из будущего. Детерминизм не знает различия между прошлым и будущим, так как время здесь обратимо. А.В. Панкратов доказывает, что только идея необратимости времени, введенная в термодинамике, делает выделение конечной причины возможным, и в то же время необходимым: движение к энтропии – цель системы; «необратимость есть синоним целеполагания» [31. С. 81]. Целевая причина не противоречит действующей, но показывает вариант движения системы, когда она оказывается в неопределенном состоянии, когда имеет место некоторая неопределенность в механической каузальности, разрыв, свобода.

С другой стороны, случайность – такой же антипод телеологии, как и жесткий детерминизм. Полная случайность следствия не позволяет говорить о целенаправленности, последовательности действий к своему результату. Ключевой категорией на пути к телеологии является возможность (потенциальность); соответственно пара категорий, концептуализирующих телеологию: возможность – действительность, реализация; потенция – акт. Таким образом, телеология как раз должна преодолеть мышление в рамках дихотомии необходимость – случайность. В. Ярва так характеризует этот подход: «Новые способы телеологии не являются интенциональными и имеют открытый конец, что означает, что нет заранее написанного текста и что эволюция следует несовершенному принципу ‘переделки’ (‘tinkering’))» [13. Р. 75].

8. Цель предмета – цель процесса (телеология роя)

Недостаточно осмысленным в философии остается классификация телеологии по основанию динамичности того объекта, цель которого изучается. Целью может обладать либо предмет познания, либо уместно говорить о цели только применительно к некоему процессу. Чаще всего исследователи наделяют целью и изучают статичный предмет; в этом, возможно, и кроется трудность в натурализации телеологии, так как если сам познаваемый предмет статичен, значит движение к цели должно относиться к некоторой другой сущности, которая направляет предмет к конечному состоянию. Такое понимание вынуждает принять либо экстерналистскую, либо интенциональную телеологию, постулирующую идеальную сущность – сознание, душу или что-то подобное, ведь цель в этом случае может существовать только в идеальном виде.

Но есть и другой путь, который чаще всего остается в забвении, – рассмотреть цель не предмета, но процесса. Предмет не может быть направлен к конечному состоянию иначе как посредством сознания; цель не может присутствовать в предмете иначе как «идеальный образ». Процесс же не требует

никаких идеальных форм, поскольку сам по себе предполагает направленность, движение к цели; более того, цель атрибутивна процессу. Однако, чтобы избежать трудностей, присущих онтологии процесса (например, Бергсона и Уайтхеда), процесс должен быть включен как момент в категорию целостности. Целое предполагает взаимодействие своих частей; говоря о целом, мы указываем именно на осуществление этого взаимодействия. Если взаимодействие останавливается, целое распадается. Целое не может не длиться; это есть «онтология роя» [32. С. 121–133]. Взяв за основание такую онтологию, цель становится не внешним «движателем», действующим из идеальной субстанции, но внутренней характеристикой материального процесса, происходящего с целостным предметом.

9. Эрзац-телеологии

Конечная причинность была настолько скомпрометирована ее отдельными формами, что к середине XX в. указание на цель в естествознании стало восприниматься научным сообществом как непристойность. Однако же потребность в целевом объяснении никуда не пропала, что вынудило ученых изобретать телеологические эвфемизмы.

Первой подобной формой стало кибернетическое описание. Как пишут Аллен и Нил, «Норберт Винер и его коллеги пытались объяснить целенаправленное поведение биологических организмов и машин как результат использования ими механизмов *отрицательной обратной связи*» [22].

Далее, такой способ маскировать конечную причину перекинулся и на биологию. К. Питтендрай [33] вводит понятие «*телеономия*», которое претендовало избавить биологию от философской телеологии. В дальнейшем это понятие получило большую популярность в эволюционной биологии второй половины XX века, его активно развивали Э. Майр [34] и Дж. Уильямс [35]; также оно используется и в микробиологии в изучении биохимических процессов обратной связи в клетке [36]. Для биологов-эволюционистов телеономия становится легитимной и необходимой, поскольку является проявлением действия естественного отбора и борьбы за существование. Дж. Барлет формулирует это понятие так: «телеономия – это, по сути, телеология, основанная на коде или программе. В рамках существующей теоретической базы телеономия представляет собой предшествующую, существующую информацию, которая может быть использована организмом для достижения цели» [37. Р. 239].

К концу 20 века кибернетические подходы к конечной причинности выходят из моды, но возникает новая, правда, более «одухотворенная» аналогия – модель *аутопоэзиса* У. Матураны и Ф. Варелы. В этом понятии они пытаются закрепить целенаправленное поведение самоорганизующихся, самоподдерживающих биологических комплексов: «аутопоэтическая система

определена как единство через сеть производства компонентов, которые рекурсивно участвуют в этой сети, которая производит сами эти компоненты; и реализует эту сеть производства компонентов как единство в пространстве, в котором эти компоненты существуют» [38. Р. 188].

Одной из наиболее современных форм переинтерпретации телеологии в философии биологии является *телеосемантика/биосемантика* [39; 40]. Телеология здесь обусловлена репрезентацией функций организма в окружающей среде; интенциональная телеология редуцируется к функциональной связи. Телеосемантика покусается на фундаментальный оплот интенциональной телеологии – цель как содержание сознания, цель как репрезентация; тем самым представляя наиболее радикальную форму борьбы функционализма против интенционализма в телеологии.

Аллен и Нил вводят понятие «*телеонатурализм*», обозначая натуралистические подходы к телеологии в биологии, отвергающие зависимость от ментальных или интенциональных представлений при объяснении использования телеологических терминов [22].

Таким образом, ученые сегодня предлагают множество альтернативных точек зрения на телеологию, претендующих переработкой понятия вернуть ее в концептуальный аппарат науки. Почему же для их описания выбрано такое неприглядное слово «эрзац-телеологии»?

Дело в том, что подобные «подмены понятия» не проясняют, но затуманивают дело. Они не могут стать новой формой телеологии, но только маскируют одну из рассмотренных нами выше форм; как бы уводят от рассмотрения действительных противоречий и трудностей целевой причинности. Эту мысль проводит Ф. Айала, рассматривая понятие «телеономии»: «отказ от понятия телеологии на том основании, что оно подразумевает интенциональную связь средств с целью, может привести к большей путанице, чем к ясности» [4. Р. 29]. Как сформулировал П. Грассе, «на самом деле, термины псевдотеология и телеономия – это дань уважения конечной причине, как лицемерие отдает дань уважения к добродетели» [41. Р. 165]. Сходной точки зрения придерживается и М. Фланери [6], подчеркивая неспособность подобных телеологических суррогатов (обозначенных им как слабая телеология) решить данную проблему.

10. Заключение

Какую форму может принять научная телеология – вот задача, являющаяся закономерным и необходимым продолжением подобного классифицирующего исследования. В качестве же вывода данного исследования стоит ограничиться таким вопросом: какой *не* может быть научная телеология? Исходя из изложенного выше подхода ясно, что для современной науки *не* продуктивны следующие стороны дихотомий: внешняя, телеологическая, жестко предопределенная, «чудесная», предметоцентрическая, и, особо подчеркнем,

интенциональная форма телеологии. Именно последняя, подспудно антропологизирующая понятие цели и описание направленного процесса, и является причиной возникновения и развития многих остальных недопустимых форм телеологий. Отрицательной же реакцией на интенциональную телеологию являются эрзац-телеологии. Они являются следствием попыток ученых, остро чувствующих необходимость целевых описаний, преодолеть господство интенциональности. Но любая замена слова, без детальной проработки нового концепта, нахождения его места среди системы уже имеющихся категорий, слишком напоминает «подмену понятия».

Нет, мы должны ясно и четко говорить о цели, о конечной причине в эволюционной науке. Вопрос о том, можно ли это сделать в рамках вторых сторон дихотомий, либо потребуются преодоление, снятие этих противоречий и выход к качественно новому уровню описания, – оставим для последующих исследований.

Список литературы / References

- [1] Мамчур Е.А. Спонтанность и телеологизм // Спонтанность и детерминизм / под ред. В.В. Казютинского, Е.А. Мамчур, Ю.В. Сачкова, А.Ю. Севальникова и др. М. : Наука, 2006. С. 225–248.
Mamchur EA. Spontaneity and teleologism. In: Kazyutinsky VV, Mamchur EA, Sachkov YuV, Sevalnikov AYU et al, editors. *Spontaneity and determinism*. Moscow: Nauka publ.; 2006. P. 225–248. (In Russian).
- [2] Dennett Daniel C. Clever Evolution. *Metascience*. 2019;(28):355–358. <https://doi.org/10.1007/s11016-019-00450-w>
- [3] Griffiths Devin. Keywords for Victorian Literature and Culture. *Victorian Literature and Culture*. 2018;46(3–4):905–909. <https://doi.org/10.1017/S1060150318001158>
- [4] Ayala Francisco J. Adaptation and novelty: teleological explanations in evolutionary biology. *History and Philosophy of the Life Sciences*. 1999;21(1):3–33.
- [5] Петров А.В. Сакральная, секулярная и витальная телеология: опыт типологизации. Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2022. № 1 (34). С. 47–54. <https://doi.org/10.36809/2309-9380-2022-34-47-54> EDN: EKBFRV
Petrov AV. Sacred, secular and vital teleology: the experience of typologization. *Bulletin of Omsk State Pedagogical University. Humanitarian Studies*. 2022;1(34):47–54. (In Russian). <https://doi.org/10.36809/2309-9380-2022-34-47-54> EDN: EKBFRV
- [6] Flannery Michael A. Strong and Weak Teleology in the Life Sciences Post-Darwin. *Religions*. 2020;11(6):298. <https://doi.org/10.3390/rel11060298> EDN: KIPBY
- [7] Кант И. Критика способности суждения. Сочинения: в 8 томах. Т. 5. М. : Чоро, 1994. Kant I. *Kritik der Urteilkraft. Essays*. In 8 volumes. Vol. 5. Moscow: Choro publ.; 1994. (In Russian).
- [8] Платон. Тимей // Собрание сочинений в 4 томах. Т. 3 / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева. М. : Мысль, 1994. С. 421–500.
Plato. *Timaieus*. In: Losev AF, Asmus VF, Takho-Godi AA, editors. *Collected works in 4 volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1994. P. 421–500. (In Russian).

- [9] Sedley D. Teleology, Aristotelian and Platonic. In: Lennox JG, Bolton R, editors. *Being Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf*. Cambridge: Cambridge University Press; 2010. P. 5–29. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511919275.004>
- [10] Евлампиев И.И., Куприянов В.А. Телеология в классической и неклассической философии. СПб. : ПХГА, 2019. EDN: ZCWRUL
- Evlampiev II, Kupriyanov VA. *Teleology in classical and non-classical philosophy*. Saint Petersburg: RHGA publ.; 2019. (In Russian).
- [11] Gilson SP. From Aristotle to Darwin and Back Again. Trans. John Lyon. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. 1987;4(2):10.
- [12] Owen G. Review Essay: Allan Gotthelf's Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology and James G. Lennox and Robert Bolton's (ed.) *Being, Nature, and Life in Aristotle. Reason Papers*. 2013;35(1):149–157.
- [13] Vuokko J. The Muddling Concept of Teleology. *Biocosmology – Neo-aristotelism*. 2014;4(1–2):60–77.
- [14] фон Вригт Г.Х. Объяснение и понимание // Логико-философские исследования. Избранные труды. М. : Прогресс, 1986.
- von Wright GH. Explanation and Understanding. In: *Logical and philosophical research. Selected works*. Moscow: Progress publ.; 1986. (In Russian).
- [15] Hartmann N. *Teleologisches Denken*. Berlin: de Gruyter; 1951.
- [16] Woodfield AR. *Teleology*. Cambridge: Cambridge University Press; 1976.
- [17] Mix LJ. *The End of Final Causes in Biology*. London: Palgrave Macmillan, Springer International Publishing; 2022.
- [18] Gilson É. *From Aristotle to Darwin and back again: a journey in final causality, species, and evolution*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1984.
- [19] Scholz M. External Teleology and Functionalism: Hegel, Life Science and the Organism – Environment Relation. *Hegel Bulletin*. 2020;41(3):371–388. <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.19>
- [20] Nagel E. Teleological Explanation and Teleological Systems. In: Ratner S, editor. *Vision and Action: Essays in Honour of Horace M. Kallen on His 70th Birthday*. New Brunswick: Rutgers University Press; 1953. P. 537–558.
- [21] Hempel CG. The Logic of Functional Analysis. In: *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press; 1965. P. 297–330.
- [22] Allen C, Neal J. Teleological Notions in Biology. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/teleology-biology/> (accessed:10.06.2024).
- [23] Mossio M, Bich L. What Makes Biological Organisms Teleological? *Synthese*. 2017;194(4):1089–1114. <https://doi.org/10.1007/s11229-014-0594-z> EDN: NBDXXT
- [24] Szkutnik DA, Kupczak R. Selected Issues of Teleological and Holistic Perspective of Morphogenetic and Behavioral Phenomena of Living Beings. *Biocosmology – Neo-Aristotelism*. 2014;4(4):391–404.
- [25] Лохов С.А., Мамченков Д.В. Креационизм – псевдонаука или псевдорелигия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 148–167. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-148-167> EDN: AGFZJL
- Lokhov SA, Mamchenkov DV. Creationism – a Pseudoscience or Pseudoreligion. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):148–167. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-148-167> EDN: AGFZJL
- [26] Макаров М.Г. Категория «цель» в домарксистской философии. Ленинград : Наука, 1974.

- Makarov MG. *The category of "purpose" in pre-Marxist philosophy*. Leningrad: Nauka publ.; 1974. (In Russian).
- [27] Макаров М.Г. Категория «цель» в марксистской философии и критика телеологии. Ленинград: Наука, 1977.
Makarov MG. *The category of "purpose" in Marxist philosophy and criticism of Teleology*. Leningrad: Nauka publ.; 1977. (In Russian).
- [28] Фролов И.Т. Детерминизм и телеология // Вопросы философии. 1958. № 2. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=34&ysclid=lx72mw2y7f250923660 (accessed: 10.06.2024).
Frolov IT. Determinism and teleology. *Voprosy Filosofii*. 1958;(2). Available from: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=34&ysclid=lx72mw2y7f250923660 (accessed: 10.06.2024). (In Russian).
- [29] Спонтанность и детерминизм / под ред. В.В. Казютинского, Е.А. Мамчур, Ю.В. Сачкова, А.Ю. Севальникова и др. М. : Наука, 2006. EDN: QWMYCD
Kazyutinsky VV, Mamchur EA, Sachkov YuV, Sevalnikov AYu et al, editors. *Spontaneity and determinism*. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian). EDN: QWMYCD
- [30] Filieri L. Kant on the Purposiveness of the Reflecting Power of Judgment. *Aisthesis*. 2021;14(2):29–40. DOI: 10.36253/Aisthesis-12786 EDN: YGZKKA
- [31] Панкратов А.В. Телеология и принцип необратимости // Вопросы философии 2003. № 8. С. 73–85. EDN: OOAUVZ
Pankratov AV. Teleology and the principle of irreversibility. *Voprosy Filosofii*. 2003;(8):73–85. (In Russian). EDN: OOAUVZ
- [32] Мамченков Д.В. Предметность и историзм. М. : РУДН, 2014. EDN: UHQXXZ
Mamchenkov DV. *Thingness and historicism*. Moscow: RUDN University publ.; 2014. (In Russian). EDN: UHQXXZ
- [33] Pittendrigh Colin S. Adaptation, Natural Selection and Behavior. In: Roe A, Gaylord Simpson G, editors. *Behavior and Evolution*. New Haven: Yale University Press; 1958. P. 390–419.
- [34] Mayr E. Teleological and Teleonomic, a New Analysis. In: Cohen RS, Wartofsky MW, editors. *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*. Dordrecht: Springer Netherlands; 1974. P. 91–117. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2128-9_6
- [35] Williams GC. *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*. Princeton: Princeton University Press; 1966.
- [36] Davis BD. Opening Address: The Teleonomic Significance of Biosynthetic Control Mechanisms. *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*. 1961;(26):1–10. <https://doi.org/10.1101/SQB.1961.026.01.005>
- [37] Bartlett J. Causal Capabilities of Teleology and Teleonomy in Life and Evolution. *Organon F*. 2023;30(3):222–254. <https://doi.org/10.31577/orgf.2023.30301>
- [38] Varela FG, Maturana HR, Uribe R. Autopoiesis: the Organization of Living Systems, its Characterization and a Model. *BioSystems*. 1974;(5):187–196. [https://doi.org/10.1016/0303-2647\(74\)90031-8](https://doi.org/10.1016/0303-2647(74)90031-8)
- [39] Millikan RG. Biosemantics. *Journal of Philosophy*. 1989;(86):281–297. DOI: 10.2307/2027123
- [40] Macdonald G, Papineau D, editors. *Teleosemantics*. Oxford: Oxford University Press; 2006.
- [41] Grassé P-P. *Evolution of Living Organisms: Evidence for a New Theory of Transformation*. New York: Academic Press; 1977.

Сведения об авторах:

Мамченков Дмитрий Валерьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-0484-2232. SPIN-код: 5266-3703 E-mail: mamchenkov_dv@pfur.ru

Найдыш Вячеслав Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. SPIN-код: 1852-0407. E-mail: v.naidysh@bk.ru

About the authors:

Mamchenkov Dmitry V. – PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-0484-2232. SPIN-code: 5266-3703 E-mail: mamchenkov_dv@pfur.ru

Naidysh Viacheslav M. – DSc in Philosophy, Full Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. SPIN-code: 1852-0407. E-mail: v.naidysh@bk.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-931-947>

EDN: EPFJPW

Научная статья / Research Article

Понятие материи в типологии философских мировоззрений

С.А. Нижников  , А.В. Марцева 

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 nizhnikov_sa@pfur.ru

Аннотация. В исследовании определяется типология философских мировоззрений, от натуралистического (различные виды материализма и позитивизма) до пантеистического (натуралистического и мистического или панентеистического) и трансцендентного, лежащего в основе мировых религий и соответствующей философии. Два последних типа относятся авторами к собственно метафизическим или идеалистическим. Отмечается, что для античной мысли характерен не материализм как таковой, являющийся продуктом новоевропейского мышления, а гилозоизм, не исключавший духовность. Материалистическое определяется в трактовке Г.В.Ф. Гегеля, Вл. Соловьева, В. Зеньковского, А. Лосева и др. как «метафизическое», необоснованно приписывающее себе «научность». Собственно метафизические (идеалистические – пантеизм и трансцендентизм) концепции не отрицают понятия материи, но наряду с ним мыслят и другие начала, что позволяет развивать диалектику и исходя из противоречий тем или иным образом конструировать действительность. Признавая Абсолют, метафизические концепции, однако, мыслят его по-разному: пантеизм во всех его разновидностях сталкивается с проблемой обоснования свободы, морали и, в конечном итоге, теодицеи. Креационистский трансцендентизм, особенно в его персоналистическом (теистическом) варианте, вынося Абсолют за пределы сущего, оказывается способным построить теодицею, опираясь на понятие свободной воли как источник зла. При этом материя и тело оказываются не темницей и клеткой души (как в орфизме, пифагореизме и платонизме), не источником или вместилищем зла (как в неоплатонизме), а «соратником» души, ибо все сотворенное есть благо. Не только дух, но и тело освящаются. Таким образом, именно в трансцендентизме материя занимает свое достойное и необходимое место.

Ключевые слова: материализм, метафизика, натурализм, неоплатонизм, пантеизм, панентеизм, теистический трансцендентизм

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, подготовку и написание рукописи.

© Нижников С.А., Марцева А.В., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 02.12.2024

Статья принята к публикации 10.04.2025

Для цитирования: *Нижников С.А., Марцева А.В. Понятие материи в типологии философских мировоззрений // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 931–947. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-931-947>*

The Concept of Matter in the Typology of Philosophical Worldviews

Sergei A. Nizhnikov^{id}✉, Anna V. Martseva^{id}

RUDN University, Moscow, Russia

✉ nizhnikov_sa@pfur.ru

Abstract. The study defines the typology of philosophical worldviews, from naturalistic (various types of materialism and positivism) to pantheistic (naturalistic and mystical or panentheistic) and transcendent, underlying world religions and the corresponding philosophy. The last two types are classified by the authors as metaphysical or idealistic. It is noted that ancient thought is characterized not by materialism as such, which is a product of modern European thinking, but by hylozoism, which does not exclude spirituality. The materialistic is defined in the interpretation of G.V.F. Hegel, V.I. Soloviev, V. Zenkovsky, A. Losev and others as “metaphysical”, unreasonably attributing to itself “scientific nature”. Metaphysical concepts (idealistic ones – pantheism and transcendentism) do not deny the concept of matter, but along with it they also think of other principles, which allows developing dialectics and, based on contradictions, constructing reality in one way or another. While recognizing the Absolute, metaphysical concepts, however, think of it differently: pantheism in all its varieties faces the problem of substantiating freedom, morality and, ultimately, theodicy. Creationist transcendentism, especially in its personalistic (theistic) version, taking the Absolute beyond the limits of existence, turns out to be capable of constructing a theodicy, relying on the concept of free will as the source of evil. In this case, matter and the body turn out to be not a prison and a cage of the soul (as in Orphism, Pythagoreanism and Platonism), not a source or receptacle of evil (as in Neoplatonism), but a “co-worker” of the soul, for everything created is good. Not only the spirit, but also the body is sanctified. Thus, it is precisely in transcendentism that matter takes its worthy and necessary place.

Keywords: materialism, metaphysics, naturalism, neoplatonism, pantheism, panentheism, theistic transcendentism

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of the manuscript.

Article history:

The article was submitted on 02.12.2024

The article was accepted on 10.04.2025

For citation: Nizhnikov SA, Martseva AV. The Concept of Matter in the Typology of Philosophical Worldviews. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):931–947. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-931-947>

О делении философских мировоззрений

В истории философии выработано множество философских концепций, определяющих то или иное мировоззрение, и чтобы предотвратить хаос в их понимании, чтобы слышать не шум, а распознать музыку, необходимо их классифицировать. А.Ф. Лосев указывал, что «...философия должна быть обоснованием мировоззрения, и мировоззрение только и может быть обоснованно при помощи философии» [1. С. 351].

Отметим вначале, что задача построения типологии философских мировоззрений не нова. В частности, в русской философии такая попытка была предпринята Н.О. Лосским в работе «Типы мировоззрений. Введение в метафизику» (1931). Однако, как отмечает в своей рецензии на данный труд В.В. Зеньковский, «...та классификация, которую строит Лосский, настолько искусственна, что никакого отношения к реальным вариантам в философских построениях она не имеет». В то время как, признает Зеньковский, «первой задачей типологии философии было бы *описание* различных типов мировоззрений...» [2. С. 124]. Кроме того, всю типологию Лосский подгоняет под свою систему взглядов.

Российский историк античной философии А.В. Семушкин (1939–2013) поясняет, что «рефлексия заставляет выходить философа за пределы конечных определений и форм и с необходимостью приводит к постулату беспредпосылочной метафизической реальности. Выйдя за пределы физически изменчивого бытия вместе с его основанием (стихией), философ оказался перед лицом его бытийной противоположности – перед чистой и неизменной мыслимостью. И только потому, что он не может рационально свести их к единству, они и остаются у него противоположностями без объективного единства. Философ, поскольку он рассуждает о божественной беспредпосылочности, – идеалист, метафизик; поскольку же он предполагает и обосновывает физический мир (космос) в его возникновении и развитии (или цикличном движении) из физической предпосылки (стихии), – он натуралист, “физиолог”» [3. С. 614].

Мы предлагаем все многообразие философских мировоззрений логически разделить на три больших типа: *натуралистическое* (материализм и позитивизм во всем их многообразии), *пантеистическое* (натуралистический и мистический, в виде панентеизма, и др.) и *трансцендентное* (сверхсущее, лежащие в основе мировых религий и соответствующей философии). Используя марксистскую терминологию, первый тип можно назвать материалистическим, или эмпирическим, опирающимся на сенсуализм, второй и третий – идеалистическими, или метафизическими, опирающимися, соответственно, на разум (пантеизм) и веру (трансцендентизм) [4; 5].

Рассмотрим некоторые вопросы формирования и развития данных типов мировоззрений, их способности разрешить фундаментальные философские проблемы.

А.В. Семушкин в последнем параграфе («Смысловые особенности оппозиции „натурализм-метафизика“») своей работы «Миф как материнское лоно философии» отмечает: «Характеристика философских концепций как натуралистических, так и метафизических прочно вошла в историко-философскую мысль...» [3. С. 612]. Данные определения философских мировоззрений являются для него бесспорными, «поскольку они представляют результат исторического развития и дифференциации философского знания, рефлексии философской мысли о своем прошлом» [3. С. 612]. Вопрос может стоять лишь о границах их применимости: «Выделение натуралистических и метафизических элементов в структуре философского сознания – безусловно оправданная методологическая операция», но в силу возможной субъективации данных понятий, «довольно рискованная, и потому требует обдуманной теоретической осторожности» [3. С. 613].

К постановке проблемы: материя в античной философии

В советских учебниках, традиционно следуя за ленинскими определениями, досократовскую философию характеризовали как наивный (примитивный и стихийный) материализм. Это сугубо натуралистический подход, который уже в XIX в. раскритиковал Гегель в своей истории философии, показывая метафизический характер даже Фалесовой воды, а в прошлом столетии – М. Хайдеггер. В России натурализм подвергли критике, прежде всего, представители метафизического направления: Вл. Соловьев и его последователи в XX столетии, а также С.Н. Трубецкой, В.В. Зеньковский, А.Ф. Лосев, А.В. Семушкин и многие другие. Так, последний пишет, что так называемый «...античный натурализм, даже в лице своих классических представителей (атомистов), ставил границы теоретическому обоснованию бытия и познания, за пределами которых он переходил на точку зрения теологии и рассуждал по существу в одном мыслительном поле с метафизикой (постулирование Демокритом вредоносных и благотворных демонов)» [3. С. 613]. В итоге А.В. Семушкин приходит к выводу, что философские построения ранней античности затруднительно однозначно характеризовать как натуралистические или метафизические. Тем не менее, общим для античной мысли является дуальность, разделяющая «реальность метафизической сущности и реальность физического существования» [3. С. 613].

Античный космос предстает в виде единства противоположностей, «разумного единства множественности»: «Реальность космоса двуедина: организующий принцип и организуемая стихия слились в нем в единую и неразлучную жизнь; принцип осуществляет свою разумную функцию через тело космоса, а инертное вещество в теле космоса одухотворено (панпсихизм) и

оживотворено (гилозоизм) [3. С. 616.]. В космосе Бог «нисходит, „жертвует“ собой, а материя возвышается, обретает божественность» [3. С. 617–618].

Таким образом, специфика раннегреческой философии состоит в том, что в ней прослеживаются не «линии Демокрита и Платона» (Ленин), а гилозоистическое единство духовного и материального, которое начинает распадаться уже у Демокрита (например, на атомы и пустоту), достигая апогея у Анаксагора (на *Нус* и *гомеомерии*), Платона (на идею и вещь), завершаясь в метафизической системе Аристотеля (*Нус* как некий Абсолют, т.е. сверхчувственное божественное первоединство, форма форм, и материя). Данный относительный дуализм – так как это дуализм в едином и всеохватывающем бытии – неоплатонизм представил в иерархической системе, от Единого до материи: Космос раскрывается в виде божественного тела, оказывается явлением Бога в мире, живым телом Бога, продуктом Его самотворчества. Так осуществляется логическая эволюция от политеистического гилозоизма через относительный дуализм к развернутому неоплатоническому иерархическому пантеизму.

Как известно, Аристотель называл материю, или субстрат, одной из четырех причин (25a)¹. Гилозоистические «стихийные» первоначала ионийских философов в «Метафизике» он определял как материальные: это *physis*, природа, которая всегда сохраняется несмотря на все видоизменения. Но сама суть дела, т.е. поиски адекватного первоначала, «указала им путь и заставила их искать дальше» (984a 18–19). Аристотель пришел к здравой мысли, к которой подвела его сама логика философского размышления и развития истории философии: «Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену... а нечто другое есть причина изменения... То, откуда начало движения» (983a 19–28). В итоге Аристотель приходит к выводу, что «тот, кто сказал, что ум... начало миропорядка, казался рассудительным...» (984b 15). Речь, конечно, прежде всего, идет об Анаксагоре, у которого Аристотель и позаимствует понятие Нуса. Именно он, наряду с инертным субстратом – материей (гомеомериями), выделил и движущее начало. Левкипп же и Демокрит, сведя первопричины к атомам и пустоте, вопрос об источнике движения, откуда и каким образом оно есть у существующего, «легкомысленно обошли» (984b 20). Еще более легкомысленно поступают в этом отношении новоевропейские материалисты с понятием обездушенной (негилозоистической) материи, в нарушение всякой логики аксиоматически приписывая ей вечное существование и движение, каким-то сверхчудесным образом порождающее все живое, сознание и дух.

Критически рассмотрел атомистическую концепцию материи Плотин. Так, во второй эннеаде, специально посвященной анализу понятия материи, он приходит к выводу, что атомистика не является материализмом, ибо атомов «вообще не существует», потому что они не могут выполнять функции материи. Далее следуют следующие аргументы: 1) каждое тело делимо

¹ Здесь и далее ссылки приводятся на издание [6].

(видимо, до бесконечности); 2) существует непрерывность тел и их гибкость («Никакой Демиург ничего не создаст из материи, не обладающей непрерывностью», 2.4.7) [7. С. 193–194]; 3) невозможно каждой единичной вещи существовать без Ума и Души; 4) Ум и Душа не могут быть составлены из атомов, ибо представляют другую от атомов природу. Плотин дает свое определение материи: ей «нельзя приписывать ничего видимого в чувственных вещах»; она «...не должна быть составленной, но должна быть проста и по своей природе едина: она есть пустыня, оставленная всеми» (2.4.8) [7. С. 194, 195].

А.В. Семушкин обнаруживает одновременно имманентную тенденцию древнегреческой мысли к натурализму и античного философского сознания – к метафизике: «Обе эти тенденции при всем их различии и взаимонесовместимости органически связаны между собой и образуют специфически античную мыслительную фигуру метафизика-физика» [3. С. 620]. Но философия уже изначально состоялась именно как метафизика, в то время как наука – в виде «физики». Хотя в натурфилософии они находились в свернутом единстве, позднее обнаружившем внутреннее противоречие, приведшее ионийский натурализм к неоионийскому различению движущего и движимого (Демокрит, Эмпедокл и Анаксагор).

В средневековой мысли античный «дуализм внутри монизма» преодолевается путем абсолютизации духовного начала, творящего материю «из ничего». При этом пантеистическая иерархия взламывается, и человек оказывается лицом к Лицу с Богом – абсолютным трансцендентным благим началом. Натуралистически-пантеистическая мистика заменяется личностным духовным общением, вершиной которого является любовь.

Однако, как отмечает А.Ф. Лосев, начиная с эпохи Возрождения, отмечается обратный процесс: от средневекового трансцендентизма – возврат к античному пантеизму, а затем и к выхолощенному (не гилозоистическому, а механическому) натурализму. Так рождается новоевропейский материализм и позитивизм во всех их разновидностях [8. С. 261–262].

Характеристика новоевропейского натурализма

Если Гегель отказывался называть материализм философией, в силу его неспособности себя обосновать и предложить решение фундаментальных философских проблем [9. С. 149], то Ф. Энгельс, напротив, полагал, что «...дело это довольно просто. *Движение есть способ существования материи...*» [10. С. 55]. Энгельс обвиняет материализм XVIII в. в его метафизическом характере [10. С. 391], что якобы не присуще диалектическому материализму: «...критикуемый Гегелем материализм – французский материализм XVIII века – был действительно исключительно механическим...» [11. С. 39].

Гольбах, Фейербах и марксистские материалисты настаивают на тезисе об эмпирической объективности (вне сознания) существования материи как

основной ее гносеологической характеристике. Так, Гольбах пишет: «...материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства...» [12. С. 84]. Ленин же утверждал: «единственное „свойство“ материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания. Ошибка махизма вообще и махистской новой физики состоит в том, что игнорируется эта основа философского материализма и различие материализма метафизического от материализма диалектического» [13. С. 275]. К сожалению, отрицательная характеристика Э. Маха со стороны Ленина поставила крест на изучении его интереснейшего и парадоксального творчества. Лишь сейчас этот интерес возобновляется как через переиздание основных сочинений ученого, так и через их исследование (см. [14]). Так, Ю.С. Владимиров пишет: «Увлекаемая критикой используемых в естествознании понятий и сосредотачивая свое внимание на их преходящем, условном характере, Мах оставил в тени вопросы онтологии, определив цель науки как „экономное упорядочение опыта“, наших „ощущений“, но он никогда не отрицал объективного существования окружающего мира... Мах, отрицая априорность ряда общепринятых в естествознании понятий и категорий, фактически признавал онтологический характер явлений (объектов) и отношений между ними, т.е. категорий необычной тогда парадигмы реляционного миропонимания» [14. С. 20]. Хотя и сейчас еще можно встретить мнение, что «вся советская философия» вышла из «Материализма и эмпириокритицизма» В.И. Ленина [15. С. 16].

Однако Платон, Гегель и Мах не отрицают тот факт, что существует нечто под названием «материя», однако они не выводят из нее все сущее. Наряду с материей в их системах присутствуют и такие категории, как «идея», «форма», «дух» и др. Они полоагали, что из одной инертной категории невозможно сконструировать мир.

Логически рассуждая, Аристотель, например, показывает, что «первая материя» есть «ничто» и в этом смысле она не может существовать эмпирически и недоказуема этим способом. Все, что мы воспринимаем, это уже неким образом оформленная материя. «Чистая» («первая», по Аристотелю) материя как категория принадлежит «чистой» же метафизике. Так, выделяя вторую из четырех причин, Аристотель определяет ее в «Метафизике» как материю, «субстрат» («лежащее в основе» или «под-лежащее») (983а 31) [6. С. 70]. В «Физике» он поясняет, что она «в некотором смысле есть сущность» (192а 7), «первичный субстрат каждой вещи» (192а 33). И ей необходимо быть в этой связи «неисчезающей и невозникающей» (192а 28) [16. С. 80, 81].

«Всякий материализм (при таком определении материи, которое дает Ленин), – пишет В.В. Зеньковский, вторя Гегелю, – является настоящей», так как существование чего бы то ни было «вне сознания», не принадлежит к первичным данным знания, а есть лишь некий постулат» [17. С. 261]. Историк русской философии ссылается на позицию Л.М. Лопатина в работе

«Положительные задачи философии» как наиболее последовательное раскрытие метафизичности материализма. «Особенно бессмысленно в философском смысле, – продолжает Зеньковский, – сочетание понятий «диалектики» и «материализма» [17. С. 262]. С.Н. Булгаков отмечает в этой связи, что у Маркса «вовсе нет никакого особого диалектического метода», да и вообще то, что он называет методом, является лишь «манерой изложения». Русский философ приходит к выводу, что «диалектический метод» у Маркса есть «чистое недоразумение» [18. С. 251]. По его мнению, Маркс больше воспринял от Фейербаха, чем от Гегеля. Согласно Зеньковскому, «самодвижение» материи – «загадочно, если не чудесно», ибо в ней по определению не может быть творческой силы. Поэтому, заключает мыслитель, «применение диалектики к понятию материи без внесения сюда учения о каком-либо движущем, творческом начале совершенно незаконно является игрой понятий без всякой основы в идее бытия» [17. С. 262, 263].

Говоря об объективности материи, материалисты утверждают ее существование вне сознания, полагая это утверждение своим большим открытием и достижением. Однако это проблема для философии, которая не решается одними заклинаниями – объективность, т.е. существование чего-либо вне сознания еще требуется доказывать. Ведь все, что мы воспринимаем и осознаем – невозможно без сознания. Если нет сознания, то нет и ничего существующего для сознательного существа, впрочем, как и его самого. Сознание также невозможно объективировать, а значит и невозможно познавать объективистским методом, т.е. методом естественных наук, который изначально предполагает разделение в познавательном процессе субъекта и объекта. Ведь чтобы познавать сознание таким образом, необходимо его объективировать, а это значит, попросту – ликвидировать. Но при такой объективации исчезает само сознание. Остается единственный метод – интроспекция, на основе которой можно пытаться построить метатеорию сознания. Его развертывание М. Мамардашвили и А. Пятигорский предприняли в работе «Символ и сознание» [19]. По сути они выступили против победившего в современной натуралистической (позитивистско-материалистической) философии объективирующего метода.

Позитивистов, помимо исторического деления, можно еще различать по отношению к решению онтологических проблем. Есть такие, которые не касаются онтологических вопросов, то есть не решают собственно метафизических проблем, отбрасывая их за «ненужностью» или «надуманностью», есть такие, которые просто и некритически берут за основу «научное мировоззрение» с его понятиями материи, движения и т.д., не задумываясь над их обособованностью, их статусом. А есть агностики, которые просто отказываются, в силу «ограниченности разума», отвечать на фундаментальные вопросы, но вместе с тем могут оставлять место для Абсолюта как источника причинно-следственных связей².

² Своеобразна позиция, отраженная в работах Бертрانا Рассела. Сложившаяся в его книгах концепция нейтрального монизма («Анализ сознания», 1921) усматривала в понятиях «дух»

Русские метафизики о типах философских мировоззрений (Вл. Соловьев и В. Зеньковский)

Оттолкнемся далее в нашем анализе от выделенной Владимиром Соловьевым в работе «Философские начала цельного знания» типологии философских мировоззрений. Раздел II в данной работе так и называется – «О трех типах философии». Первый тип философии он определяет как *натурализм*, который полагает предмет философии во внешнем мире: «считает истинно сущим природу» и источником познания признает внешний опыт, опирающийся на чувственное восприятие [23. С. 181]. Это – *эмпиризм*. Однако если бы дело с философией обстояло действительно так, то она вообще была бы не нужна, – ее вполне бы могла заменить наука. В философии истина не *дана*, а *задана* – она является проблемой, требующей мыслительных поисков. Даже наука ищет внутренние причины действительности, и не может удовлетвориться ни натурализмом, ни эмпиризмом. В поисках первопричины наука перерастает в философию, ибо причинно-следственный ряд, углубляясь и возвышаясь, неизбежно приводит мышление к *Архэ* – первоначально, Абсолюту.

Для натурализма нет ничего сверхприродного, так как он отрицает все умозрительное, метафизическое, сверхчувственное, т.е. духовное: «Нет бога, кроме человека, а Фейербах – пророк его» [24. С. 181]. Он ограничен эмпирико-сенсуалистическим методом познания. В соответствии с этим он и человека воспринимает как биологическое существо, над природной сущностью которого надстраиваются социальные отношения. Ярким показателем тупиковости попыток натурализма построить вразумительную антропологию явилось творчество Л. Фейербаха, который стремился обосновать любовь как духовное явление сугубо натуралистическими средствами.

Согласно Вл. Соловьеву натурализм проходит три стадии развития: 1) элементарный, стихийный или младенческий – материализм ионийской школы; 2) гилозоизм (так как материя не может быть мертвой, – поясняет он) натурфилософии XV и XVI в. (Дж. Бруно); 3) «механический материализм, или атомизм» [23. С. 182]. Однако логика рассудка обнаруживает, что сила (движение) и вещество – это не одно и то же, а атом метафизичен, эмпирически ненаблюдаем.

В итоге по натурализму Вл. Соловьев делает следующий вывод: «с эмпирической точки зрения невозможно даже познание явлений в их всеобщих необходимых законах; последовательный эмпиризм разрушает не только философию, но и положительную науку в ее теоретическом значении» [23. С. 187].

и «материя» лишь логические конструкции из чувственных данных и была близка к прагматизму Джемса и махизму [20]. Она отличалась от последнего главным образом своеобразной терминологией. В книге «Анализ материи» (1924, впервые опубликована в 1927) он пишет: «Я верю, что материя менее материальна, а дух — менее духовен, чем полагают...» [21. Р. 7]. При этом Рассел призывал отказаться от материализма, который он считал несовместимым с научными открытиями, сделанными в релятивистской и квантовой физике [22].

Ведь эмпиризм допускает познание лишь явлений, которые в итоге сводятся к ощущениям.

Осознание тупиковости онтологии материализма и его гносеологии в виде эмпиризма естественно приводит, согласно Вл. Соловьеву, ко второму типу философии – *идеализму*, который абсолютным бытием признает не явление, а «истинно-сущее» [23. С. 188], способом познания которого является *рационализм*. Апогея он достигает в рационалистическом идеализме и абсолютной логике Гегеля. Вся действительность диалектически «снимается» в мысли – возникает панлогизм при одновременном «отрицании познающего субъекта» [23. С. 190]. Получается, что данный вид идеализма, как до этого эмпиризм, сам себя дискредитирует и опровергает.

Третий тип философии Вл. Соловьев определяет как *мистицизм*. Предметом такой «мистической философии» является уже не мир явлений и не мир идей, «а живая действительность существ» [23. С. 192]. Именно это воззрение Соловьев называет «основой истинной философии» [23. С. 192]. Однако употребление термина «мистическая философия» сейчас звучит как «деревянное железо». На наш взгляд, лучше было бы употребить термин «духовное познание» или трансцендентное. И Соловьев далее пишет о том, что истина заключается в «трансцендентной действительности абсолютного первоначала». Но затем отечественный мыслитель переходит уже к построению своей пантеистической системы всеединства, объединяя основные виды познания в «системе цельного знания или свободной теософии» [23. С. 193] (эмпиризм, рационализм и мистицизм и, соответственно, науку, философию и теологию, логику, метафизику и этику), что не выдерживает критики, и забывает о понятии трансцендентного. Система всеединства и учение Соловьева об Абсолюте строятся по логике Шеллинга, который, в свою очередь, отталкивался от Мейстера Экхарта, выделявшего в Боге его самого и его основу как источник зла – раздваивающийся в себе Абсолют [23. С. 235].

В.В. Зеньковский, критиковавший философию всеединства Вл. Соловьева за пантеистические тенденции, в работе «Апологетика» дает свою типологию философских мировоззрений, основанную на отношении к идее творения. Она включает в себя натурализм, агностицизм, пантеизм, деизм и теизм.

Рассматривая натурализм, который стремится вывести мир из него самого, Зеньковский отмечает, что в раннегреческой философии был не материализм, а гилозоизм. А собственно материализм начинается с Демокрита, который, однако, не справился со своей философской задачей, так как не смог объяснить, как возник мир. Материализм строится на «обожании случая», однако это не объяснение, так как высшее не может рождаться из низшего. Из хаоса букв, поясняет Зеньковский, мы ни при каком стечении обстоятельств не получим художественное произведение.

Зеньковский задает риторический вопрос: а откуда взялась сама материя? Отвечая на него, рассматривая онтологию понятия материи, он указывает на две дилеммы – два возможных варианта выхода из нее:

1) материя объявляется вечной; в этом случае она приобретает характер абсолютности, т.е. рассматривается как Бог;

2) помимо материи или над ней признается иная сила; тогда мы приходим к идеализму в виде пантеизма (у Зеньковского – «биоцентризм») или трансцендентизма (у Зеньковского – «супранатурализм»).

Отметим, что ни первый, ни второй вариант неприемлемы для материализма в силу его изначальных установок. Тогда получается, что он алогичен, основывается на фантастической вере в материю как некую субстанцию, которая неизвестно откуда взялась и как производит из своего лона все сущее, включая сознание.

Зеньковский критикует также «фантастическое „самодвижение“ материи». Он отмечает, что в марксизм было просто перенесено учение Гегеля о самодвижении понятий на материю [25. С. 345]. Но если у последнего логическая идея и дух понуждают материальный мир к развитию, то ведь материализм отвергает всякий дух и идею, тогда откуда взяться движению? Из материализма, продолжает он, невозможно вывести законы, а также более высокие уровни бытия. Все это приводит Зеньковского к однозначному выводу: «Только невежество может поддерживать в наше время материализм» [25. С. 345].

Пантеизм или трансцендентизм?

В силу проблемности утверждения материализма и атеизма многие заявляют о себе как агностиках. Такова позиция ряда позитивистов, например, Герберта Спенсера. Однако позиция агностицизма также противоречива. Если довести его гносеологический скептицизм последовательно и до конца, то он сам себя уничтожает, что и произошло с античным скептицизмом. Ведь тогда придется усомниться и в самом скептицизме как абсолютной методологии. Выход из этого тупика также видится как переход к понятию Абсолюта, т.е. идеализму (метафизике) пантеизма или трансцендентизма.

Однако, рассматривая пантеизм, особенно в его статичной, Спинозистской форме, мы опять обнаруживаем дилемму: «либо нет мира и все есть Бог, либо все есть мир и нет Бога» [25. С. 349], т.е. статичный пантеизм есть дуализм, который должен разрешиться, перейдя к трансцендентизму либо материализму. Для пантеистов материализм неудовлетворителен. Тогда изобретательный рассудок пытается разработать утонченный пантеизм, динамический вместо статического, который можно определить как панпантеизм. Именно такую форму разрабатывал неоплатонизм: мир по своему происхождению божественен, но акт творения заменяется эманированием. Если же мы признаем творящую силу Личностью, то получаем трансцендентизм в виде теизма, путь к которому лежит через веру, объемлющую разум (метафизику веры).

Что касается русской «религиозной философии», то Зеньковский видит в ней тенденцию «единосутия Бога и мира (т.е. устранения понятия творения...)», пустившую глубокие корни начиная с творчества Вл. Соловьева, затем перешедшую к С. Булгакову, С. Франку и др. Отечественный историк философии отмечает, что для русских религиозных философов соблазн пойти по стопам Плотина был велик, однако этот путь несовместим с христианской метафизикой, «кардинально различающей» мир и Бога [26. С. 344, 346].

Иногда указывают на сложности в различии между пантеизмом (панентеизмом) и теистическим трансцендентизмом. На деле их различие принципиально: если пантеизм иерархичен, то трансцендентизм непосредствен – между Богом и человеком нет посредников³. Отсюда принципиальная разница в «мистике» – понимании духовного познания.

В итоге трансцендентизм и пантеизм складываются в несовместимые мировоззренческие типы: креационизм – развертывание, эманации, порождение, исхождение и т. д.; личностность (персонализм) – абстрактное нумерическое всеединство; Абсолютное Благо – злой бог (несет в себе начатки или возможность зла); утверждение моральности, четкого различия добра и зла – признание диалектики добра и зла, необходимости последнего (невозможность теодицеи) и т.д. Трансцендентное может существовать без мира, а вот мир без Него – нет. Творение осуществляется не по необходимости, а исходя из благодати, доброй воли.

Фридрих Якоби, вторя Блезу Паскалю, пишет следующее относительно различий между пантеизмом и трансцендентизмом: «...нас интересует лишь *живой Бог*, как высшее существо, творящее мир из *мысли и свободы*. Слепо действующая природа – не Бог. <...> Кто обожествляет природу – отрицает Бога» [28. С. 556]. Якоби, критикуя неизбежный при пантеистической метафизике рационализм и детерминизм, отмечает: «Принцип причинности не выводит за пределы природы, то есть – *совокупности конечного*. Чтобы выйти за пределы природы, надо выйти за пределы причинности: она не допускает, чтобы действие *само себя начинало*. Это для рассудка непостижимо. И если он полагает „конец“ или „начало“ своей цепочке причин и следствий, то разве можно эти фикции называть „Богом“?» [28. С. 557].

Русская метафизическая мысль, развивавшаяся в русле философии всеединства, не смогла преодолеть пантеистическо-панентеистическую тенденцию, воспринятую ею из немецкой классической философии, от Шеллинга и

³ А. Ф. Лосев дает следующие определения пантеизму: «...всякий последовательный пантеизм обязательно включает всякую идею творения из ничего и базируется только на истечении божества в окружающем его инобытии, только на божественной эманации, превращающей весь мир только в иерархию постоянно переходящих одна в другую ступеней единой и всеохватной субстанции. <...> Ведь пантеизм есть безразличное обожествление всего существующего с начала до конца, и все несовершенства бытия для него вполне естественны, равно и как вполне необходимы. <...> ...христианское вероучение... требует творения... из „ничего“, и творение это может быть только мгновенным, в силу одного умопостигаемо-творческого „да будет“» [27. С. 232, 252, 119].

Гегеля, хотя всячески стремилась ее расширить и углубить. Свободными от этой тенденции оказались православные философы – В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, В.Н. Лосский и др., исходившие из теистически-трансцендентного типа мировоззрения. Истоки же трансцендентизма выработаны в антропологических представлениях восточного христианства и заложены в понятии обожения. Однако в истории новоевропейской философии, по А.Ф. Лосеву, мы видим инволюцию от средневекового трансцендентизма через пантеизм к натурализму. Можно согласиться в этой связи с выводами П.П. Гайденоко о том, что «без возрождения метафизики невозможно преодолеть имперсонализм» и новоевропейский пантеистический гностицизм, которые фактически привели к катастрофам и преступлениям против человека в XX в. [29. С. 105].

Заключение

На смену античному *космоцентризму* в Средние века пришел *теоцентризм*, поли- и пантеизм был заменен монотеизмом, а понятие сверхсущего теистическим трансцендентным. Мировоззрение христианства можно определить в целом как *теоцентрический персонализм* или *теистический трансцендентизм*. Однако выработка нового типа мировоззрения, основанного на вере, потребовала многих усилий и несколько веков развития патристики. Г.Г. Майоров вскрывает тенденцию, приведшую к метафизике веры в рамках христианского мировоззрения: хотя неоплатонизм не отказался ни от политеизма, ни от пантеизма, он все же выработал понятие Единого. Учение Плотина о Едином, Уме и Душе было созвучно христианской Троице. Необходимо было только от отношений субординационизма (инволюционного эманативизма) перейти к координационизму. Христианская метафизика веры строилась через отказ от пантеизма Плотина, через отрыв «онтологии от натурфилософии (которые у самого Плотина неразрывно связаны) и приведением этой онтологии к форме чистой теологии, т.е. превращением Платинова учения о „божественности бытия“ в учение о „бытии божества“» [30. С. 145]. Эманация была представлена как «единосущное порождение», а восхождение к Единому превратилось в концепцию обожения. Античная мысль, таким образом, внесла свой значительный вклад в развитие метафизики веры в христианской философии, подготовив основной категориальный аппарат, вплотную подойдя к понятию трансцендентного.

Однако в истории европейской философии, согласно историко-философской концепции А.Ф. Лосева, вновь происходит возврат к античным пантеистическим построениям. Затем возрожденческий пантеизм вначале сменяется деизмом, основанном на дуализме, но уже не античного, а трансцендентного типа. Однако дуализм несостоятелен чисто логически. Деизм – ограниченный дуализм или непоследовательно проведенный монизм. Деизм с логической необходимостью или деградирует в натурализм, или возвращается к теизму.

Теистический монизм – напротив, логически необходим, ибо диалектически оправдан (А.Ф. Лосев). Таким образом можно говорить о проблемности натурализма, ограниченности пантеизма и духовности трансцендентизма. Действительно обосновать духовность, теодицею можно только с позиций последнего, а без духовности нет ни человека, ни общества.

Натурализм, ставя материю во главу угла, признавая ее единственной субстанцией и основой мира, вместе с тем обездушивает ее, на деле лишая движения и развития. В материализме материя – мертвое и непризнанное «божество», из которого ничего невозможно вывести. В пантеизме при построении теодицеи материя фактически обожествляется, хотя и представляет собой обратный от Единого полюс. Источник зла полагается в материи для того, чтобы спасти оставшуюся часть божества от причастности злу. Пантеизм превращается в учение о злом боге, что абсурдно и алогично. Как это ни парадоксально, именно в трансцендентизме происходит возвышение материи, хотя она и творится «из ничего»: она уже не «ничто» (Аристотель), не источник зла или его потенциальное вместилище (Плотин), а благо, созданное самим трансцендентным Абсолютом, не несущим ответственность за зло, так как в основе последнего – извращенная воля сотворенных существ. Соответственно и тело не темница души (Платон), а ее «соразработчик», также подлежащий воскрешению.

Список литературы

- [1] Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях : в 2 томах. Т. 2. М. : ЯСК, 2016.
- [2] Зеньковский В.В. (Рецензия на книгу) Н.О. Лосский. Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Собрание сочинений. Т. 1. М. : Русский путь, 2008. С. 123–125.
- [3] Семушкин А.В. Миф как материнское лоно философии // Избранные сочинения : в 2 томах. Т. 1. М. : РУДН, 2009.
- [4] Нижников С.А., Лагунов А.А. Типология философских мировоззрений. Проблемы натуралистического мировоззрения // Философская мысль. 2024. № 1. С. 56–68. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2024.1.44169> EDN: JEJPCW
- [5] Нижников С.А., Марцева А.В., Лагунов А.А. Типология философских мировоззрений: пантеизм и его разновидности // Философская мысль. 2024. № 4. С. 34–43. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2024.4.70471> EDN: MEVERN
- [6] Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М. : Мысль, 1975. С. 63–367.
- [7] Плотин. Вторая эннеада / пер. и вступ. ст. Т.Г. Сидаша. СПб. : Изд. Олега Абышко, 2004.
- [8] Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М. : Мысль, 2001.
- [9] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М. : Мысль, 1974.
- [10] Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. М. : Политиздат, 1988.
- [11] Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М. : Политиздат, 1971.
- [12] Гольбах П. Избранные произведения в 2 томах. Т. 1. М. : Изд. социально-экономической литературы, 1963.

- [13] Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. Т. 18. М. : Изд. Политической литературы, 1968.
- [14] Владимиров Ю.С. Метафизические основания физики: Обоснование метареляционной парадигмы. М. : Ленанд, 2024.
- [15] Антонов А.В. В.И. Ленин и эмпириокритики о материи. Окончена ли дискуссия? // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. Вып. 1. С. 16–29. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.102> EDN: GGDI AK
- [16] Аристотель. Физика // Сочинения в четырех томах. Т. 3. М. : Мысль, 1981.
- [17] Зеньковский В.В. О мнимом материализме русской науки и философии // Собрание сочинений. Т. 1. М. : Русский путь, 2008. С. 258–317.
- [18] Булгаков С.Н. К. Маркс как религиозный тип // Сочинения : в 2 томах. Т. 2. М. : Наука, 1993. С. 240–272.
- [19] Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. EDN: SUMCJX
- [20] Russell B. The analysis of mind. London : Watchmaker Publishing, 1921.
- [21] Russell B. The analysis of matter. New York : Routledge Classics, 2023.
- [22] Рассел Б. Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения. М. : Политиздат, 1987.
- [23] Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Сочинения : в 2 томах. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 139–288.
- [24] Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Сочинения : в 2 томах. Т. 2. М. : Наука, 1993. С. 162–221.
- [25] Зеньковский В.В. Апологетика // Основы христианской философии. М. : Канон+, 1997. С. 307–449.
- [26] Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Собрание сочинений. Т. 4. М. : Русский путь, 2011. С. 213–507.
- [27] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 книгах. Кн. I. М. : Искусство, 1992.
- [28] Якоби Ф. [Последнее слово к современникам] // Фридрих Якоби: вера, чувство, разум / под ред. С.А. Чернова, И.В. Шевченко. М. : Прогресс-Традиция, 2010. С. 553–559.
- [29] Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М. : Прогресс-Традиция, 2001. EDN: RAYVIT
- [30] Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М. : Мысль, 1979.

References

- [1] Losev AF. Nicholas of Kuzan in translations and commentaries. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow: YaSK; 2016. (In Russian).
- [2] Zenkovsky VV. (Book Review) N.O. Lossky. Types of Worldviews. Introduction to Metaphysics. In: Zenkovsky VV. *Collection of works*. Vol. 1. Moscow: Russian way; 2008. P. 123–125. (In Russian).
- [3] Semushkin AV. Myth as the mother's womb of philosophy. In: *Selected works in 2 vol.* Vol. 2. Moscow: RUDN publ.; 2009. P. 385–398. (In Russian).
- [4] Nizhnikov SA, Lagunov AA. Typology of philosophical worldviews. Problems of the naturalistic worldview. *Philosophical Thought*. 2024;(1):56–68. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2024.1.44169> EDN: JEJPCW
- [5] Nizhnikov SA, Martseva AV, Lagunov AA. Typology of philosophical worldviews: pantheism and its varieties. *Philosophical Thought*. 2024;(4):34–43. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2024.4.70471> EDN: MEVERN

- [6] Aristotle. *Metaphysics*. In: *Works in 4 volumes*. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1975. P. 63–368. (In Russian).
- [7] Plotinus. *The Second Ennead*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko publ.; 2004. (In Russian).
- [8] Losev AF. *Dialectics of Myth*. Moscow: Mysl' publ.; 2001. (In Russian).
- [9] Hegel GWF. *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1974. (In Russian).
- [10] Engels F. *Anti-Dühring. The Revolution in Science by Mr. Eugen Dühring*. Moscow: Politizdat; 1988. (In Russian).
- [11] Engels F. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*. Moscow: Politizdat; 1971. (In Russian).
- [12] Holbach P. *Selected Works*. In 2 volumes. Vol. 1. Moscow: Izdatel'stvo social'no-ekonomicheskoy literatury publ.; 1963. (In Russian).
- [13] Lenin VI. Materialism and Empirio-Criticism. In: *Complete Works*. 5th ed. Vol. 18. Moscow: Izdatel'stvo Politicheskoy literatury publ.; 1968. (In Russian).
- [14] Vladimirov YuS. *Metaphysical Foundations of Physics: Justification of the Metarelativistic Paradigm*. Moscow: Lenand; 2024. (In Russian).
- [15] Antonov AV. Lenin and empiriocritics about matter. Is the discussion over? *Vestnik of Saint-Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 2021;1(37):16–29. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.102> EDN: GGDIAX
- [16] Aristotle. *Physics*. In: *Works in 4 volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1981. (In Russian).
- [17] Zenkovsky VV. On the alleged materialism of Russian science and philosophy. In: *Collection of works*. Vol. 1. Moscow: Russian way; 2008. P. 258–317. (In Russian).
- [18] Bulgakov SN. K. Marx as a religious type. In: *Composition in 2 volumes*. Vol. 2. Moscow: Nauka publ.; 1993. P. 240–272. (In Russian).
- [19] Mamardashvili MK, Pyatigorsky AM. *Symbol and Consciousness (Metaphysical Discourse on Consciousness, Symbolism, and Language)*. Moscow: Progress-Traditsiya, Merab Mamardashvili Foundation; 2009. EDN: SUMCJX
- [20] Russell B. *The analysis of mind*. London: Watchmaker Publishing; 1921.
- [21] Russell B. *The analysis of matter*. New York: Routledge Classics; 2023.
- [22] Russell B. *Why I Am Not a Christian: Selected Atheistic Writings*. Moscow: Politizdat publ.; 1987. (In Russian).
- [23] Solovyov VS. Philosophical principles of integral knowledge. In: *Works in 2 volumes*. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1990. P. 139–288. (In Russian).
- [24] Bulgakov SN. Religion of human Godlikeness by L. Feuerbach. In: *Composition in 2 volumes*. Vol. 2. Moscow: Nauka publ.; 1993. P. 162–221. (In Russian).
- [25] Zenkovsky VV. Upology. In: *Fundamentals of Christian Philosophy*. Moscow: Kanon+ publ.; 1997. P. 307–449. (In Russian).
- [26] Zenkovsky VV. Fundamentals of Christian Philosophy. In: *Collection of works*. Vol. 4. Moscow: Russian way; 2011. P. 213–507. (In Russian).
- [27] Losev AF. *History of ancient aesthetics. Results of a thousand years of development*. In 2 volumes. Vol. 1. Moscow: Iskusstvo publ.; 2000. (In Russian).
- [28] Jacobi F. [“The last saying to contemporaries”]. In: Chernov SA, Shevchenko IV, editors. *Friedrich Jacobi: faith, senses, reason*. Moscow: Progress-Tradition; 2010. P. 553–559. (In Russian).
- [29] Gaidenko PP. *Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age*. Moscow: Progress-Tradition; 2001. (In Russian).
- [30] Majorow GG. *Forming of middle-aged philosophy*. Moscow: Mysl' publ.; 1979. (In Russian).

Сведения об авторах:

Нижников Сергей Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-3456-2445. SPIN-код: 5287-4805. E-mail: nizhnikov_sa@pfur.ru

Марцева Анна Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-6461-8139. SPIN-код: 8788-1786. E-mail: martseva_av@pfur.ru

About the authors:

Nizhnikov Sergei A. – DSc in Philosophy, Professor of the Department of History of Philosophy, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-3456-2445. SPIN-code: 5287-4805. E-mail: nizhnikov_sa@pfur.ru

Martseva Anna V. – CSc in Philosophy, Assistant Professor of the Department of History of Philosophy, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-6461-8139. SPIN-code: 8788-1786. E-mail: martseva_av@pfur.ru



Научная жизнь Scientific Life

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-948-954>

EDN: EYWJRN

Рецензия на книгу / Book Review

Таинство власти и дух закона – философско-правовое осмысление: рецензия на книгу И.А. Исаева «Историческая метафизика власти и закона: обращение к истокам: очерки философии по истории и философии права»

О.Ю. Рыбаков  

*Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина (МГЮА),
Москва, Россия*

 ryb.oleg13@yandex.ru

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 18.01.2025

Статья принята к публикации 10.04.2025

Для цитирования: Рыбаков О.Ю. Таинство власти и дух закона – философско-правовое осмысление: рецензия на книгу И.А. Исаева «Историческая метафизика власти и закона: обращение к истокам: очерки философии по истории и философии права» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 948–954. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-948-954>

© Рыбаков О.Ю., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

The Mystery of Power and the Spirit of the Law – A Philosophical and Legal Analysis: Review of the Book by I.A. Isaev “Historical Metaphysics of Power and Law: Return to the Origins: Essays on Philosophy of History and Philosophy of Law”

O.Yu. Rybakov  

Moscow State Law University named after O.E. Kutafin (MSLA), Ryazan, Russia

 ryb.oleg13@yandex.ru

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 18.01.2025

The article was accepted on 10.04.2025

For citation: Rybakov OYu. The Mystery of Power and the Spirit of the Law – A Philosophical and Legal Analysis: Review of the Book by I.A. Isaev “Historical Metaphysics of Power and Law: Return to the Origins: Essays on Philosophy of History and Philosophy of Law”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):948–954. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-948-954>

Изучение государства, общества невозможно вне осмысления двух ярких, постоянно присутствующих в мировой истории феноменов: власти и закона. Очевидна их неравнозначность, неодинаковость, нетождественность. В то же время каждый из них не существует автономно, отдельно, изолированно. Какой бы вопрос ни возникал в рассмотрении власти и закона, он обязательно связан с тем или иным способом их понимания, значения для конкретно-исторического периода развития цивилизаций и для отдельного человека. Актуальны эти феномены в современных условиях, что подтверждает наличие онтологического уровня их присутствия в социальной жизни индивида, человечества, общества. Власть и закон как социальные институты наиндивидуальны, но одинаково ценностны вне факта их субъективного восприятия. Закон часто служит легитимацией власти, а сама власть может иметь значительное влияние на формирование и интерпретацию норм, содержащихся в законе.

Чаще всего в истории философско-правовых идей понимание закона коррелировало с идеями справедливости, юридического равенства, свободы, очерченной универсальностью закона, как явления социальной реальности и института, с помощью которого возможно и необходимо решались индивидуальные и социальные задачи. Закон как универсальный институт социальной реальности в идеале должен быть обеспечен предполагаемой легитимностью власти, этическими характеристиками величайшего и необходимого изобретения человечества – закона. Более того содержание позитивистского,

но не естественно-правового закона не всегда оказывалось в истории гуманным, и от того социально справедливым. Истории цивилизаций известны тоталитарные, авторитарные и прямо противоположные демократические, гуманистически ориентированные системы организации публичной власти. Различные аспекты соотношения закона и власти получали свою интерпретацию в истории философско-правовой мысли. Казалось бы чего нового можно ожидать в осмыслении этих спутников цивилизаций?

В книге профессора И.А. Исаева ««Историческая метафизика власти и закона: обращение к истокам: очерки философии по истории и философии права» представлено множество авторских идей, которые не соответствуют распространенным в профессиональных и общественных кругах представлениям о власти, законе, политике как областях, связанных исключительно с рациональными решениями и действиями. Заслуживает внимания мысль автора о том, что за видимыми политическими и нормативными структурами существует другой, невидимый мир с его собственными структурами и правилами, действительно контролирующими жизни других людей. Эта идея становится очевидной для тех, кто не только размышляет о природе власти и ее реальных носителях, но и изучает феномен «невидимой власти» на протяжении многих лет.

В научной литературе, учебниках о власти и отношениях многие привычные позиции представлены довольно просто и убедительно: обозначаются предпосылки, факторы, формы возникновения и реализации власти, в первую очередь политической и социальной. Большинство людей с твердой убежденностью в правоте рационального объяснения власти так и полагают, на этом и останавливают свое проникновение в ее изучение. Занавес закрыт, но именно за закрытым занавесом начинается реальное действие реальных людей, обладающих властью. Феномен отличимости индивидов в этом контексте связан с отличимостью их прикосновения к использованию феномена власти.

Действительно, многие люди могут остановиться на поверхностном понимании власти, не углубляясь в сложные механизмы ее функционирования. За закрытым занавесом, где принимаются важные решения, скрыты как реальные отношения между индивидами, так и способы, которыми они используют свою власть. Каждый индивид в этом контексте становится уникальным, исходя из своего опыта, мотиваций и подходов к управлению. Это придает власти многослойность и неоднозначность, которая требует более глубокого анализа и осмысления, отличного от привычного.

В книге представлена генеральная идея, состоящая в том, что обратная сторона власти и закона иногда демонстрирует поразительные результаты, которые ведут к судьбоносным решениям для государства, в отличие от влияния официально декларируемых рациональных идей, функционирующих политических институтов и сил. За видимым фасадом политических и правовых систем существует своего рода скрытый мир со своими структурами

и лидерами, которые истинно властвуют над населением. На протяжении веков наука стремилась заглянуть в этот невидимый мир, и такие попытки иногда порождали невероятные утопии и идеализированные формы власти и права. За реальными структурами государственных и правовых институтов прячутся воображаемые конструкции, за эффективным управлением – скрытое государство, а за правовыми системами и нормами — тайные законы, за политическими образованиями – скрытые силы. Таким образом, интерпретация политической и правовой жизни формировала происхождение политических мифов и идеологий, которые уже обладают реальным воздействием на социальные процессы.

Если мы обратим внимание на сюжетно-персональную линию книги, обращение автора к идеям мыслителей прошлого, то обнаружим весьма своеобразный подход, который не укладывается в хорошо известные читателю концепции, позволяющие констатировать наличие устойчивых парадигм в осмыслении власти и закона. По существу, в данной работе формируется новый взгляд на привычные, устойчивые атрибуты общества и государства, показывается, что не были, по крайней мере, в полной мере учтены тайные стороны формирования властных отношений, обладающие налетом мистицизма. Такой подход автора книги не совпадает с макиавеллистской парадигмой оценки власти и правителя, но представляет утверждение идеи о том, что власть исторически обладала тайными способами своего воплощения в государствах и цивилизациях.

В книге представлена идейная составляющая, имеющая свои истоком древнегреческую политико-философскую онтологию власти, закона, хотя данная книга фокусирует внимание читателя, прежде всего, на Новом и Новейшем времени европейской цивилизации. Автор использует метафору, опирающуюся на поэтическую юриспруденцию Дж. Вико и, анализируя смысл правовых парадоксов, а также политическую демонологию К. Ясперса, делает акцент на политической мифологии. Профессор И.А. Исаев, исследуя смысл метафоры, подчеркивает, что речь идет о специфическом виде бытия, который нельзя отнести ни к материальному, ни к идеальному. Это бытие включает метафорические императивы, создавая уникальное пространство своего существования. В таком контексте само право обретает пограничные характеристики, находящие свою опору в воображаемой реальности.

Право и закон имеют обоснованные различия. Появление права у человека, как представляется, институционализируется в виде закона. В этом контексте закон воплощает то право, которое рождается в недрах общества и предстает условием соотношения и разграничения интересов людей, их защитой от негативных аспектов внешнего мира.

Необходимо отметить, что в таком свете понимание права как феномена, производного от необходимости упорядочивания социальной жизни, является довольно редким. Право, рассматриваемое таким образом, выходит за рамки материалистических объяснений своего существования в жизни людей

и общества, становясь метафизическим конструктом, т.е. сущностью и условием существования как социума, так и индивида.

Значимым обстоятельством предстает утверждение автора книги о том, что право, рождалось из «до права» вместе с формированием понятийного типа мышления и в процессе казуализации образа и его отвлеченного толкования. Право возникает впервые, когда происходит распад единого образа действий, когда появляются силы и вещи, уклоняющиеся от соблюдения этого порядка. Тогда же появляются меры принуждения, которым предшествует сознание известных мер поведения, сознание дозволенного и недозволенного [1. С. 9].

Представленное понимание появления права есть весьма оригинальный авторский сюжет, по существу базирующийся на понятийном типе мышления. Конечно остаются вопросы о том, что есть «единый образ действий» и кем или чем он порожден, определен. Неволько возникает теологическая концептуализация становления права из неправа, но профессор И.А. Исаев не уходит в средневековый теологический традиционализм, оказывая заслуженное внимание самим акторам власти, политики, инициирующих закон и его использование как в общесоциальных, так и персоналистских целях. Носители власти и создатели закона предстают вполне самостоятельными в своих решениях, действиях, находясь в закрытом пространстве властеотношений, «за занавесом». В таком контексте весьма проблематично выглядят идеи демократии как власти народа, а теория Ж.-Ж. Руссо, включающая понимание народа как полноценного и единственного источника власти, вызывает невольное вопрошание или, по крайней мере, дискуссию.

По моему мнению, право, по сути, начинается там, где оно выполняет не только универсально необходимые функции обеспечения воспроизводства, целостности, поддержания повиновения членов сообщества определенным над ними установленным правилам поведения. Право начинается там и тогда, где и когда появляется социокультурная возможность апеллирования индивида к свободе, справедливости, формальному юридическому равенству. Право вне свободы и других гуманистических компонентов жизни человека есть алгоритмичный регулятив, действующий вне сущего, добра, справедливости. Отношения, регулируемые легистски-принудительным способом, не могут быть правом в полном его смысле [2. С. 277–278], и более того, они не могут быть морально легитимными. Поэтому правильно полагать, что не всякое регулирование общественных отношений, так необходимое индивиду, обществу и государству, является регулированием морально легитимным.

Мораль и право в силу их объективных различий все же взаимосвязаны, и такую связь им придает вполне осознанное рациональное чувство как спасения правителя в случае нарушения им общественного договора, так и спасения народа, социума от морального истребления. Вечные спутники мораль и право неодинаково действуют в закрытом пространстве власти. Поэтому совершенно обоснованно автор постулирует идею, исходящую, по его мнению,

от И. Канта, который называл гласность единственным принципом, некое единодушие политики и морали. Перед лицом публичности все политические действия должны сводиться к основе законов, удостоверяемых перед публичным мнением в качестве разумных и общих.

Многие тайны власти, если не закона, были показаны столетия назад в работах философов прошлого: Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескьё, Ж. Боден и другие мыслители предложили свой путь проникновения в таинство власти и пространство, дух закона. Автор рецензируемой книги успешно обращается и учитывает их значимые результаты, но оставляет за собой право собственной интерпретации духа законов и таинства власти.

Безусловный интерес вызывают разделы книги, посвященные машине власти, осмыслению техники в ее функционировании. Автор затрагивает актуальную проблему, порождаемую современной промышленной и научной революцией, ранее именовавшейся «технологическим детерминизмом», и отмечает, что инстинктивные, иногда мрачные аспекты человеческой природы не исчезают под влиянием технологий, не становятся стройными и системными. Техника и технологии не естественны для человека, но парадокс состоит в том, что их присутствие в жизни людей тенденциозно усиливается.

По мнению профессора И.А. Исаева, для функционирования власти всегда были необходимы два фактора: систематизация знаний о естественных и сверхъестественных процессах, а также строго разработанный порядок, который позволяет издавать и исполнять команды. Важно отметить, что власть описывается как нечто потустороннее, превосходящее индивидуального человека, но при этом задающее общее направление, которому необходимо следовать. В таком контексте власть показывается как надчеловеческий феномен, но становящийся обязательным для него в силу включенности человека в общественные отношения.

Книга профессора И.А. Исаева воплощает несомненный оригинальный, глубокий авторский замысел распознавания таинства власти и духа закона. Данная книга есть продолжение многолетнего творчества автора, демонстрирующая незавершенность процесса познания существенных социальных явлений и институтов: власти и закона.

Список литературы

- [1] *Исаев И.А.* Историческая метафизика власти и закона: обращение к истокам: очерки философии по истории и философии права / под ред. В.Г. Румянцевой. М. : Проспект, 2024. EDN: NBMZAF
- [2] *Рыбаков О.Ю.* Философия права: учебник для магистров. 2-е изд. М. : Проспект, 2025.

References

- [1] Isaev IA. *Historical metaphysics of Power and Law: an appeal to the origins: essays on philosophy on the history and Philosophy of Law*. Moscow: Prospekt publ; 2024. EDN: NBMZAF
- [2] Rybakov OYu. *Philosophy of Law: Textbook for Magisters*. 2nd ed. Moscow: Prospekt publ.; 2025.

Сведения об авторе:

Рыбаков Олег Юрьевич – доктор философских наук, доктор юридических наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии, Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА), Российская Федерация, 125993, Москва, ул. Садовая-Кудринская, д. 9, стр. 1. ORCID: 0000-0003-4805-3083. E-mail: ryb.oleg13@yandex.ru

About the author:

Rybakov Oleg Yu. – DSc in Philosophy, DSc in Law, Professor, Head of Philosophy and Sociology Department, Kutafin Moscow State Law University (MSAL), bd. 1, 9 Sadovaya-Kudrinskaya St., Moscow, 125993, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-4805-3083. E-mail: ryb.oleg13@yandex.ru